

MARC DE KESEL

Eros & Ethiek

Een lectuur van
Jacques Lacans *Séminaire VII*

PSYCHOANALYSE IN TIJDEN VAN WETENSCHAP

1



acco

PSYCHOANALYSE IN TIJDEN VAN WETENSCHAP

Nr. 1

Onder redactie van:

Paul Verhaeghe, Hoogleraar RUG

De reekstitel is zowel ironisch als ernstig bedoeld. De mens heeft zich altijd al teweergesteld tegen wat Lacan het ondraaglijk Reële noemt. Religie en kunst - ruimer gesteld, de cultuur - zijn daar de oudste vormgevingen van. Recent is daar ook de wetenschap aan toegevoegd, als laatste en meest succesvolle variante van de typisch menselijke symbolische orde. Kunst zoekt een antwoord in schoonheid, religie in geloof, wetenschap in weten. De relaties tussen deze drie zijn belangrijker dan men wel vermoedt. Topwetenschappers herhalen dat het ultieme kenmerk van wetenschap schoonheid is, en de geschiedenis van de wetenschap toont dat er aan de basis steeds een bepaald geloof schuilgaat. Vandaag worden deze relaties meer en meer verdoezeld door de vaak naïeve eis tot empirische evidentie. De naïviteit heeft alles te maken met het breukvlak tussen het ondraaglijk Reële enerzijds en het Symbolische als hanteringspoging daarvan anderzijds. Een volledige empirische evidentie zou een samenvallen betekenen van dat Reële met het Symbolische, en dat is uit hoofde van de structuur precies onmogelijk. Vandaar de ironie van de titel.

In dit verband neemt psychoanalyse een bijzondere plaats in. Freud waarschuwde reeds voor het risico dat ze verglijdt naar een ideologie of pseudo-religie - wat overigens voor elke wetenschap geldt. Daartegenover staat dat de psychoanalytische theorie bij uitstek gegroeid is uit de ervaring met patiënten. Het herdenken van deze oorspronkelijke theorie in confrontatie met de huidige eis tot empirische evidentie, kan een andere visie bieden zowel op wat empirie 'is' als op de functie van theorie. De menselijke realiteit wordt zowel collectief als individueel gecreëerd, en dat geldt ook voor de wetenschap. Het feit dat dit vandaag al te vaak 'vergeten' wordt, maakt de deelname van de psychoanalyse aan het wetenschappelijk vertoog des te belangrijker. Vandaar de ernst van de titel.

Aldus kan de psychoanalyse een metastandpunt innemen ten aanzien van het naïeve in dit huidig wetenschappelijk discours. Ze bestudeert geen extern object in een op zich bestaande buitenwereld, maar wel de menselijke realiteit, met name het subject in zijn verhouding tot het Reële. Ze bestudeert waarom dit subject precies gedreven wordt tot hetzij religie, hetzij kunst, hetzij wetenschap, hetzij ... psychoanalyse. In die zin kan de psychoanalytische theorie impact hebben op vrij uiteenlopende velden: ethiek, cultuurwetenschappen en klinische psychologie. Deze nieuwe boekenreeks biedt een forum waar deze studie op die verschillende velden aan bod kan komen.

P.V.

Marc De Kesel

Eros & Ethiek

Een lectuur van Jacques Lacans *Séminaire VII*

Acco Leuven / Leusden

Dank

Mijn dank gaat uit naar de Leuvense leesgroep *Letter & Zin*. In de schoot van die groep ben ik voor het eerst geconfronteerd met Lacans seminarie over ethiek. Ook de leden van de Gentse studiegroep *Cesuur* wil ik speciaal bedanken. Hun luister- en discussiebereidheid tijdens het jarenlange werkcollege over Lacan dat ik in dat kader mocht leiden, zijn voor mij steeds een grote steun geweest. Zonder hen was deze studie nooit mogelijk geweest.

Eerste druk: 2002

Gepubliceerd door Uitgeverij Acco, Brusselsestraat 153, 3000 Leuven (België)

Voor Nederland:

- *Uitlevering:* Centraal Boekhuis bv, Culemborg

— *Correspondentie:* Hamersveldseweg 86, 3833 GT Leusden

Omslagontwerp: Danny Juchtmans

© 2002 by Acco (Academische Coöperatieve Vennootschap cvba), Leuven (België)

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by mimeograph, film or any other means without permission in writing from the publisher.

D/2002/0543/105

NUR777

ISBN 90-334-4903-X

Inhoud

WOORD VOORAF	9
GEBRUIKTE AFKORTINGEN	11
INLEIDING	13
I. EEN SUBJECTTHEORIE	23
1. De objectrelatietheorie en haar morele vooronderstellingen	25
2. Lacans schietschijf: Maurice Bouvet	29
3. Lacans 'objectrelatietheorie': een <i>subjecttheorie</i>	33
3.1. Een imaginaire subjecttheorie	33
3.2. Een symbolische subjecttheorie	37
3.3. Fallus...	40
3.4. ... en fantasma	44
4. Ethiek en fantasma	48
5. Ter introductie van een reëel object	52
5.1. Een « phallophanie » ...	52
5.2. ... onder kritiek	56
5.3. Een uitdrukkelijk ethische context	58
II. CRUCIALE PROBLEMEN	61
1. Het ene ethisch appèl versus het andere	62
2. Een nieuwe schuld?	66
3. Een nieuwe ethiek, een nieuwe erotiek?	68
III. ARISTOTELES <i>REVISITED</i>	73
1. « Het interval tussen Aristoteles en Freud »	73
1.1. « Interval »	74
1.2. Bentham's utilitarisme	76

1.3. « Bestiale verlangens »	79
2. Aristoteles <i>én</i> Freud contra Bentham	83
2.1. Energie ...	83
2.2. ... en realiteit	86
3. Lust, realiteit & logos	90
3.1. Een oordeelsapparaat	91
3.2. Realiteit: een discours	95
3.3. Reële versus realiteit	98
IV. EEN INTIEM 'DING' OP AFSTAND	103
1. Das Ding	104
1.1. Een notie uit een oordeelsanalyse ...	104
1.2. ... toegepast op een 'objectrelatie'	107
2. Een kwestie van afstand	111
2.1. Een « topologisch » probleem	111
2.2. Subject van een afstand	115
3. Het wegen van een ding	119
3.1. Een onbewust en dodelijk gewicht ...	119
3.2. ... bewust wegen	124
V. EEN KRITIEK VAN DE <i>ZUIVERE</i> MORELE REDE	127
1. Kants morele kritiek	129
2. Lacan en Kants Kritik der praktischen Vernunft	131
3. Lacans 'kritiek van de <i>zuivere</i> morele rede'	135
VI. HET GEWICHT VAN EEN GENOT	143
1. Genot	143
1.1. Als genot ...	143
1.2. ... een kwaad wordt	147
2. Sade	153
2.1. Sade: Kants waarheid	153
2.2. Kant: Sades waarheid	157
3. Naastenliefde	162
3.1. Geluk als politieke factor	162
3.2. Naastenliefdegebod	166
4. Een ethiek van het singuliere	174
4.1. Kant vóór de galg	174
4.2. Lacan vóór de galg	179
VIL. SUBLIMATIE	185
1. Van doem naar dame	185
2. Een 'objectrelationeel' concept van sublimatie	189
2.1. De premissen van de objectrelatietheorie, ...	189

2.2. ... toegepast op de sublimatie	192
3. De hoofse liefde	198
3.1. « Fin'Amor », ...	198
3.2. ... een sublimatie	202
4. Cultuur als sublimatie	207
4.1. Cultuur...	207
4.2. ... en haar 'polymorf perverse' fundament	210
5. Sublimatie en ethiek	214
5.1. Sublimatie versus 'perversie'	214
5.2. Sublimatie en transgressie	218
5.3. De ethische « functie van het schone »	220
VIII. EEN STRALENDE ANTIGONE	227
1. Een anamorfotische kijk op de tragedie	227
1.1. Schoonheid: ...	227
1.2. ... ethisch, maar niet goed	230
1.3. Een anamorfose	232
2. Het subject in beeld	235
2.1. « Ik ben al dood »	235
2.2. « Mijn broer is mijn broer »	238
2.3. <i>Antigone</i> : een decentrerende van het subject	244
2.4. « <i>Autonomos</i> »	246
3. Het verlangen in beeld	249
3.1. « <i>Atè</i> »	249
3.2. « Apotheose van sadisme »	254
3.3. Catharsis ...	263
3.4. ... en beeld	266
3.5. Anamorfose van het bewustzijn	269
IX. « ETHIEK VAN DE PSYCHOANALYSE »	273
1. De tol van de analyticus	274
1.1. « Betalen ...	274
1.2. ... met zijn persoon »	275
1.3. Bouvet	278
2. Een niet te meten maat	280
2.1. « <i>Mè funai</i> »	280
2.2. Ne pas « ceder sur son désir »	285
2.3. « De paradoxen van de ethiek »	287
NAWOORD	293
LITERATUUR	299
INDEX	

Hiertoe moeten we bedenken dat het geluk in het leven niet bestaat in de rust van een verzadigd gemoed. Want er is geen *finis ultimis* (uiteindelijk doel) of *summum bonum* (hoogste goed), zoals dat in de boeken van oude moraalfilosofen ter sprake komt. Iemand wiens begeerten hun doel hebben bereikt kan evenmin verder leven als iemand wiens waarnemingsvermogen en verbeeldingskracht zijn opgehouden. Geluk is een onophoudelijk voortgaan van de begeerte, van het ene object naar het volgende; het verwerven van één is altijd slechts een middel om het ander te krijgen.

Thomas Hobbes, *Leviathan*, 1,11

Woord vooraf

Lacan heeft de reputatie een bijzonder moeilijk auteur te zijn. Dit is wellicht één van de redenen waarom er tot vandaag zo weinig commentaren op zijn belangrijkste teksten werden geschreven. Niet alleen in het Nederlandse taalgebied, maar ook daarbuiten, zijn weinig grondige tekstanalyses beschikbaar die het werk van Lacan ook voor een groter publiek toegankelijk kunnen maken. Alleen reeds om deze reden is de publicatie van De Kesels *Eros & Ethiek* een belangrijke gebeurtenis in het veld van de studies over Lacan. *Eros & Ethiek* is inderdaad een grondig, haast uitpuittend en zeer helder geschreven commentaar op Lacans bekende zevende seminarie dat handelt over de ethiek van de psychoanalyse.

Dit seminarie is ongetwijfeld een van de belangrijkste teksten van Lacan waarvan de thematiek de psychoanalyse ver overschrijdt. Meer dan in andere teksten gaat Lacan in zijn seminarie over de ethiek op expliciete wijze in debat met de grote filosofische, en in het bijzonder ethische traditie. In vaak scherpzinnige en gedurfde commentaren op de grote auteurs uit deze traditie — Aristoteles, Bentham, Kant en andere — ontwikkelt Lacan een eigen 'psychoanalytische ethiek' waarvan hij de oorspronkelijkheid sterk beklemtoont. De uitdrukking 'psychoanalytische ethiek' blijft evenwel dubbelzinnig: gaat het om een ethiek voor de psychoanalyse als klinische praktijk, of gaat het om een reflectie over (de onmogelijkheid van) een wijsgerige ethiek als zodanig? De Kesel verdedigt op scherpzinnige wijze deze laatste interpretatie. Zijn analyses werpen niet alleen een helder licht op vele duistere passages uit Lacans tekst, zij zijn tegelijk een gedreven en argumentatief sterk pleidooi voor de wijsgerige relevantie van de psychoanalyse. In een gedetailleerde commentaar op Lacans lectuur van de tragedies van Sophocles - en in het bijzonder van *Antigone* — stelt De Kesel met name dat het psychoanalytisch gedachtegoed ons in staat stelt om een tragische ethiek te articuleren die de klassieke westerse ethiek en deugdenleer zo niet vervangt, dan toch grondig revolutioneert.

Een dergelijk standpunt roept uiteraard tal van vragen op. Kan men zo nog voldoende recht doen aan de eigenheid van het psychoanalytisch discours of moet dit discours als een filosofisch systeem naast andere worden gedacht?

De psychoanalytische traditie gaat er van uit dat de wezenlijke structuren van het mens-zijn zich tonen in de pathologische variaties ervan. Zij stelt bovendien dat deze fundamentele structuren slechts vanuit - en in intrinsieke verwijzing naar - deze pathologische variaties adequaat gearticuleerd kunnen worden. Zo moet bijvoorbeeld de lacaniaanse notie van een 'gespleten subject' begrepen worden in het licht van verschillende subjec-

tieve posities - de hysterische, dwangneurotische enzovoort - die er even zoveel concretisering van zijn en die zelf exclusief vanuit de psychopathologie bepaald worden. De pathologie wordt zo in het hart van het mens-zijn zelf ingeschreven. Mijns inziens impliceert dit een onophefbare breuk met de wijsgerige traditie, waarvan de consequenties verder moeten worden uitgediept. Ik ben ervan overtuigd dat het debat tussen psychoanalyse en filosofie alleen dan vruchtbaar kan blijven wanneer de spanningsverhouding tussen beide gerespecteerd en in stand gehouden wordt en men niet al te snel de beide verlogen in elkaar laat opgaan.

De Kesel gaat deze problematiek die reeds door de dubbelzinnigheid van de titel zelf van Lacans zevende seminarie wordt opgeroepen, zeker niet uit de weg. Zij is op de achtergrond voortdurend aanwezig en zij wordt ook regelmatig expliciet aan de orde gesteld. Op deze wijze geeft dit boek niet alleen te denken over ethiek, maar tevens meer algemeen over de verhouding tussen wijsbegeerte en psychoanalyse. Men zou het werk van De Kesel evenwel onrecht aandoen door te suggereren dat het vooral interessant is voor filosofen die in psychoanalyse geïnteresseerd zijn. Op erg verrassende wijze laat De Kesel zien hoe het werk van Lacan in het verlengde ligt van de objectrelatietheorieën die hij tegelijk aan een genadeloze kritiek onderwerpt. Zoals in zijn bespreking van Lacans discussie met de grote ethische traditie en de Griekse tragedieschrijvers gebruikt De Kesel zijn grote eruditie om zowel de continuïteit als de discontinuïteit aan te tonen die het werk van Lacan met dat van zijn psychoanalytische voorgangers — in het bijzonder Maurice Bouvet — verbindt. Voor veel lacanianen is dit wellicht een les in nederigheid. Bij al te velen leeft klaarblijkelijk nog de overtuiging dat de lacaniaanse psychoanalyse als door een goddelijke ingeving is ontstaan en dat het werk van hun meester niet wezenlijk schatplichtig is aan andere (soms onverwachte) auteurs. Lacan zou als het ware alleen gesprekspartners hebben gehad waarvan hij de steeds lucide criticus is geweest en nooit — of toch zeer zelden — ondanks zichzelf door zijn lectuur van deze auteurs zijn beïnvloed. Alsof Lacan aan de 'autonome werking van het symbolische en de betekenaar' had kunnen ontsnappen.

De overtuigende verbinding die De Kesel legt tussen de problematiek van de meest klassieke objectrelatietheorie en deze van het werk van Lacan opent interessante perspectieven. Waar de psychoanalyse vandaag meer dan ooit nood aan heeft is mijns inziens inderdaad een open debat tussen de verschillende stromingen waarin ze zich in de loop van de laatste eeuw heeft opgesplitst. Meer in het bijzonder kan de wederzijdse verketting van lacanianen en objectrelatietheoretici de psychoanalyse niets goeds brengen. De eerste schuchtere pogingen om beide 'scholen' met elkaar in debat te brengen verdienen dan ook aanmoediging en het werk van De Kesel draagt nieuw en interessant materiaal aan voor een dergelijk debat.

De Kesels boek is 'an der Zeit'. We beschikken vandaag over tal van interne studies over Lacan die de lezer toelaten zich een algemeen beeld te vormen van diens oeuvre. Wat evenwel nog in hoge mate ontbreekt zijn zowel concrete tekstcommentaren, als studies die het werk van Lacan kaderen in de ontwikkelingen die zowel de psychoanalyse als de filosofie in de loop van de laatste honderd jaar hebben doorgemaakt. De Kesel combineert beide gezichtspunten en levert zo een belangrijke bijdrage tot de Lacan-'Forschung' die in feite nog in haar kinderschoenen staat.

PHILIPPE VAN HAUTE (K.U.Nijmegen)

Gebruikte afkortingen

- CR2** FREUD, S. (1983), *Nederlandse Editie, Cultuur en religie!*, Meppel & Amsterdam, Boom.
- CR3** FREUD, S. (1984), *Nederlandse Editie, Cultuur en religie*3, Meppel & Amsterdam, Boom.
- CR4** FREUD, S. (1984), *Nederlandse Editie, Cultuur en religie* 4, Meppel & Amsterdam, Boom.
- CR6** FREUD, S. (1992), *Nederlandse Editie, Cultuur en religie*6, Meppel & Amsterdam, Boom.
- E** LACAN, J. (1966), *Écrits*, Paris, Seuil.
- IP1/2** FREUD, S. (1989), *Nederlandse Editie, Inleiding tot de psychoanalyse* 1/2, Meppel & Amsterdam, Boom.
- IP3** FREUD, S. (1990), *Nederlandse Editie, Inleiding tot de psychoanalyse* 3, Meppel & Amsterdam, Boom.
- KB1** FREUD, S. (1985a), *Nederlandse Editie, Klinische beschouwingen* 1, Meppel & Amsterdam, Boom.
- KB3** FREUD, S. (1985b), *Nederlandse Editie, Klinische beschouwingen* 3, Meppel & Amsterdam, Boom.
- PB1** FREUD, S. (1990), *Nederlandse Editie, De psychoanalytische beweging* 1, Meppel & Amsterdam, Boom.
- PD2/3** FREUD, S. (1987), *Nederlandse Editie, Psychoanalytische duiding* 2/3, Meppel & Amsterdam, Boom.
- PT1** FREUD, S. (1985C), *Nederlandse Editie, Psychoanalytische theorie* 1, Meppel & Amsterdam, Boom.
- PT2** FREUD, S. (1986), *Nederlandse Editie, Psychoanalytische theorie* 2, Meppel & Amsterdam, Boom.
- SAI t/m SAII** FREUD, S. (1969-75), *Studienausgabe*, Bd. I t/m X + Ergänzungsband (hier geciteerd als XI), Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag.
- SI** LACAN, J. (1975a), *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud: 1953-1954*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- SHI** LACAN, J. (1981), *Le séminaire, Livre III, Les psychoses: 1955-1956*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- SIV** LACAN, J. (1994), *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet: 1956-1957*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- SV** LACAN, J. (1998), *Le séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient: 1957-1958*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- SVII** LACAN, J. (1986), *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse: 1959-1960*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.

- SVIII** LACAN, J. (1991a), *Leséminaire, Livre VIII, Le transfert: 1960-1961*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- SXI** LACAN, J. (1973), *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: 1964*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- SXVII** LACAN, j. (1991b), *Le séminaire, Livre XVII, L'envers de la psychanalyse: 1969-1970*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- SXX** LACAN, J. (1975b), *Le séminaire, LivreXX, Encore: 1972-1973*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- ZG2** FREUD, S. (1980), *Nederlandse Editie, Ziektegeschiedenissen 2*, Meppel & Amsterdam, Boom.

Inleiding

... nous avons a répondre dans l'expérience a
ce que je vous ai appris a articuler comme
une demande ... [SVII: 9]

Een psychoanalytische kuur is een rare zaak. Twee mensen delen een paar keer per week een tijd lang dezelfde ruimte waarbij één van beide, liggend op een sofa en bewust de andere kant op kijkend, zo ongecontroleerd mogelijk alles eruit flapt wat bij hem opkomt, terwijl de ander hem op elke hapering in zijn verhaal aanspreekt, schijnbaar alleen met de bedoeling hem nog meer in de war te brengen. Dat dit ritueel doorgaans jaren duurt en stellig bij beiden de hoogste emotionele spanningen losweekt, neemt niet weg dat het juist daarom heilzaam en goed wordt bevonden, niet alleen door de analysant maar ook door de analyticus.

Inderdaad, hoe gek die hele scène ook lijkt, ze is gedragen door het uitdrukkelijke idee dat wat daar plaatsvindt, in naam van het goede gebeurt. De analysant komt in analyse omdat het slecht met hem gaat, omdat hij zich niet goed voelt in zijn vel en dus maar gaat aankloppen bij iemand waarvan hij begrip, bijstand en hulp verwacht. De analyticus doet aan analyse omdat hij er zijn beroep van heeft gemaakt om mensen die psychisch met zichzelf in de knoop zitten bij te staan en te helpen. De één hoopt dat hij zich ooit eens opnieuw goed voelt, de ander dat zijn deskundige inzet daartoe optimaal mag bijdragen. Samen vormen ze een perfect stel binnen onze welzijns- en verzorgingscultuur en verschillen in dit opzicht niet principieel van het gros van hulpvragers of hulpverleners die onze samenleving rijk is. Ook zij doen, in onderlinge interactie, hun uiterste best om aan die door iedereen gedeelde drang naar welzijn, goedheid en geluk tegemoet te komen.

Maar waarom zet de psychoanalyse dan zo'n eigengereide scène op? Waarom laat ze beide partijen niet gewoon tegenover elkaar gaan zitten en met elkaar praten, van aangezicht tot aangezicht, van mens tot mens? Dit is inderdaad wat in een psychoanalytische kuur doorgaans niet gebeurt. Zelden of nooit antwoordt de hulpverlener er rechtstreeks op de vragen die hem worden gesteld en al even schaars zijn de momenten waarop de hulpvrager zich daar echt begrepen voelt. De spontane empathie die beide partijen in zo'n situatie normaal voor elkaar voelen en waar andere therapieën graag van uitgaan, wordt hier juist zoveel mogelijk tegengewerkt. Ook van een directe therapeutische communicatie is hier nooit echt sprake. Een analyticus mag nog zo doorhebben waar het probleem van de analysant zit, hij zal hem zijn inzicht nooit met zoveel woorden aan hem duidelijk maken. En dit is nu net waar een analysant naar vraagt: dat hem eindelijk eens iemand zegt wat er met hem gaande is, waarom hij zich zo slecht en ongelukkig voelt, waarom hij het 'goede leven' waarnaar hij hunkert, zo pijnlijk moet ontberen.

Dat de analysant naar het 'goede leven' hunkert, is zonder meer een *ethische* aspiratie te noemen. Net zoals ook de redenen waarom de analyticus de analysant daarbij wil helpen, ethisch zijn. Beiden beogen het goede, ook in de meest morele zin van het woord. Zelfs het feit dat de analyticus weigert zijn analysant het verwijt te maken dat hij beter wat minder egoïstisch zou zijn en niet zo zou azen op zijn persoonlijke geluk, is een morele keuze. Daarin is de analyticus trouwens een typisch moderne hulpverlener: hij erkent dat de mens recht heeft op een individueel geluk en dat hij daar ook uitdrukkelijk om mag vragen. Ook al hunkert hij naar een 'goed' dat hij vooral voor zichzelf reserveert, de analyticus zal zijn vraag nooit *daarom* tegenwerken.

Maar waarom werkt hij ze dan wél tegen? Waarom gaat hij niet tegenover hem zitten en neemt hij, samen met de analysant, diens vragen niet eens rustig door? Waarom dient hij, vanuit zijn professionele, door kwaliteitszorg bewaakte *knowhow*, die vragen gewoon niet van antwoord? Waarom laat hij hem liever jarenlang in zijn eigen spinsels en verhalen verdwalen? Waarom werpt hij hem voortdurend op zijn vragen terug zonder ze op te lossen?

Omdat het 'vragen' zijn! Zo luidt het even kort als raadselachtig op de eerste pagina van het seminarie dat Lacan speciaal aan het probleem van "de ethiek van de psychoanalyse" heeft gewijd. Raadselachtig en kort klinkt het in ieder geval *voor ons*. Voor het publiek dat Lacan tijdens die eerste les van dat seminarie op woensdagmiddag, 18 november 1959 vóór zich had, was dat anders. Toen hij dan het woord "vraag" ("*demande*") uitsprak, klonk voor hen meteen een hele theorie mee. Velen onder hen volgden immers al zes jaar lang zijn seminarie en waren dan ook gewoon geraakt aan de voor Lacan zo typerende lange, moeizaam geconstrueerde volzinnen, waarin hij het in dit geval had over

de manier waarop wij in onze ervaring antwoord moeten geven op wat ik jullie geleerd heb te articuleren als een vraag, de vraag van de zieke waaraan ons antwoord de exacte betekenis geeft - een antwoord waarover wij de meest strenge discipline in acht moeten nemen opdat de per slot van rekening radicaal onbewuste zin van die vraag niet zou worden verdraaid. [SVII: 9]¹

Lacan had inderdaad in de jaren daarvoor herhaaldelijk uiteengezet hoe er met de vraag zelf van de analysant (van de "malade", de "zieke", zoals hij hem hier in het psychiatersjargon van die tijd noemt) iets aan de hand is. Die vraag is minder onschuldig dan ze lijkt omdat ze, los van haar inhoud, zowel de analysant als de analyticus bij voorbaat reeds een specifieke en alles bepalende plaats toekent. Alleen al door zich tot hem te wenden met een vraag, kent de analysant de analyticus een positie toe van waaruit hij geacht wordt zijn probleem te kunnen oplossen. En op die manier veronderstelt de vraag bij voorbaat dat wie ze stelt in principe al van zijn probleem af is, want het 'kwijt kan' aan een ander, in casu aan de analyticus.

En daar wringt het juist. Die analyticus is er immers van doordrongen dat de analysant zijn probleem *nooit* kwijt zal kunnen en in feite ook nooit echt kwijt *wil*. De moeilijkheden waarmee de analysant worstelt en die we gemakshalve 'psychische problemen' noemen, betreffen in de meest letterlijke zin van het woord 'hemzelf'. Er is iets met *hem*,

1. Alle in de tekst opgenomen vertalingen uit Lacans zevende seminarie (*L'éthique de la psychanalyse, 1959/60*) zijn van mijn hand.

hij zit in de rats met *zichzelf*. En dit 'zichzelf', zo heeft de psychoanalytische theorie ontdekt, is niet zomaar iets waarvan de defecte onderdelen één voor één kunnen worden hersteld of vervangen. Een mens *is* niet zomaar zichzelf, hij is een *verlangen* naar zichzelf. Hij kan nooit met verlangen ophouden omdat, als hij dit wel zou doen, hij ook meteen zou ophouden te bestaan. Hij leeft dus van een principiële *onvervuld* verlangen, een verlangen dat in die zin altijd ergens onbehaaglijk en pijnlijk aanvoelt en hem blijvend op zijn fundamentele tekort wijst.

Het is dit verlangen nu dat alleen al door de formele structuur van een (hulp)vraag wordt verdonkeremaand en op de rug van een ander (een hulpverlener, een analyticus) wordt afgeschoven. In de vragen waarmee de analysant zich tot de analyticus richt, wil hij vooral van zijn verlangen af. Hij wil eindelijk ophouden onvervuld te zijn en hij wendt zich tot een hulpverlener of analyticus in de hoop dat die dan maar zijn pijn zullen stillen en zijn gevoel van tekort zullen wegnemen. Alleen zullen die daar om principiële redenen nooit in slagen. De analyticus zal de analysant nooit datgene kunnen geven waarnaar hij verlangt, hij zal hem enkel zijn verlangen daarnaar kunnen geven. Hij zal hem met andere woorden alleen kunnen helpen in de mate dat hij diens vraag juist pijnlijk *onbeantwoord* laat. Zich rechtstreeks richtend tot een publiek van psychoanalytici, drukt Lacan het ergens in zijn ethiekseminarie als volgt uit:

Het is het verlangen van een mens van goede wil om goed te doen, om het goede te doen en als iemand jullie komt opzoeken, is dat om zich goed te voelen, om opnieuw in het reine te komen met zichzelf, om identiek, conform te zijn aan een norm. Maar jullie weten waarop wij stoten in de marge — of, waarom niet, aan de horizon - van het dialectisch proces dat zich voor onze ogen ontvouwt als iemand kennis neemt van zijn onbewuste. In die onherleidbare marge - of aan de horizon - van zijn eigen goed, komt het nooit volledig opgelost mysterie van zijn verlangen bloot te liggen. [SVII: 277-278]²

In een onderhand wijd verspreide lacaniaanse terminologie heet het dat de analysant de *imaginaire* houding die in zijn vraag besloten ligt, moet inruilen voor een *symbolische*. Hij moet het afleren zich in een 'dule' spiegelverhouding aan zijn analyticus vast te klampen alsof elk tekort dat hij voelt *onmiddellijk* door de ander zal worden opgevangen of ingevuld. Hij zal zich moeten neerleggen bij het feit dat hij het uitsluitend van een *bemiddeling* moet hebben, van een aanhoudende verwijzing naar een derde, steeds wijkende factor die zijn verlangen alsmaar verder opjaagt.³ Voor dit soort bemiddeling staat een symbolisch universum garant. De betekenaars waaruit dit bestaat, verwijzen uit zichzelf onophoudelijk naar weer andere betekenaars en bieden op die manier een optimale biotoop voor het verlangen. Geen wonder dus dat een psychoanalyse de vraag van haar patiënt terugbrengt naar de materialiteit van de betekenaars waaruit ze bestaat. Pas langs die weg laat een miskend verlangen zich betrappen. Het komt er dus op aan de imaginaire vraag te ontmaskeren als een manier waarop het symbolisch verlangen wordt verdonkeremaand. Naarmate de analysant nadrukkelijker om iets vraagt, wordt het dan ook duidelijker dat hij met die vraag het *verlangen* ontkent dat erin werkzaam is. Alleen al om metho-

2. In een Nederlandse vertaling gaat helaas verloren hoe Lacans redenering hier uitdrukkelijk met één werkwoord speelt: "trouver". De analysant komt de analyticus opzoeken ("celui qui vient nous *trouver*") om zich goed te voelen en dus meteen ook zichzelf te vinden ("pour se *trouver* bien", "pour se *trouver* d'accord avec lui-même"). Maar wat wij, analytici vinden ("ce que nous *trouvons* pourtant"), is wat door de analysant verdrongen wordt: zijn verlangen.

dische redenen kan een analyticus - en mutatis mutandis elke hulpverlener - er maar beter van uitgaan dat in iedere vraag dit soort ontkenning aan het werk is. Lacan maakt dan ook van die miskenning een heus concept (*méconnaissance*) en beschrijft daarmee een fenomeen dat tot de structurele kern van de psychoanalytische kuur behoort.

Dit eigengereide therapeutische uitgangspunt van de psychoanalyse heeft verregaande ethische implicaties. Het 'goede' waar de analysant naar vraagt valt voortaan als een bevrediging van zijn verlangen te duiden. Maar aangezien de mens zonder meer met zijn verlangen samenvalt, is hij in elke vraag uit op het uitblussen van zijn verlangen *en dus op zijn dood*. Dit is wat Freud reeds met zijn notie van 'doodsprincipe' op het oog had. Wat een mens in laatste instantie verlangt, mag hij dan 'welzijn', 'het goede' of 'het hoogste goede' noemen, het is in feite niets meer en niets minder dan zijn dood, zo zal Lacan besluiten. Wat een eeuwenlange, tot op vandaag geldende traditie het 'goede' noemt als datgene waarvoor de mens gemaakt is en waarop zijn verlangen van nature gericht is, zou, als het echt werkelijk werd, de mens dodelijk treffen. Het zou een regelrecht kwaad zijn. Waar de mens in een analytische kuur (maar ook overal elders) onbewust naar vraagt, is naar een kwaad dat hem vernietigt, aldus Lacan, en hij leeft maar bij de gratie dat zijn vraag *niet* het antwoord krijgt waarop zij uit is. Gelukkig is het 'goede' waar hij vragend en verlangend op aast, een illusie.⁴ De volledige vervulling ervan zou immers zonder meer fataal zijn.

Als de analyticus zich dus uitdrukkelijk voorneemt nooit het 'goede' te geven waar zijn analysant naar vraagt, dan heeft hij daarvoor hoogst morele redenen. Juist omdat hij het goed met hem voorheeft, mag hij hem het 'goede' niet geven waarnaar hij verlangt, maar moet hij hem enkel en alleen zijn verlangen daarnaar geven. Dit vergt van de analyticus inderdaad een "streng discipline", zoals Lacan hem in bovenstaand citaat voorschrijft. Hij wordt immers voortdurend verleid dat 'goede' toch te geven, al was het maar omdat hij dan door zijn 'cliënt' positief wordt geëvalueerd en in zijn professionele eer bevestigd. Geeft hij echter aan zijn eigen vraag naar professionele bevestiging toe, dan

3. Dit onderscheid tussen 'symbolisch' en 'imaginair' wordt verderop nader toegelicht. Toch één opmerking vooraf. Het 'symbolische' wordt door Lacan in *twee* betekenissen gebruikt. Vooreerst verwijst de term (net als bij Lévi-Strauss, waaraan hij hem ontleend heeft) naar het feit dat wij met de werkelijkheid niet als een reële, maar als een symbolische grootheid omgaan, dit wil zeggen als een geheel van betekenaars. In die zin leven wij volgens Lacan *altijd* in een symbolisch universum. Vervolgens verwijst 'symbolisch' ook naar de manier waarop het subject zich binnen dat symbolisch betekenaarsuniversum constitueert. Daarin kan het zich op een ofwel imaginaire ofwel symbolische manier constitueren. In die zin is er dus een imaginaire houding tegenover een symbolisch universum mogelijk. Dit is wat juist in de hier beschreven 'vraag' (*Demande*) gebeurt: zij verhoudt zich imaginair tegenover de wereld van betekenaars waarin zij aan bod komt. Op dit laatste kom ik verderop nog uitvoerig terug (zie onder meer: 1.3.1-2). Voor een algemene uiteenzetting over het imaginaire en het symbolische, zie onder meer Mooij, 1987 (vooral hoofdstukken IV tot VI), Van Haute, 1989: 64-73. Vóór zijn zevende seminarie was Lacan reeds vaker ingegaan op het onderscheid tussen een imaginaire 'vraag' ('demande') en een symbolisch 'verlangen' ('désir'); zie onder meer in zijn les van 4 december 1957 (SV: 86-92). Ook in zijn achtste seminarie *Je transfère*, 1960-61) komt hij daar uitgebreid op terug (SVIII: 240-247).

4. Dit heeft ook zijn repercussies op de 'genezing' die de analysant van zijn analyse verwacht. Lacan beschrijft het verlangen van de psychoanalyticus in die kwestie dan ook provocatief als een "niet-verlangen te genezen". De psychoanalyse moet de analysant niet naar een genezing leiden, maar naar een confrontatie met zijn verlangen. Hij gaat daar uitdrukkelijk op in in zijn les van 11 mei 1960: "on pourrait de façon paradoxale, voire tranchante, designer notre désir comme un non-désir de guérir. Cette expression n'a pas d'autre sens que de nous mettre en garde contre les voies vulgaires du bien, telles qu'elles s'offrent si facilement sur la pente, contre la tricherie bénéfique du vouloir-le-bien-du-sujet. Mais dès lors, de quoi désirez-vous donc guérir le sujet? [...] le guérir des illusions qui le retiennent sur la voie du désir". (SVII: 258)

vernietigt hij juist het kader dat de analysant nodig heeft om tot een confrontatie met zijn verlangen te kunnen komen. Ook de vraag van de analyticus moet dus in haar imaginaire listen worden ontmaskerd en teruggebracht tot het verlangen dat erin wordt verdonkere-maand. Beide partijen in een psychoanalyse, analysant én analyticus, is het om een confrontatie met het verlangen te doen, zo had Lacan het in zijn zes voorgaande seminaries (1953- 1959) telkens weer benadrukt en zo herhaalt hij het ook het hele zevende semina-rie (1959-1960) door. Zo bijvoorbeeld in de les van 22 juni 1960 waar hij ondubbelzinnig stelt:

Een analyse tot een [goed] eind hebben gebracht betekent niets anders dan tegen die limiet te zijn aangeboden waar de hele problematiek van het verlangen tevoorschijn treedt. [SVII: 347]

Daar zal heel "de ethiek van de psychoanalyse" om draaien: zij dient de mens niet het 'goede', maar zijn verlangen (ernaar) te geven.

Het minste wat je kunt vermoeden, is dat een ethiek die daarvan uitgaat de gangbare manieren om goed en kwaad te denken behoorlijk dooreenschudt. Dit vermoeden moet Lacan ertoe hebben aangezet om zijn zevende seminarie geheel aan een onderzoek naar de problematiek van de moraal te wijden. In dat seminarie over "de ethiek van de psychoana-lyse" doet hij in ieder geval een poging om dit uitgangspunt zo rigoureus mogelijk aan te houden en de morele implicaties ervan af te tasten, zowel op het microniveau van de psychoanalytische kuur als op het macroniveau van een algemene ethiek. Het hoeft geen betoog dat Lacan reserve zal aantekenen bij elke religieus of humanistisch geïnspireerde fundering van de ethiek. Ethiek laat zich in zijn ogen niet langer denken vanuit een geloof in een inherente goedheid die de mens eigen zou zijn, ongeacht of men die immanent humanistisch of transcendent religieus opvat.

Toch betekent dit niet dat Lacan zich tegen elke vorm van ethiek zou keren. Integen-deel, juist nu wij ervan uitgaan dat er geen inherente natuurlijke goedheid is, zijn we in zijn ogen pas in staat waarlijk ethisch te zijn. Juist omdat een analyticus niet langer een 'blijde' of andere humanistische boodschap aan zijn analysant te verkondigen heeft, is hij in staat hem daarin bij te staan waarin de hele traditie hem altijd heeft tegengewerkt, met name in zijn verlangen. Dat we dus niet langer in de natuutlijke 'goedheid' van de mens geloven noch in de mogelijkheid iemand het goede te geven waar hij om vraagt, maakt ons volgens Lacan pas echt in staat tot een waarachtig moreel engagement. Het maakt het in ieder geval onmogelijk om op die 'goedheid' beslag te leggen en in naam daarvan direc-tief het leven van een ander mens in handen te nemen. De ethische taak van een analyti-cus bestaat er niet langer in om de mens te zeggen wat hij moet doen en laten om gelukkig te worden. Hij kan hem er alleen mee confronteren dat hij dat op een of andere manier al weet, maar er geen vrede mee kan nemen omdat hij er zijn verlangen niet in herkent. Van-daar dat men, eenmaal men dit verlangen op het spoor is gekomen, er niet noodzakelijk andere, nieuwe ethische regels zal op nahouden. Men zal alleen de regels waarnaar men sinds jaar en dag min of meer leefde, anders beleven, vrijer misschien en in ieder geval met meer voeling voor het verlangen dat daarin aan het werk is.

Die zoektocht naar het verlangen in de ethiek wijst er voor Lacan bovendien op dat onze verhouding tot de morele wet fundamenteel libidinaal en in die zin dus 'erotisch' is. In laatste instantie zijn wij erotisch betrokken op de morele wet en een psychoanalyse

voert de ethische problemen van haar analysant tot die erotische betrokkenheid terug. Meer nog, in zijn seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse" zal Lacan onderzoeken of een gecultiveerde erotiek — zoals bijvoorbeeld de hoofse liefde - niet de mogelijkheid biedt om die libidinale verhouding tegenover de wet uit de sfeer van het singulier onbewuste te halen en mee te laten spelen op het niveau van de bewuste, publieke cultuur. Ook al stelt Lacan dat elke sublimatie dat in feite doet, toch zal uit de lectuur van zijn seminarie blijken hoe zijn voorkeur uitdrukkelijk uitgaat naar het soort sublimatie waarin de erotiek centraal staat. In die zin laat het thema van dat seminarie zich niet geheel ten onrechte samenvatten als één grote zoektocht naar de relatie tussen 'eros en ethiek'.

Toch is daarmee niet gezegd dat Lacan erin geslaagd is die relatie tussen erotiek en ethiek ook ten volle uit te klaren. Zelfs al wijzen alle denksporen van zijn seminarie in die richting, toch zal het uitgerekend dit thema zijn waarbij Lacans vertoog het duidelijkst in zijn eigen aporieën vast dreigt te lopen. Hij zal moeten beseffen dat de psychoanalyse hoe genaamd niet in staat is tot een nieuwe 'erotiek' en dat ook, meer algemeen, zo iets als een typische 'ethiek van de psychoanalyse' haast niet in staat is onder de impasses die ze oproept, uit te komen. Dit zal zelfs zijn repercussies hebben op de manier waarop Lacan gedwongen wordt om de verhouding tussen het imaginaire en het symbolische te denken. Een belangrijk denkspoor uit zijn ethiekseminarie zal hem ertoe dwingen om die verhouding te denken op een manier die behoorlijk haaks staat op het schema dat hierboven in verband met het statuut van de 'vraag' werd geëvoceerd. Het verlangen mag dan pas na ontmaskering van het imaginaire aan het licht komen, het zal zijn culturele plaats alleen dankzij het imaginaire kunnen handhaven. Tenslotte zal blijken hoe die aporie het wezen zelf van Lacans conceptualisering van de psychoanalyse raakt.

De hier voorliggende studie biedt een lectuur van het seminarie dat Lacan in het academiejaar 1959-60 heeft gehouden over "de ethiek van de psychoanalyse". Het is het zevende uit een reeks van zesentwintig die hij zonder noemenswaardige onderbreking van 1953 tot en met 1979 heeft gehouden. Wat al in 1951 was begonnen als een informeel initiatief bij hem thuis, kreeg vanaf 1953 het officieel karakter van een seminarie en werd, na de breuk met de *International Psychoanalytic Association*, het centrale gebeuren van wat al gauw zijn eigen psychoanalytische school zou worden. Het is niet onze bedoeling om de thema's uit dat ene seminarie van 1959-60 tegen het licht te houden van de hele denkweg die in de andere seminars is ontwikkeld. Mede omdat het onderzoek naar Lacans seminarieproject de kinderschoenen nog niet is ontgroeid, beperken wij ons strikt tot de denklijn die in dat ene seminarie is ontwikkeld. Hopelijk kan zo een bijdrage worden geleverd tot de ontsluiting van het hele oeuvre.

Het is bekend dat het globale pakket van die seminars qua toegankelijkheid en leesbaarheid een erg slechte reputatie heeft. Dit heeft deels te maken met het feit dat ze de directe weerslag zijn van een *mondelinge* lespraktijk waarin, zoals dat gaat, de gevolgde redeneerlijn vaak wordt onderbroken door allerlei uitweidingen en ingevingen van het moment. De belangrijkste reden van hun relatieve ontoegankelijkheid ligt evenwel rechtstreeks bij Lacan zelf, die er nu eenmaal zelden in slaagt de zaken echt glashelder op een rijtje te krijgen. Hij houdt er blijkbaar van om meerdere denklijnen tegelijk uit te zetten en werkt maar zelden één ervan ten volle uit, zodat de lezer meestal zijn uiterste best moet doen om de algemene redeneerlijn te kunnen blijven volgen. Neem bij dit alles nog Lacans voorkeur om zich in

onhebbelijk lange, barokke zinnen uit te drukken, en je hebt een rake impressie van de wijze waarop zijn (overigens alsmat talrijker wordend) publiek hem destijds heeft moeten aanhoren. Een laatste, maar niet onbelangrijke reden die zijn seminaries zo moeilijk leesbaar maakt, is de ontoelaatbaar ondermaatse redactie waarin ze door Lacans schoonzoon, Jacques-Alain Miller zijn uitgegeven. Hij is in letterlijk elke alinea van Lacans tekst tussenbeide gekomen: hij heeft zinnen ingekort en herschikt, passages van volgorde veranderd, woorden bijgevoegd of weggelaten. Dat hij ook eigenhandig de lessen heeft ingedeeld en van titels en ondertitels voorzien, is misschien nog de minst erge van al die kwalen waardoor zijn editie is getekend.⁵ Onvergeeflijk is in ieder geval dat hij ook bewust heeft nagelaten om elke vorm van tekstkritisch en redactioneel notenapparaat in zijn editie op te nemen. Een seminarie als dat over "de ethiek van de psychoanalyse" bijvoorbeeld staat bol van reflecties over de meest diverse filosofische problemen, maar de lezer vindt er geen enkele voetnoot die hem naar de desbetreffende passage bij Aristoteles, Kant, Bentham, Heidegger, Freud of anderen leidt, ook al zijn die passages zonder meer onmisbaar om Lacans tekst een eerste leesbaarheid te geven. Hetzelfde geldt voor Lacans verwijzing naar de talrijke psychoanalytische essays die hij vaak op de letter van de tekst becommentarieert, maar waar de lezer het zonder de minste verwijzing naar die essays moet stellen. Bovendien heeft Miller de uiteenzettingen van derden, die op vraag van Lacan tijdens zijn seminarie zijn gehouden, in de officiële editie gewoon weggelaten (zie onder meer SVII: 49; 186; 240; 332). Dit maakt dat de bladzijden waar Lacan uitvoerig op die uiteenzettingen ingaat, in de 'officiële' editie zo goed als onbegrijpelijk zijn geworden.⁶

Dit alles betekent evenwel niet dat Lacans seminarietekst totaal onleesbaar zou zijn. De hier opgesomde handicaps maken de toegang tot de tekst wel erg moeilijk, maar niet onmogelijk. De lectuur van Lacans seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse", waaraan ik mij in deze studie wil wagen, wil in ieder geval het tegendeel bewijzen. Mijn bedoeling is dan ook in de eerste plaats 'archeologisch': ik wil de denklijnen van dit seminarie 'opgraven' en blootleggen. Enkel op die basis kunnen Lacans vaak zeer provocatieve stellingen correct in hun context worden gesitueerd. Ook de spanningen en probleemvelden in zijn theorie komen alleen op die manier in het juiste daglicht te staan. Dit laatste verwoordt de tweede doelstelling van deze studie. Een exhaustieve doorlichting van de impasses en aporieën die Lacans denken in dit seminarie oproept, valt echter buiten haar bestek. Daartoe kan hier alleen een eerste aanzet worden gegeven.

Het is onmogelijk de gedachtelijn van dit zevende seminarie op het spoor te komen zonder op een of andere manier ook de weg in rekening te nemen die Lacan tijdens zijn vorige seminaries heeft afgelegd. Daarmee is in het bijzonder het seminarie geveiseerd dat

5. Vandaar dat we ons vaak tot de zogenaamde 'piraatversies' zullen moeten wenden. Dit zijn 'edities' die niet officieel zijn uitgegeven (al was het maar omdat Miller, Lacans officiële erfgenaam, elk initiatief in die richting juridisch laat vervolgen) maar wel zo goed als letterlijk de versie weergeven die twee stenotypistes 'ter plekke' tijdens Lacans seminaries hebben gemaakt. Over de deplorabele toestand van Millers officiële editie, zie onder meer Roudinesco, 1993: 534. Voor een meer uitgewerkte en vanuit verschillende invalshoeken belichte kritiek, zie de notulen van het colloquium dat de *École lacanienne de psychanalyse* daarover organiseerde (E.L.P., 1991: 187-311).

6. Ook op het vlak van de leestekens permitteert Miller zich een merkwaardige vrijheid. In plaats van het dubbelpunt, schrijft hij meestal - maar dan ook weer niet altijd - een gedachtestreepje (aandachtstreepje), wat niet belet dat hij datzelfde gedachtestreepje ook op een normale manier gebruikt. Waar het als dubbelpunt fungeert, heb ik in de vertaling steeds ook een dubbelpunt gezet.

onmiddellijk aan het zevende voorafgaat. Lacan beschouwde dat seminarie over 'het verlangen en hoe dat moet worden geduid' ("*Le désir et son interprétation*", 1958-59) allesbehalve als voltooid. In zijn ethiekseminarie herhaalt hij een paar keer expliciet dat hij zijn vorige gewoon verder zet en strikt het denkspoor blijft volgen dat hij daar heeft getrokken. Het klinkt reeds door van bij de eerste zinnen van de openingsles:

Ik heb, als titel voor mijn seminarie dit jaar, *de ethiek van de psychoanalyse* aangekondigd. Ik denk niet dat dit onderwerp op zichzelf verbazing wekt, hoewel het voor sommigen de vraag openlaat wat ik daaronder dan wel zou kunnen verstaan. Zeker, het is niet zonder een moment van aarzeling, ja zelfs vrees, dat ik beslist heb om dit [onderwerp] aan te snijden. Ik heb daartoe beslist omdat dit onderwerp inderdaad volkomen in de lijn ligt van ons seminarie van vorig jaar, zo we dit werk dan al als volledig afgerond kunnen beschouwen. [SVII: 9]

En hij komt tot laat in dit seminarie op die gedachte terug, zoals bijvoorbeeld in zijn les van 4 mei 1960:

Ik pretendeer niets anders te doen dan de progressieve uirwerking van de vorige jaren verder re zetten, vanaf de eerste referentie naar het woord en de taal tot de poging van vorig jaar om een preciezer beeld te geven van de functie van het verlangen in de economie van onze ervaring, voor zover die het freudiaanse denken tot leidraad neemt. [SVII: 244]

In het eerste hoofdstuk geeft deze studie een korte impressie van de weg die Lacan heeft afgelegd vóór zijn seminarie over ethiek. De algemene teneur van Lacans typische conceptualisering van de psychoanalyse wordt kort geschetst en, meer specifiek, gesitueerd in de lijn van de 'objectrelatietheorieën' die in zijn tijd erg veel succes oogstten. Hoe kritisch hij zich ook steeds over die laatste heeft uitgelaten, toch heeft ook in zijn theorie het object altijd een zeer centrale plaats bekleed. De notie van '*das Ding*', die hij in zijn ethiekseminarie als nieuw centraal concept naar voren schuift, zal blijken de zoveelste exponent te zijn van de nadruk die hij altijd al op het object had gelegd. Het leek dan ook zinvol een lezing van Lacans zevende seminarie aan te vangen met een kort overzicht van zijn theorie als een zeer eigengereide, maar niettemin consequente vorm van objectrelatietheorie. Het einde van dit hoofdstuk zoomt specifiek in op Lacans zesde seminarie, "*Le désir et son interprétation*" (1958-59). Ook dat seminarie gaat uitdrukkelijk in op het object van het verlangen en loopt uit op een theoretische impasse die pas in het volgende seminarie, "*L'éthique de la psychanalyse*" (1959-60), een heldere articulatie en een eerste oplossing krijgt. Zowel de inzet als de thematiek van dit laatste seminarie is dan ook onbegrijpelijk als men die niet uitdrukkelijk leest vanuit de problematiek die in de loop van het zesde seminarie is ontwikkeld.

Na in een tweede hoofdstuk kort de probleemvelden op een rijtje te hebben gezet waarmee Lacans ethiekseminarie worstelt, gaan we in het derde hoofdstuk dieper in op zijn interpretatie van Aristoteles en Bentham. Uit een vroege 'metapsychologische' tekst van Freud, de *Entwurf* uit 1895, zal Lacan een denkspoor naar boven halen dat hem in staat stelt een nieuw kritisch licht te werpen zowel op de aristotelische geluismoraal als op het utilitarisme van Jeremy Bentham.

Het is uit die vroege Freudtekst dat hij de notie van '*das Ding*' opdelft, om ze hier tot het centrale concept van zijn theorie over "de ethiek van de psychoanalyse" te maken. Het vierde hoofdstuk gaat uitvoerig op dat 'ding' in.

Omdat *'das Ding'* niet alleen verwijst naar die vroege tekst van Freud, maar ook een kantiaanse referentie heeft, brengt een vijfde hoofdstuk ons tot Lacans Kantinterpretatie. Hoewel Lacan ten volle de 'copernicaanse revolutie' zal beamen die Kant voor de ethiek heeft betekend, is hij er toch van overtuigd een beslissende stap verder te moeten zetten. Wat de 'ethiek van de psychoanalyse' van de kantiaanse plichtsmoraal onderscheidt, zal zich vooral kristalliseren rond de notie van het genot (*'jouissance'*).

Dat genot wordt het onderwerp van een zesde hoofdstuk, waar Lacan wordt gevolgd in zijn provocatieve stelling dat de waarheid van de kantiaanse ethiek bij Markies de Sade te vinden zou zijn. Daar zullen we merken hoe Lacans poging om de ethiek rigoureuus vanuit het genot te denken, hem tot een 'ethiek van het singuliere' brengt: een ethiek die het zwaartepunt van haar engagement niet langer in de algemene, voor iedereen geldende regel legt, maar in een singulier genot dat zich per definitie aan het algemene onttrekt.

Hoe zo'n ethiek van het singuliere toch nog ergens een rol kan vervullen in de cultuur, zal Lacan trachten te articuleren in zijn theorie van de sublimatie, het onderwerp van ons zevende hoofdstuk. Daar zal de problematische status van het imaginaire het duidelijkst in het oog springen. De *ethische* functie die Lacan daar aan het *esthetische* toeschrijft, legt scherp de contouren van Lacans conceptualisering van de psychoanalyse bloot. Tegelijk confronteert dit ons nog eens extra met de aporieën van Lacans denken. Een nadere lectruur van zijn Antigone-interpretatie - onderwerp van het achtste hoofdstuk — gaat daar uitvoerig op in.

In een laatste, negende hoofdstuk trekken we de conclusies na waartoe Lacan op basis van zijn onderzoek naar een "ethiek van de psychoanalyse" is kunnen komen. Al levert dit in plaats van een algemeen besluit alleen een paar losse opmerkingen op, ze verplichten ons toch om nog een aantal basisstellingen uit zijn hele seminarie door te lichten.

I.

Een subjecttheorie

La psychanalyse n'est ni une *Weltanschauung*, ni une philosophie qui prétend donner la clé de l'univers. Elle est commandée par une visée particulière, qui est historiquement définie par l'élaboration de la notion de sujet. [SXI: 73]

Het is bekend dat Lacan met zijn seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse" de notie van *das Ding* ("*la Chose*", het 'ding') als een nieuw centraal concept in zijn theorie introduceert. Die even enigmatisch als banaal klinkende term vormt de kern van zowat elke commentaar dat zich met dit seminarie inlaat. In de Nederlandstalige literatuur daarover wordt het concept soms in één adem genoemd met de notie van "hechting".¹ Vóór zijn zevende seminarie, zo luidt het dan, heeft Lacan de mens vooral opgevat als een door betekenaars bepaald subject. Aangezien het nu eenmaal eigen is aan betekenaars om onophoudelijk naar andere betekenaars te verwijzen, leidde dit tot het idee van een uiterst beweeglijk en flexibel subject. Op die manier kon Lacan recht doen aan de meest paradoxale kronkelwegen waartoe dat subject door diens grillige driftleven wetd gedwongen. Met het zevende seminarie, zo luidt het verder, heeft Lacan die subjecttheorie van een belangrijke correctie voorzien. Ondanks zijn beweeglijkheid, is het subject fundamenteel gehecht aan een 'ding' dat niet tot de orde van de betekenaars behoort en het op die manier een vast ankerpunt en een ultieme consistentie geeft. Lacan vat het subject niet louter meer op als de drager van een onbewuste betekenaarsketen (zoals hij deed vóór het zevende seminarie), maar ook, en fundamenteeler, als de hechting aan een 'ding': ziehier het nieuwe inzicht dat Lacans seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse" ons zou voorleggen. Die notie van hechting geldt dan ook voor dit soort commentaren als de sleutel tot Lacans vaak moeilijke uiteenzettingen in dat seminarie.

Wie de tekst van dit seminarie erop naleest, herkent al vlug de massieve nadruk waarmee de auteur daar inderdaad de notie van het 'ding' introduceert. Naar het woord "hechting" (*attachement*)² zal hij echter tevergeefs blijven zoeken. De relatie tussen subject en 'ding' wordt er nergens met zo'n term aangeduid en ook in andere contexten komt hij niet voor. De tot concept verheven term 'hechting' is dus integraal op rekening van de interpreters te schrijven. Dit belet die term evenwel niet om, in de hier gestelde problematiek, terecht meteen de aandacht naar het 'ding' te leiden, naar het 'object' waar het subject een band mee vormt. Als het subject een driftwezen is dat uit is op iets wat zijn

1. Zie onder meer Moyaert, 1994a: 152-153 en passim; 1994b: 135; Vanden Berghe, 1994: 174.

2. Behalve in één enkele passage, helemaal aan het eind van de allerlaatste les. Daar laat Lacan de term 'attachement' (hechting) vallen wanneer hij het heeft over "la valeur toute relative des raisons bénéfiques, des attachements, des intérêts pathologiques, comme dit M. Kant, qui peuvent le retenir sur cette voie risquée" (SVII: 372).

verlangens kan bevredigen - wat inderdaad de grondstelling van de psychoanalyse is - dan veronderstelt een term als 'hechting' een nadruk op het object, op het 'ding' waarnaar dat verlangende subject uitgaat. Dit staat in alle mogelijke variaties te lezen in de tekst van Lacans ethiekseminarie en in die zin stuurt zo'n term de lezer terecht in die richting.

Maar die term doet meer. Hij spreekt zich ook uit over de *aard* van de relatie die het subject met het ding onderhoudt. Hij geeft aan dat die relatie 'hecht' zou zijn, dat het een stevige 'band' of 'aantrekkingskracht' zou betreffen. Uit de lectuur die we hier van Lacans ethiekseminarie ondernemen, zal blijken hoe die interpretatie zich heel wat minder makkelijk in de tekst laat natrekken. In ieder geval zal de 'band' tussen subject en object van een verlangen dermate complex zijn, dat we de vraag zullen moeten stellen of een notie als 'hechting' die complexiteit überhaupt tot haar recht kan laten komen.

De wijze waarop in commentaren de term 'hechting' wordt aangewend, laat bovendien vaak uitschijnen dat de aandacht voor de objectpool in de problematiek van het verlangen iets nieuws zou zijn, dat Lacan in zijn ethiekseminarie heeft geïntroduceerd. Ook dat valt niet te staven, noch met de tekst van dat seminarie noch met de globale evolutielijn van Lacans theorie. Het is in ieder geval in schrille tegenspraak met de nadruk die Lacan *altijd* op de objectpool van het verlangen heeft gelegd. Die nadruk stond reeds van bij het begin van zijn oeuvre centraal, toen hij met zijn theorie over het spiegelstadium (het spiegelbeeld als eerste object van 'hechting') een eigen bijdrage aan de psychoanalyse wilde leveren. De voortdurende correcties en verfijningen van die objecttheorie vormen het motief achter heel wat wendingen in zijn oeuvre.

In dit opzicht is zijn hele denken zelfs te beschouwen als wat we een 'objectrelatietheorie' kunnen noemen, tenminste voor zover we die term niet de enge betekenis geven die Ronald Fairbairn eraan toekende, de psychoanalyticus dankzij wie dit soort theorie een eerste grote doorbraak heeft gekend. Fairbairn definieerde de *objectrelatie* als het tegendeel van een *libidorelatie*: een objectrelatietheorie vecht in zijn ogen het primaat van de libido aan als basisprincipe van het driftleven.³ De voorkeur die Lacan aan de dag legt om een gegeven steeds vanuit de objectproblematiek te benaderen, gaat bij hem evenwel altijd gepaard met een even grote aandacht voor de libidinale benadering van het probleem.⁴ Indien men de term 'objectrelatietheorie' dus in de ruime zin van het woord ver-

3. Zie bijvoorbeeld Fairbairns artikel "A Revised Psychopathology of the Psychoses and the Psychoneuroses" uit 1941, waar hij een sterk conceptueel onderscheid maakt tussen objectrelatie en libidinale relatie ("It must always be borne in mind, however, that it is not the libidinal attitude which determines the object-relationship, but the object-relationship which determines the libidinal attitude"; in: Buckley, 1986: 77).

4. In les XVII van zijn eerste seminarie neemt hij de theorie van Balint op de korrel in verband met de primordiale objectrelatie van het zeer jonge kind ten aanzien van de moeder. Hij situeert die tussen, enerzijds, "la conception viennoise, classique" die alle nadruk legt op de libidinale reacties van het kind ("ses sensations [...] sur le plan stimulus-réponse" en zijn "auto-érotisme") en, anderzijds, de theorie van Melanie Klein die alle nadruk op de objectrelatie legt. Lacan zelf kiest hier duidelijk een positie tussenin, waarin hij het primordiale van een objectrelatie verdedigt, maar niet zonder op te roepen om van daaruit het libidinale (in casu auto-erotische) aspect van dit gebeuren opnieuw te interpreteren. "D'abord, posons ceci - il est clair que Balint et ceux qui le suivent vont dans le sens d'une vérité. Qui peut nier sérieusement, s'il a observé un nourrisson de quinze à vingt jours, que celui-ci porte intérêt à des objets électifs? Donc, l'idée traditionnelle que l'auto-érotisme est le destin primitif de la libido doit être interprétée. Elle a sûrement sa valeur [...]" (SI: 237; voor de andere termen die hier geciteerd werden zie SI: 236). Die libidinale objectrelatie, zo klinkt het even verderop, moet worden gedacht vanuit haar polymorphe perverse karakter: "Si l'analyse a fait une découverte positive sur le développement libidinal, c'est bien que l'enfant est un pervers, et même un pervers polymorphe." (SI: 239).

staat, dit is als een psychoanalytische theorie die zich op welke manier ook centreert rond het probleem van de objectzijde van het driftleven, dan is Lacans denken altijd al zo'n soort theorie geweest. Al heeft hij zich zijn hele oeuvre lang opgesteld als een geducht criticus van dit soort vaak zeer populaire theorieën binnen de psychoanalytische beweging, hij heeft zich niettemin steeds - zo mag uit het vervolg blijken — bij uitstek binnen de problematiek van die objectrelatietheorie bewogen.

Wie Lacans theorie over de relatie tussen de drift en zijn 'ding' (zoals ontwikkeld in zijn ethiekseminarie) als een 'hechting' wil concipiëren, moet dat minstens doen tegen de achtergrond van de eigengereide 'objectrelatietheorie' die hij zijn hele oeuvre lang heeft uitgewerkt. Dat Lacan dit soort theorie bovendien altijd het statuut van een *subjecttheorie* heeft meegegeven, zal evenzeer moeten worden verdisconteerd. De menselijke lusteconomie moet immers niet alleen als een 'objectrelatie' worden gezien. Het is ook van het allergrootste belang te achterhalen hoe die objectrelatie zich een 'drager', een '*subjectum*' heeft weten te creëren. Lacans 'objectrelatietheorie' is daarom voor alles een subjecttheorie. In dit hoofdstuk zetten we dan ook de basisprincipes van Lacans subjecttheorie — of, wat op hetzelfde neerkomt, van zijn objectrelatietheorie - uiteen. Die vormen de noodzakelijke achtergrond om tot een juist begrip te komen van de manier waarop hij de 'objecthechting' bij een verlangend subject in kaart brengt. Pas tegen die achtergrond valt ook de hele inzet te begrijpen van Lacans seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse". Daar zal hij uit zijn nieuwe definiëring van het object inderdaad conclusies trekken die bijzonder ingrijpend zijn voor de ethische situatie waarin het moderne subject zich bevindt.

1. De objectrelatietheorie en haar morele vooronderstellingen

Het is een feit dat Lacan zich, in de periode die aan zijn zevende seminarie voorafgaat, sterk heeft afgezet tegen de *objectrelatietheorieën* die in de jaren vijftig de toon zetten. Al in de jaren veertig had — mede onder invloed van de heftige controverses rond het werk van Melanie Klein — de stelling ingang gevonden dat het menselijke driftleven het best kan worden benaderd vanuit één van de vier componenten die Freud aan de drift toeschrijft, met name het 'object' van die drift⁵. Die stelling gaat terug op een artikel van Karl Abraham uit 1924 dat, parallel aan de stadia van de libido-ontwikkeling, ook een aantal stadia in de 'objectliefde' onderkent. Nog vóór het kind tot een 'echte' objectliefde in staat is (en dit is slechts het geval bij de *genitale* fase, de fase waarin het oedipusconflict wordt beslecht), geeft het al volop blijk van wat Abraham "*Partielliebe*" noemt, een pregenitale relatie met (*orale, anale* en andere partiële) objecten. Zijn studie geeft aan hoe die pregenitale, nog onvolkomen 'objectrelatie' de evolutiefasen die de libido doormaakt, op de voet volgt.⁶ Uitgaande van (onder meer) Abrahams bevindingen had Melanie Klein, vaak op basis van zeer overtuigende gevalstudies,⁷ aangetoond hoe, bijzonder vroeg in de libidina-

5. De drie andere componenten die Freud in de drift onderkent, zijn - aldus *Triebe und Triebchicksale* - de aandrang ("Drang"), het doel ("Ziel") en de bron ("Quelle"); zie Freud, PT2: 45; SA3: 85.

6. Zie Karl Abrahams beroemde essay *Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Libido auf Grund des Psychoanalyse seelischer Störungen* (Abraham, 1924: 85).

le ontwikkeling van het kind, de binding met objecten van primordiaal belang bleek te zijn voor zijn identiteitsvorming. Van bij zijn prilste ervaringen (dus lang vóór het aan het oedipusconflict toe is) identificeert het kind zich met objecten — partiële objecten als de moederborst, de fecaliën of de fallus - die het alle in het ene moederlichaam lokaliseert. Die identificatie is volgens Klein zonder meer bepalend voor het hele verdere verloop van zijn libidinale ontwikkeling.

In dit spoor ontstaat in de loop van de jaren vijftig een hele stroming die de psychoanalyse zowel theoretisch als praktisch focust op de intieme band tussen drift en object. Ook al beschrijft Freud die band als erg los,⁸ toch overheerst al gauw de tendens waarbij die band veel inniger wordt gedacht. Het idee wint veld dat de drift vrijwel *van nature* op zijn object zou zijn afgestemd.⁹ Dat men daarbij in vele taalgebieden het Duitse woord 'Trieb' als 'instinct' gaat vertalen, werkt die interpretatie nog in de hand. Wie het over een ontwikkelingsproces van *instincten* heeft, geeft op die manier te verstaan dat het een natuurlijk, fysiologisch proces betreft. Wanneer zo'n instincttheorieën het over objectrelaties hebben, worden die spontaan in dezelfde zin begrepen. Ook de psychoanalytische praktijk ontsnapt niet aan die tendens. Een analysant die met zijn driftleven in de knoop zit, moet dankzij de kuur opnieuw aansluiting krijgen met het object waarop zijn hele driftevolucie als van nature is gericht. Diezelfde *objectrelatietheorie* mag dan het belang van de *pregenitale* objecten opnieuw onder de aandacht hebben gebracht, toch ligt het grootste accent vooral op het *genitale* object. Het zou in de natuurlijke wetmatigheid van de drift liggen om, na allerlei ambivalente, (want) orale en anale driftlotgevallen tijdens de periode van de pregenitale objectrelatie, te evolueren naar een stabiele (want) genitale objectkeuze, die tegelijk teken en mogelijkheidsvoorwaarde is voor een volwassen driftleven. Dat zo'n 'volwassen' objectrelatie overeenkomt met het gangbare *ethische* ideaal van een monogame seksuele cultuur, verleent deze laatste meteen een wetenschappelijk onderbouwde legitimiteit. Dergelijke soort psychoanalyse roept de heteroseksuele, genitale en monogame objectkeuze tegelijk tot *norm*, *ideaal* en *natuur* van de mens uit. Als Lacan zich tegen dit soort objectrelatietheorie keert, is het vooral vanwege dit laatste soort *ethische* pretenties die erin — veelal ongearticuleerd - aan het werk zijn. De ambivalenties en conflicten die het menselijke driftleven kenmerken, zouden een 'natuurlijk' antwoord vinden in wat de cultuur als norm en ideaal vooropstelt, aldus een theorie die psychoanalytisch beweert te zijn.¹⁰

Alleen al het bestaan zelf van de psychoanalyse wijst voor Lacan een volstrekt andere richting uit. Krijgt zij in haar praktijk niet dagelijks te horen hoe moeilijk het voor de

7. Zo is er onder meer de beroemde gevalstudie van een psychotisch kind dat de geschiedenis is ingegaan onder de naam 'Dick': *The importance of Symbol-Formation in the Development of the Ego* (zie Klein, 1947: 263-278; Grosskurz, 1986: 185-188).

8. Zie onder meer "*Triebe und Triebchicksale*", waar het object wordt beschreven als "datgene waaraan of waardoor de drift haar doel kan bereiken. Het object is de meest variabele factor van de drift, het is er niet van meet af aan mee verbonden, maar wordt er enkel aan toebedeeld op grond van zijn geschiktheid bevrediging te verschaffen" (Freud, PT2: 45; SA3: 85). Zie ook Diakone, 1989: 1037 en Grigg, 1990: 41: "the object is in no way adapted or adequate to the subject's desire and instinctual maturation".

9. Een belangrijke mijlpaal in die evolutie is het werk van Michael Balint. Zie onder meer zijn invloedrijk artikel "Early Developmental States of the Ego" (in: Balint, 1952).

10. Lacan fulmineert tegen deze stelling, bijvoorbeeld, aan het eind van het eerste deel van zijn beroemde 'Discours de Rome' (E: 263).

m ens is om zich met dit culturele, 'normale' driftobject zonder meer tevreden te stellen? Freud was nooit tot een nieuwe theorievorming gekomen, indien hij niet had gezien hoe onherstelbaar dit algemeen verspreide onbehagen is. Uitlatingen van hem in die zin dateren van lang vóór zijn beroemde essay uit 1930: *Das Unbehagen in der Kultur*.¹¹ Ook al handhaaft de mens zich binnen de strakke lijnen waarin de cultuur hem duwt en voelt hij zich daar bij momenten relatief behaaglijk bij, toch doet hij dit vanuit een *polymorf perverse* driftmatigheid die principieel haaks staat op alles wat als natuurlijk kan worden bestempeld.

Het polymorf perverse karakter van de drift bestaat immers hierin dat een organisme zijn biologische functie niet beleeft vanuit die biologische functie zelf, maar vanuit een 'verdraaiing' ervan (wat de letterlijke vertaling is van 'pervertering').¹² Die verdraaiing maakt dat het niet van nature vastligt waaraan de drift precies voldoening moet beleven, zodat hij in principe alle kanten uit kan. Vandaar zijn 'polymorfe' karakter.¹³ De gedrevenheid - de *drift* — waardoor een organisme wordt aangedreven mag dan door en door biologisch zijn, het principe dat die drift aandrijft, ligt niet in het biologische zelfbehoud van het organisme, maar in de *lust* die zo'n organisme aan zijn biologische functies beleeft. Wat een zuigeling ertoe 'drijft' aan de moederborst te zuigen, mag dan alles te maken hebben met zijn biologische voedingsfunctie, zijn driftmatige reactie op de hongerprikkel geschiedt evenwel niet *vanuit* die voedingsfunctie zelf, maar vanuit de *lust* die hij eraan beleeft. In laatste instantie zuigt het kind niet om in leven te blijven, maar omwille van het genot van het zuigen — het sabbelen — zelf.¹⁴ Net zoals volwassenen hun zuigreflex kunnen aanwenden om zich desnoods een longkanker te roken en anderen hun eetfunctie beleven om zich te pletter te vreten of om juist liever helemaal niets meer te eten (zoals bij anorexia nervosa).

Onze driftmatigheid wordt op het meest fundamentele niveau geregeerd, niet door een zelfbehoudsprincipe (zoals de hele traditie, tot en met Darwin, voorhoudt), maar door een lustprincipe : zo luidt het basisaxioma van Freuds psychoanalyse. Merk dus dat

11. Zo spreekt Freud, bijvoorbeeld, aan het eind van de *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* van een "tegenstrijdige relatie tussen cultuur en vrije seksuele ontwikkeling" (Freud, KB1: 176; SA5: 144).

12. Alfred Zenoni spreekt in die zin van een "dénaturation" of een "perversion de l'instinct" (Zenoni, 1993: 98).

13. Dat blijkt uit het gamma van 'perversies' dat Richard von Kraft-Ebing, een oudere tijdgenoot van Freud, catalogiseert in zijn bekende *Psychopathia sexualis*. Verwijzend naar dit boek, schrijft Freud: "Wanneer dus iemand onmiskenbaar en manifest pervers is geworden, zou het juister zijn te zeggen dat hij dat is *gebleven*; hij belichaamt een stadium van *geremde ontwikkeling*" (Freud, ZG2: 75; SA6: 125; Freud cursiveert).

14. Het "sabbelen" ("das Lutschen") is dan ook het eerste voorbeeld waarmee Freud in zijn *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905), "de uitingen der infantiele seksualiteit" illustreert (Freud, KB1: 109; SA5: 87). Die polymorf perverse structuur van de drift is meteen ook de inhoud van Freuds zogenaamde 'panseksualisme': daarmee is niet gezegd dat alles op *genitale* seksualiteit zou neerkomen, maar wel dat alle levensfuncties fundamenteel zijn getekend door die polymorfperverse structuur zoals hier beschreven. Die psychoanalytische basisstelling wordt helder uiteengezet en in zijn ontwikkeling binnen Freuds oeuvre nauwkeurig nagetrokken in een studie van Jean Laplanche: *Vie et mort en psychanalyse* (Laplanche, 1970; voor wat hij over de basisstructuur van de seksualiteit schrijft, zie p. 33). Zie ook Laplanche & Pontalis, 1985: 73. Tot het eind van zijn oeuvre zal ook Lacan die stelling aanhouden. Zo beklemtoont hij nog tijdens zijn 23ste seminarie *Lesinhome, 1975/176*: "[...] toute sexualité humaine est perverse si nous suivons bien ce que dit Freud. Il n'a jamais réussi à concevoir ladite sexualité autrement que perverse. Et c'est bien en quoi j'interroge ce que j'appellerai la fécondité de la psychanalyse. [...] après tout [...] la perversion c'est l'essence de l'homme". (Les van 11.05.1976; Lacan, 1997, 171-172; zie ook Millers redactie van die tekst: Lacan, 1977: 8).

de stelling die het leven op basale driften doet teruggaan op zichzelf niet typisch is voor de psychoanalyse. Dat zegt ongeveer de hele filosofische en wetenschappelijke traditie, al denkt men die drift — die gedrevenheid — telkens vanuit andere paradigma's. Typisch voor Freuds psychoanalyse is dat zij een nieuw idee lanceert omtrent *het principe van waaruit die drift wordt aangedreven*. Op het meest fundamentele niveau luistert de drift niet naar het zelfbehoud van het organisme, maar naar de *lust* die het kan beleven. Die lust kan met het zelfbehoud gepaard gaan, maar moet dat niet noodzakelijk. Het organisme kan evengoed lust beleven aan wat zijn zelfbehoud niet ten goede komt.

Freud schrijft dat polymorf perverse lustprincipe bovendien niet toe aan een zelfbewust subject, maar aan een volstrekt onbewust functionerende *libido*, die daarom alleen al zijn oude connotatie van 'zonde' behoudt. In het Latijn van Augustinus stond de term *libido* immers voor een lichamelijke of psychische beweging die uitging van een wil die ontsnapte aan elke bewuste redelijke beheersing. Zo interpreteerde de kerkvader de onvrijwillige 'opstand' van het mannelijke genitaal tijdens de erectie als een onmiskenbare uiting van *libido*. Die per definitie aan elke bewuste beheersing ontsnappende erectieve 'opstand' was in zijn ogen een uitgelezen teken van 's mensen opstand tegen God en zijn redelijke scheppingsorde.¹⁵ In Freuds onbewuste, polymorf perverse libidocconcept is die negatieve augustiniaanse connotatie allesbehalve afwezig. Alleen heeft hij, in tegenstelling tot Augustinus, geen enkel positief perspectief van waaruit die libido ooit eens van zijn negatieve, 'zondige' karakter zou kunnen worden verlost. Voor Augustinus zou de zondige, libidinale toestand van de mens ooit worden opgeheven en de mens bij het einde der tijden opnieuw volmaakt goed en redelijk worden. Voor Freud daarentegen moet de mens — ook zijn meest zelfbewuste redelijkheid en zijn hoogste goedheid — vanuit die onredelijke, 'zondige' en 'storende' libido worden gedacht. Die libido kent per definitie geen natuurlijk eindpunt of 'object' waarin hij uiteindelijk rust zou kunnen vinden. Hij functioneert slechts in zoverre hij alles wat natuurlijk is op een polymorfe wijze kan 'perverteren'.

Het is Lacans overtuiging dat Freuds psychoanalyse in laatste instantie enkel om dat scandaleuze inzicht draait en dat de objectrelatietheorieën van zijn tijd juist dit 'skandalon' willen afzwakken en neutraliseren door de drift opnieuw een natuurlijk object te geven. Maar wie Freuds premissen consequent doordenkt, aldus Lacan, kan alleen beweren dat geen enkel object op *natuurlijke* wijze aan een drift beantwoordt.¹⁶ Ook de objectrelatie dient vanuit de premissen van dit polymorf perverse lustprincipe te worden gedacht.

15. Augustinus ontwikkelt uitvoerig die stelling in het boek XIV van zijn *De civitate Dei* (Augustinus, 1983: 623-671). Over de erectie als zonde van de 'opstand' heeft hij het vooral in de hoofdstukken 23 en 24 van dit boek (*ibid.* p. 661-666). Voor een verdere commentaar bij die passage, zie mijn essay "«H/G». Over «H/Geeft seks zin?»" in: De Kesel, 1998a: 162-172). Lacan gaat (onder meer) nader in op die connotatie van de lust als "convoitise", "luxure" aan het begin van zijn les van 13 mei 1959 (Lacan, 1996a: 394-395). Zie ook E: 620 waar hij "*Wunsch*" duidt als "concupiscentia" (Latijn voor zondige, wellusige begeerte).

16. In die zin valt ook de objectrelatie onder het "principe d'inadéquation", zoals Serge Leclaire het basisprincipe van het hele psychische apparaat noemt (Leclaire, 1987: 56-57).

2. Lacans schietschijf: Maurice Bouvet

In naam van een herbronning van Freuds theorie — in naam van zijn fameuze 'retour à Freud' - keert Lacan zich heftig tegen elke objectrelatietheorie die dit axioma uit het oog verliest. Hoewel hij zich hierin tegenover een waaier aan varianten en grote namen gesteld weet, lijkt Lacan zijn aandacht jarenlang haast exclusief op één enkele figuur te richten: Maurice Bouvet.¹⁷ Bij die jongere tijdgenoot van hem vindt hij inderdaad alle euvels terug waaraan in zijn ogen de meest succesvolle objectrelatietheorieën van zijn tijd lijden. Als geen ander formuleert Bouvet de fasen die een objectrelatie kenmerken als stappen in een even spontaan als natuurlijk proces. En stevast wordt de genitale objectrelatie er verheven tot 'norm, ideaal en natuur' van de mens.

Daarop wijst alleen al dat ene, centrale conceptenpaar van hem: tegenover het "pregenitale type", dat alles in zich verzamelt wat met de drift fout kan lopen, bakent Bouvet mooi het uitermate positief beschreven "genitale type" af, het type met een gegentaliseerde objectrelatie dat *daarom* in staat is tot een 'normale', 'objectieve' verhouding tot de werkelijkheid, wat resulteert in een "sterk Ik". In één van zijn essays¹⁸ schrijft hij dat de "pregenitalen" ("les pré-génitaux") gekenmerkt worden door een "zwak Ik". Hun Ik is nog te veel gemodelleerd naar de orale en anale objectrelatie, een relatie die het hele driftkluwen nog niet de juiste houding tegenover het object weet te geven. Op dit niveau is het Ik immers nog dermate 'verslingerd' aan het object dat het elke afstand die het van dat object scheidt, wil opheffen. Het wil die afstand vernietigen en het object integraal tot zich nemen. Daardoor ondermijnt het echter juist de *objectrelatie* waar het van leeft en dreigt het dus voortdurend zichzelf te vernietigen. De problematische identiteit van de "pregenitalen" gaat terug op de wankelende structuur van dat vroege (orale en anale) Ik. Bij "de genitalen" ("les génitaux") ligt de zaak volgens Bouvet anders. Die zijn in staat een meer stabiele afstand tegenover het object in acht te nemen omdat hun Ik minder direct afhankelijk is van hun objectrelatie.¹⁹ Verderop in hetzelfde essay legt hij de overgang tussen de pregenitale en de genitale fase als volgt uit:

17. Maurice Bouvet (1911-1960) vormt niet alleen Lacans grote 'schietschijf' in het vierde seminarie (en dit vanaf het begin, zie onder meer SIV: 13) dat precies over "La relation d'objet" gaat, ook de laatste zeven lessen van het vijfde seminarie gaan uitvoerig op artikels van hem in. Zo is ook zijn "Variations de la cure-type" (1955; zie E: 323-362) een rechtstreekse reactie op Bouvets artikel "Cure-type" in de *Encyclopédie médico-chirurgicale* uit 1954 (opgenomen in Bouvet, 1976: 9-96). Merkwaardig is echter dat Lacan Bouvet uiterst zelden bij naam noemt (zoals bijvoorbeeld in SV: 387) en de lezer dus het risico loopt hem gewoon niet op te merken, ook al omdat de redacteur van Lacans tekst weigert op die plaats een verklarende voetnoot in te lassen. Dit geldt ook voor de door Lacan zelfgeschreven teksten. In de index van de *Écrits* komt hij gewoon niet voor, ook al heeft Lacan het vaak over hem. Zo wordt in "La direction de la cure" uitvoerig op zijn theorie ingegaan zonder dat hij één keer bij naam wordt genoemd (E: 405-409). Maar als Lacan er gewaagt van "la débilite de la theorie dont un auteur systematise sa technique" (E: 608), is de "auteur" in kwestie wel degelijk Maurice Bouvet. Voor een samenvattend relaas over de verhouding tussen Lacan en Bouvet, zie: E. Roudinesco, 1986: 280-287. Waarom Lacan zich zo opvallend enkel tegen Bouvet keert, is misschien omdat hij de Engelse vertegenwoordigers van die richting, die hij om andere redenen erg bewonderde, wilde sparen. Dit is althans de reden die Elisabeth Roudinesco en Michel Pion daarvoor aangeven in hun *Dictionnaire de la psychanalyse*. Lacan zou voor de Angelsaksische analytici die tot de "Object-Relations School" behoorden - Michael Balint, Ronald Fairbairn, Donald Winnicott - te veel bewondering koesteren, om zijn kritiek op hen in te zoomen (Roudinesco & Pion, 1997: 739).

18. "La clinique psychanalytique: la relation d'objet", een artikel uit 1956 en opgenomen in: Bouvet, 1972: 161-225.

Eenmaal de driften die het [Ik] aanvuren gegenitaliseerd zijn [généralisées], eenmaal ze het rijpingsproces [maturation] door zijn dat de overgang van de pregenitale naar de genitale formatie vormt, worden ze niet langer overheerst door een onhandelbare, ongeremde, onvoorwaardelijke en ten dele destructieve bezitsdrang. Ze zijn [dan] echt teder, beminnelijk, en zelfs als het subject zich hier niet offervaardig [oblatif] - dit wil zeggen belangeloos [désintéressé] - toont of zijn objecten nog even narcistisch bejegent als vootdien, dan is het toch tot begrip in staat en kan het zich aanpassen aan de situatie van de ander [Bouvet, 1972: 178-179].

Lacan zal het niet moeilijk hebben om in passages als deze een aantal onbevraagde morele vooronderstellingen bloot te leggen. Het menselijk driftleven luistert hier niet alleen naar een spontaan, natuurlijk groeiproces. Dit laatste valt bovendien ook nog eens samen met de morele voltooiing van de mens als begripvol, offervaardig en sociaal wezen. Ethiek lijkt zowaar in een natuurlijke libido te zijn verankerd. Geen wonder dus dat Lacan het niet laten kan om zijn kritische pijlen te richten op zo'n naturaliserende en moraliserende verdraaiing van de psychoanalyse.

Laten we evenwel toch eerst even Bouvet zelf nader aan het woord. Ondanks alle kritiek, zo zal blijken, wijkt Lacans stellingname niet in alle opzichten even radicaal van die van Bouvet af. Zo zal de inhoud van zijn stelling in zeker opzicht zelfs sterk verwant zijn aan die van zijn tegenstander. Enkel de manier waarop hij die theoretisch in kaart brengt, zal grondig verschillen. Als we hier heel even wat dieper ingaan op Bouvets theorie, is het om naderhand de parallellen met Lacan, die zich desondanks opdringen, scherper in het vizier te krijgen. Het zal ons beter in staat stellen tegelijk de sterkte en de zwakte van Lacans positie te ontdekken. Het geeft ons bovendien de gelegenheid om de basisparadox die in elke objectrelatietheorie schuilt, een eerste keer omstandig te articuleren. Uit wat volgt zal blijken hoe Lacans hele theorie een steeds hernieuwde poging is om de coördinaten van die basisparadox conceptueel scherp te stellen.

Zoals alle *objectrelatietheorieën* gaat ook Bouvet uit van het *primaat* van dat soort relaties: het organisme is *eerst* een kluwen van (onder meer orale en anale) objectrelaties en *vervolgens pas* — als effect daarvan — vormt zich, op basis van een centrale objectrelatie, een min of meer stevig Ik. Het is dat Ik dat de niet aflatende driftspanningen waaraan het organisme onderhevig is, in goede - lees lustwinst opleverende — banen weet te leiden. Eerder dan als uitgangspunt, moet het Ik worden opgevat als een *effect* van die primordiale objectrelaties. Voor Bouvet hangt het welslagen van die Ik-vorming af van het vermogen van het organisme om de *juiste* afstand tegenover zijn centrale object te vinden en te handhaven. In de pregenitale fase komt die objectrelatie immers nog niet boven haar inherente contradicties en spanningen uit. Het organisme kan zich slechts staande hou-

19. "Les pré-génitaux sont des individus ayant un Moi faible, plus ou moins d'ailleurs selon qu'ils se classent dans le groupe des oraux ou des anaux, les relations pré-génitales en effet pouvant être du type des relations caractéristiques de la première phase du développement, phase orale, ou de la deuxième phase, phase anale. La stabilité, la cohérence du Moi dépendent étroitement de la persistance de relations objectales avec un objet significatif. La perte de ces relations, ou de leur objet, ce qui est synonyme, puisque l'objet ici n'existe qu'en fonction de ses rapports avec le sujet, entraîne de graves désordres de l'activité du Moi [...]. Les génitaux, au contraire, possèdent un Moi qui ne voit pas sa force de l'exercice de ses fonctions se dépendre de la possession d'un objet significatif. [...] Ils ne sont pas dépendants d'une relation objectale [...] [en ook] leur unité n'est pas à la merci de la perte du contact avec un objet significatif." (Bouvet, 1972: 169). Lacan leest en bespreekt de hele passage integraal in de eerste les van zijn vierde seminarie, *La relation d'objet* (SIV: 20-21).

den door zich identificatorisch vast te klampen aan het object. Daarbij wil het de afstand tegenover dat object tot nul reduceren. Het wil met name zijn object *zijn*. Zowel de oraal- als de anaal-sadistische agressie gaan daarop terug. Ook wanneer het object een ander mens betreft (de moeder, familieleden, andere kinderen), wil het jonge kind de afstand ten aanzien van die ander opheffen en hem zo tot zijn gelijke maken. Vanwege het agressieve en vernietigende karakter van zo'n relatie, wekt die bij het kind echter ook de grootste angst op. Ook die andere/gelijke is er immers op uit om alles wat zich als object aan hem aandient, op te eten en (oraal- of anaal-sadistisch) te vernietigen. Vandaar dat het kind in de pregenitale objectrelatie zo onderhevig is aan de meest grillige gevoelsambivalenties. Het weet zich dan ook nog geen vaste houding te geven, noch *tegenover* de buitenwereld, noch *tegenover* zichzelf.

Het Ik dat uit die pregenitale objectrelatie resulteert, is hier dan ook - aldus Bouvet - bijzonder zwak. In die fase kan immers de "*distance optima*" tussen het organisme en diens object nog niet worden gegarandeerd (Bouvet, 1972: 268). Dit is pas het geval in de genitale fase. Daar heerst een "gevarieerde, genuanceerde" verhouding met het object, waardoor het in staat is er een afstand tegenover te bewaren. Alleen dankzij die aangehouden afstand is een min of meer geslaagde driftbevrediging ("*satisfaction instinctuelle*") mogelijk.²⁰ Het subject is daar niet langer op een vernietigende manier verslingerd aan het object (zijn medemens), maar is zelfs in staat tot een relatieve "offervaardigheid [oblativité]" ertegenover, tot een "begrip [compréhension]" en een "aanpassing aan de situatie van de ander [adaptation à la situation de l'autre]". En, zo besluit Bouvet: "de «objectieve» realiteit wordt hier reëel waargenomen [la réalité «objective» est ici réellement perçue]".

Ook in de analytische kuur, waar de analyticus tijdens de overdracht de rol van driftobject gaat vervullen, draait voor Bouvet alles rond die "*distance à l'objet*". De fasen van de libido-ontwikkeling volgend, zal de analysant - tot zijn eigen ontredde - de afstand tegenover dit object (in casu de analyticus) steeds kleiner voelen worden. De interventies van de analyticus zijn er om hem te helpen de weerstand tegen de gevoelsambivalentie die dit teweegbrengt, te overwinnen. Die beweging waarbij de afstand tegenover zijn object tot nul wordt gereduceerd, is het sterkst op het moment waarop ook de overdrachtsrelatie haar culminatiepunt bereikt. Zodra de analysant (of, exacter, diens Ik) die agressieve en andere conflictueuze driften 'geïntrojecteerd' heeft, moet hij opnieuw in staat zijn een afstand tegenover het object in te nemen en aan te houden. In Bouvets ogen herneemt de analysant tijdens zijn analyse de oedipaal-conflictueuze overgang van de pregenitale naar de genitale fase en installeert zo opnieuw een oedipaal en (daardoor) sterk Ik (Bouvet, 1972: 267).

Volgens Maurice Bouvet draait een psychoanalytische kuur in essentie om de *afstand* tussen organisme en driftobject, tussen Ik en object of tussen subject en object. Het is die afstand die van bij het prille begin op het spel staat omdat het subject zich constitueert door zich met het driftobject te identificeren (meteen het axioma van elke *objectrelatie*-

20. Bouvet, 1972: 268. De overgang van het pregenitale (waar het Ik nog een beroep moet doen op het orale en anale object om als een soort "Moi auxiliaire" te fungeren) naar het genitale stadium (waar het 'Moi' onafhankelijk van het object functioneert), verloopt dus voor Bouvet blijkbaar zo goed als 'natuurlijk': hij vat de genitalisatie op als een "maturation" (Bouvet, 1972: 178; de geciteerde termen uit de volgende zin komen alle uit p. 179).

theorie). Die identificatie is volgens Bouvet radicaal en in zekere zin zelfs ontologisch: het organisme kan maar bestaan in zijn gedrevenheid om met dit object samen te vallen, met andere woorden in zijn drift om dit object te '*zijn*'. Een *objectrelatietheorie* moet stellen dat een driftwezen, op het meest fundamentele niveau, zonder meer zijn driftobject '*is*'. Of zoals Freud het ergens formuleert in een losse aantekening over "Hebben en zijn bij het kind":

Het kind drukt de objectrelatie graag uit met een identificatie: ik ben het object. Het hebben komt pas later [...]. Moeder: borst. De borst is een stuk van mij, ik ben die borst. Pas later: ik heb ze, dit wil zeggen ik ben ze niet ...²¹

Tegelijkertijd echter kan ditzelfde infantiele driftwezen zich maar handhaven voor zover het in die radicale identificatiebeweging *niet* slaagt en het zich dus, als subject, *tegenover* dit object staande kan houden. Het kan maar als Ik bestaan in de mate dat het *niet* met het object samenvalt, maakt enkel het *subject* (in de letterlijke betekenis van 'dager') van een *objectrelatie* wordt. Kortom, we treffen hier de basisparadox waarop elke objectrelatietheorie — ook die van Lacan — teruggaat: enerzijds vindt het driftwezen zijn ultieme grond in zijn driftobject, maar anderzijds bestaat het slechts bij gratie van de afstand die het ten aanzien van dit object in acht neemt. In die zin '*is*' het én dit object én zijn relatie ertegenover.

Het driftwezen wordt dus gedragen door de *afstand* tussen zichzelf en zijn object. Let wel: dit '*zichzelf*' (met name zijn subject of zijn Ik) is niet bij voorbaat gegeven maar integraal het *resultaat* van de installatie en het behoud van die afstand. De regressie waarop alle '*pathologieën*' teruggaan, wijst volgens Bouvet op een teloorgang van die afstand en doet het subject terugvallen in die conflictueuze, in extremis zelfvernietigende identificatie met het object. Er is vaak een lange, moeizame psychoanalytische arbeid nodig voordat die afstand opnieuw kan worden hersteld.

Al is Bouvets psychoanalytische theorie zeker niet de scherpzinnigste in zijn soort, toch doet men ze onrecht aan door ze, in het spoor van Lacan, al te karikuraal voor te stellen. Zo kan zijn theorie niet zonder meer een plat naturalisme worden aangewreven. Zijn typering van het driftobject is in laatste instantie immers niet *zozeer inhoudelijk* (het '*ware*' object is het genitale object) als wel *formeel*: de '*ware*' verhouding is genitaal, niet omdat het object van die aard is maar omdat, in de genitale fase, het subject in staat is de *juiste afstand* ("distance optima") tegenover welk object ook in acht te nemen (Bouvet, 1972: 195; 268). De inzet van de genitalisering van het object is niet zozeer het bereiken van een natuurlijk eindpunt in de driftontwikkeling, als wel het vermogen om een zekere afstand daartegenover te bewaren. Lacan toont weliswaar aan dat, desondanks, Bouvets conceptualisering van de psychoanalyse vol '*fysische*', '*natuurlijke*' en, daarbij aansluitend, ethische vooronderstellingen zit. Wanneer men echter Lacans eigen stellingen uit zijn zevende seminarie op een rijtje zet, zal men zich moeilijk van de indruk kunnen ontdoen dat hij zelf sterk in de buurt komt van Bouvets theoretische uitgangspunten. Op zijn manier zal ook hij immers een gelijksoortig accent op de '*afstand*' leggen. De waar-

21. Ik citeer uit een aantal losse aantekeningen, onder de hoofding "Ergebnisse, Ideen, Probleme" opgenomen in *Gesammelte Werke XVII* [p. 150]. Zie ook Lacan die in "La direction de la cure" de theorie van Melanie Klein als volgt evocert: "mais surtout il [le sujet] est ses objets" (E: 614, Lacan cursiveert).

heid van het goede - of, psychoanalytisch uitgedrukt, het ultieme object van verlangen - zal zich ook voor Lacan steeds op een 'afstand' van het subject bevinden en de ethische inzet van dit subject zal er eveneens in bestaan die afstand in acht te nemen. Of, om het met een boutade te stellen: ook Lacans ethiek zal een 'ethiek op afstand' zijn.

Maar vooraleer we onze promenade door Lacans ethiekseminarie aanvatten, is het goed eerst de krijtlijnen van zijn subjecttheorie nader uit te tekenen. Op een andere, meer genuanceerde manier dan Bouvet, zal Lacan met die theorie een antwoord pogen te geven op de basisparadox waar elke objectrelatietheorie op teruggaat, met name dat het driftwezen én zijn object én de afstand ertegenover 'is'.

3. Lacans 'objectrelatietheorie': een *subjecttheorie*

... mais surtout il [le sujet] *est ses* objets ...
[E: 614]

3.1. Een imaginaire subjecttheorie

Wanneer Lacan in de jaren vijftig zo heftig tegen Maurice Bouvet tekeergaat, keert hij zich in feite tegen zijn eigen vroegere theorie. Tot aan het eind van de jaren veertig vatte ook hij immers de basisstructuur van het menselijke driftleven op als een uitgesproken *duel* conflict tussen twee, antithetisch tegenover elkaar staande partijen, het *Ik* en het *object*. En hij beweerde toen evengoed dat de mens de gespannen *afstand* tussen die beide instanties al evenmin kon missen als verdragen. Het enige verschil dat Lacan ook toen al maakte, was dat hij, in tegenstelling tot Bouvet, speciaal oog had voor het *statuut* van de deelnemers aan dit conflict. Bouvet maakte zich daar weinig of geen zorgen over en ging ervan uit dat men beide, het *Ik* en het *object*, als gewone, *reële* grootheden kon opvatten. Lacans uitgangspunt was daarentegen dat men ze beide strikt als *imaginair* moet opvatten. Op die manier slaagde hij erin om een aanvaardbare plaats te geven aan de meest fundamentele paradox die elke theorie over het primaat van de objectrelatie parten speelt. Want hoe kan zo'n theorie aannemelijk maken dat het *Ik* én zijn *object* én een *relatie tot* dat *object* is? Hoe kan zij afdoende uitleggen dat het *Ik* wil samenvallen met zijn *object* (reden waarom het zich zo agressief en zelfs vernietigend tegenover dat *object* kan opstellen) én dat datzelfde *Ik* maar kan bestaan dankzij de afstand die het tegenover dat *object* bewaart?

Lacans conceptualisering van het spiegelstadium²² wist die logische tegenstrijdigheid, die levensnoodzakelijk is voor een objectrelatie en daarom onmogelijk kan worden opgeheven, niettemin adequaat in kaart te brengen. Het hele identificatiegebeuren, zo wordt daar gesteld, speelt zich af tussen louter (denk) *beeldige* antagonisten. De identificatie van het *Ik* met het *object* - en, daarmee gepaard gaand, het 'vernietigen' van de afstand tussen beide - vindt niet reëel, maar *imaginair* plaats. Het (orale) verslinden en het (anaal-sadistische) vernietigen van het *object*, dit hele explosieve drama, blijft steken in het *imagi-*

22. Lacan, 'Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique' (E: 93-100).

naire statuut van die scène en houdt op die manier het (object)relationele karakter van het Ik in stand. Die imaginaire scène verleent aan het hele gebeuren een draagvlak, een 'support', en zorgt er op die manier voor dat het driftwezen ondanks al die spanningen überhaupt kan bestaan.

De '*Aha-Erlebnis*' die het kind meemaakt op het moment dat het zich voor het eerst in het eigen spiegelbeeld herkent, laat mooi zien hoe het zijn Ik inderdaad pas voor het eerst vindt in een object buiten hem (zijn gestalte in de spiegel). Tegelijk wordt daar ook duidelijk hoe datzelfde Ik daarom toch nooit 'werkelijk' met dat object kan samenvallen. Die imaginaire relatie laat enerzijds een radicale identificatie met het object toe, maar houdt anderzijds de afstand tussen het driftwezen en dat object intact. Wanneer men dus die hele objectrelatie als iets imaginairs opvat, komt de *relatie als zodanig* tot haar volle recht: hoe zelfvernietigend haar dynamiek ook is (het driftwezen wil met het object *samenvallen*), zij blijft als relationele spanning bestaan (het blijft een *afstand tegenover* dat object).

Het Ik functioneert daarbij niet alleen als één van de beide termen, maar tegelijk ook als de 'drager', als het 'subject' van die (object)relatie. Het Ik is daartoe in staat omdat het de hele scène zonder meer *miskent* en zich voor diegene houdt die zijn spiegelbeeld zelf veroorzaakt, terwijl het in werkelijkheid, net andersom, enkel een *effect* van dit beeld is. Zonder het te beseffen - met andere woorden *onbewust*— gedraagt het zich als was het dit beeld 'zelf' en miskent het dus dat het enkel de drager, het subject van dit beeld is. Uitgebrekend die miskennende manier om de zaak onbewust te houden, staat het Ik toe 'subject', 'drager' te zijn van de hele libidinale scène, dit is van 'zichzelf'.²³

Lacans hardnekkige kritiek op de *objectrelatietheorieën* van de jaren vijftig betekent in geen geval, zo blijkt hier, dat hij zich zonder meer tegen dat soort theorie *op zich* keerde. Integendeel, net zoals Maurice Bouvet of Melanie Klein (en niet zonder door die laatste grondig te zijn beïnvloed) baadt ook zijn denken in de objectrelatieproblematiek en is hij in zekere zin, hoe tegendraads en rebels ook, een exponent van dat soort theorie.²⁴ In ieder geval kan zijn allereerste eigen bijdrage aan de psychoanalyse - het spiegelstadium als herformulering van het narcisme — gerust als een *objectrelatietheorie* worden omschreven. De narcistische functie die daar aan het Ik wordt toegeschreven, gaat in die zin integraal terug op een imaginaire objectrelatie.

23. We komen verderop nog terug op die typisch imaginaire 'miskennen' of "méconnaissance", zoals het in het lacaniaanse jargon heet (zie onder meer begin van 1.3.4).

24. Paul-Laurent Assoun hamert erop dat dit het denkspoor is van waaruit Lacan van meet af aan is uitgegaan en dat hij tot het eind van zijn oeuvre heeft aangehouden: "Si l'«opération» de Lacan s'amorce - (chronologiquement — par une conception de la subjectivité spéculaire, le point de vue de l'«objet» s'impose dans le trajet: à une extrémité, comme corrélat de l'expérience du miroir - ce que l'enfant rencontre comme ancrage imaginaire de l'objet —, à l'autre extrémité comme «objet a»." (Assoun, 1997: 658; eigen vertaling). Zie ook het artikel "Objet a" van Bernard Vandermersch in Chemama, 1995: 218-219. Wanneer Jean Laplanche zich, aan het eind van zijn seminarie over de overdracht, stoort aan de geruisloze metamorfose die "a" ondergaat in de loop van Lacans oeuvre (imaginaire *a*, grote *A*, object *a*), dan ligt de sleutel voor die metamorfose mijns inziens in Lacans focuspunt op de objectrelatieproblematiek. Telkens krijgt het object een ander accent (respectievelijk imaginair, symbolisch en reëel). Zie Laplanche, 1998, V: 301: "J'indiquais à l'instant que c'est le même «a» qui avait servi [dans l'œuvre de Lacan] pendant une dizaine d'années, à désigner le «petit autre», c'est-à-dire l'autre du stade du miroir, l'autre imaginaire. Ce «petit autre» vient bientôt se situer dans son opposition à un «A» (dignité oblige majuscule), l'Autre de la parole, le lieu du code. Puis ce «petit autre», je ne sais trop comment, et ça n'a guère été précisé, devient «l'objet a» qui est quand même bien différent, puisqu'il vient se situer dans la ligne de l'objet partiel."

Precies door de hele problematiek imaginair te denken, kan Lacan begrijpelijk maken hoe het Ik niet alleen medespeler is in het libidinale drama dat zich tussen hem en het object afspeelt, maar hoe het er tegelijk ook het *subject*, de *dragervan* is. Lacans objectrelatietheorie uit de jaren dertig en veertig is dan ook in de volle zin van het woord een *subjecttheorie*, een theorie over de 'plaats', het 'draagvlak', het 'platform', de 'scène', het '*subjectum*', het 'hypokeimenon'²⁵ waarop het hele driftgebeuren - dat een fundamenteel relationeel gebeuren, een *objectrelatie* is - plaatsvindt. En meer bepaald luidt haar centrale stelling dat *het platform waarop het driftleven zich afspeelt of het punt van waaruit het opereert, op paradoxale wijze tegelijk ook een effect, een constructie van dit driftkluwen zelf is*. Het is zoals in het bekende verhaal over Baron Munchausen die zich van de verdrinkingsdood redde door zich eigenhandig aan zijn pruik uit het moeras te tillen.²⁶ De 'plaats' (de 'grond', het 'platform', het '*subjectum*') van het hele gebeuren - dit is het steunvlak van waaruit die redding uit het moeras mogelijk is — is tegelijk een puur denkbeeldig (imaginair) *effect* van dat gebeuren. Het subject is, als drager van het hele driftmatige reilen en zeilen, tegelijk het fictieve resultaat van de schalkse en listige logica waarnaar ons driftleven luistert.

Het freudiaanse onbewuste dat Lacan in die tijd reeds op zijn eigen manier wil conceptualiseren, betreft voor hem in eerste instantie dit subject. Datgene wat de mens draagt, het grondvlak waarop hij als een spiegeleffect plaatsvindt en *van waaruit*²⁷ hij ageert, is iets waar hij 'zelf' nooit (bewust) bij kan. Het is die '*andere Schauplatz*'²⁸ die voor de mens onbewust blijft, maar van waaruit zijn driftleven — en dus zijn leven zonder meer — wordt voortgedreven. Die "andere scène" is het virtuele spiegelvlak waarin de mens zichzelf vindt als een object waar hij - juist gehinderd door de spiegel die er hem

25. Soms noemt Lacan het subject uitdrukkelijk met de aristotelische term "hypokeimenon": "Le savoir [...] en tant qu'inconscient [...] semble donc impliquer une supposition [...], c'est nous-même le sujet, l'ὕποκειμενον [*hypokeimenon*], tout ça veut dire [...] qu'on «suppose» que quelque chose existe, qui s'appelle - que j'ai désigné, enfin comme - l'être parlant. Ce qui est un pléonasme, parce qu'il n'y a d'être que de parler; s'il n'y avait pas le verbe être il n'y aurait pas d'être du tout." (Les van 15.01.1974; Lacan, 1981b: 64). Zie bij Lacan ook SXVII: 12; 23. Zie verder Nobus, 1996: 168; Nasio, 1987: 54. In dezelfde lijn noemt Phillipe Julien ook het imaginaire spiegelbeeld, zoals Lacan dat in de jaren dertig en veertig opvatte, een 'hypokeimenon' (Julien, 1990: 194).

26. Raspe, 1977: 43. Men kan het statuut van het subject zoals de lacaniaanse psychoanalyse dit opvat ook illustreren aan de hand van een stripfiguur als Felix de Kat. Men haalt zich de gekende scène voor ogen waarin Felix hals over kop van een smal bergpad holt, even achterom kijkt, niet merkt hoe hij een bocht mis en plots *naast* het pad terechtkomt. Ongestoord holt hij verder tot hij dan toch merkt dat hij *boven* de afgrond aan het lopen is en dus al een hele tijd geen grond meer onder de voeten heeft. Op dat moment houdt hij halt en springt *van op die plaats* snel terug op het bergpad en holt weer verder alsof er niets is gebeurd. Die fictieve plaats van waaruit hij hangend boven de afgrond springt: dit is wat de lacaniaanse psychoanalyse het subject noemt. Met zijn typisch verdraaide (polymorf perverse) logica beeldt het lustwezen zich een 'plaats' of een 'punt' in waarin zijn in principe onsamenhangende en onmogelijke lusteconomie toch een (eenheids)grond vindt. 'Subject' is de term voor dat fictieve 'punt'. Voor een verdere, niet-lacaniaanse uitwerking van het voorbeeld van Felix de Kat, zie: DeKesel, 1996b: 122-123.

27. Dat het onbewuste in hoofdzaak het 'subject' betreft, dit is de plaats *van waaruit* de mens zich ten aanzien van zichzelf en zijn omgeving verhoudt, is een constante bij Lacan. Zo laat hij zich bijvoorbeeld, met betrekking tot een bepaalde dwangneuroticus, als volgt uit: "il ne sait pas quelle place qu'il occupe, et c'est ce qu'il y a d'inconscient chez lui. [...] Il se rend bien compte que le jeu ne se joue pas où il est, [...] mais cela ne veut pas dire qu'il sache d'où il voit tout cela." (SIV: 27; mijn cursivering). Voor een verdere thematisering van dit "van waaruit" als karakterisering van het probleem van het subject, zie: De Kesel, 1998b.

28. Uitdrukking die Freud aan Fechner ontleent; zie Freud, PD2/3: 90, 620; SA2: 72, 512.

toegang toe moet verlenen - nooit bij zal kunnen komen. Voor Hegel, uit wiens denken Lacan in die periode gretig put,²⁹ vindt het subject plaats op het punt waar die 'speculatieve' relatie zich 'opheft' (in de sterke betekenis die hij aan de term *Aufhebung* geeft). Voor Lacan daarentegen situeert het subject van die objectrelatie zich op de plaats waar zo'n *Aufhebung* onmogelijk is. Het situeert zich op die plaats - die scène, die '*andere Schaulplatz*' — die aan de dialectiek van het bewustzijn ontsnapt en waarvoor Freud de term 'onbewuste' heeft voorzien.

Lacan had dus reeds in de jaren dertig en veertig een stevige objectrelatietheorie uitgebouwd. Zonder iets af te doen van het conflictueuze, ja zelfvernietigend karakter van de pregenitale objectrelatie, slaagt hij erin bevattelijk te maken hoe het juist dit soort relatie is dat aan het libidinaal organisme een bestaansgrond kan geven. Juist haar imaginaire karakter en de onbewuste staat van haar subject belet die relatie immers ooit opgeheven te worden en staat haar toe zich *als relatie* te handhaven, haar zelfvernietigende conflictstructuur ten spijt. Op zijn manier denkt Lacan dus, reeds jaren vóór Bouvet, de '*distance à l'objet*' als constitutief voor het subject.

Toch moet Lacan gaandeweg inzien dat zijn theorie op een cruciaal punt tekortschiet. Zo blijft nog onverklaard waarom de mens, enkel opgevat als de drager (subject) van die *imaginaire* (object)relatie, toch in staat is een relatief vredig bestaan te leiden. Uitgerend de logica die in zo'n imaginaire relatie schuilt, zou immers zo'n vrede moeten verhinderen. Want ook al is de relationele spanning tussen het Ik en het object imaginair, ze is er daarom niet minder conflictueus om. Als het Ik met die andere in de spiegel restloos wil samenvallen, dan zal het die ander niet alleen miskennen, het zal hem zo mogelijk ook willen vernietigen, want pas dan kan hij hem ook echt *zijn*. Die speculaire andere is niet alleen het spiegelbeeld van mijn identiteit, hij is tevens het beeld dat uit de weg moet worden geruimd opdat ik ook *reëel* zou kunnen zijn wat ik ben. Binnen die imaginaire logica maakt echter niets een opheffing van die conflictueuze spanning mogelijk, zeker het Ik zelf niet. Het zou dus alleen maar logisch zijn als dat Ik (dit is de 'drager' van die gespannen relatie) op de duur ook effectief onder die spanning bezwijkt en ten onder gaat aan de agressie die zo'n imaginaire relatie onvermijdelijk met zich meebrengt. Dat het Ik dat blijkbaar niet doet en zich temidden van de niet aflatende libidinale conflicten vaak verrassend goed weet te handhaven, wijst er dus op dat Lacans theorievorming daaromtrent ergens in de fout gaat. Zijn toenmalige Ik-theorie (dit is zijn louter *imaginaire* subjecttheorie) was met andere woorden aan een grondige correctie toe.

Wanneer Lacan in de jaren vijftig wordt geconfronteerd met de objectrelatietheorie van Maurice Bouvet, keert hij zich vooral tegen diens onachtzaamheid voor dat soort typisch imaginaire agressie. Alleen is het nu duidelijk dat hij op dat moment vooral tegen zijn eigen, jaren lang gekoesterde visie in het verweer komt. Zelf is hij die agressie pas eind de jaren veertig op het spoor gekomen³⁰ en het is die ontdekking die hem heeft gedwongen de premissen van zijn louter imaginaire subjecttheorie grondig te herzien.

29. Althans de Hegel zoals die door Kojève en - in navolging van hem - door Sartre is geïnterpreteerd, met name met een nagenoeg exclusief accent op de antropologische problematiek. Zie daaromtrent Van Haute, 1989; Borch-Jacobsen, 1990.

30. Van dit inzicht getuigt bijvoorbeeld Lacans lezing uit 1948 "L'agressivité en psychanalyse" (E: 101-124; voor een Nederlandse vertaling, zie Lacan, 1985).

3.2. Een symbolische subjecttheorie

De oplossing die Lacan voor dit probleem in petto heeft, is algemeen bekend. Het is tot het einde van zijn dagen zijn meest fundamentele grondstelling gebleven. Onder invloed van Lévi-Strauss³¹ (en, langs hem om, van de toen opkomende linguïstiek) zal hij de hele problematiek niet langer enkel vanuit het imaginaire, maar ook en vooral vanuit het *symbolische* denken. De identificatie, die het (*reële*) driftkluwen waarop de mens teruggaat een draagvlak (een drager, een subject) moet geven, gaat niet enkel uit naar een *imaginaire* gestalte in de spiegel, maar ook naar een *talige* 'gestalte'. Die gestalte moet niet langer exclusief worden opgevat als een spiegelbeeld, maar ook als een verhaal waar een naam aan vast hangt. Die naam en het verhaal dat zich daar rond weeft, opereren binnen een goedgevoel autonoom functionerend veld van betekenaars dat door de linguïstiek 'de symbolische orde' werd gedoopt. Het subject moet voortaan niet enkel worden gezocht in een imaginaire *ander* (waarvoor Lacan de term 'ander' — met kleine a — voorziet), maar vooral in een symbolische *Ander* (waarvoor hij de term 'Ander' - met hoofdletter - reserveert). Exacter: voor die imaginaire ander waarmee het driftwezen denkt samen te vallen, zal Lacan de term 'Ik' ('moi') voorbehouden.³² De term 'subject' zal hij voortaan reserveren voor de 'drager' van die symbolische Ander, dit wil zeggen voor de instantie die als een draagvlak fungeert voor het geheel van betekenaars die uit die Ander zijn geplukt en die mijn concrete identiteit uitmaken³³.

Lacans variant van Rimbauds gezegde "Je est un autre" (SII: 16) betekent dat de mens subject, drager, is van een verhaal dat fundamenteel en onherroepelijk van een Ander komt. Hem is alleen een bestaan gegund binnen een element dat hem nooit reëel aanwezig (present) stelt, maar enkel (symbolisch) representeert. Enkel in de taal vindt het menselijke driftwezen een element waarin zijn vervreemding samenvalt met zijn verwerkelijking, zonder meteen kort te sluiten - zoals dat bij de imaginaire Ik-vorming het geval is. In dit oneindig vergelijkend veld van betekenaars kan hij (symbolisch) *aanwezig* zijn als diegene die er (reëel) *afwezig* blijft. Die afwezigheid is voor Lacan de kern van wat Freud het onbewuste noemt, datgene waar het in die fameuze "*andere Schauplatz*" om draait. Om die insisterende afwezigheid op het spoor te komen, moet men die onophoudelijk omcirkelen met de betekenaars waarin ze zich schuilhoudt - reden waarom de psychoanalytische kuur inderdaad een *talking cure* is (zoals één van de eerste analysanten, Anna O., aan haar analyticus, in casu Breuer, duidelijk maakte).

Voor Lacan werpt dit inzicht een verrassend nieuwe kijk op Freuds hele ontdekking. Het gevecht van de mens met zijn onbewuste speelt zich exclusief af binnen één element, dat van de taal, en de waarheid van dit onbewuste moet niet *achter*, maar *in* de taal worden gezocht. Niet dat taal en onbewuste samenvallen, maar omdat de mens in de taal

31. Een invloed die Lacan onomwonden toegeeft. Zo stelt hij bijvoorbeeld bij het begin van zijn interventie die reageert op een lezing van Lévi-Strauss voor de *Société Française de Philosophie* (26 mei 1956): "Je veux qu'on sache que quand je viens entendre Claude Lévi-Strauss, c'est toujours pour m'instruire" (Lévi-Strauss, 1956: 114). Voor de invloed van Lévi-Strauss op Lacan, zie onder meer Georjin, 1983.

32. Of, zoals Manfred Frank het in zijn *Was ist NeoStrukturalismus?* uitdrukt: "Lacan nennt das «Je» (das er meistens gross schreibt) auch das «wahre Subjekt»; und das «moi» nennt er das «reflexive», oder auch das «narzisstische», das «imaginäre» das «spekuläre Subjekt»" (Frank, 1984: 372).

33. Voor een korte, zeer bevattelijke uiteenzetting daaromtrent, zie Moyaert, 1978.

gevangen zit en er het subject van is, vormt de taal het enige wat ons toestaat iets van dit onbewuste — en dus iets van het *subject* dat ons 'draagt' — te bevroeden. Al vindt men in Freuds oeuvre heus wel passages die Lacans massieve nadruk op de taal tegenspreken,³⁴ toch valoriseert die stelling in ieder geval opnieuw het basiswerk waaruit de psychoanalyse altijd heeft bestaan: het analyseren van dromen, versprekingen, grappen, mijmeringen, associaties, kortom het analyseren van taaluitingen. Meer nog dan vroeger valt het Lacan nu op dat Freud daarbij niet zozeer naar de betekenis zoekt die achter elk van die taaluitingen afzonderlijk schuilgaat, maar dat hij vooral hun onderlinge, talige spel blootlegt. Pas door nauwlettend de onderlinge (metonymische) verschuivingen en (metaforische) verdichtingen tussen de betekenaars te volgen³⁵, komt men het onbewuste op het spoor. Dit laatste ligt niet *achter* de woorden waaraan de analysant zich overgeeft. Alleen *in* die woordenstroom zelf is het te vinden. Daar, verborgen tussen de betekenaars en verdoken in de puur linguïstische capriolen die ze met elkaar uithalen, moet de analysant naar 'zichzelf' zoeken als naar de *objectrelatie* waarop hij in laatste instantie teruggaat. Niet enkel in het virtuele spiegelvlak dient hij zichzelf te zoeken, maar ook en vooral in het nog gladdere oppervlak van de talige, symbolische orde waarin hij van betekenaar naar betekenaar glijdt.

Inderdaad, de nieuwe premissen van het symbolische plaatsen ook het hele *objectrelatie*probleem in een nieuw daglicht. De kern van dit probleem — de aporie dat het driftwezen tegelijk zijn object 'is' en toch een afstand *ertegenover* in acht neemt - bleek onvoldoende opgehelderd wanneer men de betrokken partijen enkel als imaginaire grootheden beschouwde. Ook dan bleven ze geteisterd door een onhoudbare agressie die elke stevige subjectvorming - of, wat voor Lacan toen nog hetzelfde was, elke Ik-vorming - ondenkbaar maakte. Door de hele zaak vanuit een op zichzelf functionerend symbolisch systeem te denken, kan Lacan de onhoudbare spanning die de afstand tussen het Ik en zijn object kenmerkt, nu *van* het Ik *weg* houden. Uiteraard blijft het menselijke driftwezen een objectrelatie en 'is' het zijn gespannen afstand ten aanzien van zijn object. Maar het symbolische statuut van dit object maakt dat de hele spanning zich reeds op het niveau van het object situeert, waardoor de onhoudbare druk op het Ik wegvalt. Dat object is immers opgenomen in een autonoom opererend symbolisch systeem, waar het noch als een *reëel* ding, noch als een *imaginaire* betoverende gestalte, maar enkel als een verglijdende *betekenaar* aanwezig is. Die betekenaar bestaat per definitie enkel als verwijzing naar andere betekenaars, die - als geheel gezien — op zichzelf al een aangewezen platform leveren voor die objectrelatie met al haar onophoudelijke spanningen.

Ook het Ik is trouwens in datzelfde 'platform' opgenomen. Al blijft het een imaginaire grootheid, het functioneert als betekenaar en niet als 'subject' (drager) van betekenaars.

34. Ook al staat Freuds oeuvre bol van de (zij het niet als zodanig genoemde) 'linguïstische' analyses (denk maar aan werken als de *Traumdeutung*, *Zur Psychopathologie des Alltagsleben*, zijn studie over de grap, zijn grote gevalstudies), toch is hem het theoretisch *primaat* van een 'linguïstische' aanpak vreemd. Daarvoor gelooft hij nog te veel dat de hele psychoanalyse ooit op een volledig neurologisch-fysiologische leest zal kunnen worden geschoeid. Lacan daarentegen heeft dit geloof geen moment gedeeld. Van bij het begin is hij ervan uitgegaan dat de oorzaak van onbewuste processen en symptomen integraal *psychisch* moest worden geïnterpreteerd (zie onder meer een lezing uit 1946 die uitdrukkelijk die stelling verdedigt: *Propos sur la causalité psychique*; E: 151-193).

35. Voor een uitvoerige uitleg over de *metonymische* en *metaforische* werking van de betekenaars binnen het onbewuste, zie onder meer Moyaert, 1976 en Mooij, 1975.

Het is dan ook niet langer het (imaginaire) *Ik* dat de afstand tot het object moet regelen (in wat Bouvet "*le réglage de la distance*" noemt³⁶), maar het (symbolische) *subject*. Alleen moet dat subject die taak niet actief op zich nemen. Die taak komt voortaan de autonoom functionerende symbolische orde toe en van die *op zich* functionerende spanningsrelatie moet het menselijke driftwezen alleen nog de passieve drager (het subject) zijn. *Subject Ik* zijn hier definitief van elkaar onderscheiden grootheden geworden die zich elk op een verschillend — respectievelijk symbolisch en imaginair — niveau bevinden. Het doel van de analytische kuur zal ook in die zin geherformuleerd worden. Freuds bekende gezegde: "*Wo Es war, soll Ich werden*", wordt voortaan bij Lacan: "waar het *imaginaire Ik* was, moet het *symbolische subject* komen". Het *imaginaire Ik* moet dankzij de kuur 'gedecentreerd' worden en een confrontatie aangaan met zijn ware drager, het symbolisch subject.³⁷

In tegenstelling tot vroeger waar het *Ik* en het object *imaginair tegenover* elkaar stonden, zijn ze nu als symbolische grootheden *solidair* met elkaar geworden. Beide zijn ze opgenomen in een universum waarin de spanning die tussen hen heerst, op elk moment gemakkelijk kan worden afgevoerd. Die spanning zal er heus niet minder om zijn, maar omdat geen van beide, noch het *Ik* noch het object, tegelijk ook het 'subject' van hun relatie is, zal die spanning de (object)relatie zelfs ten goede komen. Ze zal haar 'vlottend' houden en op die manier haar relationeel karakter bevorderen, met het gevolg dat ook het 'subject' er steviger van zal worden. Omdat die spanning quasi onbepaalde mogelijkheden tot afvoer kent binnen het virtueel oneindige betekenaarsuniversum, zal zij zich dan ook enkel bij uitzondering rechtstreeks tegen het subject zelf keren. Dit verklaart meteen de relatieve stevigheid waarvan dat door permanente spanningen belaagde subject toch blijkt geeft.

Lacans grote wending aan het begin van de jaren vijftig waar hij zijn triade *symbolisch, imaginair en reëel* invoert³⁸, betekent dus ook een nieuwe stap in zijn conceptualisering van de objectrelatietheorie, waar hij ondanks zijn eigen beweringen daaromtrent altijd een adept van is geweest. Beter dan zijn *imaginaire voorganger*, kan het nieuwe symbolische subjectconcept duidelijk maken hoe de gespannen relatie tussen *Ik* en object tot in het oneindige kan aanhouden en hoe zich in die omstandigheden toch een stevige drager - een subject — kan vormen die haar *als relatie* in stand houdt. Die ontdekking van de beslissende impact van het symbolische op het menselijke driftwezen zal Lacan in de loop van zijn verdere oeuvre nooit meer loslaten.

Toch zal ook dit 'primaat van het symbolische' Lacan niet definitief in staat stellen de problematische spanning die hij van meet af aan in de objectrelatie had ontwaard, theoretisch meester te worden. Uitgerekend in zijn zevende seminarie ("de ethiek van de

36. Bouvet, 1972: 290; zie ook: 266 e.v.

37. Freud formuleert dit vaak geciteerde en op de meest diverse manieren becommentarieerde gezegde aan het eind van zijn *Vorlesung 31* (IP3: 93; Freud, 1969-75, Bd I: 516). Voor Lacans interpretatie die zegt dat, daar waar het *imaginaire Moi* was, het *symbolische Je* moet komen, zie onder andere zijn bekende bespreking daarvan in "La chose freudienne". Daar vervangt hij, subtiel maar beslissend, het woord "ce" (wat het Duitse "Es" moet vertalen) door het gelijk klinkende reflexieve voornaamwoord "se": "Là où c'était, peut-on dire, là où s'était, voudrions-nous faire qu'on entendit, c'est mon devoir que je [dit wil zeggen het subject van het symbolische] vienne à être." (E: 417-418).

38. Die wending vindt één van zijn eerste articulaties in een tekst uit 1953 die precies de titel "Le symbolique, l'imaginaire et le réel" meekreeg (Lacan, 1982).

psychoanalyse") zullen alle problemen die hij in zijn conceptualisering van de objectrelatie had ontmoet, opnieuw - en massaler dan ooit - de kop opsteken. In wat Lacan daar *'das Ding'* noemt, zal het subject weer iets *tegenover* zich vinden, waarmee het in een spanningsverhouding staat die zoniet nefaster dan toch ambiguer is dan de duele, imaginaire relatie tussen het Ik en zijn object. In de lectuur van dit seminarie die we in deze studie ondernemen, zullen we die omslag nauwkeurig retraceren en zien hoe hij inhoudelijk verregaande implicaties met zich mee brengt.

Maar zoomen we eerst nog even nauwkeuriger in op de objectrelatieproblematiek die Lacan, zoals gesuggereerd, ook met zijn theorie over het primaat van het symbolische niet ten volle uitgeklaard krijgt. Men mag hier immers niet uit het oog verliezen dat hij vóór zijn zevende seminarie al twee belangrijke concepten had gesmeed die de hele problematiek toch erg genuanceerd in kaart hadden gebracht, met name de 'fallus' en het 'fantasma'. Het eerste concept liet hem toe het object vooral als een tekort te benaderen, meer bepaald als een tekort op het niveau van de betekenaar. Daarmee kon hij duidelijk uittenkenen hoe het verlangen zijn geviseerde object eindeloos voor zich uitschoof. Het aanhoudende, verglijdende - en dus *relationele* — aspect van de objectrelatie kreeg op die manier een rake conceptuele articulatie (zie hieronder 3.3). Zijn tweede concept, het fantasma, was dan weer een notie waarmee hij het consistente aspect van diezelfde objectrelatie kon vatten (zie 3.4). Dankzij die twee begrippen, fallus en fantasma, leek Lacan dan ook in staat om de meest fundamentele impasse die in elke objectrelatietheorie schuilt te neutraliseren: de mens *is* én zijn relatie tot zijn fallisch tekort, én hij *is* dat tekort zelf, zij het dan op fantasmatische wijze.

In de periode waarin Lacan de laatste hand aan die fallustheorie aan het leggen is, dringt zich echter de vraag aan hem op of dit tekort wel louter 'fallisch' — dit is louter symbolisch - kan worden gedacht (zie 5). Het negatieve antwoord waartoe hij aan het eind van zijn zesde seminarie schoorvoetend moet besluiten, zal hem aan het begin van zijn daaropvolgende seminarie tot een nieuw concept brengen. Dat nieuwe concept is *das Ding*, waarvan het statuut niet langer imaginair of symbolisch, maar *reëel zal* blijken te zijn.

Het is dus van belang Lacans louter symbolische — of zoals hij het noemt 'fallische' - benadering van de mens als objectrelatie eerst van naderbij te bekijken. In het volgende punt nemen we daarom zijn schets van de subjectwording nog eens door, maar nu speciaal vanuit dat 'fallische' uitgangspunt, waarbij het object als een puur tekort of, zo men wil, als het tekort 'zelf' wordt gedacht. Pas in dit licht kan duidelijk worden wat de inzet is van Lacans latere, *reële* definiëring van het object van het verlangen, zoals hij die voor het eerst introduceert in zijn seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse".

3.3. Fallus ...

Het is bekend dat Lacans grote wending van 1953 samenvalt met zijn ontdekking van het primaat van de betekenaar bij de werking van het onbewuste en bij de subjectvorming. Uitgangspunt daarbij is dat alleen al het feit dat het infantiele driftwezen zich in een betekenaarsuniversum heeft moeten settelen, voor het kind een regelrecht trauma is geweest, maar dat het als driftwezen, voor wie lustwinst gelijk staat met leven, nu eenmaal geen

andere keuze had. Op geen enkele manier in staat *zelf* aan de levensnoodzakelijke lusteisen tegemoet te komen, is het van meet af aan op anderen aangewezen en omdat die anderen zich *sprekend* tot hem richten, wordt het gedwongen zich integraal in hun *talige* wereld waar te maken. Wanneer het uiting geeft aan zijn lusteisen, treft het de ander aan, niet als iemand die daar onmiddellijk aan tegemoet komt, maar als iemand die *vraagt* wat het wil, als iemand dus die betekenaars op hem afvuurt.

Alleen al dit ene feit is voor het kind zonder meer traumatisch, omdat het niet om een *vraag* vraagt, zelfs niet om een (talig) *antwoord*, maar om onmiddellijke lustbevrediging op het niveau van de drift. Het vraagt niet om (afstandelijke) woorden of tekens, het wil daden die onverwijd zijn onlustgevoelens in lust omkeren. Voor die lust - en dus voor zijn leven überhaupt — is het kind echter volledig op de ander aangewezen en het traumatische van het hele gebeuren ligt hierin dat die ander alleen zoiets onvolkomens als betekenaars te bieden heeft³⁹. De ander is dus voor het jonge kind vooral een stroom betekenaars die ongevraagd op hem afkomt. Dit gegeven heeft Lacan op het oog wanneer hij de 'ander' met een hoofdletter schrijft (Ander, *Autre*). Het is dus langs die (talige) Ander om dat de mens aan zijn levensnoodzakelijke lusteisen zal moeten zien te voldoen. Zoals het ook langs die Ander om is dat hij een eigen identiteit en een eigen subject zal moeten vormen.

De listen van het imaginaire geven het lustwezen een eerste strategie om zich te redden uit de traumatische situatie waarbij het zo tekort wordt gedaan omdat het, in plaats van onmiddellijke lustbevrediging, afstandelijke betekenaars te verwerken krijgt. Het zal zich met name constitueren precies vanuit het tekort dat ook die betekenaars eigen is. Die schieten immers in die zin tekort dat zij, aldus de linguïstiek, structureel van hun betekenis, hun *signifié*, zijn afgesneden. Het driftwezen identificeert zijn eigen driftmatige tekort⁴⁰ met het tekort dat ook de betekenaar kenmerkt om daar, op dit imaginaire niveau alle tekort te miskennen. Het zal zich meer bepaald constitueren als *antwoord* op de vraag die de Ander op hem afvuurt. Of, in linguïstische termen: het zal zichzelf houden voor de '*signifié*' van de 'signifiants' die op hem afkomen in de vraag van de Ander.

Het kind mag dan zelf één en al vraag en liefdesaanspraak zijn aan het adres van de Ander, zijn imaginaire list bestaat erin dit te beleven *alsof het juist de Ander is die een vraag stelt*. En bovendien gaat het *zichzelf* beleven *als was het het exclusieve antwoord op die vermeende vraag van de Ander*. Het object waartoe het een relatie 'is', mag zich dan bij de Ander situeren, het kind doet gewoon alsof het zonder meer zelf het object is waar die Ander om vraagt. Het constitueert zich dus als "*Demande de l'Autre*" in de dubbele betekenis die de genitief hier kan hebben. Enerzijds is het één en al vraag *aan* de Ander, maar anderzijds verdonkeremaant het dit door zich te houden voor het antwoord op een vraag *van* de Ander (een vraag die de Ander aan *hém* stelt). Om zich een eerste 'zelf' te creëren,

39. Voor een omstandiger en minder technische uiteenzetting van de basisprincipes van Lacans subjecttheorie, zie mijn essay "Nu het woord aan de dood is" (De Kesel, 1998a: 3-30).

40. Let wel, het driftmatige tekort dat in de lacaniaanse theorie centraal staat, betreft niet de drift zelf of zijn principe (het lustprincipe), maar het feit dat hoegenaamd niets uit de omgeving van het driftwezen met de eisen van dit lustprincipe compatibel is. Precies dit zorgt ervoor dat het driftwezen een objectrelatie 'is', een gespannen *lusthouding* tegenover een object dat evenwel *niet* in staat is definitief aan de lusteisen te voldoen en *daarom* een *relatie* blijft.

houdt het zich voor de "*signifié* de l'Autre"⁴¹ en miskent op die (imaginaire) manier zowel zijn eigen tekort als dat van de Ander.

De plaats waar hier de betekenaar en zijn 'drager' (in casu het imaginaire 'subject'⁴²) elkaar raken, wordt door Lacan met het concept 'fallus' aangeduid. De term 'fallus' staat hier vooral voor datgene wat kan worden 'gecastreerd', voor wat dus kan ontbreken. In de hier beschreven imaginaire strategie positioneert het driftwezen zich op de plaats waar de Ander louter betekenaar en (dus) tekort is, om uitgerekend op die plaats, als vermeende *signifié* van die betekenaar, dit tekort te miskennen. Het positioneert zich met andere woorden op de plaats waar de Ander 'gecastreerd' is, maar wel om zo (op een imaginaire wijze) te doen alsof het dan maar zelfde fallus van de Ander is. Het doet dus alsof het samenvalt met wat het tekort van de Ander opvult. Op die manier kan het lustwezen een confrontatie vermijden met het feit dat de Ander onherroepelijk is 'gecastreerd'. De Ander, op wie het lustwezen zich moest verlaten om zij η eigen dtiftmatig tekort te verhelpen, is ook zelf door een niet op te heffen tekort getekend. Het lustwezen kan dan ook niet anders dan die 'castratie' van de Ander 'miskennen' (in wat Lacan, technisch, een "*méconnaissance*" noemt), en dit door zich de invulling van diens tekort — diens fallus — te wanen.

Die imaginaire strategie is op termijn echter tot mislukken gedoemd. De Ander spreekt immers niet alleen *tot* het kind, hij spreekt ook *over* het hoofd van het kind *heen*. Hij blijkt niet enkel en alleen op de lustbevrediging van 'his majesty the baby' uit te zijn, maar ook nog naar iets anders te verlangen. Wanneer het kind daarmee wordt geconfronteerd, gaat zijn hele imaginaire Ik-constitutie aan het wankelen. Het tekort dat de (talige) Ander kenmerkt, kan nu niet langer worden miskend door te doen alsof het zelfde invulling — de *signifié*, de (imaginaire) fallus — van dit tekort was. Het tekort van de Ander blijkt zich nu elders te situeren dan op de plaats waar het kind zich bevindt. De Ander blijkt uit te zijn op iets dat principieel *voorbij* het kind ligt: hij *vraagt* niet meer om het kind, hij verlangt naar iets *anders* dan het kind. Alleen al dit feit - namelijk dat de Ander 'verlangt' - is voor het kind opnieuw een regelrecht trauma. Op het moment dat het kind zich nog het antwoord op het 'zijnstekort' van de Ander waant, hoort het die Ander *desondanks* nog vragen: "wat wil je" ("Che vuoi?")⁴³ en wordt het daardoor de grond van onder de voeten weggeslagen. Zoiets wijst er immers op dat de Ander een tekort kent waarvan het kind *niet* de invulling is, terwijl het tot dusver juist in die (vermeende) invulling zijn enige mogelijke bestaansgrond vond.

Het kind, dat zich tot hier toe enkel kon constitueren als object van de *vraag* van de Ander, zal dit nu moeten doen als object van *verlangen* van de Ander. Het zal daarom niet

41. Lacan duidt dit aan met het 'matheem' s(A) [*signifié* de l'Autre', of '*signifié* d'un manque dans l'Autre'] en situeert dit in de "*graphe du désir*" op de plaats waar het ik te ontwaren is als het punt waar de betekenaars die van de Ander komen een 'Boodschap' — een *signifié* — vormen. (Zie Van Haute, 2000: 149-154).

42. Let wel, het woord 'subject' verwijst hier naar Lacans *imaginaire* 'subject'-theorie, met andere woorden naar wat hij definieert als 'het Ik'. Lacan zal de term 'subject' evenwel specifiek reserveren voor het symbolisch subject, dit is voor het subject als 'drager' van betekenaars. Wat hier wordt beschreven is juist de overgang van een imaginaire naar een symbolische 'drager' ('subject') voor de objectrelatie die het menselijke driftwezen 'is'.

43. De term 'miskennen' verwijst hier naar wat in Lacans begrippenapparaat '*méconnaissance*' heet, een term die hij reserveert voor de manier waarop het subject zich *imaginaire* positioneert (zie onder meer E: 668, 809; SI: 189 e.V.). Daartegenover staat de 'verdringing', die Lacan reserveert voor een *symbolische* operatie.

langer kunnen doen alsof het (imaginair) met dat object samenvalt. Dat object ligt ook voor de Ander 'verderop', *voorbij* het kind, en net als die Ander, kan het kind er alleen naar *verlangen*. Voortaan kan het enkel bestaan voor zover het zich met dit verlangen identificeert en het in die zin 'het *subject* van het verlangen van de Ander' wordt.⁴⁵

Ook hier positioneert het subject zich op de plaats van de fallus van de Ander. Alleen kan het niet langer volhouden dat het die fallus zonder meer 'is' en op die manier het tekort van de Ander onbestaande maakt. Het zal hier moeten refereren aan een *gecastreerde* Ander en dus aan een fallus die onmiskenbaar ook bij die Ander ontbreekt. Het subject moet zich nu constitueren als een lustwezen dat *verlangt* naar die fallus zonder ooit zijn plaats te kunnen innemen. Die fallus wordt *zo* een bij uitstek *symbolisch* object, waarmee het subject zich niet langer *imaginair* kan identificeren. De fallus staat hier immers alleen nog voor wat aan zijn spiegelbeeld - want aan de Ander - juist ontstapt. Hij wordt hier exclusief datgene wat de Ander *niet* heeft en er dus naar *verlangt*.⁴⁶ En als subject (drager) van een gecasteerde Ander, wordt het lustwezen meteen ook subject van een verlangen.

Die confrontatie met de gecasteerde Ander is onder meer bepalend voor de seksuering van de genitale zone bij het jonge kind. Aanvankelijk zijn de genitaliën met dezelfde lust bezet als om het even welk lichaamsdeel en dus geen voorwerp van bijzondere aandacht voor het kind. Nu worden zij echter met hoge lust bezet omdat ze de plaats zijn op zijn lichaam waar het tekort (waardoor het libidinaal zo wordt belaagd) zich als het ware letterlijk inschrijft. De genitale zone wordt die plaats op het lichaam van het jongetje waar het iets kan *verliezen*. Het betast voortaan zijn genitaal vanuit de vrees dat dit niet de 'ware' fallus is. Die waant het nu bij de Ander, een Ander waarvoor het bang is geworden

44. Lacan citeert die vraag 'Che vuoi?' ('Wat wil je?') uit de roman van de Franse schrijver Jacques Cazotte, *Le diable amoureux* (1772) [Cazotte, 1979: 59-61], waarin de hoofdfiguur, die speelt en ongelovig de duivel had opgeroepen, in doodsangst opschrikt, niet alleen wanneer die duivel hem inderdaad plots verschijnt maar vooral wanneer dat monster hem prompt (in het Italiaans) de vraag stelt: 'Che vuoi?' ('Wat wil je?'). Het hele verdere verhaal zal de hoofdfiguur zijn eigen duivels fantasma nalopen, op zoek naar wat hij precies wil van de (duivelse) Ander die van dan af zijn leven en lotgevallen is gaan bepalen. Dit verhaal kan als een paradigma worden gelezen voor de manier waarop, volgens Lacan, de mens worstelt met zichzelf als met de 'Ander' die hij is. Lacan introduceert dit 'Che vuoi?' in zijn vierde seminarie, *La relation d'objet* (SIV: 169; zie verder ook E: 814-815) en houdt het als concept aan gedurende heel zijn verdere oeuvre.

45. Of, in een bekende formule van Lacan, "le désir de l'homme est le désir de l'Autre" (zie onder meer E: 814). Het kind zal dus het tekort van de Ander nu niet langer kunnen *miskennen*, maar het alleen onophoudelijk *vóór* zich uit schuiven en *verlangen* dat het ooit moge worden ingevuld. Het eindeloze betekenaarsveld waarin het zich moet waarmaken, biedt een zeer geschikte 'support' voor dit procédé. Het verlangde object kan er onophoudelijk van de ene betekenaar naar de andere worden verschoven en op die manier nooit ophouden een tekort te zijn. In dit procédé herkent Lacan de essentie van wat Freud 'verdringing' noemt en hij bakent het strikt af van de imaginaire 'miskening'. Het imaginaire Ik *miskent* het tekort waardoor het geconstitueerd wordt, het symbolisch subject *verdringt* het.

46. Fallus en castratie horen in Lacans conceptenapparaat dus onafscheidelijk bij elkaar: de fallus is principieel een *gecastreerde* fallus en het lichaam waarvan hij is gecasteerd is nooit een reëel, maar steeds een denkbeeldig, imaginair lichaam. Een hardnekkig misverstand dat tal van kritieken op Lacans fallocentrisme binnensluipt, beweert dat de castratie een 'reëel' lichaam zou betreffen en dat daarom de vrouw de mindere van de man zou zijn (zie onder meer Halsema, 1998: 54: "De enige identiteit die overblijft voor vrouwen, is die van gebrekkige of gecasteerde man"). Lacaniaans gezien zijn man en vrouw strikt symbolische grootheden; in *die* zin is men pas man — evengoed als vrouw — *omdat* men symbolisch gecasteerd is. Zo ook betreft Lacans 'fallocentrisme' de strikt symbolische fallus en niet datgene wat biologisch een deel van de mensheid tot man maakt. Voor een bespreking van die misvatting, zie onder meer het hoofdstuk "Reading the Phallus" in Gallop, 1985: 133-156.

omdat die hem van zijn 'kleinood' kan castreren. Zo wordt ook de genitale zone van het meisje die plaats op haar lichaam waar een 'tekort' om een fallus vraagt. Zowel bij haar als bij het jongetje ligt die fallus, waarnaar in de seksuering van de genitale zone wordt verwezen, exclusief bij de Ander. Alleen is die Ander gecasteerd en kan hij daarom geen van beide definitief in hun tekort tegemoetkomen. Naar zo iets kunnen beiden voortaan alleen *verlangen*. Pas met de seksuering van de genitale zone zal het jonge kind dus in staat zijn de louter imaginaire relatie met de Ander te doorbreken en zo, als subject van een symbolisch verlangen, een zekere zelfstandigheid te verwerven. De seksuering van de genitale zone en de installatie van een verlangend subject gaan hier voor Lacan dus hand in hand.

Het is opvallend hoe dicht Lacan hier opnieuw in de buurt lijkt te komen van object-relatietheorieën als die van Maurice Bouvet. Net als bij die laatste kan ook het lacaniaanse subject zich pas min of meer stevig staande houden wanneer, na het oedipuscomplex, het driftobject *fallisch genitaliseerd* is. Bij beiden gaat een fallische seksuering van het lichaam hand in hand met de voltooiing van de subjectvorming. Net als bij Bouvet, zal ook bij Lacan die seksuering gepaard gaan met het installeren van een *afstand* tegenover het object.⁴⁷ Daarop komt diens concept van de 'symbolische castratie' neer. Enkel een fallisch geseksueerd subject weet de afstand tegenover het object te beheersen en is daardoor in staat zich min of meer 'normaal' en 'objectief' tot de realiteit te verhouden.

Alleen ligt het hele verschil ook hier weer in het statuut dat Lacan aan de betrokken termen toekent. Alleen als *symbolische* grootheden, als betekenaars, zo stelt hij hier opnieuw, beslissen ze over de seksuering van de menselijke genitaliteit en zodoende over de 'afstandelijkheid' ten aanzien van het object die daarmee gepaard gaat. De fallus geldt als matrix voor de seksuering, niet voor zover hij eerst (*reëel*) naar het mannelijk genitaal verwijst, maar enkel voor zover hij *alleen maar* betekenaar is. Uitgerekend *daarom* wordt het verlangde object (het eigen genitaal inclusief) structureel — wat hier wil zeggen symbolisch - op afstand gehouden.⁴⁸ Die symbolische castratie geeft de objectrelatie haar definitieve structuur. Zij installeert zowel het tekort als het object *op de juiste* — *symbolische* — *afstand*.

3.4. ... en fantasma

Maar het subject is niet alleen de drager van een relatie tot een zich eindeloos opschortend object, tegelijk *'is'* het ook dat object: zo formuleerden we de basisparadox die elke objectrelatietheorie kenmerkt. Lacan zal dat laatste hardmaken aan de hand van een spe-

47. Men mag niet uit het oog verliezen dat Lacan zelf die gelijkenis miskent. In discussie met Bouvet zal hij altijd beweren dat 'afstand' een slecht concept is om de relatie met het object te denken, omdat het een exclusief imaginaire benadering van het probleem in de hand werkt (zie bijvoorbeeld E: 608: "Nous avons nous-même indiqué à cet auteur [Bouvet, eens te meer niet bij naam genoemd], en un temps où nous débattions entre nous, qu'à se tenir à un rapport imaginaire entre les objets, il ne restait que la dimension de la distance à pouvoir l'ordonner. [...] Faire de la distance la dimension unique où jouent les relations du névrosé à l'objet, engendre des contradictions insurmontables"). Het is pas aan het eind van het zevende seminarie dat bij Lacan die hele problematiek van de 'afstand' ten aanzien van het object zal terugkeren. Ook daar echter zal Lacan de parallel die hij - minstens oppervlakkig — met Bouvet maakt, niet thematiseren.

48. Zo wordt de reële, mannelijke genitale erogene zone pas geseksueerd wanneer zij door een 'afstand' is getekend - wat in dit geval wil zeggen: wanneer zij de inzet wordt van een libidinale castratieangst.

cifiek concept, het fantasma. Concreet verwijst het fantasma naar een onwillekeurig opkomende scène die vaak door het hoofd van de analysant spookt, maar op het eerste gezicht geen band heeft met de klachten waarvoor hij in analyse komt. Lacan interpreteert het als een min of meer vast scenario van betekenaars waaraan het subject, dat van de ene betekenaar naar de andere verglijdt, toch een zekere consistentie te danken heeft. Het geeft een vast ankerpunt aan dat subject, zij het niet in de vorm van een imaginaire 'gestalte' zoals in het spiegelstadium, maar in de vorm van een vaste reeks betekenaars.⁴⁹ Die reeks verhaalt steevast hoe het subject op een of andere manier *onder* de betekenaar verdwijnt (want dat is wat het moet doen om er de 'drager' van te worden). 'Een kind wordt geslagen', een bekend fantasma dat Freud bij een aantal van zijn patiënten analyseert, verraadt niet alleen hoe zij fantaseren dat hun Vader' een ander kind slaat, maar ook dat zijzelf door die 'vader' geslagen willen worden.⁵⁰ Het verraadt met andere woorden hoe zij in — en *onder*— de symbolische orde willen verdwijnen: zo luidt Lacans interpretatie. In zijn conceptualisering staat het fantasma voor een talig 'beeld' dat op een verdoken manier te kennen geeft hoe het lustwezen in de Ander is verdwenen om er op die manier het subject van te worden.

Op het niveau van het symbolische vindt het subject zijn consistentie dus niet langer in een beeldmatige (imaginaire) gestalte waarin het driftwezen zich als *Ik* herkent, maar in een fantasma waarin het als *subject* van verlangen kan verdwijnen zonder dat de *objectrelatie* waarop het teruggaat, daarom ook ongedaan wordt gemaakt.⁵¹ Het zwaartepunt van die objectrelatie ligt nu integraal bij de objectpool. Het verlangen waarin het menselijke lustwezen zich in laatste instantie waarmaakt, vindt hier enkel nog een draagvlak in een bijeengehouden geheel van betekenaars, waarbij alle gewicht nu bij het object ligt.⁵² In die zin valt zijn hele drifteconomie samen met zijn 'object', zonder dat zij ophoudt een verlangen ernaar te zijn. Of, vertaald naar de paradox van de objectrelatie : het driftwezen 'is' zijn object én tegelijk een *relatie tot* dat object.

In zijn zesde seminarie, waar Lacan zich speciaal met die problematiek inlaat, zoomt hij in op het fantasma van de vrek. Hij is daarop attent gemaakt door een passage uit *La pesanteur et la grâce*, een aforismenbundel van Simone Weil. Deze bekende christelijke

49. Dit scenario - dit fantasma - is dus wel degelijk een *imaginaire* grootheid, maar het is geen 'beeld', geen 'gestalte' meer zoals het spiegelstadium dat kende. Het fantasma is wat van dat spiegelbeeld overblijft zodra het subject zich symbolisch heeft geconstitueerd. Het fantasma staat dus voor een reeks betekenaars die, binnen het betekenaarsuniversum waarin het subject zich symbolisch geconstitueerd heeft, aan dat subject een laatste, imaginaire consistentie geeft.

50. Zie: Freud, «*Ein Kind wird geschlagen*» (*Beitrag zur Erkenntnis der Entstehung sexueller Perversionen*) [Freud, KB3: 21-53; SA7: 229-254]. Lacan gaat uitvoerig op Freuds studie in tijdens de lessen van 12 februari 1958 (SV: 233-243) en 7 januari 1959 (Lacan, 1996a: 140-142). Hij komt er nog eens op terug in de les van 10 juni 1959 (Lacan, 1996a: 482-484).

51. Lacan gaat op het fantasma specifiek in (ondermeer) tijdens de lessen van 21 mei 1958 (SV: 408-409) en 28 januari 1959 (Lacan, 1996a: 191). Zie ook de les van 27 mei (Lacan, 1996a: 438).

52. Zo formuleert hij bijvoorbeeld in de les van 20 mei 1959 het fantasma als volgt: "C'est là que se produit le surgissement de ce quelque chose que nous appelons *a*, *a* en tant qu'il est l'objet du désir [...] pour autant que cet objet entre en jeu dans un complexe que nous appelons le fantasme, le fantasme comme tel; c'est-à-dire pour autant que cet objet est le support autour de quoi, au moment où le sujet s'évanouit devant la carence du signifiant qui répond de sa place au niveau de l'Autre, [il] trouve son support dans cet objet." (Lacan, 1996a: 416) De letter 'V' duidt het object van verlangen aan zoals het fungeert in Lacans 'matheem' voor het fantasma: $\$ \diamond a$.

mystica verwijst een aantal keer naar het mysterie van "de vrek". In de loop van zijn seminarie komt Lacan er tot vier maal toe op terug. Bij Weil klinkt het als volgt:

Veel zou duidelijk worden wanneer men precies kon achterhalen wat een vrek mist als hem zijn schat is ontnomen.⁵³

Inderdaad, dat een vrek precies zijn schat het meest zou missen als hij die wordt ontnomen, is lang niet zo zeker. Hij mist die immers *altijd al*. Daarom is hij toch juist een vrek dat hij niet alleen anderen, maar vooral ook zichzelf elk genot van zijn schat ontzegt. Hij mag er nog zo aan gehecht zijn, toch laat hij hem steevast onaangeroerd. En hij zou niet eens zelf kunnen zeggen wat hij precies mist, als hij hem afhandig zou zijn gemaakt. In die zin illustreert die schat treffend wat Lacan een object van fantasma noemt. Hij vormt het centrum van een scenatio waaraan de vrek op het meest fundamentele niveau zijn identiteit te danken heeft. Het is het niveau waarop hij zich als subject (drager) van zijn verhaal niet langer lijkt te kunnen handhaven. Zodra hij er immers - bewust of onbewust — mee wordt geconfronteerd dat hij zelf niet weet wie hij is en wat hij precies in zijn schat zoekt, droomt hij weg in zijn fantasma. Hij zinkt weg in een geheel van betekenaars waarin hij zichzelf (als subject) volkomen vergeet en 'opgaat' in zijn begeerde schat. Alleen gaat hij niet (reëel) in die schat zelf op maar in het scenario dat zich er rond heeft gekristalliseerd, een *betekenaarsscenario* waar die schat als zodanig *buiten* staat. Als object van verlangen is die schat niet te reduceren tot één van de betekenaars die het leven van de vrek uitmaken. Hij is veeleer daar te situeren waar die betekenaars telkens opnieuw tekort schieten en op die manier het verlangen (of, wat hetzelfde is, de *objectrelatie*) gaande houden. Het object is op de plaats van de fallus te zoeken en het is dit pure (fallische, symbolische) tekort dat door het scenario van het fantasma, wordt afgedekt en verdonkeremaand. Wat door een vrek zo halsstarrig tegen iedereen — zichzelf inclusief — wordt afgeschermd, zal hij zelf nooit anders dan als een *tekort* aanvoelen. In laatste instantie valt zijn schat met dat 'tekort' samen en ligt daarin de ultieme reden waarom hij er vooral ook zichzelf van weghoudt.

Wat kan er dan wel gebeuren met iemand die het niet langer lukt om dat object (dit tekort dus) voor zichzelf en voor anderen verborgen te houden? Net nadat Lacan voor het eerst Simone Weils aforisme citeert, verwijst hij naar een scène uit een film van Jean Renoir, die dat treffend illustreert. In een merkwaardige scène uit *La règle du jeu* wil een

53. "Arriver à savoir exactement ce qu'a perdu l'avare à qui on a volé son trésor; on apprendrait beaucoup." (Weil, 1948: 26). Lacan citeert dit een eerste keer in de les van 10 december 1958: "Quelque part quelqu'un que, pour ne pas faire d'embrouilles, je ne vais pas nommer tout de suite aujourd'hui, quelqu'un de tout à fait contemporain (mort) [later noemt hij Simone Weil wel bij naam], a écrit «Arriver à apprendre ce que l'avare ... Arriver à savoir ce que l'avare a perdu quand on lui a volé sa cassette, on apprendra beaucoup». C'est exactement ce que nous avons à apprendre, je veux dire à apprendre à nous-mêmes et à apprendre aux autres." (Lacan, 1996a: 100). Hij komt er nog eens op terug in de les van 8 april: "Qu'est-ce que l'objet du désir? Un jour qui n'était rien d'autre, je crois, que la deuxième séance de cette année [Lacan vergist zich: het was de vijfde], je vous ai fait une citation de quelqu'un que, j'espère, quelqu'un aura identifié depuis lors, qui disait que ce que l'avare regrette dans la perte de sa cassette nous en apprendrait, si on le savait, long sur le désir humain. C'était Simone Weil qui disait cela." (Lacan, 1996a: 333; *Ornicar?*, 25 [1982]: 36). Hij vermeldt het aforisme nog eens expliciet in de daarop volgende les van 15 april (Lacan, 1996a: 342; *Ornicar?* 26127 [1982]: 11) en in die van 13 mei 1959 (Lacan 1996a: 410). Voor een algemeen overzicht van Simone Weils oeuvre, besproken vanuit een lacaniaans perspectief, zie Fabian Fajnwaks' essay "Simone Weil: un amour sans objet" (Fajnwaks, 1998). Merkwaardig genoeg verwijst die auteur nergens naar de (hier aangehaalde) passages uit het zesde seminarie, ook al zijn die de enige uit zijn hele oeuvre waarin Lacan het expliciet over Weil heeft. Zie ook Wajcman, 1999: 32.

amateur-verzamelaar van draaiorgels op een feest zijn mooiste en dierbaarste aanwinst onthullen. Op het moment echter dat het zover komt, wordt de man door een onweerstaanbaar gevoel van gêne overvallen en krimpt hij nagenoeg weg van schaamte.

Halen jullie je, als jullie je nog die film [*La règle du Jeu*] herinneren, het moment voor de geest waarop Dalio [de acteur die de rol van de verzamelaar vertolkt] voor een talrijk publiek zijn laatste ontdekking onthult: een bijzonder mooi draaiorgel. Op dat moment bevindt het personage zich in een positie die we uitgerekend als schaamte zouden kunnen - en moeten - betitelen: hij wordt rood, kwijnt weg, driuwt af, is bijzonder beschaamd.⁵⁴

Voor Lacan is het duidelijk: de man vreest plots dat hij met zijn nieuwste aanwinst in feite alleen *een wezenloos tekort* laat zien. Datgene waarop zijn hele bestaan, zijn verlangen en zijn identiteit ineluis, gericht was, blijkt 'iets van *niets*' te zijn. Plots dreigt het 'gebrek aan zijn' waarop hij als lustwezen teruggaat, onafgeschermd aan de oppervlakte te komen. Geen enkele betekenaar leidt hier nog de aandacht af en de aanwezigheid van het publiek belet hem even weg te kunnen dromen (lees: in zijn fantasma te 'verdwijnen'). Een rechtstreekse, onbemiddelde confrontatie met dit tekort is niet langer te vermijden. Als dat subject — of, zo men wil, die objectrelatie - een dergelijk profanatie van zijn object overkomt, kan het alleen nog van angst en schaamte weg krimpen, wil het niet helemaal onder die confrontatie bezwijken. Een verzamelaar vindt in zijn collectie juist het *fantasma* om zich die confrontatie en die schaamte te bespaten. Dit is ook het onbewuste motief achter het fantasma van de vrek. Hij onttrekt zijn schat aan ieders verlangen vooral uit angst dat, als iemand er hem naar vraagt, hij zou moet toegeven dat zijn meest gekoesterde bezit 'iets van niets' is, een puut tekort.

Elk op hun manier tonen de bestolen vrek en de verraste verzamelaar dat, in de objectrelatie waarop de mens teruggaat, alles om een tekort draait. Dankzij dit hardnekkige tekort houdt het verlangen zich gaande. En enkel in die hoedanigheid is de mens in staat er de drager (het subject) van te zijn. Alleen is het hem ook gegeven om als subject van dat verlangen even te 'verdwijnen' en de taak van 'drager' uitsluitend aan het object over te laten. Dit gebeurt in het fantasma. Als het driftwezen dreigt zich niet langer als drager van betekenaars te kunnen handhaven, wordt zijn hele driftconomie gedragen door een scenario dat zich uitsluitend nog aan het object optrekt. Fantasmas als die van een vrek of een verzamelaar laten dit duidelijk zien.

Lacans subjecttheorie gaat er dus van uit dat het menselijk lustwezen samenvalt met een driftmatige oriëntatie op een onbereikbaar, in laatste instantie puur fantasmatisch object. De vraag dringt zich op of op basis van zo'n theorie een ethiek te funderen is. Kan men een moraal nog wel gronden als men haar in laatste instantie op een polymorf pervers verlangen doet teruggaan? Heeft het goede, als object van ons verlangen, nog wel een voldoende stevige basis wanneer we het moeten denken naar het model van fantasmas als die van een vrek of een verzamelaar?

54. "Rappelez-vous, si vous souvenez encore de ce film [*La règle du jeu*], du moment où Dalio découvre devant une assistance nombreuse sa dernière découverte: une plus spécialement belle boîte à musique. A ce moment là, le personnage littéralement est dans cette position que nous pourrions appeler et que nous devons appeler exactement celle de pudeur: il rougit, il s'efface, il disparaît, il est très gêné." (Lacan, 1996a: 100) Twee jaar later, in zijn achtste seminarie over "Le transfert", komt Lacan op die passage terug (SVIII: 162). In zijn boek *Collection* komt ook Gérard Wajcman een paar keer op die film van Renoir terug (Wajcman, 1999: 10,36-37).

Het is op dit soort vragen dat Lacans seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse" zal ingaan. Dit betekent evenwel niet dat hij er geen visie op nahield over het probleem van de ethiek, ook vóór hij met dat seminarie begon. De denkweg die hij in zijn vorige seminaries heeft gevolgd, bevat in ieder geval voldoende aanwijzingen in die richting. In het licht van die min of meer impliciete kijk op ethiek die uit zijn vorige seminaries spreekt, wordt het gewaagde en het nieuwe van zijn ethiekseminarie zichtbaar. Het volgende punt geeft kort een summiere schets van die impliciete ethiek die in Lacans eerste seminaries vervat zit.

4. Ethiek en fantasma

La psychanalyse dit ainsi que l'image, loin de nous laisser hors de
cause et de nous faire vivre sur le mode de la fantaisie gratuite,
semble nous livrer profondément à nous-même.
Maurice Blanchot⁵⁵

Ook vóór zijn zevende seminarie heeft Lacan er nooit aan getwijfeld dat een ethiek, als verlangen naar het goede, haar fundament kan articuleren door enkel een beroep te doen op noties als verlangen en tekort. Niet het goede 'op zich', maar het verlangen is voor Lacan het uitgangspunt om een morele problematiek te benaderen. Dat een moraal in laatste instantie teruggaat op een *in se* amorele polymorf perverse driftmatigheid, belet niet dat dit haar toch een solide basis kan verlenen. Het polymorf perverse driftwezen is immers, gezien zijn oorspronkelijke hulpeloosheid, volkomen aangewezen op de Ander (de medemens, het 'symbolisch' universum, de cultuur) die zich juist omdat hij een andere blijft, noodzakelijk als een wet aandient. Langs die weg om wordt de ethiek een stevige, onmisbare factor bij de subjectconstitutie. Het goede en het ideale (of, freudiaans uitgedrukt, het Ik-ideaal) worden iets waarnaar het subject zal verlangen als naar zichzelf. Het mag dan in laatste instantie een fantasma betreffen, ook daarmee ondersteunt het dat subject in zijn ethische stabiliteit. Een psychoanalyse ziet het dan ook als haar ethische taak om de analysant vooral voeling te doen krijgen met zijn verlangen, eerder dan hem morele waarden bij te brengen.

De vraag is natuurlijk wat dat betekent: iemand voeling doen krijgen met zijn verlangen. Uiteraard wil dat zeggen dat een analysant, in het verhaal dat hij over zichzelf uitspint, allerlei ongekende, onbewust gebleven verlangens op het spoor komt en er uiteindelijk op een minder geremde manier gehoor aan kan geven. Toch helpt zo'n kuur niet alle frustraties uit de wereld en brengt zij niet definitief het onbewuste aan de oppervlakte. Wie daarin het 'goede' zoekt dat de psychoanalyse te bieden heeft, komt onvermijdelijk bedrogen uit. De kuur gaat er immers vanuit dat zowel het onbewuste als het verlangen onophefbare basisstructuren van het menselijk bestaan zijn. De analysant zal dus ook na de kuur een verlangend subject blijven. Hem met zijn verlangen in het reine brengen -

55. Geciteerd uit "Les deux versions de l'imaginaire", één van de "Annexes" van *L'espace littéraire* (Blanchot, 1982: 356).

basisopdracht van de psychoanalyse - betekent hem ermee verzoenen dat zijn verlangen nooit anders dan 'gefrustreerd' en onbevredigd zal zijn.

Meer nog, in lacaniaans perspectief houdt dit in dat hij er vrede mee neemt dat zijn verlangen nooit zonder meer het *zijne* is. "Le désir de l'homme est le désir de l'Autre", luidt het steevast bij Lacan. De mens is het subject van het verlangen *van* (en *naar*) de Ander. Let wel, hij is 'drager' van een *verlangende* Ander, een Ander die, net zoals het subject, nooit zichzelf zal *zijn* (in de volle zin van het woord), maar daar alleen maar naar zal *verlangen*. Ook de Ander gaat in laatste instantie terug op een 'gebrek aan zelf', een louter 'tekort'. *En van dit tekort is de mens gedwongen om het subject, de drager te zijn*. Iemand met zijn verlangen voeling doen krijgen, is hem dus met een onophefbaar tekort confronteren dat niet eens het zijne is, maar waar hij niettemin in zijn intiemste 'zelf' mee samenvalt. Hij moet voor lief nemen dat hij teruggaat op een onophefbaar tekort én dat de remedie daartegen alleen maar lukt omdat ook zij fundamenteel tekortschiet. Een confrontatie met die waarheid, hoe bevrijdend ook, moet dus noodzakelijk pijnlijk zijn. Wat komt bloot te liggen, is tenslotte alleen te verdragen geweest voor zover het verdrongen werd gehouden.

Het is niet toevallig dat Lacan in het zesde seminarie, waar hij die gedachtegang langdurig en uitvoerig aftast, op Simone Weil en haar aforismenbundel *La pesanteur et la grâce* stoot. Ook die christelijke mystica komt vanuit dezelfde premisse - het primaat van het verlangen - tot het besluit dat de mens in zijn meest intieme kern louter verlangen en daarom 'niets', 'tekort' en 'leegte' is. Het is de mens volgens haar om een confrontatie met die leegte te doen. Zo schrijft ze in het hoofdstukje "Détachement" ("onhechting"), in haar typisch 'meditatieve' stijl:

En alles - aan de andere kant van een bepaald object, om het even wat het is - leeg willen, de leegte willen [Et tout, par delà l'objet particulier quel qu'il soit, vouloir à vide, vouloir le vide]. Want het goede dat we ons noch kunnen voorstellen noch definiëren, is voor ons een leegte. [...] Het goede is voor ons een niets [néant] omdat geen enkel ding goed is. Maar dit niets is niet irreal. Vergeleken met dit niets, is alles wat bestaat irreal. [Weil, 1948: 15]

Door los te komen van elke concrete gehechtheid, door zich leeg te maken en zijn eigen leegte te aanvaarden, komt men tegemoet aan datgene waar het verlangen eigenlijk om vraagt, aldus Simone Weil. Net als bij Lacan vraagt zo'n confrontatie met de leegte ook volgens haar om een overwinning op het imaginaire. De verbeelding ("l'imagination"), die alles wat leeg is onverwijd wil opvullen, snijdt immers de pas af voor wie een confrontatie met het verlangen — en dus met de leegte ervan - niet uit de weg wil gaan. In het eerste aforisme van haar volgende hoofdstukje luidt het:

De verbeelding is onophoudelijk in de weer om alle spleten te dichten waarlangs de genade [die voor Weil de ultieme waarheid van het verlangen is] haar weg zou vinden. [Weil, 1948: 19]

Ook voor Lacan kan de weg die tot zo'n confrontatie voert, onmogelijk imaginair zijn, aangezien op die manier elke vorm van tekort per definitie wordt *miskend* (*méconnaissance*). Enkel een symbolische aanpak - een aanpak die zich uitdrukkelijk in het gladde universum van de betekenaars waagt - opent de mogelijkheid om even door de verdringing heen te kijken en daardoor iets van het tekort te voelen waarop het verlangen terug gaat. Een confrontatie met het tekort op het niveau van de betekenaar - het tekort in de

Ander - kan mij ertoe brengen het tekort dat ik zelf ben te aanvaarden en zodoende mijn verlangen te assumeren. Tot zover is er weinig dat Lacan en Weil lijnrecht tegenover elkaar doet staan.

Dit is wél zo waar Lacan stelt dat het tekort van de symbolische orde — de leegte waar ook voor Weil het verlangen op teruggaat - radicaal *onophefbaar* is. Bij Weil heet het dat "de leegte de volheid zelf is", nota bene op dezelfde pagina als die waaruit Lacan haar aforisme over de vrek citeert (Weil, 1948: 26).⁵⁶ Weils *volle* leegte' denkt het verlangen voluit teleologisch en zelfs theologisch. Zij staat in functie van een 'hoogste goed' of een in God rustende 'staat van genade', een toestand waarin het verlangen als zodanig wordt opgeheven. Bij Lacan is en blijft de leegte eens en voor altijd leeg. Nooit houdt het verlangen op verlangen te zijn, omdat elk 'object' waarin het bevrediging vindt — ook het 'objectloze object' van Weils leegte — een fantasma is.

Toch dringt zich de vraag op of dit alles nu echt zo'n verschil maakt met Weils 'theorie van het verlangen'. Zij mag haar "leegte" dan inderdaad "vol" noemen en met zware theologische prerogatieven bekleden, dit belet haar niet er voortdurend op te hameren dat die volheid wel degelijk als een leegte moet worden beleefd. In die leegte *geloven* als in de 'volheid zelf' is voor haar uit den boze. Voor een geloof dat zich kost wat kost vastklampt aan het *bestaan* en de ultieme *zin* van God, geldt volgens haar trouwens hetzelfde. In haar ogen is dat precies wat een vrek doet. Die maakt van de leegte waar zijn verlangen op uitloopt zijn schat, reden waarom - aldus Simone Weil — God

zich [uit zo'n verlangen] terugtrekt om niet te moeten worden bemind zoals een vrek zijn schat bemint.⁵⁷

De leegte waar Weil het over heeft, blijkt dus nooit zonder meer als een massieve volheid te functioneren.

Omgekeerd is Lacans symbolisch tekort misschien niet zo leeg als hij zelf pretendeert. Met zijn concept van 'de symbolische Ander' wil hij een alternatief bieden voor Weils God als de plaats waar het verlangen 'zichzelf' zou kunnen treffen. Hij hamert erop dat dit 'zichzelf' een puur tekort is en dat de symbolische orde, juist in haar autonomie, elke zijnsgrond ontbeert. Toch blijft de vraag of zijn 'orde van het tekort' niet een dermate autonoom opererend universum is dat ze in laatste instantie *nergens* nog tekort aan heeft en dus op haar manier de 'volheid zelf' is. Enerzijds is er de volle leegte waartoe Weils God te reduceren is. Anderzijds is er de in zichzelf sluitende 'orde van het tekort' waartoe Lacans symbolische orde te resumeren is. Wat maakt hier nog het verschil uit?

Citeert Lacan trouwens Simone Weil niet precies omdat hij zich zo met haar verwant voelt? Is hij het überhaupt wel oneens met het antwoord dat zij suggereert op haar raadsel van de vrek? Zowel voor Lacan als voor Weil is immers datgene wat een bestolen vrek mist, een 'tekort' en bestaat zijn gierigheid erin *imaginair* aan dit (miskende) tekort vastgeklonken te zijn.⁵⁸ En voor beiden moet hij die imaginaire fixatie voor zijn schat over-

56. "[...] c'est un vide pour nous que ce bien que nous ne pouvons ni nous représenter ni définir. Mais ce vide est plus plein que tous les pleins. Si on arrive là, on est tiré d'affaire, car Dieu comble le vide." (Weil, 1948: 15)

57. Zie Weils eerste aforisme over de vrek: "Mais quand Dieu est devenu aussi plein de signification que le trésor pour l'avare, se répéter fortement qu'il n'existe pas. Éprouver qu'on l'aime, même s'il n'existe pas. C'est lui qui, par l'opération de la nuit obscure, se retire afin de ne pas être aimé comme un trésor par un avare." (Weil, 1948: 18).

winnen om van zijn verstikkende gierigheid af te komen en zijn verlangen te herontdekken. Alleen doet voor Lacan zo'n 'overwinning' de fixatie niet echt teniet. Als fantasma blijft die fixatie constitutief voor het subject (in casu de vrek). Alleen moet het opnieuw een plaats krijgen binnen het *symbolisch* functionerend subject. Het fantasma moet een onbewuste ondersteuning bieden aan een subject dat zich verder vlot' van de ene betekenaar naar de andere beweegt.

Maar verschik dat fantasma, als het 'nietige' punt waarin de symbolische orde in zichzelf sluit, wel echt van de nietige God die Simone Weil in het centrum van haar universum plaatst en die in feite louter afwezigheid en leegte is? Functioneren God en fantasma niet beide als een laatste constructie om de eindigheid en het (zo men wil, fallisch) tekort van onze menselijke (dit is symbolische) wereld te versluieren? En dient bovendien Lacans fantasma, net als Weils lege God, niet vooral om de verlangende mens te verzoeven met de (symbolische) wet waaraan hij nu eenmaal te gehoorzamen heeft, ook al moet de grond van die wet hem in laatste instantie ontgaan? Is met andere woorden Lacans psychoanalytische theorie van het tekort wel zo verschillend van de christelijke mystieke doctrine? Op haar manier biedt ook het christendom een theorie van het tekort, in casu van de zonde. En evengoed ligt daar de uitweg uit de zonde in de paradoxale bekentenis dat de grootste zonde erin gelegen is zonder zonde te willen zijn.⁵⁹ Net zoals het er ook voor Lacan op aankomt dat men zich tot een niet op te heffen tekort bekennt.

Het is verre van ondenkbaar dat dit het soort vragen is dat Lacan heeft beziggehouden nadat hij tijdens de les van 10 december 1958 voor het eerst naar Simone Weils aforisme over de vrek had verwezen. Hij heeft die vragen weliswaar nergens uitdrukkelijk aan de orde gesteld, maar het is niettemin opvallend dat hij Weils eigen conclusies in verband met haar aforisme over de vrek tenslotte voor zichzelf *niet* heeft getrokken. Zo blijkt in ieder geval uit wat hij daar verderop in datzelfde seminarie over zegt (les van 8 en 15 april en die van 13 mei 1959). Het is niet onmogelijk dat hij uiterekend voor het christelijke en 'sluitende' karakter van Weils conclusies is teruggeschrokken en alles op alles heeft gezet om het aforisme van de vrek op een andere manier opnieuw door te denken. Het lijkt wel alsof hij, bij zijn onderzoek naar het fantasma, aanvankelijk erg door Weils aforisme gefascineerd is geraakt om, bij nader toezien, tot een conclusie te komen die radicaal komaf wilde maken met die van Weil.

Cruciaal in die omslag is de lectuur die Lacan in dat zesde seminarie onderneemt van Shakespeares *Hamlet*. Waar hij voordien het object van fantasma nog exclusief als een betekenaar opvatte, zal hij na zijn *Hamlet*commentaar meer en meer de *reële* status van dat object benadrukken. Dit nieuwe accent zal beletten het fantasma restloos in een symbolisch kader in te passen. Het fantasma zal voortaan teruggaan op een reële rest die principieel aan de symbolische orde ontsnapt en haar zo belet in zichzelf te 'sluiten'. De plaats waar die orde zou sluiten, is die van een object dat radicaal buiten haar domein valt en

58. Zo analyseert Weil de schat van de vrek als een flauwe imitatie van het goede, iets wat hij door zijn "imagination" niet langer nuchter objectief kan waarnemen (zie Weil, 1948: 59: "Le trésor, pour l'avare, c'est l'ombre d'une imitation du bien").

59. Zie bijvoorbeeld Weil, 1948: 141: "Le péché n'est pas autre chose que la méconnaissance de la misère humaine. [...] L'histoire du Christ est la preuve expérimentale que la misère humaine est irréductible, que chez l'homme absolument sans péché, elle est aussi grande que chez le pécheur. Elle est seulement éclairée ...".

haar daarom definitief openhoudt. Dit doet Lacan heel andere conclusies trekken uit het aforisme van de vrek dan Weil zelf en dwingt hem tot een andere definiëring van de ethiek.

5. Ter introductie van een reëel object

5.1. Een « phallophanie »...

Op het moment dat Lacan voor het eerst Simone Weil citeert, staat hij op het punt om, met een uitvoerig commentaar op Hamlet, een fantasmatheorie te voltooien die verre van incompatibel is met de 'theorie van het verlangen' die we bij Weil aan het werk zagen. In Shakespeares tragedie pretendeert hij mooi te kunnen lezen hoe het hele verlangen in laatste instantie rond een fantasmatisch object draait,⁶⁰ waarbij het er voor het subject vooral op aankomt dit *imaginaire* object als een *symbolisch* tekort te assumeren. Enkel als tekort op het niveau van de betekenaar ('fallus') kan dat object het verlangen ondersteunen en gaande houden. Al is het verlangen dan één en al tekort, toch is het in staat 'zich-zelf' te vinden, en wel in dat tekort *als zodanig*. Het kan zich met andere woorden vinden in de betekenaar zelf. Die stelling van Lacan leunt zeer dicht aan bij die van Simone Weil, voor wie alles terug te brengen is tot een 'tekort' of een 'leegte' die de 'volheid zelf' is.

Hamlet is voor Lacan over de gehele lijn een "tragedie van het verlangen".⁶¹ De hoofdfiguur is het prototype van iemand die er niet langer in slaagt om zich als het subject van een verlangen te positioneren. Dit verlangen mag dan - zoals Lacan niet moe wordt te herhalen - dat van de Ander zijn, voor Hamlet hebben de figuren die voor die Ander als paradigma gelden, een flinke deuk gekregen. Zijn moeder heeft in zijn ogen al te vlug- en lang niet onverdacht - haar gestorven liefde (Hamlets vader) voor een nieuwe geruild. En zijn vader is hem verschenen, niet als een Ander waarin hij zijn tekort zou kwijt kunnen (dit wil zeggen verdringen), maar — net andersom — als een Ander wiens tekort hij, Hamlet, nu zelf gevraagd wordt goed te maken (door de moord op zijn vader te wreken).

In tegenstelling tot Oedipus, die met een 'vader' (de Ander) wordt geconfronteerd waaraan niet te ontkomen valt en waartegenover hij tekortschiet, wordt Hamlet gecon-

60. In die zin is Hamlets problematiek die van de objectrelatie. Tijdens de les van 18 maart 1959, waar hij nogmaals fulmineert tegen de gangbare objectrelatietheorieën, stelt Lacan dit uitdrukkelijk: "C'est de cela qu'il s'agit, et personne n'a jamais parlé de la relation d'objet à propos de Hamlet. On en reste confondu, il ne s'agit pourtant que de cela!" (zie Lacan, 1996a: 312; zie ook *Ornicar?*, 25 (1982): 25). Die laatste verwijzing naar *Ornicar?* betreft een redactie van Lacans Hamletlessen uit zijn zesde seminarie *Le désir et son interprétation*, les van 4, 11, 18 maart en 8, 15, 22, 29 april 1959) door Jacques-Alain Miller. Omwille van de onverantwoord lage kwaliteit van die redactie, citeren wij uitsluitend uit de (binnen het veld van het lacanisme) zeer degelijke, maar onuitgegeven versie, geredigeerd door de *Association freudienne*. Zoals andere 'piraatversies' geeft ook die versie de tekst zoals die door twee stenotypistes tijdens Lacans les is genoteerd, zo correct mogelijk weer.

61. Zie onder meer de les van 11 maart 1959: "ce qui distingue *La Tragédie d'Hamlet, prince de Danemark*, c'est essentiellement d'être la tragédie du désir" (Lacan 1996a: 271; *Ornicar?*, 24 (1981): 18). Uit de context blijkt evenwel dat Lacan de term "désir" hier meteen neerzet in de strikt technische betekenis die hij aan dit concept heeft gegeven (in onderscheid met *Besoin* en *Demandé*). Hij zal uit zijn grondige lectuur van Hamlet - waar hij niet minder dan zeven lessen aan wijdt (4 maart tot 29 april 1959) - de structuur puren die aan zijn *désir-concept* ten grondslag ligt. Voor een uitvoerig commentaar, zie het hoofdstuk "Le deuil selon Lacan interprète d'Hamlet" in: Jean Allouch, *Erotique du deuil au temps de la mort sèche* (Allouch, 1995: 195-276).

fronteerd met een 'vader' die zelf zegt tekort te schieten en die hém, Hamlet, vraagt zijn 'vaderlijke' tekort weer goed te maken.⁶² Zo'n rechtstreekse confrontatie met het tekort - en dus met het verlangen - van de Ander, heeft Hamlet dermate getraumatiseerd dat hem slechts één libidinale uitweg overblijft: dit tekort in de Ander *miskennen* en doen alsof hijzelf er de invulling (*de fallus*) van is. Vandaar dat Hamlet terugvalt in een imaginaire verhouding tegenover het verlangen van de Ander. In het stuk geldt dit laatste niet zozeer voor zijn houding tegenover het verlangen van zijn vader als wel tegenover dat van zijn moeder. Zijn relatie tot haar heeft de structuur van een *Demande* gekregen, waarbij hij zich opnieuw imaginair is gaan positioneren als invulling (*signifié*) van het tekort van de Ander. Hij komt er blijkbaar niet meer toe om zich integraal te constitueren binnen het verlangen van de *symbolische* Ander, hetgeen hem in staat zou stellen om 'subject' van een *désir* te blijven; hij komt er alleen nog toe om alles wat verlangen is (*imaginaire*) te 'miskennen'.

Het is die miskennis die volgens Lacan ook achter Hamlets beroemde twijfel schuilt. Diens vraag wat nu beter is, te zijn of niet te zijn, is niet zozeer een metafysische of existentiële zijnsvraag als wel een manier om zijn positie uit te drukken binnen het domein van de Ander waarin hij zich moet constitueren. 'To be or not to be *the phallus*', luidt het in Lacans lektuur: *ben ik of ben ik niet de fallus van de Ander?* Ben ik, ja dan nee, het object dat het verlangen van de Ander invult en zo alle tekort dat mij en die Ander belaaft uit de wereld helpt?

Vandaar dat Hamlet het verlangen van de Ander missen noch dulden kan.⁶³ Enerzijds gaat hij frontaal tegen in de aanval om het zonder meer als ontucht en zonde naar de verdoemenis te wenssen. Om die reden wijst hij zowel de liefde van zijn moeder als die van zijn liefste Ophelia af. Anderzijds blijft hij er volkomen door gepreoccupeerd aangezien hij zich als subject nergens anders dan in het verlangen van de Ander kan realiseren. Hamlet is evenwel teruggevallen in een *Demandestructuur* en is zo de onbewuste ondersteuning verloren die het fantasma hem normaal biedt. Hij moet nu (*imaginaire*) doen alsof hijzelf het object van het verlangen van de ander is. Het fantasma zou hem beletten dat object te willen *zijn* en er hem alleen doen naar *verlangen*. Dat comfort moet Hamlet nu ontberen.

Wanneer dit fantasma zich opnieuw zou installeren, maakt Hamlet een kans zich weer als subject van een verlangen (van de Ander) te kunnen waarmaken. Dit is wat Shake-

62. Daarin ligt voor Lacan het verschil met de Oedipusmythe. Oedipus wordt pas *na* zijn tragische handeling geconfronteerd met het tekort van de symbolische orde (dit is met de dood van de vader waarmee hij, door zelf zijn moordenaar te zijn, onlosmakelijk gelieerd is). Hamlet daarentegen wordt *van meet af aan* met dit tekort geconfronteerd, hij *weet* dat de symbolische orde (met ander woorden de Vader) tekortschiet en dat hij zich, desondanks, met een misdaad aan die orde moet binden. (Zie de les van 29 april 1959: Lacan, 1996a: 375 e.v.; *Ornicar?*, 26/27 [1983]: 33 e.v.; zie ook Zupančič, 2000: 173-174.) Voor de implicaties naar een interpretatie van de moderniteit toe, zie De Kesel, 2000.

63. Zo zet hij zijn moeder er onophoudelijk toe aan om haar verlangen voor haar nieuwe man onverwijld op te geven, maar op het moment dat ze op het punt staat dat te doen, slaat zijn houding radicaal om en laat hij haar volkomen vrij spel in haar verlangen. Dat zijn moeder aan haar verlangen *als zodanig* zou verzaken, is voor Hamlet blijkbaar erger dan welk 'slecht object' ook dat hij bij haar moet dulden. (Zie *Hamlet*, III, 4, v. 180-196: *Queen*: What shall I do? / *Hamlet*: Not this [met name verzaken aan haar nieuwe man], by no means, that I bid you do: / Let the bloated king tempt you again to bed; / pinch wanton on your cheek; call you his mouse". Voor Lacans analyse van die passage, zie zijn les van 18 maart 1959 [Lacan, 1996a: 307-311; *Ornicar?*, 25 (1982): 20-

speares tragedie ook effectief laat gebeuren en wel op het ogenblik waarop Hamlet plots Ophelia, vanouds zijn fantasma-object, 'herontdekt' en beseft hoe oneindig veel hij altijd al van haar heeft gehouden. Alleen heeft hij haar daarvoor eerst verregaand moeten verhuizen omdat ook zij, net als zijn moeder, door verlangen en tekort getekend bleek. Op die zaken keek hij tijdens zijn crisis nu eenmaal (imaginair) minachtend neer. Ook haar heeft hij als tekort - of, zo men wil, als fallus — imaginair genegeerd, om haar dan plots — in wat Lacan een heuse "phallophanie" noemt⁶³ - wél te erkennen, maar dan op het niveau van het symbolische.

Focussen we even in op die bewuste "phallophanie"-scène. Vroegtijdig weergekeerd van zijn reis naar Engeland, is Hamlet onverwacht getuige van de begrafenis van Ophelia, die tijdens zijn afwezigheid zelfmoord had gepleegd. Verdekt opgesteld, ziet hij toe hoe zijn beste vriend Laërtes, Ophelia's broer, door tranen overmand *in* het graf springt om daar een laatste maal zijn zus te omhelzen. Daar haalt hij nogmaals uit naar diegene door wie het allemaal zover is kunnen komen, Hamlet. Precies op dat moment komt die laatste tevoorschijn, springt in datzelfde graf en gaat er regelrecht met Laërtes op de vuist. Als geen ander heeft hij, Hamlet, van Ophelia gehouden, zo schreeuwt hij uit:

I lov'd Ophelia : forty thousand brothers
 Could not, with all their quantity of love,
 Make up my sum.⁶⁵

De zo-even nog verguisde Ophelia wordt plots opnieuw de beminde, meer dan ooit verlangde Ophelia. Op de bodem van haar graf blijkt Hamlet onverwacht zijn verlangen te hebben teruggevonden. Het vervolg liegt er in ieder geval niet om: die ommekeer maakt inderdaad dat hij straks in staat zal zijn om de 'drager', het 'subject van het verlangen van de Ander' te zijn. Hij zal met andere woorden in staat zijn om zijn vader te wreken, dit is zijn oom te vermoorden.

Wat is dan zo speciaal aan die scène dat ze Hamlet in staat stelt zijn verlangen terug te vinden? Wat maakt van Ophelia, het 'object' waarin Hamlet alle tekort naar de verdoemenis wenste, plots tot 'object' waarin dit tekort — die *fallus* — en zo ook het verlangen zich onmiskenbaar aan hem opdringen? Wat maakt van Ophelia's onverwachte verschijnen een heuse "phallophanie", die hem doet ophouden alle verlangen en tekort (fallus) te miskennen? Alleen het feit dat ze dood is, zo luidt Lacans antwoord. Of, exacter nog, alleen het feit dat om haar wordt *gerouwd* en vooral dat een *Ander* — in casu Laërtes — om haar rouwt. Aan het eind van de les van 15 april 1959 verwijst hij naar "dat furieuze gevecht op de bodem van het graf" als een scène

die de functie van het object aangeeft als iets dat hier pas door middel van rouw *en dood* kan worden herwonnen [om opnieuw de fantasmatische drager van het verlangen te worden].⁶⁶

64. Zie de les van 29 april (Lacan, 1996a: 386-390; *Ornicar?*, 26127 [1983]: 41-44) en 13 mei 1959 (Lacan, 1996a: 405).

65. " 'k Hield van Ophelia, de volle maat / Der liefde van wel veertigduizend broers / Woog tegen mijn gevoel niet op." (*Hamlet*V, 1, v. 290-292; Shakespeare, 1966: 459)

66. "[...] cette sorte de bataille furieuse au fond d'une tombe sur lequel j'ai déjà insisté; cette désignation comme d'une pointe de la fonction de l'objet comme n'étant ici reconquis qu'au prix du deuil et de la mort" (Lacan, 1996a: 352; *Ornicar?*26/27 [1983]: 18-19).

Met Laërtes, zijn boezemvriend en grote voorbeeld (zijn identificatiemodel), heeft Hamlet een bij uitstek imaginaire verhouding, aldus Lacan. De crisis waarin hij terecht is gekomen - met name zijn terugval in de imaginaire *Demandestructuur* — doet de kwalijke kanten van het imaginaire nog pertinenter uit de verf komen. Meer dan ooit positioneert Hamlet zich in zijn relatie tot Laërtes op de plaats waar deze één en al tekort is (de plaats van diens ultieme object van verlangen), zij het dan om op die manier alle tekort en verlangen, zowel bij zichzelf als bij Laërtes, onbewust te miskennen. Hier, in de bizarre scène op het kerkhof, spiegelt hij zich weliswaar aan Laërtes, maar hij slaagt er niet langer in zich met hem te identificeren als was hij, Hamlet, Laërtes' object van verlangen (waardoor hij Laërtes' symbolische *verlangen* tot een imaginaire *vraag kon* omtoveren). Oog in oog met de *dode* Ophelia identificeert hij zich nu met Laërtes voor zover die laatste uitdrukkelijk naar Ophelia verlangt, dit is naar een object waarmee hij, Hamlet, (en ook Laërtes) *niet* kan samenvallen. Hier heft het imaginaire conflict tussen Hamlet en Laërtes de afstand tot het object niet op, maar *installeert* die juist. Dit conflict installeert het object opnieuw als een (fallisch) tekort. Door zich te identificeren met de om Ophelia rouwende Laërtes, stelt Hamlet een definitieve afstand in tussen zichzelf en het object waarnaar hij één en al verlangen is. Op die manier wordt Hamlets fantasma rond Ophelia hersteld en is de basisvoorwaarde vervuld opdat hij zich opnieuw als het subject van een verlangen zou kunnen positioneren.

De hele scène is voor Hamlet inderdaad een "phallophanie", een verschijning van het tekort *als zodanig*. Ten grave gedragen, verschijnt Ophelia hem plots weer als het loutere tekort — als (gecastreerde) fallus — van de Ander en slaagt Hamlet er niet langer in om dit (imaginaire) te negeren. Integendeel, hij bekent zich nu uitdrukkelijk tot dat tekort als zodanig en laat er zich integraal door 'betekenen'. Door zich met Laërtes' rouw te identificeren, rouwt hij in feite om de fallus, dit is om het tekort waardoor de Ander (in casu Laërtes) onherstelbaar is getekend. Hij gaat niet langer denken dit tekort met zichzelf en zijn boude bestaan (imaginaire) te kunnen opvullen, maar zal het - door erom te rouwen - als onophefbaar object van verlangen erkennen.⁶⁷

Waar vindt Lacans Hamlet zijn ware 'zelf'? Waar vindt hij met andere woorden het verlangen en het tekort dat hij 'is'? In ieder geval niet in een *reëel* tekort. *Reëel* beleefd, zou zo'n 'tekort aan zijn' immers letterlijke zijn dood betekenen. Hij kan, zo stelt Lacan hier, zichzelf alleen vinden in een *symbolisch* tekort. Hamlet kan het tekort waarop hij teruggaat, enkel treffen in een orde die ook zelf tekortschiet: die van de betekenaars. Hij vindt zichzelf juist op de plaats waar die orde één en al tekort is en waar zij als het ware in haar (fallisch) tekort 'sluit'. Zijn 'odyssea', begonnen als een vlucht weg van alle tekort, komt dus aan bij datzelfde tekort. De leegte van het verlangen dat hij eens bij zijn moeder en zijn liefste zo haatte, ontdekt hij aan het eind van zijn queeste als zijn ultieme bestaansreden en als het sluitstuk van zijn identiteit. Op de vraag van zijn vader, die hem smeekte het tekort dat hem had getroffen ongedaan te maken, antwoordt hij tenslotte door zich-

67. Op die manier constitueert hij zich als 'gecastreerd', 'gespleten' - want symbolisch - subject. Pas als 'gespleten' subject is hij in staat Ophelia opnieuw als object van verlangen te zien. Zie: Allouch, 1995: 254: "Dans la scène du cimetière, Hamlet met fin à son rejet d'Ophélie comme phallus. Ophélie s'y trouve positionnée en tant que phallus, convoqué par le deuil qu'Hamlet fait d'elle, mais c'est son sacrifice en tant que phallus [met ander woorden zijn symbolische castratie] qui l'élèvera au statut d'objet dans le désir d'Hamlet."

zelf als een puur tekort — als een dodelijk gewonde - aan zijn vader aan te bieden. Nergens anders dan in de leegte van zijn verlangen heeft hij het antwoord op zijn vraag naar het verlangen gevonden. In die leegte en in dit tekort vond hij eindelijk zijn ware 'zelf': daar komt Lacans Hamletinterpretatie op neer.

En waar vond volgens Simone Weil een vrek zijn ware 'zelf', dit is zijn verlangen, terug? Niet zozeer in de tastbare schat waaraan hij (imaginair) zo verslingerd was, maar in het 'tekort zelf' waarvoor die schat stond. Weils vrek vond zichzelf in de 'leegte' die achter zijn schat schuilging en die, voor wie van al zijn schatten is onthecht geraakt, als een ware volheid kon worden ervaren.

Lacans '*désir*theorie.', zoals die in de loop van zijn zesde seminarie vorm had gekregen, stond op het punt de hele problematiek van het verlangen en zijn tekort te doen sluiten in het 'tekort zelf', een 'tekort' dat als motor en sluitstuk van een autonome, symbolische orde fungeert. In dit geval zouden de ethische consequenties die daaruit volgen, de bakens van een klassieke moraliteit nauwelijks hebben doen bewegen, laat staan verlegd. Een nieuwe, psychoanalytisch georiënteerde 'ethiek van het verlangen' zou in een christelijke, mystiek georiënteerde ethiek in ieder geval zijn voorganger hebben gekend. Gedacht vanuit het primaat van het verlangen, zou het goede als object van dat verlangen weliswaar door een onophefbaar tekort zijn getekend, maar dat verlangen zou niettemin juist in dat tekort 'zichzelf' hebben gevonden, en in die zin ook het 'goede' waarnaar het zocht. De ontdekking van de symbolische orde als 'topos' waarin het menselijke driftwezen een bestaansgrond vindt, stond Lacan in ieder geval toe om een dergelijke zoektocht van het verlangen naar zichzelf (of naar 'het goede') op te vatten als een tocht naar het tekort of de leegte 'zelf', die als de ware (dit is symbolische) grond van de werkelijkheid konden worden geïnterpreteerd. Op die manier zouden we weliswaar de ethiek radicaler dan ooit kunnen denken vanuit het primaat van verlangen en tekort, maar structureel zou er weinig of niets zijn veranderd. De christelijke ethiek die uit Weils verlangensmystiek sprak, zou niet wezenlijk hebben verschild van de ethische consequenties die uit Lacans toenmalige *désir*-theorie zijn af te leiden.

5.2. ... onder kritiek

Toch is het bij Lacan anders gelopen. De laatste lessen van datzelfde zesde seminarie geven reeds te kennen hoe hij steeds minder vrede kan nemen met een louter imaginaire of symbolische typering van het object waarop het verlangen is georiënteerd.⁶⁸ Op het moment dat hij Hamlets "*phallophanie*" die hij met grote pathos lang vooruit bij zijn publiek had aangekondigd, eindelijk uit de doeken doet, blijkt hij niet langer in staat om de dode Ophelia inderdaad exclusief als fallus te duiden. Het object van (in casu) Hamlets verlangen en fantasma blijkt niet langer uitsluitend imaginair of symbolisch te kunnen worden gedacht. Wat hij al twee seminars lang het '*objet (petit) a*' was gaan noemen,⁶⁹

68. Het is onmogelijk om hier in detail in te gaan op die laatste lessen van Lacans zesde seminarie ("*Le désir et son interprétation*", 1958-59), waar hij op een aarzelende en tastende manier afstand neemt van zijn uitgesproken fallische interpretatie van Hamlets fantasma, om een steeds sterkere nadruk te leggen op het reële karakter van het object dat daar in het spel is.

gaat hij nu ook als iets reëls typeren. Die intentie wordt in de laatste lessen van dat zesde seminarie alleen maar sterker.

Daarmee corrigeert hij zijn eigen idee dat het verlangen in zichzelf— lees: in een lege, fallische betekenaar — zou sluiten. In plaats daarvan staat het verlangen open naar het reële. Door het ultieme object als iets reëls te duiden, lijkt hij beter te kunnen articuleren waarom de objectrelatie waarop het driftwezen teruggaat, ondanks zijn radicale identificatie met het object, nooit ophoudt een *relatie* met dat object te zijn. Dat ultieme object — meteen ook het object van fantasma - een reëel statuut geven, zet de radicaliteit van het verlangen nog meer kracht bij. Zo beschrijft Lacan in zijn laatste les van het zesde seminarie het fantasma vooral als de articulatie van een "oppositie", een "coupure", een "ontkoppeling" ["déconnexion"] tussen de subject- en objectpool van de 'objectrelatie' waarop het verlangen teruggaat.⁷⁰ Het object waarrond dat fantasma zich vormt, definieert hij hier als een (reële) rest die ontsnapt aan het symbolische draagvlak van het verlangen. Over het "object van het verlangen" zegt hij in zijn les van 1 juli 1959 (de laatste les van zijn zesde seminarie) dat het

naar zijn aard een 'residu', een rest is. Het is het 'residu' dat het zijn bij elke mogelijke vraag achterlaat en waarmee het sprekend subject als zodanig wordt geconfronteerd. Het is daar dat het object zich bij het reële voegt.⁷¹

Het object blijft weliswaar onverminderd functioneren als betekenaar, maar die verwijst in laatste instantie niet louter autoreferentieel naar andere betekenaars, maar ook naar het reële, of, zoals Lacan het daar uitdrukt, naar "het zijn [...] voor zover dit zijn zelf door de betekenaar is gemarkeerd" (Lacan, 1996a: 534). Waarmee zoveel is gezegd als dat de objectrelatie waarop het verlangen teruggaat, een radicaal *open* relatie is.⁷²

Deze openheid beantwoordt zonder meer aan de inzet zelf van Lacans seminarie over "Le désir et son interprétation". Ingaand tegen de 'platte', moraliserende objectrelatietheorieën, die het verlangen denken vanuit het object waarmee het van nature ('instinctief') zou zijn verbonden, neemt Lacan zich voor om die problematiek exclusief vanuit het pri-

69. De term "objet (petit) a" verwijst naar de term *a* uit Lacans definitie van het fantasma, waarvoor hij vanaf het vijfde seminarie het matheem $\$ \diamond a$ hanteert [te lezen als "S barré poinçon a": het gebarreerde, gespleten subject ($\$$) zoals het zich verhoudt (\diamond) tot het object van verlangen (*a*)]. Pas in de loop van zijn zesde seminarie begint de uitdrukking "objet a (du désir)" langzaam aan als zelfstandige term voor te komen (zie bijvoorbeeld de les van 17 december 1958; Lacan, 1996a: 119). Als specifiek concept zal de term "objet petit a" pas opduiken nadat Lacan in de loop van het zevende en achtste seminarie dit "objet a du désir" heeft bereflecteerd (respectievelijk als '*das Ding*' en als het '*agalma*'). Volgens Allouch wordt de term pas echt als concept geformaliseerd wanneer Lacan elke imaginaire connotatie aan het object onttrekt. In het tweede hoofdstuk van zijn *La psychanalyse: une érotologie de passage* toont die auteur uitvoerig hoe Lacan jarenlang aan dit '*objet a* zowel een imaginair als een reëel statuut toekende - en derhalve voor heel wat dubbelzinnigheid in zijn theorie zorgde. Pas een strikte 'mathematische' formulering heeft hem in staat gesteld de knoop door te hakken (meer bepaald, aldus Jean Allouch, tijdens het tiende seminarie -*L'angoisse* - in de les van 9 januari 1963; zie Allouch, 1998: 31-42).

70. "Mais justement ce qu'il importe de maintenir, c'est l'opposition à partir de laquelle cet échange s'opère, a savoir le groupement $\$$ en face de *a* [formule van het fantasma: $\$ \diamond a$], d'un sujet sans aucun doute imaginaire mais au sens le plus radical, en ce sens qu'il est le pur sujet de la déconnexion, de la coupure parlée, en tant que la coupure est la scansion essentielle où s'édifie la parole. Le groupement, dis-je, de ce sujet avec un signifiant qui est quoi? Qui n'est rien d'autre que le signifiant de l'être à quoi est confronté le sujet en tant que cet être est lui-même marqué par le signifiant." (Lacan, 1996a: 534)

71. "C'est-à-dire que le *a*, l'objet du désir, dans sa nature est un résidu, un reste. Il est le résidu que laisse l'être auquel le sujet parlant est confronté comme tel, à toute demande possible. Et c'est par là que l'objet rejoint le réel." (Lacan, 1996a: 534)

maat van het verlangen te benaderen. Het is het verlangen dat bepalend is voor het object, en niet andersom. En aan het eind van dat seminarie wil dat volgens Lacan zoveel zeggen als dat het lustwezen slechts bestaat als een *openheid naar* een steeds terugwijkend - want nooit anders dan *verlangd*— 'object'. In de laatste les typeert Lacan dat ultieme object — ondertussen als "object a" gedoopt — uitdrukkelijk als "iets opens":

Het object als zodanig, zo men wil het object *a* van de 'graphe' [...] is iets opens.⁷³

Ook de analytische kuur werkt wezenlijk naar zo'n openheid toe. Op zoek naar zichzelf als naar het verlangen dat hij is, wordt de analysant er niet alleen mee geconfronteerd dat hij het verlangen van de Ander is, maar ook dat hij

opent naar een *coupure*, naar het zuivere zijn dat zich hier manifesteert als tekort,⁷⁴

aldus Lacan aan het eind van diezelfde les.

Ook de slotzinnen van die les (die naar Lacans eigen zeggen een soort "pré-leçon" vormen op het thema van volgende seminariejaar⁷⁵) verwijzen uitdrukkelijk naar die openheid. Een psychoanalytische kuur opereert uitsluitend in de "«*coupure*» van het woord", aldus Lacan, maar bewerkstelligt in die hoedanigheid een "opening [...] naar iets radicaal nieuws".⁷⁶ Wie al even vooruit bladert in de lessen die hij enkele maanden later zal geven, kan hier de hint niet mis verstaan: hij verwijst ongetwijfeld naar '*das Ding*', de term waar rond hij zijn seminarie over ethiek zal opbouwen.

5.3. Een uitdrukkelijk ethische context

Het is bovendien goed te beseffen dat de link met dat volgende seminarie niet enkel in die ene, hier nog wat raadselachtige verwijzing naar '*das Ding*' ligt. De hele problematiek van dat seminarie over ethiek — inclusief belangrijke thema's daaruit zoals het probleem van het "hoogste goede", het "hedonisme", het "utilitarisme", de aristotelische "*meester-ethiek*"⁷⁷ - vormde de uitdrukkelijke context van waaruit Lacan zijn thema, "Le désir et son interprétation", in de eerste les van dat gelijknamig seminarie begon te ontwikkelen. Ook de directe context waarbinnen hij zich reeds vanaf die eerste les tegen de objectrelatie-theorieën van zijn tijd afzette, baadde in een uitgesproken ethische problematiek. In

72. Of zoals Bernard Baas het in zijn boek *De la chose à l'objet* stelt: de mens als verlangen denken, is zijn meest fundamentele "ervaring" als "openheid" denken: "C'est aussi dire que l'expérience est fondamentalement désir [...] de sorte que toutes les autres modalités du rapport de l'homme au monde peuvent et même doivent être dérivées [...] de cette *ouverture* originare et essentielle qu'est le désir. Le désir est l'ouverture au monde comme telle, ouverture qui seule rend possible les différents modes du rapports au monde: la volonté, la connaissance, le jugement, l'attention, la mémoire ..." (Baas, 1998: 24).

73. "L'objet comme tel, l'objet *a*-, si vous voulez, du graphe, [...] c'est quelque chose d'ouvert [...]." (Lacan, 1996a: 533)

74. "Ce désir du sujet, en tant que désir du désir [de l'Autre], il ouvre sur la coupure, sur l'être pur, ici manifesté sous la forme de manque." En over die "ouverture sur la coupure" zegt hij even verderop uitdrukkelijk: "qui est celle sans laquelle nous ne pouvons pas penser la situation du désir" (Lacan, 1996a: 541).

75. "J'aimerais, pour terminer notre leçon de cette année et faire je ne sais quel rappel de ce qui inaugurerà nos leçons de l'année prochaine sous la forme d'une pré-leçon, conclure [...]." (Lacan, 1996a: 542)

76. "C'est de l'ouverture [qu'il s'agit], c'est de la béance de quelque chose de radicalement nouveau qu'introduit toute coupure de la parole." (Lacan, 1996a: 542)

77. Zie vooral: Lacan, 1996a: 14-16. Ik kom verderop op elk van die thema's uitvoerig terug.

het door Fairbairn gemaakte onderscheid tussen "*pleasure-seeking*" en "*object-seeking*" huisde, aldus Lacan, niets anders dan de klassieke vraag waarmee alle ethici uit de traditie hebben geworsteld, met name of het object van het hoogste streven (het goede) ook het meeste lust (plezier, genot) oplevert. Zo stelt hij er op een bepaald moment:

Ik wil min of meer stilstaan bij wat de positie van de filosofen daarin is geweest. Die is altijd zeer exemplarisch geweest [als men de zaak bekijkt] vanuit het punt waarop het probleem zich voor ons stelt [met name vanuit het verlangen]. Ik ben zo vlijtig geweest bovenaan [het bord] deze drie [sic!] termen te schrijven, *pleasure-seeking*, *object-seeking*. Zoeken naar lust [enerzijds], zoeken naar het object [anderzijds]: op die manier stelden de reflectie en de moraal altijd het probleem — ik bedoel de theoretische moraal, de moraal die zich uitspreekt in voorschriften en regels, in wat filosofen en vooral naar het heet ethici naar voren schuiven.⁷⁹

Is wat ons het meest plezier doet of het meest lust geeft, ook moreel het beste? Is datgene waarnaar ons verlangen ons heenleidt, meteen ook het goede dat wij ons bewust voor ogen houden? Waar het gros van de psychoanalytische theorieën die vraag bevestigend beantwoordden, was het voor Lacan duidelijk dat Freuds basisintuïtie dit onder geen beding toestond. De lust is polymorf pervers en 'perverteert' daarom alles wat zich aandient als het 'hoogste goede' of het 'goede op zich'. Vandaar zijn speurtocht naar dat lustprincipe en zijn bezorgdheid om het verlangen rigoureuus van daaruit te denken. Het verlangen is niet aan een of ander goed gebonden en is ook op zichzelf niet goed. Het is 'pure', dit wil zeggen polymorf perverse openheid en kan daarom niet gedefinieerd worden vanuit datgene waarnaar het 'opent' — hier, binnen het psychoanalytisch objectrelatiethoetisch jargon, als het 'object' gedefinieerd. Of, in meer traditionele termen geformuleerd: er mag dan iets *transcendents* zijn aan het verlangen, het kan daarom nog niet *vanuit* dat transcendente worden gedefinieerd of gedacht.

78. "Je veux plus ou moins m'arrêter à ce qui a été à cette endroit la position des philosophes, parce que je crois qu'elle a été très exemplaire du point où se situe pour nous le problème [met name het probleem van het verlangen]. J'ai pris soin de vous écrire là-haut ces trois [sic!] termes, *pleasure-seeking*, *object-seeking*. En tant qu'elles [met name: 'les positions' die de "philosophes" in die kwestie innemen] recherchent le plaisir, en tant qu'elles recherchent l'objet, c'est bien ainsi que depuis toujours s'est posée la question pour la réflexion et pour la morale - j'entends la morale théorique, la morale qui s'énonce en préceptes et en règles, en opérations de philosophes, tout spécialement dit-t-on, d'éthiciens." (Lacan, 1996a: 14-15). De accentverschuiving die in Fairbairns drifttheorie plaatsvindt van de lust ("*pleasure-seeking*") naar het object ("*object-seeking*"), stelt dus een nieuwe conceptuele hiërarchie in: de objectbinding primeert over het lustprincipe, wat voor Fairbairn meteen als stipulatieve definitie van de objectrelatie tout court geldt. Precies door die accentverschuiving sluipt de klassieke morele theorie over het verlangen opnieuw binnen: het verlangen wordt gedefinieerd vanuit (een 'natuurlijke' band met) zijn object. Het is tegen dit soort objectrelatiethoetie dat Lacan zich altijd heeft afgezet, precies omwille van die klassieke ethische connotatie. Vandaar dat zijn 'objectrelatiethoetie' dit soort hegemonie van de objectbinding ten aanzien van het lustprincipe niet kent. Integendeel hij wil de objectrelatie fundamenteel vanuit het (in wezen polymorf perverse, 'open') lustprincipe denken.

II

Cruciale problemen

Alvorens tot een meer systematische lectuur van Lacans seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse" over te gaan en een aantal van de centrale gedachtelijnen eruit na te trekken, is het goed eerst poolshoogte te nemen van de specifieke probleemvelden waarop hij zich wil concentreren. Hij vermeldt er een aantal in de loop van zijn eerste les, om ze pas later — zij het niet altijd even systematisch - toe te lichten en, vaak op een zeer onsamenvangende manier, de uitwerking te geven waar ze om vragen. Juist omwille van de soms warrige opbouw van zijn vertoog, is het voor een begrip van het seminarie in zijn geheel onontbeerlijk om Lacans cruciale probleemvelden inzake ethiek steeds goed voor ogen te houden.

In de eerste plaats is er de op zichzelf reeds merkwaardige wending naar de ethiek. Waar Lacan er voordien aan hield om ethiek en psychoanalyse strikt van elkaar te onderscheiden, schrikt hij er in zijn zevende seminarie niet voor terug de kern van het psychisme iets 'door en door ethisch' te noemen en aan de psychoanalyse als zodanig het statuut van een ethiek toe te schrijven (zie hieronder, punt 1).

Eén van de eerste gevolgen van die wending is het feit dat dit de problematiek van de morele schuld bijzonder complex dreigt te maken. Waar Lacans psychoanalyse voordien het menselijk verlangen nog een vrijplaats kon garanderen wanneer het zich enigszins aan de morele schuld onttrok, zal hij in zijn zevende seminarie tot het besluit komen dat men ook aan het verlangen zelf schuldig kan zijn (zie 2).

Ook al ziet Lacan zich hier geroepen om zowel het psychisme als de psychoanalyse zelf een ethisch statuut toe te meten, toch belet dit hem niet te stellen dat diezelfde psychoanalyse niet in staat is tot het formuleren van een nieuwe praktische ethiek. Hetzelfde geldt voor de overweldigende nadruk die de psychoanalyse op de erotische dimensie van het menselijk bestaan legt. Ondanks dit alles, lijkt zij toch niet in staat te zijn geweest tot het formuleren van een nieuwe erotiek, een eigen, op haar premissen gebaseerd erotisch ethos (zie 3).

1. Het ene ethisch appèl versus het andere

... le devoir, ce n'est pas simplement la pensée philosophique qui s'occupe à le justifier. (SVII: 16)

Als geen ander heeft Lacan zich steeds gekeerd tegen elke vorm van moraliserende benadering van de psychoanalyse. Daarvoor is hij er te zeer van overtuigd dat het verlangen dar de mens 'is', teruggaat op een polymorf perverse driftmatigheid, die als zodanig van elke ethische kwaliteit is verstoken. Wie her verlangen toch een inherente moraliteit toeschrijft of voorhoudt dat het driftleven uit zichzelf gericht is op een ethisch stevig Ik, gaat in Lacans ogen het ware 'skandalon' van de psychoanalyse uit de weg. Het verlangen een primaatfunctie toekennen - één van de *conditio's sine qua non* van een psychoanalyse - veronderstelt minstens dat men de ethiek vanuit de morele onverschilligheid van de polymorf perverse drift denkt. Wie de omgekeerde weg gaat en de drift vanuit ethische premissen denkt, vult het open, polymorf pervers karakter ervan bij voorbaat met zijn eigen wensvoorstellingen en fantasmas in en vervalt onvermijdelijk in een moraliserende verminking van de psychoanalytische uitgangspunten. Ethiek en verlangen dienen voor Lacan dan ook strikt van elkaar onderscheiden te worden.

Zo stelt hij bijvoorbeeld in het seminarie over "*Les formations de l'inconscient*", dat hij twee jaar vóór dat over ethiek heeft gehouden, uitdrukkelijk dat Freuds oeuvre een breukmoment in de moderne theorievorming over het verlangen betekent, precies omdat hij niet de fout maakt dit vanuit ethische premissen te doen. 'Ethiek' is immers een instantie die het verlangen vooral tegenwerkt of disciplineert, zo klinkt het in zijn seminarieles van 5 maart 1958:

Ik heb er jullie attent op gemaakt dat, tot Freud, dit element op zich [het verlangen] steeds werd geminimaliseerd en in zekere zin altijd vroegtijdig werd afgevoerd. Dit staat me toe te zeggen dat, tot Freud, elke studie over de menselijke [drift]economie in meerdere of mindere mate is uitgegaan van een morele, ethische bekommernis - in de zin dat het er minder om te doen was het verlangen te bestuderen dan wel het te minimaliseren en te disciplineren. [SV: 251]

Lacan vereenzelvigd ethiek hier dus voornamelijk met de psychische functie die het verlangen door allerlei geboden, verboden en idealen aan banden legt en die de psychoanalyse met de term 'Boven-Ik' aanduidt. In zijn ogen fungeert de ethiek hier hoofdzakelijk als een instantie die zich *tegen* drift en verlangen keert en kan zij daarom geen optimale toegangsweg bieden tot de eigenlijke problematiek van het verlangen.

Het is dan ook des te merkwaardiger dat Lacan in zijn zevende seminarie een heel andere toon aanslaat. Ethiek, zo poneert hij er met klem, is niet enkel iets waarover de psychoanalyse zich kritisch heeft uit te laten, zij raakt ook zonder meer de essentie van haar problematiek en, wat meer is, de kern van haar bestaan zelf, zowel op theoretisch als op praktisch vlak.

Zo stelt Lacan reeds in de eerste les van dit seminarie dat de morele dimensie van een psychoanalyse nergens anders te zoeken is dan in haar basiservaring zelf, met name die van het onbewuste. Dit onbewuste is geen 'stom' neutraal gegeven, maar 'spreekt' en dringt zich actief aan de mens op. Het dient zich aan als een niet aflatend appèl. De

gekende freudiaanse formule: "*Wo Es war, soll Ich werden*" betekent voor Lacan dan ook niets minder dan dat het onbewuste zich kenbaar maakt als een *ethisch* gebod:

De morele ervaring die in de [psycho]analyse in het spel is, is ook die waarop de oorspronkelijke imperatief neerkomt waartoe datgene ons aanmaant wat we in dit geval de freudiaanse ascese zouden kunnen noemen: '*Wo Es war, soll Ich werden*', zoals Freud dit formuleert in het tweede deel van zijn *Vorlesungen* over de psychoanalyse. [SVII: 15]¹

Wat de mens drijft, de drift die hem op het meest fundamentele bestaansniveau voortjaagt, gaat terug op een '*sollen*' of, zoals Lacan het noemt, een "impératif original", een bevel of een aanmaning die hier zonder meer als een "morele ervaring" wordt omschreven. Een confrontatie aangaan met mijn onbewuste, op zoek gaan naar mijn ware, door de heersende moraal amper getolereerde verlangens, ingaan tegen de ethische idealen die mij rechthouden: aan dit alles ligt voor Lacan een ethische imperatief ten grondslag.

Het appèl dat van het onbewuste uitgaat, mag dan 'ethisch' heten, het is verre van compatibel met dat ander, al evenzeer ethisch appèl waarmee het Boven-Ik de mens bestookt. Wanneer een dwangneuroticus in de psychoanalytische kuur steeds weer opnieuw zijn strijd met dat Boven-Ik uitvecht (aldus de context waarin Lacan de hele kwestie ter sprake brengt: SVII: 15-16), dan is zijn vraag niet zozeer hoe hij aan die ethische instantie tegemoet kan komen als wel hoe hij daar juist aan kan ontsnappen. Wanhopig tast hij naar manieren om nu eindelijk eens ongehoorzaam te kunnen zijn aan die "vreemde" wet, die hem zo pijnlijk dwangmatig aan zich weet te binden. Hij stelt alles in het werk om een *afstand te* kunnen bewaren tegenover de wet die hem zo'n dingen vraagt. Net zoals hij afstand wil houden van de *vraag* die ook hij aan die wet stelt en die door die wet nooit afdoende beantwoord lijkt. Alsof er, naast de wet waaraan hij met vraag en wedervraag (imaginair) gebonden is, een andere wet is die hem gebiedt daartegenover een reserve, een afstand in te nemen. De twijfelzieke besluiteloosheid van een dwangneuroticus, slingert hem niet heen en weer tussen het morele en het immorele. Beide kanten van het alternatief zijn volgens Lacan ethisch en misschien ligt de "ware" ethische dimensie nog het meest bij de ongehoorzaamheid. Zo suggereert hij althans wanneer hij zijn publiek het beeld van de psychisch verscheurde dwangneuroticus voor de geest roept:

Zal hij zich wel of zal hij zich niet onderwerpen aan die plicht die hij als iets vreemds ervaart, als iets veraf, iets van tweede orde? Moet hij zich wel of moet hij zich niet onderwerpen aan de imperatief van het Boven-Ik [...] ? Is het niet zijn ware plicht - als ik me zo mag uitdrukken - om tegen die imperatief in te gaan? [SVII: 16]

1. Voor Lacans verwijzing naar Freud, zie hierboven 1.3.2, noot 37. Ook Peter Widmer verwijst (in zijn inleiding op de door Hans-Dieter Gondek en hemzelf geredigeerde bundel: *Ethik und Psychoanalyse*) onmiddellijk naar die freudiaanse imperatief om de ethische dimensie van de psychoanalyse te duiden: "Dieses Bemühen, Wahres vom Subjekt zur Sprache zu bringen, beinhaltet eine der Psychoanalyse inhärente ethische Dimension. *Wo Es war, soll Ich werden?* (Gondek & Widmer, 1994: 10). Ook in zijn latere seminars houdt Lacan die stelling aan, bijvoorbeeld in het elfde seminarie, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse, 1964*, waar hij stelt: "Le statut de l'inconscient [...] est éthique. Freud, dans sa soif de vérité dit - *Quoi qu'il en soit, il faut y aller parce que, quelque part, cet inconscient se montre.*" (SXI: 34; Miller cursiveert).

Het appèl dat van dit (onbewuste) verlangen uitgaat, valt op principieel niveau nooit samen met de eisen die het Boven-Ik stelt, maar is daarom voor Lacan niet minder ethisch. Een ethiek is blijkbaar niet te reduceren tot de eisen die van buitenaf aan het subject worden gesteld en die in het Boven-Ik hun geïnterioriseerde plaats hebben gevonden.² In dezelfde les zegt Lacan:

[...] de morele ervaring [...] moet niet uitsluitend in verband worden gebracht met dat langzame herkenningproces van de functie die Freud als het Boven-Ik heeft gedefinieerd, en evenmin met de exploratie van de paradoxen ervan, dit is met wat ik genoemd heb die obscene en wrede gedaante waarin de morele instantie zich aan ons voordoet als wij op zoek gaan naar haar wortels. [SVII: 15]

Het mag dan waar zijn dat het Boven-Ik de mens dermate kan kwellen dat hij op de duur nergens nog naar durft te verlangen en onder de druk van die impasse haast bezwijkt (denk maar aan de morele kwellingen waaronder een dwangneuroticus of een heilige gebukt kan gaan), toch legt de horigheid van ons verlangen aan die "wrede en obscene" wet niet de grond van de ethiek bloot. Ethiek is niet louter te reduceren tot alles wat het verlangen beknot of in banen leidt, zij is tegelijk iets wat pas *dankzij* datzelfde verlangen kan bestaan.

De genese van de morele dimensie vindt haar oorsprong nergens anders dan in het verlangen zelf,

luit het nog steeds tijdens diezelfde les. De "censuur" die het onbewuste verlangen opgelegd krijgt, kent haar grond in laatste instantie *in* het verlangen. Het etiket 'ethisch' slaat niet langer exclusief op alles wat het verlangen binnen de perken houdt, maar ook op wat daar uitdrukkelijk aan *voorbij* of er zelfs ronduit *tegen in* gaat. Hierin ligt pas het nieuwe dat de psychoanalyse over ethiek te zeggen heeft. Er is een 'moeten' dat *voorbij* het morele

2. De psychoanalyse zal dus inderdaad een eigen, nieuwe bijdrage kunnen leveren aan wat vanouds ethiek heet. Minstens zal zij zichzelf als een forum moeten beschouwen waar over de grondslagen van de moraal op fundamenteel niveau wordt gereflecteerd. Het is in die zin dat zij zich voor Lacan als een 'ethica' kan definiëren. Zie bijvoorbeeld de passage uit SVII: 16 die als motto fungeert bij het onderhavig onderdeel van dit hoofdstuk: "Le devoir, sur lequel nous avons jeté des lumières diverses — génétiques, originelles -, le devoir, ce n'est pas simplement la pensée philosophique qui s'occupe à le justifier", waarmee Lacan duidelijk suggereert dat die taak ook aan de psychoanalyse toekomt. Ook verderop zijn er passages waar Lacan de psychoanalyse uitdrukkelijk als een ethiek definieert, meer bepaald als een "wetenschap van goed en kwaad": "La rupture de ces illusions [die ons met name voorspiegelen dat het verlangen te bevredigen zou zijn] est une question de science - de science du bien et du mal, c'est le cas de le dire — qui se situe en ce champ central dont j'essaye de vous montrer le caractère irréductible, inéliminable, de notre expérience" (S VII: 258). Zo ook beweert John Rajchman in zijn boek *Truth and Eros*: "To turn to Freud was to return to these embers in the convent of psychoanalysis. It was to say again what psychoanalysis is, should be, had never stopped being in spite its misconceptions of itself: a new ethic." (Rajchman, 1991: 20; zie ook p. 24-26).

3. Vergelijk bijvoorbeeld met wat Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* schrijft: "Het [geweten] gedraagt zich namelijk des te strenger en wantrouwiger naarmate de mens deugdzamer is, zodat ten slotte juist zij die het in de heiligheid het verst hebben gebracht zichzelf van de ergste zondigheid beschuldigen." (Freud, CR3: 152; SA9: 252).

4. "[...] la genese de la dimension morale ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. C'est de l'énergie du désir que se dégage l'instance de ce qui se présentera au dernier terme de son élaboration comme censure." (SVII: 11) Of, zoals Sarah Kofman het raak formuleert: "l'originalité de la psychanalyse (mais on trouve cela aussi chez Nietzsche) c'est non pas de dire, pure banalité, que la loi s'oppose au désir, mais qu'elle a partie liée avec lui" (Kofman, 1993: 74; 1995: 58).

'moeten' van het *Über-Ich* te situeren is, er frontaal tegen in kan gaan en toch tot de ethische dimensie van de mens moet worden gerekend.⁵ Het ultieme oriëntatiepunt waarnaar een moreel handelen zich richt, ligt — radicaler dan een klassieke ethica kan stellen — *voorbij* de wet.

Alhoewel. Kennen ook die klassieke ethica's geen vorm van 'moreel' verantwoord overtreden van de morele code? Staan ook zij in bepaalde gevallen niet toe om tegen de strikte regels van de wet in te roeien wanneer die, bijvoorbeeld, tot een puur legalistische zaak zijn verworpen? Hebben met andere woorden niet alle ethica's hun *Antigone* die de enge wetsethiek van een *Kreon* terecht met de voeten treedt?

Met die verwijzing naar de vermaarde tragedie van Sophocles zitten we, wat Lacans seminarie over ethiek betreft, allesbehalve op neutraal terrein. De lectuur van deze tragedie vormt zonder meer het hoogtepunt van dit hele seminarie. Lacan schuift er de Antigone-figuur naar voren als het paradigma van zo'n 'positief' ethische houding die *voorbij* de *Über-Ich*-moraal zou gaan. Dat hij uitgerekend zo sterk op haar inzoomt, verplicht ons echter opnieuw de vraag te stellen wat aan zijn standpunt inzake ethiek dan wel zo vernieuwend kan zijn. Precies Antigone fungeert immers reeds in tal van hoogst klassieke ethica's als een soort positief moreel buitenbeentje dat het ethisch ideaal op een meer correcte wijze dient dan alle anderen die zich nauwlettend aan de letter van de wet houden.⁶

Het is hier dat men het cruciale van Lacans positie inzake ethiek niet mag missen. Inderdaad beaamt Lacan dat de ethiek moet worden gedacht als een 'positieve' gerichtheid op wat *voorbij* een formele wetsinstantie ligt, zoals hij dit zelf van bij het begin van zijn seminarie toegeeft:

De eigenlijke morele ervaring, dit is wat [aan een handeling] een sanctionele referentie geeft, maakt dat de mens zich tot zijn eigen handeling verhoudt op een manier die niet louter die van de gearticuleerde wet is, maar die van een gerichtheid, een neiging, kortom van een 'goede' waarop hij appelleert en die een ideaal voor zijn gedrag voortbrengt. Ook dit alles maakt de eigenlijke ethische dimensie uit en situeert zich *voorbij* het gebod, dit wil zeggen *voorbij* wat zich kan aandienen met een gevoel ertoe verplicht te zijn. [SVII: 11]

Zo'n uitspraak belet Lacan evenwel niet zich tegelijk met klem te verzetten tegen de gedachte dat die dimensie *voorbij* de ethische wet 'het goede zelf' zou zijn; dat met andere woorden datgene wat *voorbij* wet en gebod ligt, de vervulling ervan zou zijn. Het is precies aan dit laatste euvel dat alle moraliserende interpretaties van de psychoanalyse zich steeds

5. In de loop van zijn eerste les zegt Lacan terloops dat hij, voor de titel van zijn nieuwe seminarie, niet zonder reden voor het woord 'ethiek' in plaats van woord 'moraal' heeft gekozen: "En parlant d'éthique de la psychanalyse, j'ai choisi un mot qui ne me paraît pas de hasard. *Morale*, aurais-je pu dire encore. Si je dis *éthique*, vous verrez pourquoi, ce n'est pas par plaisir d'utiliser un terme plus rare" (SVII: 10; J.-A. Miller cursiveert). Die verwachting heeft Lacan in de loop van zijn verdere seminarie evenwel niet ingelost en evenmin heeft hij dit conceptueel onderscheid tussen 'ethiek' en 'moraal' aangehouden. Mogelijkerwijze wilde hij de term 'moraal' reserveren voor de wet van het Boven-Ik en 'ethiek' voor wat *voorbij* dit soort wet gaat. Voor Jean Analdi staat 'morale' hier voor een imaginair gestoelde ethiek (die geen rekening houdt met het *subjectstatuut* van de mens) en 'éthique' voor een (meer op symbolische leest geschoeide) "comportement qui permet le surgissement du sujet" (Analdi, 1998: 12-13; Analdi cursiveert). Analdi schrijft dit mooie conceptuele onderscheid echter ten onrechte aan Lacan zelf toe: in diens seminarie is daarvan geen spoor terug te vinden.

6. Zie bijvoorbeeld Bollack, 1999: 76. Voor een algemeen overzicht van de manier waarop de Antigone-geest vanaf de periode van het Duitse idealisme tot nu ethisch is geïnterpreteerd, zie *Antigones* van George Steiner (Steiner, 1986).

weer bezondigen. Net als zovele ethica's zouden zij in Antigone het ideale voorbeeld zien van een ethische houding die haar formele wetskarakter heeft *overstegen*. Lacan stelt daar tegenover dat het unieke aan Sophocles' protagoniste er juist in bestaat zich weliswaar *jenseits* van de gangbare morele wet op te stellen, maar hoegenaamd niet model te staan voor welk ideaal of waarde ook. Het is in die door en door tragische positie dat Lacan de mogelijkheid zal vinden de ethiek radicaal anti-idealistisch (en in die zin anti-moralistisch) te denken.

In diezelfde eerste les hamert Lacan erop hoe een psychoanalyticus tijdens de kuur uitgerekend op de plaats staat waar uitdrukkelijk om zo'n inhoudelijke invulling wordt gevraagd. Nergens is de verleiding groter om de vraag naar het *Jenseits* van de wet met een of ander ideaalbeeld in te vullen en nergens krijgt iemand een geschiktere kans om zijn medemens de morele spiegel voor te houden waar hij zo om vraagt. In zijn eerste les bespreekt Lacan in extenso drie van die ideaalbeelden die in het psychoanalytische landschap van zijn tijd opgang maakten. Alleen hamert hij erop dat het een psychoanalytische kuur *niet* daarom te doen is. Het komt er niet op aan de analysant een ideaal van "mense-lijke liefde", van "authenticiteit" of van "onafhankelijkheid" voor te houden (om de drie idealen te citeren die Lacan hier aanhaalt: SVII: 17-19). Niet dat die idealen op zich fout zouden zijn, maar alleen al het feit dat men ze iemand wil *voorhouden*, impliceert onvermijdelijk dat ze gaan functioneren als *imaginaire* voorbeelden die daarom precies dat aspect miskennen waar het een psychoanalyse om te doen is, met name het verlangen. Een psychoanalyse moet voor Lacan juist elke imaginaire fixatie loszetten en die *symbolisch* ombuigen zodat het appèl van *het verlangen zelf* gehoord kan worden, los van de idealen waaraan het subject zich noodgedwongen — en daarom, zoals bij de dwangneuroticus, steeds min of meer dwangmatig - heeft moeten vastklampen. Het appèl dat van het onbewuste verlangen uitgaat, vindt zijn herkomst niet in het imaginaire ideaal dat het subject zich stelt, maar in zijn *afstand* ertegenover, dit is in het (symbolisch) verlangen (ernaar). Enkel een symbolisch universum staat het subject toe zich als verlangen te constitueren en op die manier recht te doen aan de volstrekt onbepaalde, polymorf perverse driftmatigheid waarop het teruggaat en die van nature geen enkele band met wat dan ook heeft, *a fortiori* niet met een of ander ideaal. Het is die tegendraadse eis van het in wezen 'anarchisch' verlangen zelf, die de psychoanalyse — onder meer door haar studie van de dwangneurose - op het spoor is gekomen en waarvan Lacan hier in zijn zevende seminarie uitdrukkelijk het ethisch statuut wil bevestigen.

2. Een nieuwe schuld?

Maar wat betekent dit: 'aan de tegendraadse eis van het *verlangen zelf* gehoor geven'? Het is niet alleen de vraag of zoiets mogelijk is en of een verlangen überhaupt wel *op zichzelf* kan bestaan. Zelfs al was dit inderdaad het geval, dan nog valt sterk te twijfelen of het in moreel opzicht wel zo'n goede zaak zou zijn. Omdat het onbewuste en het verlangen zich kennelijk *ethisch* aan ons opdringen, is het verre van ondenkbaar dat we ons ook rechtstreeks tegenover *hun* eisen schuldig maken en niet langer alleen tegenover die van het Boven-Ik. Het "morbide rijk" van het schuldgevoel, bij uitstek het domein waar de

psychoanalyse zich volgens Angelo Hesnard beweegt,⁷ heeft merkwaardig genoeg bij Lacan nog uitbreiding gekregen. Zich verzettend tegen al wie voorhoudt dat de psychoanalyse de mens van alle schuldgevoel kan bevrijden, stelt hij uitdrukkelijk:

Als de [psycho]analyse ons inderdaad op één ding heeft gewezen, is het wel op het belang, de alomtegenwoordigheid - om het zo te noemen - van het schuldgevoel [sentiment de culpabilité], en dit aan gene zijde van het eigenlijke plichtsgevoel [sentiment d'obligation à proptement parler]. [SVII: 11]

De lawine aan schuldgevoelens die dagelijks van psychoanalytische en andere therapeutische sofa's rolt, blijkt niet uitsluitend terug te gaan op een gevoel te falen tegenover de beperkingen die door morele geboden en verboden aan het verlangen worden opgelegd. Men kan ook schuldig zijn tegenover de eisen van het verlangen *zelf*.

Lacans onderzoek naar "de ethiek van de psychoanalyse" komt in ieder geval tot die conclusie. De typische schuld waarmee de psychoanalytische kuur zich heeft in te laten en waardoor ze zich in haar ethische bekommernis moet laten leiden, is een schuld ten aanzien van het verlangen *zelf*: 'Heb ik niet "toegegeven op het vlak van mijn verlangen"? Heb ik niet toegestaan dat mijn verlangen wordt ingeperkt en aan banden gelegd?' Meer nog, dit is de *enige* morele schuldvraag die in een analytische kuur van tel kan zijn, zo blijkt uit één van de paradoxale "proposities" die Lacan tijdens de laatste les van zijn ethiekseminarie - "bij wijze van experiment" — naat voren schuift:

Ik stel dat het enige waaraan men schuldig kan zijn, tenminste in [psycho]analytisch perspectief, erin bestaat toegegeven te hebben op het vlak van zijn verlangen [d'avoir cédé sur son désir]. [SVII: 368]⁸

Het doel van een analyse ligt integraal en exclusief in een confrontatie met het verlangen, en de enige ethische vraag die hier van tel is, is of de analysant "in overeenstemming met zijn verlangen" heeft gehandeld.⁹

7. Aan het begin van zijn eerste les (SVII: 10) verwijst Lacan uitdrukkelijk naar Hesnard (1886-1969), een toonaangevend figuur uit de eerste generatie Franse psychoanalytici. Het hier vermelde boek van hem, "*L'univers morbide de la faute*", gaat over de ethische dimensie die uit de studie van de psychoanalytische ziektebeelden is af te leiden (zie: Hesnard, 1949). Lacans verwijzing naar dat boek betekent evenwel niet dat hij het met de daar verdedigde stellingen eens zou zijn. Hij deelt weliswaar het anti-moralisme van Hesnards wetenschappelijke benadering van de ethiek, maar gaat helemaal niet akkoord met de optimistische conclusies die die laatste daaraan vastknoopt. Een optimisme als in het hierna volgend citaat staat zonder meer haaks op Lacans tragische ethiekvisie: Si l'humanité ne disparaît pas, comme cela semble actuellement, dans un suicide collectif en plusieurs temps, un jour viendra sans doute où, ayant enfin appris à élever les jeunes individus en dehors du Pêché et dans le contact social authentique, elle sera composée d'une majorité active d'individus dont le besoin d'action forte sera adapté à la vie collective et canalisé par le sport, l'émulation, l'entraide. Il sera alors possible de prescrire une Morale théorique, qui devra être une *Morale sans péché*, c'est-à-dire une Morale qui sera une Éthique sociale perfectionnée. [...] Ainsi la Morale, devenue universelle, fondée non sur la Science en général ou sur un scientisme mais sur la science expérimentale de la conduite morale, se fera conforme à la condition humaine, donc viable et utile: il s'agirait seulement d'obtenir par le conditionnement rationnel de la Conduite morale chez tous ce qu'obtiennent chez quelques-uns les Mystiques, à savoir la *non-violence* dans les rapports interhumains." (Hesnard, 1949: 453: de auteur cursiveert. Enkele jaren later heeft Hesnard die optimistische visie verder uitgewerkt in zijn *Morale sans péché* [Hesnard, 1954]).

8. We komen daar in het laatste hoofdstuk uitvoerig op terug (zie verderop: IX.2.2).

9. Zie dezelfde laatste les van zijn ethiekseminarie, waar hij de ethische vraag waardoor een psychoanalytische kuur zich moet laten gezeggen, als volgt formuleert: "Avez-vous agi conformément au désir qui vous habiter" (SVII: 362).

Dit alles maakt de hele problematiek van de ethiek er niet echt gemakkelijker op. Het morbide universum van schuldgevoelens dat de psychoanalyse in haar kuur te horen krijgt, doet haar besluiten dat wij niet alleen schuld kennen ten aanzien van een morele wet (van het Boven-Ik), maar dat onze schuld ook nog eens verwijst naar wat voorbij zo'n wet ligt, met name naar een gevoel niet aan ons verlangen *als zodanig* te beantwoorden. Kan dit wel iets anders betekenen dan dat wij ons voortaan *altijd* schuldig moeten weten? Aan de wet van het Boven-Ik kunnen we, precies omwille van het primaat van het verlangen dat wij 'zijn', nooit voldoen. Ons verlangen blijft immers altijd ook dat van de Ander, die nooit ophoudt 'anders' te zijn en zich dus steevast als een nog te vervullen wet aan ons opdringt. Maar wie verzekert ons dat we daarom aan de 'wetteloze wet' van ons 'pure' verlangen (ons verlangen 'zelf') wél zouden kunnen voldoen? Daarvoor is het polymorf perverse lustwezen dat wij 'zijn' toch al te zeer aangewezen op die symbolische, onnatuurlijke betekenaarswereld waar het Boven-Ik de wet uitmaakt. Zonder dit kunstmatige betekenaarsuniversum is het menselijke driftwezen eenvoudigweg geen leven beschoren. Hoe kan een confrontatie met ons verlangen *als zodanig* (waar een psychoanalytische kuur op aanstuurt) ons dan iets anders opleveren dan een confrontatie met onze schuld tegenover dit verlangen?

Of is het de mens dan toch gegeven oog in oog met zijn verlangen *als zodanig* te staan? Is met andere woorden een louter, "zuiver verlangen" mogelijk, een verlangen dat zich *als zodanig* staande weet te houden, zonder de steun die het anders in de wet vindt? Staat Antigone voor de mogelijkheid van een confrontatie met het verlangen *voorbij* wet en schuld? Getuigt zij van een louter, "zuiver verlangen"?

We zullen zien dat Lacans denken inderdaad in die richting gaat, al roept dit meteen de vraag op of die stelling niet bij voorbaat wordt ontkracht door de tragische figuur die haar aannemelijk moet maken. Antigone mag dan staan voor een confrontatie met het "zuiver verlangen", zij staat tegelijk ook voor de tragische onmogelijkheid zich in zo'n confrontatie staande te houden. Ook al dient een psychoanalyse in Lacans ogen het primaat van het verlangen compromisloos door te denken en de mens met zichzelf te confronteren als met het verlangen dat hij 'is', toch blijft het de vraag wat dit alles betekent wanneer alleen een dodelijk aflopende tragedie ons daarvan een beeld kan geven.

3. Een nieuwe ethiek, een nieuwe erotiek?

Ook met de inherent ethische dimensie die Lacan hier met zoveel nadruk aan de psychoanalyse toeschrijft, lijkt iets *tragisch* aan de hand te zijn. Lacan schrikt er niet voor terug dit reeds van in zijn eerste les op tafel te werpen. Zelfs al is de psychoanalyse een volwaardig ethisch reflectieforum en is zowel haar basiservaring als haar praxis door en door ethisch, toch geeft Lacan ook toe dat dit nog niet voldoende is om van haar een volwaardige ethiek te maken. Daarvoor ontbreekt haar het vermogen om een eigen waarde- en normenstelsel in het leven te roepen of aan de bestaande morele systemen een substantiële bijdrage te leveren. Lacan is daaromtrent van meet af aan opvallend nuchter. Aan het eind van die eerste les verklaart hij onomwonden dat de psychoanalyse

het misschien maar moet vergeten [peut-être devrions nous faire notre deuil] om op het vlak van de ethiek ooit iets vernieuwend te zullen brengen. [SVII: 24]

Hetzelfde geldt overigens ook voor die domeinen waarop de mens, hoe relatief ook, enigszins lijkt te ontsnappen aan de druk van de algemene morele regels, met name de domeinen van "erotiek"¹⁰ en "perversies". Ook in die terreinen waarmee een psychoanalyse toch dagdagelijks te maken heeft, is zij volgens Lacan niet in staat gebleken om een concrete regelgeving of 'cultuur' in het leven te roepen. In één adem met zijn zopas geciteerde bewering dat de psychoanalyse niet in staat is iets aan de cultureel aanvaarde ethische code bij te dragen, verklaart hij dat

wij, na al onze theoretische vooruitgang, niet eens in staat geweest zijn aan de oorsprong van een nieuwe perversie te staan.¹¹

Ook al heeft zij als nooit tevoren "liefde" en Eros in het centrum van de "ethische ervaring" geplaatst, toch ligt zij niet aan de oorsprong van een nieuw soort erotische cultuur.

De analyse heeft, wat de liefde betreft, het perspectief in een belangrijke mate gewijzigd door haar een centrale plaats in de ethische ervaring toe te kennen; ze heeft [op die manier] een originele bijdrage geleverd die bepaald afwijkt van de plaats die de moralisten en de filosofen haar tot dan hadden toegewezen in de economie van de intermenselijke relatie. Waarom heeft de analyse de zaak dan niet verder doorgedrukt in de richting van een onderzoek naar wat wij strikt genomen een erotiek [une erotique] zullen moeten noemen? Dit is wel een reflectie waard. [SVII: 17]¹²

Zelfs wat het strikte terrein van haar praktijk betreft, komt Lacan tot een gelijkaardig besluit. Al is zij dan een vorm van hulpverlening en is de vraag die haar concreet wordt gesteld altijd op een of andere manier de (ethische) vraag naar het goede, toch is het haar niet gegeven om de hulpvrager in kwestie op een positieve, raadgevende manier in zijn verlangen naar dat goede te begeleiden. Zij kan hem wel bijstaan in de zoektocht naar zijn

10. Op die manier definieert Lacan uitdrukkelijk de erotiek waar hij enkele lessen verder (23 december 1959) zegt: "Nous avons à explorer ce qu'au cours des âges, l'être humain a été capable d'élaborer qui transgresse cette Loi, le mette dans un rapport au désir qui franchisse ce lien d'interdiction, et introduise, au-dessus de la morale, une erotique." (SVII: 101).

11. De hele passage luidt: "Sans doute quelque chose devra-t-il rester ouvert concernant le point que nous occupons dans l'évolution de l'erotique, et la cure à apporter, non plus à tel ou tel, mais à la civilisation et à son malaise. Peut-être devrions-nous faire le deuil de toute véritable innovation dans le domaine de l'éthique - et jusqu'à un certain point on pourrait dire que quelque signe s'en trouve dans le fait que nous n'avons même pas été capables, après tout notre progrès théorique, d'être à l'origine d'une nouvelle perversion." (SVII: 24) Dat Lacan zijn hele oeuvre *met spijt van* dit laatste overtuigd is gebleven, blijkt uit een reeds eerder geciteerde passage uit zijn seminarie *Le sinthome* (zie hoofdstuk I, noot 14): "[...] toute sexualité humaine est perverse si nous suivons bien ce que dit Freud. [...] Et c'est bien en quoi j'interroge ce que j'appellerai la fécondité de la psychanalyse. Vous m'avez entendu très souvent énoncer ceci que la psychanalyse n'a même pas été foutue d'inventer une nouvelle perversion. C'est triste, parce que après tout si la perversion c'est l'essence de l'homme, quelle infécondité dans cette pratique!" (Les van 11.05.1975: Lacan, 1997: 171-172; zie ook: 1977:8).

12. Het begin van de zin die daar in de piraatversie onmiddellijk op volgt, maar in de officiële editie (door J.-A. Miller) is weggelaten, is daaromtrent nog duidelijker: "Ai-je besoin de dire, qu'à propos de ce que j'appelle les limitations ou la non-existence [de l'] erotique analytique [...]" (Lacan, 1959/60, les van 18.11.59, p. 8; 1999: 19). Merk op dat de ethische wending die Lacan hier in het zevende seminarie neemt, blijkbaar parallel loopt met een nuancering omtrent de relatie tussen psychoanalyse en erotiek (als erotische cultuur). Twee jaar voordien klonk het immers nog onomwonden "que si nous devons à l'analyse un progrès, c'est très précisément sur le plan que ce qu'il faut bien appeler par son nom - l'érotisme" (SIV: 374).

verlangen en (dus) in zijn gevecht met allerlei morele waarden en normen die hem daarin beperken. Ze kan hem echter geen alternatieven bieden of hem vertellen hoe hij dan wel met zijn verlangens om moet gaan. De enige "morele handeling" die zij bij haar analysant beoogt, bestaat erin dat hij kiest voor zijn verlangen. Wanneer de kuur dat punt heeft bereikt, kan de psychoanalyse haar analysant echter bij die "morele handeling" zelf, niet eens bijstaan. Ook daarover laat Lacan zijn toehoorders niet lang in twijfel. Aan het begin van de tweede les stelt hij

dat reeds de morele handeling ons [analytici] voor problemen stelt, en wel in die zin dat, als de analyse ons daarop [met name op die morele handeling] voorbereidt, zij ons daar in laatste instantie voor de deur laat staan [en fin de compte elle nous laisse à sa porte]. [...] Waarom ook houdt zij halt bij de drempel? [...] Ik zal meteen zeggen dat de ethische grenzen van de analyse samenvallen met de grenzen van haar praktijk. Haar praktijk is slechts een voorspel op de morele handeling als zodanig. [SVII: 30]¹³

De analyticus kan zijn analysant enkel tot "vóór de deur" van zo'n "morele daad" brengen. Hij kan niet met hem mee door die "deur" gaan. Als de analyse ons op een "morele handeling" voorbereidt, dan is het om, op het moment dat er moet worden 'gehandeld', ons *alleen* achter te laten. Hier laat zich reeds een harde consequentie voelen van de 'ethiek op afstand' die Lacan aan de psychoanalyse voorschrijft. Zij houdt afstand tegenover de analysant die ze 'moreel' begeleidt om hem tenslotte op het moment van diens morele daad — lees: diens ultieme confrontatie met zijn verlangen — met zichzelf alleen te laten. Volgens Lacan is zo'n confrontatie er een met de dood, en eenmaal op dit punt aanbeland moet zelfs de meest doortastende ethiek afstand doen van haar zeggingsmacht en hebben we "van niemand nog hulp te verwachten" (SVII 351). Het lijkt wel alsof de ethiek hier een reserve ten aanzien van zichzelf inneemt en ook in die zin een 'ethiek op afstand' is.

De psychoanalyse laat de mens spoorzoeken in zijn onbewuste omdat zij het haar ethische plicht acht hem daar met zijn verlangen 'zelf' te confronteren. Op die manier krijgt hij de kans dit verlangen 'als zodanig' op zich te nemen. Maar op het moment waarop zij daarin lukt, moet zij hem noodgedwongen in de steek laten. Dit is inderdaad de *tragisch* aandoende paradox waarin haar ethiek zich ophoudt. Op het ogenblik waarop de psychoanalyse op het punt staat haar ethische taak het best te kunnen vervullen, moet zij elk engagement ten aanzien van de analysant voortijdig afbreken. Zij moet afstand doen van al haar prerogatieven en de analysant — in alle betekenissen van het woord - aan zijn lot overlaten. Ziehier de zoveelste onhebbelijkheid van het *afstandelijk* soort ethiek dat ze voorstaat.

Het lijkt wel of de psychoanalyse, althans in de interpretatie die Lacan ervan geeft, koud en warm tegelijk blaast. Dat ze de mens met zijn verlangen wil confronteren noemt ze door en door ethisch (zie hierboven: punt 1), maar eens het zover is moet ze hem uitgerend om ethische redenen aan zijn lot overlaten (zie 3). Het verlangen kan volgens haar

13. Los van de ethische context waarin die gedachte hier uitdrukkelijk fungeert, is zij overigens verre van nieuw. Reeds Lacans lezing uit 1948 over "Le stade du miroir" eindigt in die zin: "Dans le recours que nous préservons du sujet au sujet, la psychanalyse peut accompagner le patient jusqu'à la limite extatique du «*Tu es cela*», où se révèle à lui le chiffre de sa destinée mortelle, mais il n'est pas en notre seul pouvoir de praticien de l'amener à ce moment où commence le véritable voyage." (E: 100). Zie ook Guyomard, 1998: 33; Allouch, 1998: 150.

bij uitstek vanuit (infantiele) seksualiteit en etotiek worden gedacht, maar als het erop aankomt, weet zij hem daarin geen enkel perspectief of zelfs maar enige raad te geven (*ibidem*). Zij gunt hem een verlangen dat tegen de morele wet ingaat, maar verklaart hem prompt ook tegenover dat 'wetteloos' verlangen schuldig (zie 2). Ze houdt een ethisch geladen pleidooi voor een confrontatie met een 'zuiver verlangen', maar kan dit enkel illustreren met figuren die daar tragisch aan ten onder gaan (*ibidem*).

Wie al die paradoxen en impasses bij elkaar telt, moet zich wel afvragen of Lacan hier nog precies weet wat hij met zijn concept van 'verlangen' voor ogen heeft, ook al heeft hij net zijn hele zesde seminarie (*Le désir et son interprétation*) aan dat thema gewijd. Of was het Lacan inderdaad menens toen hij helemaal aan het begin van zijn zevende seminarie stelde dat zijn vorige nog niet echt was afgerond? Hij zet daar in dat zevende in ieder geval zijn reflectie over "het verlangen en de duiding ervan" zonder meer verder. Het idee van het verlangen als een opening naar het reële, geproblematiseerd aan het eind van het zesde seminarie, werkt hij pas in het zevende terdege uit. Enkel wanneer hij het impact van het reële op de hele problematiek van het verlangen zal hebben uitgeklaard, denkt hij de impasses waarin een ethiek van de psychoanalyse terechtkomt, op een correcte manier te kunnen duiden.

In het volgende hoofdstuk zullen we Lacans vernieuwde accent op het reële, zoals hij dat in de eerste lessen van zijn zevende seminarie ontwikkelt, van naderbij volgen. Dat zo'n accent op het reële Lacan tot een reflectie over ethiek dwingt, hoeft ons niet al te zeer te

III.

Aristoteles *revisited*

J'ai parlé d'Aristote, parce que je crois que
L'éthique à Nicomaque est le premier livre vraiment articulé,
à proprement parler, autour du problème éthique. [SVII: 46]

Lacan laat zich in zijn seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse" uitvoerig in met de aristotelische ethiek. Als geen ander is Aristoteles verantwoordelijk voor de geluksmoraal die wij tot op vandaag nog huldigen. Hij is het die dat soort moraal voor het eerst een natuurlijke, reële grond heeft gegeven. Als Lacan daar in zijn seminarie langdurig en kritisch op inzoomt, is het niet zozeer om op zoek te gaan naar een andere dan reële fundering voor de ethiek, als wel om rigoureuze onze 'moderne' definitie van het reële toe te passen op het grondingsprobleem van de ethiek. Zo zal hij moeten constateren hoe onhoudbaar Aristoteles' uitgangspunten voor ons, modernen, zijn geworden (zie hieronder: 1). Met zijn hernieuwde nadruk op het reële, zal Lacan bovendien de klassieke reële fundering van de ethiek vooral subversief ondermijnen (*ibidem*). Verder zal die confrontatie met Aristoteles Lacan ertoe aanzetten de moderne, in casu neurologische grondslagen van de psychoanalyse opnieuw aan een reflectie te onderwerpen. Van daaruit zal hij de impact van de realiteit (of wat hij zal definiëren als het 'reële') op het psychisme beter kunnen beschrijven (zie 2). De manier waarop dit volgens Lacan in zijn werk gaat, leunt verrassend dicht bij Aristoteles aan dan men op het eerste gezicht geneigd is toe te geven. Daar valt in ieder geval uit te leren hoe de verhouding met de realiteit ook in psychoanalytisch perspectief een strikt 'logisch' proces is en veel weg heeft van een *ethisch oordeel*' zoals in Aristoteles' *Ethica Nicomachea* wordt beschreven (zie 3).

1. « Het interval tussen Aristoteles en Freud »

Als Lacan de ethiek fundeert in het reële, moet dit reële naar zijn *moderne* definitie worden begrepen. Met het ontstaan van de moderniteit in de zeventiende eeuw heeft ons begrip van het reële immers een zodanige wending genomen dat het ons hele wereld- en mensbeeld grondig overhoop heeft gehaald. Freuds psychoanalyse moet volgens Lacan uitdrukkelijk in die historische lijn worden geïnterpreteerd. Pas van daaruit wordt haar kritiek op ons modern ethisch bewustzijn begrijpelijk. Lacans stelling dat het *subversieve* van een ethiek zoals de psychoanalyse die opvat uitgerekend in haar *reële* verankering ligt, zal dan ook pas begrijpelijk worden wanneer men inziet hoe de psychoanalyse een exponent is van die moderne conceptualisering van het reële.

1.1. « Interval »

Lacans stelling dat "het gewicht" van de ethiek in het reële ligt, lijkt op het eerste gezicht inderdaad bijzonder klassiek en traditioneel. Of het nu om een platoonse, aristotelische, stoïsche, hedonistische of christelijke ethiek gaat, telkens gaat zo'n traditioneel moreel systeem ervan uit dat het goede *iets wezenlijks met de reële werkelijkheid zelf te* maken heeft. Morele regels leggen het verlangen enkel aan banden om het op die manier beter tot zijn ware, *reële* vervulling te brengen. Ze beschouwen onze verlangens, ondanks al hun grilligheid, in de grond toch als iets door en door ethisch, aangezien ze ons naar onze meest wezenlijke werkelijkheid voeren. Hoe idealistisch een morele wet ook uit de hoek komt, zij legitimeert zich steevast door naar een ware, reële werkelijkheid te verwijzen.

Wanneer Lacan in de tweede les van zijn seminarie zijn basisstelling inzake ethiek aan zijn publiek voorlegt, klinkt het niet anders. In zijn typische gemaniëerde en wat gezwollen stijl stelt hij daar

dat de morele wet (het morele gebod, de aanwezigheid van de morele instantie) datgene is waardoor, binnen onze symbolisch gestructureerde activiteit, het reële - het reële als zodanig, het gewicht van het reële - aanwezig wordt gesteld. [SVII: 28]

Als verlangend wezen mag de mens dan al een imaginair en symbolisch statuut hebben, toch wordt het ultieme ethische "gewicht" van zijn doen en laten door iets reëls bepaald. Wat hem ethisch drijft is in laatste instantie niet een imaginair ideaal of een symbolische wet, maar een reëel object. De psychoanalyse komt haar meest fundamentele morele aspiratie dan ook op het spoor door "de notie van het reële" uit te diepen. Reeds in zijn eerste les was Lacan daaromtrent niet mis te verstaan:

Wanneer ik het eertijds had over het symbolische en het imaginaire en over hun wederzijdse interactie, hebben velen onder jullie zich meermaals afgevraagd wat uiteindelijk het reële kon zijn. Wel, al mag het bizar klinken voor wie oppervlakkig denkt dat elk onderzoek inzake ethiek zich binnen het domein van het ideale, zoniet het irreële moet bewegen, toch zullen wij, net omgekeerd, een andere richting uitgaan en [daarvoor] de notie van het reële uitdiepen. Voor zover Freuds stellingname ons hier een stap vooruit helpt, moet men de ethische kwestie formuleren en oriënteren vanuit de manier waarop de mens zich ten aanzien van het reële verhoudt. Om dit te begrijpen, moet men inzien wat er gebeurd is in het interval tussen Aristoteles en Freud. [SVII: 20-21]

Die uitgesproken nadruk op het reële is des te merkwaardiger als men bedenkt hoe Lacan tot hiertoe inderdaad de psychoanalyse liet aansluiten op wat "gebeurd is in het interval tussen Aristoteles en Freud". Meer bepaald heeft hij in de loop van zijn vroegere seminars voortdurend beklemtoond hoe de inzet van Freuds oeuvre steeds moet worden geïnterpreteerd in het licht van de *breuk* met het reële, een breuk die in zijn ogen beslissend is geweest voor de hele moderniteit tout court. De voor de psychoanalyse typische 'decentring van het subject' gaat voor hem immers wezenlijk samen met de decentring die ons hele wereldbeeld aan het begin van onze moderniteit heeft ondergaan. Toen heeft zich — aldus Lacan, die in die gedachtegang zonder meer schatplichtig is aan Alexandre Koyré - een verregaande "mathematisering van het reële" voltrokken.¹ Waar het aristotelisme van de Middeleeuwen er nog vanuit ging dat de wetenschap gestoeld was op een verbondenheid met het reële *wezen* van de dingen, ging men vanaf de zeventiende eeuw de werkelijkheid hoe langer hoe meer benaderen vanuit een autonoom opererend 'lo-

gisch', in casu wiskundig systeem. Grosso modo kan men stellen dat dit proces zijn eerste exponent vond in het oeuvre van Galilei en op beslissend wijze in onze fysica doordrong met Newton. In de ogen van die laatste hoorde de wetenschap niet langer te vragen naar de essentie van de dingen. Die was immers het scheppingswerk van een ondoorgronde-lijke, transcendente God, en alleen al om die reden ontoegankelijk voor de eindige menselijke kennis. Die diende zich exclusief te beperken tot de manier waarop de dingen zich aan ons voordeden. Om de beweging van een vallende appel te vatten, diende ik niet langer te zoeken naar diens essentie om dan van daaruit - teleologisch - die valbeweging te verklaren. Voortaan moest ik het stellen met die valbeweging *als zodanig*, ongeacht de (zijns)oorzaak ervan,² en diende ik enkel het formele 'protocol' van die beweging vast te leggen. Dit bracht Newton tot zijn mathematisch geformaliseerde wet van de eenparig versnelde beweging. Naderhand heeft Kant aan die nieuwe, 'moderne' fysica een doorslaggevende filosofische legitimatie gegeven.³

Het is in die mathematische benadering van de realiteit, dat Lacan reeds vroeg een eerste affirmatie van het primaat van de betekenaar had gelezen. Niet ons inzicht in hun reële zijnskern verklaart de dingen, maar een op zichzelf functionerend symbolische systeem dat op zich niets met de levende werkelijkheid te maken heeft.⁵ Wij zijn niet langer 'dragere' (*subjecten*) van een of andere reële essentie (zoals het premoderne zelfverstaan voorhield), maar 'dragere' van een van de reële werkelijkheid afgescheiden, symbolisch systeem. Waar ons denken zich voordien 'centraal' en rechtstreeks met de dingen zelf verbonden wist, kreeg de 'plaats' (lees: het '*subjectum*') van waaruit we de werkelijkheid

1. Alexandre Koyré gaat op de meest diverse plaatsen in zijn oeuvre nader op die stelling in. Een citaat uit zijn essay "Galilée et la révolution scientifique" vat haar mooi samen: "La révolution galiléenne [waaraan we de moderne fysica te danken hebben] peut être résumée dans le fait de la découverte [...] que les mathématiques sont la grammaire de la science physique. C'est cette découverte de la structure rationnelle de la nature qui a formé la base *a priori* de la science *expérimentale* moderne et a rendu sa constitution possible." (Koyré, 1973: 211; de auteur cursiveert).

2. Steven Shapin citeert een passage bij Newton waar die uitdrukkelijk afstand doet van de pretentie "innerlijke substanties" van de dingen te kunnen kennen: "Des corps, écrivait Newton, nous ne voyons que leurs figures et leurs couleurs, nous n'entendons que les sons, nous ne touchons que leurs surfaces extérieures, nous ne sentons que les odeurs et nous ne goûtons que les saveurs; mais leurs substances internes ne se laissent connaître ni par nos sens ni par la réflexion de nos esprits." (Shapin, 1998: 190). Toch is God als schepper van het universum niet afwezig in Newtons fysica. Integendeel, hij blijft ook daar fungeren als onmisbare referentie en ultieme garantie (voor een genuanceerde uiteenzetting daaromtrent, zie onder meer Le Gaufey, 1994: 38-53).

3. Met Kants *Kritik der reinen Vernunft* werd het 'Ding an sich' voorgoed 'ein unbekanntes' en alle rationalistische kennispretenties van voorheen werden door wat men de 'kantiaanse cesuur' is gaan noemen, ongeldig verklaard. Wetenschap was niet onmogelijk geworden, verre van, maar ze kon niet langer de pretentie koesteren inzicht te hebben in de essentie van de werkelijkheid.

4. In zijn zevende seminarie verwijst Lacan enkel terzijde naar die stelling (zie onder meer SVII: 91 e.V., 147,361) omdat hij haar inderdaad reeds her en der in eerdere seminars naar voren had gebracht. Zo bespreekt Lacan, bijvoorbeeld, in zijn vierde seminarie het concept zwaartekracht, dat door Newton nooit als een 'metafysische kracht, maar steevast als een "wiskundige kracht" is betiteld - zoals Koyré bevestigt (onder meer) in een artikel uit begin de jaren vijftig ("Science et portee de la synthèse newtonienne"; zie Koyré, 1968: 36). Men is dus de zwaartekracht en haar wetmatigheid op het spoor gekomen, zo besluit Lacan, niet door pure observatie, maar door observatie gedaan vanuit louter wiskundige (en, aldus Lacan, louter *symbolische betekenaars*) constructies.

C est parce que l'on part d'une formalisation symbolique pure que l'expérience [in casu van de zwaartekracht] peut se réaliser correctement, et que commence l'instauration d'une physique mathématisée. On peut dire qu'après des siècles entiers d'efforts pour y parvenir, on n'y est jamais parvenu avant de se résoudre à faire au départ cette séparation du symbolique et du réel." (zie SIV: 429)

benaderen, nu een gedecentreerde positie ten aanzien van het reële. Wanneer Freud's psychoanalyse bovendien de onbewuste grondslag van dit subject blootlegde, kwam dit laatste in een nog verregaander gedecentreerde positie te staan. De plaats van waaruit we ons tot onszelf en de wereld verhouden — ons subject — was nu voorgoed in zijn 'centristische' pretenties aangetast. In tegenstelling tot wat Descartes nog dacht, was nu zelfs dat subject de volle zekerheid over zichzelf ontzegd. Ook dit moest voortaan vanuit het primaat van de betekenaar worden gedacht en werd op die manier pas echt uit zijn zelfbewuste zekerheidspositie gelicht.⁶

1.2. Bentham's utilitarisme

In de zo-even geciteerde passage uit zijn eerste les acht Lacan die idee van een moderne breuk met het reële bij zijn publiek blijkbaar reeds verondersteld gekend. Hij verwijst er in ieder geval onmiddellijk naar het soort ethiek dat als eerste rigoreus van die moderne breuk is uitgegaan. Uit de hele periode van "het interval tussen Aristoteles en Freud" licht hij hier uitsluitend Jeremy Bentham's utilitarisme.

Om dit te begrijpen, moet men inzien wat zich heeft voorgedaan in het interval tussen Aristoteles en Freud. Wat zich in het begin van de 19de eeuw heeft voorgedaan, is de wending [conversion] - of de omwenteling [réversion] - van het utilitarisme. [SVII: 21]

Het belang van Bentham's utilitaristische ethiek ligt voor Lacan niet zozeer in de bekende stelregel dat 'de maat voor goed en kwaad het grootste geluk voor het grootste aantal mensen is'. Belangrijker is voor hem het feit dat Bentham een zelfstandig statuut toekent aan wat hij, in onderscheid met het reële, "*fiction*" noemt en dat alles wat met ethiek te maken heeft, integraal binnen dat laatste, 'fictieve' niveau moet worden gesitueerd. De dingen waarover wij het in onze taal hebben, zijn niet uitsluitend de rechtstreeks waarneembare "reële entiteiten" ("*real entities*") of 'onbestaande', puur 'fabuleuze' onzin ("*fabulous [...] unreal entities*"); er zijn ook dingen die hun 'bestaan' enkel aan de taal zelf te danken hebben. Abstracte zaken als *kwaliteit*, *kwantiteit*, *vermogen*, *ziel*, *verplichting*, *het goede* en dergelijke meer zijn wat Bentham noemt "fictieve entiteiten" ("*fictitious entities*"). Voor Lacan is het dan ook duidelijk dat Bentham met zijn "*Theory of fictions*" - zo luidt de titel van het werk waaraan Lacan refereert⁷ — in de richting wijst van wat hijzelf het primaat van het symbolische heeft genoemd.⁸ Niet dat Bentham reeds zou beweren dat wij de *hele* werkelijkheid als 'fictie' (lees: *betekenaar*) benaderen,⁹ maar bij hem is er hoe dan ook een

5. Ofzoals Koyré het uitdrukt in verband met de "moed" die het Galilei moet hebben gekost om, tegen het alom heersende aristotelisme in, zijn radicaal nieuwe conceptualisering gestalte te geven: "Nous sommes également tellement habitués à l'utilisation des mathématiques pour l'étude de la nature, que nous ne nous rendons plus compte de l'audace de l'assertion de Galilée que «le livre de la nature est écrit en caractères géométriques», pas plus que nous ne sommes conscients du caractère paradoxal de sa décision de traiter la mécanique comme une branche des mathématiques, c'est-à-dire de substituer au monde réel de l'expérience quotidienne un monde géométrique hypostasie et d'expliquer le réel par l'impossible." (Koyré, 1973: 199)

6. In die zin is de definitie van het subject als drager van betekenaars (die verwijzen naar het verlangen van de Ander) inderdaad een "subversion" van het (klassieke, cartesiaanse) subject. Zie bijvoorbeeld de les van 5 maart 1958, waar hij schrijft: "Ce qui se manifeste dans le phénomène du désir humain, c'est sa foncière subduction, pour ne pas dire subversion, par le signifiant. Voilà le sens de tout ce qu'ici je m'efforce de vous rappeler — le rapport du désir au signifiant." (SV: 251).

onmiskerbare gevoeligheid voor de autonome werking van de taal zelf die een eigen (naar Lacan zegt: "dialectische") rol heeft in onze verhouding tot de werkelijkheid en die in staat is eigen 'realiteiten' te genereren. Onder meer het goede, en alles wat met ethiek te maken heeft, moet voor hem vanuit zo'n "dialectische verhouding van de taal met het reële" worden gedacht. Zo drukt Lacan het in zijn eerste les uit (althans volgens de 'piraatversie'):

Het is binnen die dialectische band van de taal met het reële dat Bentham poogt om ergens een plaats toe te kennen aan dat reële goede, in casu de lust waaraan hij (zoals we zullen zien) een functie toeschrijft die sterk verschilt van die welke Aristoteles eraan toeschrijft. En binnen die klemtoon die op de tegenstelling tussen fictie en realiteit ligt, zo zal ik aangeven, situeert zich de omslag van de freudiaanse ervaring.¹⁰

Beweert Lacan hier dat het goede zich volgens Bentham "aan de kant van het reële" situeert, zoals Jacques-Alain Miller hem laat zeggen? Impliceert een "*Theory of Fictions*" dat het ethisch goede "du côté du réel" te vinden is? Zo klinkt toch, in de officiële editie althans, de eerste zin van de zo pas geciteerde passage:

Binnen die dialectische band van de taal met het reële poogt Bentham om het goede - in casu de lust waarvan we zullen zien dat hij hem helemaal anders formuleert dan Aristoteles — aan de kant van het reële te situeren.¹¹

Het verschil met de zopas geciteerde 'piraatversie' springt in het oog en laat zien hoe de verantwoordelijke voor de officiële teksteditie zich hier duidelijk heeft vergaloppeerd. Benthams poging om het "reële goede" een plaats te geven, wordt in Millers redactie meteen een assertieve toewijzing van het goede aan het domein van het reële. Noch in Benthams eigen geschriften, noch in de andere passages waarin Lacan naar die auteur verwijst, is echter ook maar één suggestie te vinden die erop wijst dat de utilitaristische ethiek

7. "Theory of Fictions" is een door Charles Kay Ogden uitgegeven bundel van Benthamteksten over fictie (Ogden, 1932). Ik verwijs hier naar de goed geannoteerde, tweetalige uitgave verzorgd door Gérard Michaut (Zie Bentham, 1996). Voor de definitie van de "real entities", zie aldaar, p. 44; voor de "fictitious entities", p. 49; voor de "fabulous entities", p. 58. Een uitdrukkelijke behandeling van de *ethische* 'ficties' bevat de bundel niet (zie ook Ten Have, 1986: 58-60). Wel bevat de in appendix opgenomen "*Classification of Fictions*" door George Bentham (neef van de filosoof) een lijst van "ethical fictitious entities" (zie *o.e.*, p. 334). Voor een soortgelijke uiteenzetting over "Entities real and fictitious", zie zijn *Of ontology* (Bentham, 1997: 80-89). Voor een meer uitgewerkte uiteenzetting over Lacans lectuur van Bentham, zie: Soubbotnik, 1992.

8. "*Fictitious* veut dire fictif, mais au sens où j'ai déjà articulé devant vous que toute vérité a une structure de fiction. [...] Le fictif, en effet, n'est pas par essence ce qui est trompeur, mais ce que nous appelons le symbolique." (SVII: 21-22)

9. Benthams taalopvatting blijft in elk geval grondig van die van Lacan verschillen, al was het maar omdat de taal er nog als "instrument" (dus als *teken [signe]* en niet als *betekenaar [signifiant]*) wordt gezien: "Language is the sign of thought, an instrument for the communication of thought from one mind to another [...] of the thought which is in the mind of him by whom the discourse is uttered." (Bentham, 1996: 164).

10. "C'est dans cette dialectique du rapport du langage avec le réel que s'instaure l'effort de Bentham pour situer quelque part ce réel bien, ce plaisir en l'occasion, dont nous verrons qu'il l'articule d'une façon tout à fait différente de la fonction que lui donne Aristote. Et je dirai que c'est à l'intérieur de cet accent mis sur cette opposition entre la fiction et la réalité que vient se placer le mouvement de bascule de l'expérience freudienne." (Lacan, 1959/60, les van 18.11.59, p. 12; 1999:24)

11. "L'effort de Bentham s'instaure dans cette dialectique du rapport du langage avec le réel pour situer le bien - le plaisir en l'occasion, dont nous verrons qu'il l'articule d'une façon tout à fait différent d'Aristote - *du côté du réel*." (SVII: 21-22; ik cursiveer)

het goede "du côté du réel" zou situeren. De onuitgegeven en (dus niet bewerkte) versie van de tekst, laat evenmin zo iets horen. Millers redigeerwerk heeft zich hier waarschijnlijk — abusievelijk — even op sleeptouw laten nemen door het uitgesproken enthousiasme dat Lacan bij momenten voor Bentham te kennen geeft.¹² Lacans waardering voor die auteur betreft hier in die passage evenwel enkel het gewicht dat hij aan de taal toekent, als ook het feit dat hij alle ethische aangelegenheden tot "fictions" reduceert, dit wil zeggen tot "entiteiten" die hun bestaan enkel aan de taal te danken hebben.

Daarin bestaat voor Lacan juist het belang van het utilitarisme binnen de geschiedenis die de ethiek heeft gekend tijdens "het interval tussen Aristoteles en Freud". Waar bij Aristoteles het ethisch handelen nog een integraal 'reële' fundering kende (het 'hoogste goede' waarnaar de mens streeft was voor hem niets anders dan zijn ware *zijns* voltooiing, zijn meest optimale zelfverwerkelijking), situeert datzelfde ethische handelen zich bij Bentham exclusief op het niveau van de 'fictie' of, in lacaniaanse termen, op het niveau van de betekenaar. Net als voor Bentham was ook voor Aristoteles het morele doel van het menselijke streven het geluk (het zich goed voelen of, psychoanalytisch, het lustgevoel¹³), maar bij hem gold geluk nog als een *natuurlijke* aanwijzing die de mens te kennen geeft dat hij op het juiste spoor van zijn *zijns*-ontplooiing zit. Voor een utilitaristische ethiek verwijst het geluk niet langer naar zo'n reël, maar enkel naar een 'fictief' geluk. Het duidt op wat de meeste mensen *zeggen* dat het geluk is, ongeacht of ze daarmee hun ontologische bestemming in vervulling brengen of niet. Het geluk en het goede zijn voortaan "fictitious" geworden. Ze hebben hun bestaan enkel aan de taal te danken, in casu de taal van een meerderheid die strikt genomen om het even wat als bron van hoogste lust kan beleven. De onophefbare "tegenstelling tussen fictie en realiteit", sinds Newton en Kant uitgangspunt van denken en wetenschap, wordt pas bij Bentham in zijn *ethische* implicaties geaffirméerd. Daar moet de ethiek voor de eerste maal bekennen niet langer op een reële, maar enkel op een fictieve goedheid te steunen. Wat het utilitarisme tot een onomkeerbare mijlpaal in onze moderne morele geschiedenis maakt, is voor Lacan dus niet zozeer zijn stelregel dat het goede 'het grootste quantum geluk voor het grootste aantal mensen' is, als wel het uitgangspunt dat daaraan ten grondslag ligt, met name dat het geluk en het goede "fictitious" (lees: enkel betekenaars) zijn.

12. Het utilitarisme moet voor Lacan niet alleen worden beschouwd als "loin d'être la pure et simple platitude que l'on suppose" (SVII: 21), het heeft ook "tout à fait raison" zoals hij een paar maanden later beweert: "Les utilitaires, pensum par quoi j'ai commencé mon discours cette année, ont tout à fait raison" (SVII: 220). En in het volgende seminariejaar (*Le transfert*, 1960-61) moet hij kwijt dat "de utilitaristische moraal méér dan gefundeerd is" en dat zij momenteel de enig functionerende moraal is: "la morale dite utilitaire est plus que fondée, il n'y en a pas d'autre" (SVIII: 285). De reden waarom Lacan het utilitarisme gelijk geeft, ligt hier in die beide passages niet alleen op de affirmatie van de betekenaar ("*fiction*"), maar vooral in het feit dat Bentham perfect het verwijt kan ondervangen dat hij een egoïstische moraal zou voorhouden. We komen daar verderop expliciet op terug (zie: VI.3.1).

13. In zijn derde les verantwoordt Lacan zich waarom hij uit dat "interval" enkel op Aristoteles en Bentham inzoomt. Aristoteles heeft als eerste echt de problematiek van de ethiek aan de orde gesteld omdat hij dit vanuit een problematisering van de lust heeft gedaan. Een "utilitaristische theorie" is voor Lacan de "virage qui aboutit à Freud" (SVII: 46).

1.3. « Bestiale verlangens »

Maar is het niet juist daartegen dat Lacan zich in zijn zevende seminarie keert? Zijn grote stelling is daar toch dat het goede en de hele kwestie van de ethiek niet exclusief op het niveau van het 'fictieve' (het symbolische) te situeren zijn, maar in laatste instantie uitdrukkelijk vanuit het reële moeten worden gedacht? Kan zo'n stelling op iets anders neerkomen dan op een teruggrijpen naar de ethische premissen van vóór het utilitarisme? Betekent het "interval tussen Aristoteles en Freud" wel iets anders dan een al even lange als nodeloze omweg om ten slotte toch opnieuw in een reële fundering van de ethiek te vervallen?

Hiertegen inroepen dat Lacan een typisch *moderne* definitie van het reële zou hantieren, lijkt zijn stelling op het eerste gezicht niet echt aannemelijker te maken. Hoe zou men überhaupt de ethiek in dit moderne 'reële' kunnen funderen als dat zich principieel aan onze kennis onttrekt en ons daardoor onherroepelijk naar het domein van het symbolische verwijst? Om die reden trouwens promoveerde Lacan Bentham tot een heuse 'mijlpaal' in de morele geschiedenis. Hoe kan hij met andere woorden het zwaartepunt van de ethiek in het reële leggen en toch niet in een positie als die van Aristoteles vervallen? Hoe ongerijmd het ook lijkt, het is die weg die Lacan kiest. Zijn seminarie over de ethiek is één lange poging om die stelling hard te maken.

Volgen we daarom Lacan nog even in zijn eerste les. Daar brengt hij inderdaad het belang ter sprake van Aristoteles als referentiepunt voor een reflectie over de ethiek vanuit de psychoanalyse. Alleen is die in de eerste plaats *negatief*: wat de psychoanalyse onder verlangen verstaat, is incompatibel met Aristoteles' definiëring ervan. Enkel al daarom kan de psychoanalyse geen aristotelische ethiek onderschrijven. De verlangens die zij bij haar ethisch engagement centraal stelt, vallen voor Aristoteles zonder meer buiten het domein van de ethiek. Reeds aan het begin van zijn les wijst Lacan daarop:

Een bepaald type van verlangens valt volgens Aristoteles inderdaad buiten de ethische problematiek. Toch zijn die verlangens juist de termen die onze [psychoanalytische] ervaring naar voren schuift. Een zeer groot deel van wat voor ons het corpus van de seksuele verlangens vormt, klasseert Aristoteles zonder meer in de sfeer van de monstrueuze anomalieën - hij gebruikt hier de term bestialiteit. Wat op dit niveau gebeurt, is niet vatbaar voor een morele evaluatie. [SVII: 13]¹⁴

Aristoteles mag dan weliswaar het fundamentele belang van lust en verlangen onderkennen, in zijn ogen zijn die wezenlijk verankerd in het hart van het zijnsproces zelf.¹⁵ Wat mij drijft' in mijn verhouding tot mijzelf en de werkelijkheid, is volgens hem een streven

14. Lacan had die gedachte al geuit in de eerste les van zijn vorige seminarie (*Le désir et son interprétation*): Mais pour ce qui est du désir, vous verrez à quel point Aristote lui-même doit reconnaître [...] c'est que les επιθυμια (*épathumia*), les désirs se présentent très rapidement au-delà d'une certaine limite qui est précisément la limite de la maîtrise et du moi dans le domaine de ce qu'il appelle nommément la bestialité. Les désirs sont exilés du champ propre de l'homme, si tant est que l'homme s'identifie à la réalité du maître, à l'occasion c'est même quelque chose comme les perversions." (les van 12.12.1958; Lacan, 1996a: 15-16). Aristoteles bespreekt die bestialiteit (θηριότης, *theriōtis*) in boek VII uit zijn *Ethica Nicomachea* (1148b15 -1149a24).

15. Zo komt voor Aristoteles 'streven' of 'verlangen' (ὄρεξις, *orexis*) neer op de spanning die een zijnde kenmerkt voor zover het niet volledig zijn einddoel heeft verwerkelijkt, reden waarom, eerder dan het kenvermogen, het verlangen de motor van de ziel is (zie *De anima* 433a21).

naar geluk en elke gelukservaring wijst erop dat ik op de goede weg ben om mijn zijnsmogelijkheden tot optimale ontplooiing te brengen. De hele natuur (φύσις, 'phusis') gaat terug op een zijnskracht (ἐνεργεία, 'energeia', SVII: 36) die haar tot zelfontwikkeling brengt. Geluk en lust zijn ervaringen die de mens te kennen geven in die teleologische zijnskracht verankerd te zijn. De hele ethiek bestaat erin het menselijke streven zo strikt mogelijk in het spoor van die zijnsontplooiing te houden. Verlangens die niet aan die teleologische zijnsoriëntatie beantwoorden, vallen voor Aristoteles dan ook buiten de ethiek. Alles wat de mens doet dat niet in functie staat van zijn specifieke zijnsontplooiing als mens, is een terugval in het "dierlijke", het "bestiale". Niet dat zo'n handelingen in Aristoteles' ogen ethisch fout zijn. Ze komen alleen niet voor ethische kwalificatie in aanmerking omdat hun uitgangspunt een "slechte natuurlijke aanleg" is¹⁶. Ze wijzen erop dat de mens die ze uitvoert reeds op het niveau van zijn 'potentialiteit' is aangetast en dat hij daarom sowieso niet in staat is zichzelf als 'mens' te beheersen en tot optimale ontplooiing te komen. Hij is niet vatbaar voor wat Aristoteles als ethiek definieert. Zijn verlangens zijn niet langer integraal op de menselijke zijnsontplooiing afgestemd en vallen onder de categorie van de 'dierlijkheid' of de 'bestialiteit'.

Lacan aarzelt dan ook niet te besluiten dat uitgerekend dit soort "bestiale" verlangens centraal staan in de psychoanalyse, aangezien verlangens voor haar sowieso haaks staan op de natuurlijke zijnsontplooiing van de mens. Freud typeert de drift waarop ze teruggaan nu eenmaal als polymorf pervers: zij *perverteren* (*subverteren*) elke natuurlijk band met welk gegeerd object ook, de eigen 'identiteit' van de mens inclusief. Aan het eind van zijn eerste les wijst Lacan zijn publiek er uitdrukkelijk op hoe het idee van de 'natuur' waarop zo vaak een beroep wordt gedaan, in de loop van het "interval" tussen Aristoteles en Freud een radicaal andere inhoud heeft gekregen.

Aristoteles' idee over de lust [plaisir] zegt dat de lust iets heeft waaraan niet te tornen valt en dat dit het oriëntatiepunt is van 's mensen voltooiing, in zoverre het goddelijke dat hij in zich heeft, in zijn toebehoren aan de natuur is gelegen. U zult moeten inschatten hoezeer die notie van de natuur verschilt van de onze, want zij impliceert de uitsluiting van alle bestiale verlangens uit het eigenlijke domein van de menselijke voltooiing. In het interval [tussen Aristoteles en Freud] hebben we dus een complete omkering [renversement] van perspectief gekend. [SVII: 22-23]

Tegen het nog steeds heersende aristotelisme in, zo beweert Lacan, moet de psychoanalyse die "omkering van perspectief" extra doordrukken. Het is haar taak die "bestiale", niet op de zijnsontplooiing afgestemde verlangens een bestaansrecht te geven en ze in hun ethi-

16. *Ethica Nicomachea*, 1148b18: "Andere dingen zijn niet van nature aangenaam, maar afwijkingen, gewoonte of een slechte natuurlijke aanleg [διὰ μοχθηρὰς φύσεις] laten ze aangenaam worden". Daarmee bedoelt Aristoteles "dierlijke houdingen" of "vormen van beestachtigheid" (zoals de oudere vertaling van R. W. Thuijs het formuleert; zie Aristoteles, 1954: 188). Uit de voorbeelden die Aristoteles geeft, blijkt dat hij het wel degelijk over bestialiteiten heeft in onze betekenis van het woord: "Dan heb ik het bijvoorbeeld over dierlijke houdingen, zoals bij het vrouwelijk wezen dat naar wordt verhaald zwangere vrouwen openrijt en hun foetus opvreet; of over de gruwelen waarin bepaalde wilden rond de Zwarte Zee zich heten te verlustigen, het eten van rauw vlees, of van mensenvlees, of het beurtelings aanbieden van kinderen voor de rituele maaltijd" (*ibid.*: 1148b20-24). Verderop stelt hij uitdrukkelijk: "Elk van deze houdingen valt buiten de grenzen van de slechtheid [en dus van de ethiek tout court]" (*ibid.*: 1149a1). (Tenzij anders aangegeven, is de Nederlandse vertaling van de Aristoteles-fragmenten van de hand van Christine Pannier en Jean Verhaeghe; zie Aristoteles, 1999: 219.)

sche draagwijdte te affirmeren. Bijna onmiddellijk na de voorlaatst geciteerde passage, stelt Lacan uitdrukkelijk:

Wie anderzijds bedenkt hoe de hele aristotelische moraal niets aan actualiteit heeft ingeboet voor de moraaltheorie, voelt in dit geval het juiste gewicht aan van hetgeen een etvaring, de onze, daar aan subversie teweegbrengt, [een etvaring] die deze formule [van Aristoteles] alleen maar verbazend primitief, paradoxaal en in feite onbegrijpelijk maakt. [SVI: 14]

De "ervaring" van de psychoanalyse zelf spreekt Aristoteles reeds tegen, aldus Lacan. Haar praxis leert haar immers hoe de mens op een bewust niveau nog steeds naar een of andere zijnsvoltooiing verlangt en zich uitdrukkelijk in die (aristotelische) termen uitdrukt, maar hoe hij op het onbewuste niveau elke referentie naar 'natuur' en 'voltooiing' subverteert (perverteert). Daar verraadt zich hoe het verlangen door elke vermeende vervulling alleen maar in zijn onbevredigde status wordt bevestigd. Vandaar het primaatstatuut dat de psychoanalyse aan het verlangen toekent. De bevrediging waarnaar het verwijst, is nooit meer dan *een fantasma* dat het vetlangen gaande houdt in plaats van het te vervullen. Het verlangen *zelfis* niet compatibel te maken met welke vermeende *zelfheid* ook die men aan het *zijn* toekent. Veeleer is het juist iets wat nooit aan het *zijn* toekomt en daarom elke zelfheid verstoort en subverteert. Binnen de aristotelische logica is alles wat de mens van zijn 'zelf' afhoudt, inderdaad "bestiaal" te noemen.

Vandaar ook dat de psychoanalyse zich niet kan herkennen in het doel dat Aristoteles aan de ethiek toedicht, met name het aanleren van goede gewoontes of het cultiveren van een 'meesterschap' over zijn capaciteiten (zijn 'deugden'). Beide waren voor Aristoteles manieren om de 'zijnspotentialiteit' van de mens tot optimale ontplooiing te brengen. Ethiek was in zijn ogen nog essentieel te verbinden met het 'karakter' (**ἦθος**, *ethos*) dat men dankzij morele training of code (**ἔθος**, *ethos*) kon vormen.¹⁷ "Bestiale" verlangens waren daar dus niet op hun plaats. Bovendien huldigde Aristoteles volgens Lacan een typische "meester"-ethiek, dit is een ethiek voor mensen die, dankzij hun slaven vrijgesteld van arbeid, tijd hadden om aan zichzelf te werken en, in positieve onderlinge concurrentie, optimaal hun 'deugden' te vervolmaken.¹⁸ Het streven naar 'meesterschap' bestond erin het 'juiste midden' (**μεσότης**, *mesotès*, zie SVII: 339; 362) tussen uitersten aan te houden en op die manier aansluiting te vinden bij de natuurlijke grond waarin de mens was gefundeerd. Van excessieve "bestiale verlangens" hoorden ze zich dus ver te houden. Door de ethiek haar *zijnsstatuut* te ontnemen en het tot iets "*fictitious*" te reduceren, neemt het utilitarisme dit soort aristotelische moraal letterlijk en figuurlijk alle grond van onder de voeten, een geste waarvan Lacan de historische onomkeerbaarheid bevestigt.

17. Lacan verwijst naar een woordspeling die Aristoteles zelfmaakt met de Griekse termen 'ethos' (**ἦθος**) en ethos (**ἦθος**). Het karakter (**ἦθος**) van démens (de 'plooi' waarin hij zijn gedrag tot een 'geploogenheid' kan maken), moet hij conform maken aan een 'ethos' (**ἔθος**), "c'est-à-dire à un ordre qu'il faut rassembler, dans la perspective logique qui est celle d'Aristote, en un Souverain Bien" (SVII: 31; zie ook SVII: 19; Lacan, 1984: 11). Of we bij een zijnde al dan niet van een aparte ziel kunnen spreken, hangt volgens Aristoteles af van het vermogen zijn beweging zelf een vaste vorm te geven: gooi een steen zoveel in de lucht als je wil, zijn valbeweging wordt nooit een gewoonte ('ethos', **ἦθος**), terwijl de handel en wandel van een bezielde wezen (mens en dier) wel een bepaalde 'plooi' of geploogenheid aanneemt. De ethiek haakt zowel op die zijnsmogelijkheid van de mens in als dat zij hem kan leren die te optimaliseren.

Maar waarom blijft Lacan dan in de loop van zijn ethiekseminarie zo'n belang aan Aristoteles hechten? Als zijn verwijzing naar die auteur per slot van rekening toch zo 'negatief' is, waarom geeft hij hem - naar hij zelf zegt - zo'n "belangrijke plaats in [zijn] reflectie" (SVII: 13)? Is zijn breuk met de 'essentialistische' moraal die Aristoteles huldigt, geen voldoende reden om integraal te opteren voor het utilitarisme en zijn op fictie steunende ethiek? Als een confrontatie met die antieke denker enkel leert dat onze verlangens, "bestiaal" als ze zijn, geen enkele reële verankering kennen, waarom wil Lacan dan überhaupt nog zoiets als het reële inroepen? Hoe kan hij én het reële inroepen én breken met Aristoteles? Of, anders gesteld, als hij dan toch over Aristoteles heen is, waarom dan nog met zoveel nadruk naar hem blijven verwijzen?

Eén van de redenen waarom Aristoteles een belangrijk referentiepunt blijft in Lacans psychoanalytische reflectie over ethiek is te zoeken in het feit dat een confrontatie met diens denken de basisprincipes van de psychoanalyse in een bijzonder scherp daglicht stelt. Zo wint bijvoorbeeld het concept van (psychische) 'energie' aan helderheid als men het naast het energieconcept van Aristoteles legt (zie hieronder: 2). Meer bepaald nodigt dit uit om dieper in te gaan op de manier waarop de psychoanalytische theorie de verhouding tussen lust en werkelijkheid in kaart brengt (zie 3). Lacan mag dan al breken met de aristotelische moraal, toch neemt hij, bij zijn psychoanalytische schets van die relatie tussen lust en realiteit, uitdrukkelijk Aristoteles' *Ethica Nicomachea* tot leidraad (zie 3.1). Als geen ander leert dit boek in zijn ogen hoe de grond van de ethiek te zoeken is in de relatie tussen verlangen en werkelijkheid (of, technischer, tussen lust- en realiteitsprincipe). Het hele basisprocédé van de ethiek - en dit is voor Lacan ontegensprekelijk het ethisch oordeel—haalt hij rechtstreeks bij Aristoteles (zie 3.2). Alleen zal een *psychoanalytische* lectuur van dit morele oordeel de klassieke premissen van de ethiek zodanig 'decentreren' dat die laatste zich radicaal anders zal moeten definiëren (3.3).

18. Lacan keert zich tegen Hegels definitie van de 'meester' als het dialectische tegendeel van de 'knecht' (of slaaf). Net zoals reeds zijn hele dialectiek op zich, verraadt ook die definitie hoe Hegel gevangen blijft in een duele imaginaire logica en hoe hij de feitelijkheid van een onophefbare derde factor, het symbolische, niet onderkent. Zo dient de antieke 'meester' gedacht te worden binnen een "société de maîtres" (SVII: 32), dit is binnen een *symbolisch* systeem waarin de 'meester' zich spiegelt aan een door een symbolische code bemiddeld ideaal. De aristotelische moraal bood hem een passende ethische code voor zijn symbolische positionering. De hoogste vorm van 'meesterschap' - of, zoals Aristoteles het vaak noemt, *autarkie* - was dan ook niet gelegen in de macht die men over slaven had, maar in de ontwikkeling van het hoogste vermogen, het denken, en bestond dan ook in de intellectuele "*contemplatief*" (zie *Ethica Nicomachea*, X, 7 [1177ab]; Lacan verwijst ernaar in SVII: 31). In zijn studie *Lacan, lecteur d'Aristote* suggereert Christophe Cathelineau zelfs dat Aristoteles tot zo'n spirituele opvatting van het meesterschap is gekomen, omdat hij daarin een valabele, humane legitimatie voor het slavendom vond (Cathelineau, 1998: 111,114). Wat Lacan wel in Hegels visie op de antieke 'meester' beaamt, is het feit dat die 'meester' historisch achterhaald is. Na de (moderne) breuk met het reële, is zo'n antiek ideaal van een door het *zijn* gedragen meesterschap volstrekt onmogelijk geworden. Het historische belang van het utilitarisme bestaat er voor Lacan in een antwoord te bieden aan de "déclin radical de la fonction du maître". Een reeds eerder geciteerde passage, maakt de directe link: "Ce qui s'est passé au début du XIX^e siècle, c'est la conversion, ou réversion, utilitariste. Nous pouvons spécifier ce moment, sans doute tout à fait conditionné historiquement, d'un déclin radical de la fonction du maître, laquelle régit évidemment toute la réflexion aristotélicienne, et détermine sa durée à travers les âges. C'est dans Hegel que nous trouvons exprimée la dévalorisation extrême de la position du maître, puisqu'il fait de celui-ci la grande dupe, le cocu magnifique de l'évolution historique, la vertu du progrès passant par les voies du vaincu, c'est-à-dire de l'esclave, et de son travail." (SVII: 21). Aan het eind van zijn seminarie komt Lacan daar uitdrukkelijk op terug (zie SVII: 339).

2. Aristoteles én Freud contra Bentham

2.1. Energie ...

Eerst en vooral staat de referentie aan Aristoteles Lacan toe om scherper te stellen waarom de psychoanalyse op het vlak van de ethiek geen genoegen kan nemen met Bentham's utilitarisme, ook al gaat ze principieel akkoord met diens 'fictieve' fundering van de ethiek.¹⁹ Hoewel ook bij Bentham alles om het geluk — en dus om een *lust* — draait, leunt Freuds lustprincipe in bepaalde opzichten immers dichter aan bij Aristoteles' idee over lust en geluk. Die zijn voor Freud én Aristoteles, in tegenstelling tot Bentham, niet zonder meer tot de soevereine beslissing van het vrije subject terug te voeren. Voor die laatste is lust immers een kwestie van bewuste, redelijke keuze en het 'fictieve' statuut dat ethische waarden voortaan wordt toegemeten, verleent die keuze in zijn ogen een tot dan ongekende vrijheid. Noch Aristoteles noch Freud zullen het morele belang van een vrije keuze ontkennen, maar voor hen gaan lust en (dus) ethiek terug op een prebewuste gedrevenheid. Het is in laatste instantie een zaak van 'energie', en die valt voor geen van beide denkers te denken vanuit een soevereine subjectieve vrijheid.

Onze verhouding tot onszelf en de werkelijkheid is zowel voor Freud als voor Aristoteles, zo niet een 'blind' gebeuren, dan toch een gebeuren dat niet primordiaal van ons bewustzijn afhangt. Het betreft een 'natuur'-gebeuren, al dient onmiddellijk gezegd dat beiden aan het begrip 'natuur' een radicaal andere inhoud toeschrijven. Lacan verwijst naar dit verschil in de zin die aansluit bij de laatst geciteerde passage van het vorige punt (1.3), waarin hij Aristoteles' probleem van de "bestiale" verlangens ter sprake bracht:

Jullie zullen moeten inschatten hoezeer die notie van de natuur verschilt van de onze, want zij impliceert de uitsluiting van alle bestiale verlangens uit het eigenlijke domein van de menselijke zelfwording. In het interval [tussen Aristoteles en Freud] hebben we een complete omkering van perspectief gehad. Voor Freud eist alles wat naar de realiteit toe gaat ik weet niet welke matiging of tempering van wat eigenlijk de energie van de lust is. [SVII: 23]

Voor Aristoteles is 'natuur' een 'energetisch' proces, terwijl een betere relatie met onszelf en de wereld voor hem functie is van een toename aan 'energie' (*energeia*). Hoe meer ik mijzelf en mijn wereld 'realiseer', des te beter slaag ik erin mijn *zijnsmogelijkheid* (*δύναμις*, *dynamis*, potentie) in '*energeia*' om te zetten en voltrek ik op die manier de teleologische bestemming die in mij besloten ligt. Die positieve toename aan in '*energeia*' omgezette '*dynamis*' geeft zich aan de mens te kennen in een gevoel van welbehagen, een geluks- of lustgevoel. Ook Freud vat onze menselijke 'natuur' op als een proces waar 'energie' mee gemoeid is en denkt het lustprincipe dat aan de basis van ons driftleven ligt, in 'energetische' termen. Alleen moet die 'energie' niet zozeer worden gestimuleerd dan wel *afgevoerd*, *ontladen* (en in Aristoteles' ogen dus "bestiaal" *verspild*). De 'energie' waarvan een organisme leeft, is in principe een negatief ervaren spanning die zoniet totaal, dan

19. Op die manier zet Lacan uiteraard vooral zijn eigen positie ten aanzien Bentham scherp. Typisch aan Lacans 'negatieve' verwijzingen naar andere denkers, is immers dat zij vaak zonder meer onontbeerlijk zijn om zijn stellingname te begrijpen, wat volgens Paul-Laurent Assoun meteen hun 'positiviteit' uitmaakt (zie: Assoun, 1976: 126).

toch zo veel mogelijk moet worden afgevoerd. Lust moet voor Freud exclusief met die ontlading of afvoer van de prikkelspanning in verband worden gebracht.²⁰ Voor Aristoteles leeft de mens van een 'energie' die aangewakkerd moet worden, voor Freud van een 'energie' die om "matiging" en "tempering" vraagt. Lacan kan dus inderdaad de "omkering van perspectief" tussen Aristoteles en Freud "compleet" noemen.

Net als het reeds besproken "interval", dient men ook die "omkering" in haar historisch perspectief te interpreteren. Freuds stellingname is immers te situeren in het spoor van de nieuwe paradigma's waarop de biologische en naderhand ook psychologische (of, zoals Fechner het noemde, 'psychofysische') wetenschap van de 19de eeuw is gaan steunen. In het spoor van de newtoniaanse fysica, werden ook die wetenschappen gedefinieerd naar premissen die radicaal komaf maken met het aristotelisme dat sinds de volle Middeleeuwen de wetenschappen had beheerst. Waar Aristoteles alles nog kon denken naar het paradigma van het 'leven' (in casu een zichzelf, teleologisch ontplooiende '*phusis*'), ging men voortaan alles denken als een 'dode', materiële uitwendigheid. Nu men niet langer in staat was het leven op te vatten als een bezielende kracht die van binnenuit het organisme tot voltooiing brengt (zoals Aristoteles het opvatte), en men evenmin het leven nog kon denken als een door de 'Natuur' in elkaar gezette machinale 'automaat' (zoals het materialisme van de 18de eeuw voorhield), ging men het voortaan opvatten als *wat reageert op prikkels*.²¹ De inzet van die prikkel/reactietheorie bestond erin om het 'leven' louter in puur 'objectieve' termen te denken. Op basis van dit schema werd het mogelijk het oude onderscheid tussen dode en levende 'zijnden' door een nieuw te vervangen, met name dat tussen het organische en het anorganische. Een *anorganisch* stofdeeltje werd gedefinieerd als wat niet reageert op prikkels, een *organisch* deeltje als wat dit wel doet.

Deze definitie van wat een 'levend' organisme is, gaat inderdaad van een compleet ander perspectief uit dan de aristotelische benadering. *Energie* is niet langer iets 'positiefs' dat van binnenuit de inherente zijnsmogelijkheden van een organisme verwerkelijk, maar iets (formeel) 'negatiefs' dat door het organisme in de eerste plaats geweerd, uitgestoten of afgevoerd wordt. Het leven vindt zijn oorzaak en bestaansgrond in laatste instantie niet in het 'leven *zelf*', maar is een effect van prikkels die er nooit anders dan *toevallig* op inwerken.²² Van een inherente bestaansgrond die het 'leven' voor Aristoteles nog had, kan hier geen sprake meer zijn. Waar het aristotelisme 'leven' nog als een actief en *essentieel zijnsgebeuren* beschrijft, wordt het voortaan nog louter als *toevallig* en *reactief* gedacht.

20. In de tweede les zet Lacan Aristoteles en Freud op die manier tegenover elkaar. "Le plaisir dans Aristote est une activité, comparée à la fleur qui se dégage de l'activité de la jeunesse — c'est en quelque sorte le rayonnement. De surcroît, c'est aussi le signe de l'épanouissement d'une action, au sens propre de **ἐνεργεια**, terme où s'articule la praxis véritable, comme comportant en elle-même sa propre fin. [...] Mais voyons ce qu'il en est chez celui qui nous interroge — chez Freud. Ce qui ne peut manquer de nous frapper d'abord, c'est que son principe de plaisir est un principe d'inertie. [...] Il s'agit essentiellement de tout ce qui résulte des effets d'une tendance foncière à la décharge, où une quantité est vouée à s'écouler. Voilà la perspective dans laquelle nous est d'abord articulé le fonctionnement du principe du plaisir." (SVII: 36-37)

21. Zo kan men, in het spoor van Georges Canguilhem, spreken van een soort "copernicaanse revolutie" in de manier waarop het *leven* werd gedacht. In zijn boek *La formation du concept de réflexe aux XVII et XVIII siècles* beschrijft hij stap voor stap de manier waarop het punt waarin het leven wordt gesitueerd, verschuift van de *kern* naar de periferie, een beweging die hij uitdrukkelijk als een "decentering" - een "décentration du centre" - beschrijft (Canguilhem, 1955: 128).

Opgeleid in de neurologische laboratoria van Meynert en Brücke en doordrongen van autoriteiten als Helmholtz en Fechner, is Freud op en top een adept van die (psycho)fysicistische traditie. Als hij noodgedwongen die laboratoria moet inruilen tegen een privé-praktijk, kijkt hij ook tegen de aldaar opdoemende problematiek aan vanuit dezelfde prikkel-reactietheoretische paradigma's. Van bij zijn eerste 'natuurwetenschappelijke' poging om het psychisme in kaart te brengen (de *Entwurf* 'uit 1895')²³ tot in zijn laatste metapsychologische reflecties, vat Freud het '(psychische) apparaat' van waaruit het organisme zijn leven 'organiseert', op als een op prikkels reagerend systeem. Of die prikkels nu uitwendig zijn (*exogene* prikkels die vanuit de buitenwereld op het organisme inslaan, bijvoorbeeld koude of warmte) dan wel inwendig (*endogene* prikkels die uit het inwendige van het organisme zelf komen, bijvoorbeeld honger en dorst), voor dat organisme bestaat 'leven' exclusief uit het reageren op die stimuli. Op zich is dat 'apparaat' een 'dood' mechanisme, dat gedacht wordt vóór elk biologisch leven in de klassieke zin van het woord.²⁴ Het enige - maar uitermate cruciale - wat Freuds psychoanalyse aan het prikkel-reactieparadigma zal toevoegen, is een nieuw reactieprincipe. Waar men klassiek stelt dat die reactie in laatste instantie ten dienste staat van het zelfbehoud van het organisme, is het Freuds basisintuïtie dat die reactie door een *lust*principe wordt doorkruist, zo niet

22. Wat dit aspect betreft, sluit Freud dus aan bij de 'copernicaanse' revolutie die Darwins denken voor ons westers wetenschappelijk bewustzijn heeft betekend. Waar Copernicus de aarde uit zijn centrum haalde, ontroonde Darwin de mens als centrum van de schepping en beschouwde hem als een toevallig - louter uitwendig - product van een natuurlijke selectie. De "origin of species" ligt niet in een creatieve transcendentie intelligentie die de verschillende soorten apart 'beziel'd zou hebben. Integendeel, de soorten zijn het resultaat van mutaties die organismen hebben ondergaan omdat ze gedwongen werden telkens weer in andere omstandigheden op uitwendige prikkels te reageren.

23. De *Entwurf* betreft een (pas postuum verschenen) 'neurofysiologische' schets van het psychische apparaat zoals Freud dat in 1895 opvatte. Die door zijn vroegere leermeester Sigmund Exner (met name diens *Entwurf zu einer physiologischen Erklärung der psychischen Erscheinungen* uit 1894) geïnspireerde 'schets' had Freud als bijlage gevoegd bij één van zijn brieven aan Wilhelm Fließ, met wie hij in die jaten een intense correspondentie onderhield (hijzelf noemt het in één van die brieven een "psychologie voor de neurologen"; Freud, 1986: 129). Die oorspronkelijk niet van een titel voorziene tekst is als "Entwurf einer Psychologie" voor het eerst in 1950 verschenen als bijlage bij een gedeeltelijke uitgave van Freuds brieven aan Fließ (Freud, 1975: 297-384) en naderhand onder dezelfde titel opgenomen in de *Gesammelte Werke* (Freud, 1987: 373-477). In de Nederlandse vertaling luidt het: "Ontwerp van een natuurwetenschappelijke psychologie" (Freud, 1992). Voor een overzicht van de discussie over de problematische plaats van dit *neurologische* geschrift binnen Freuds psychoanalyse, zie onder meer het boek van Frank Sulloway: *Freud, biologist of the mind* (Sulloway, 1979: 113-131), of dat van Jan Buelens, *Sigmund Freud, kind van zijn tijd* (Buelens, 1971: 157-194).

24. Jean Laplanche komt in de loop van zijn hele oeuvre uitvoerig op Freuds beschrijving van dit "psychische apparaat" terug en heeft het ook in al zijn inconsequenties en paradoxen geanalyseerd (vaak wijst hij zelfs op het "ronduit absurde" ["déliérément absurde"] van dit schema; zie Laplanche, 1998 I: 177). Het komt er hier echter niet zozeer op aan de geldigheid van dit schema na te trekken (daarover spreekt ook Freud zelf op vele punten zijn twijfels uit en niet zonder reden noemt hij zijn hele systeem ergens een "fictie" [zie Freud, PD2/3: 687; SA2: 568]), als wel de logische lijnen en vooronderstellingen ervan bloot te leggen. Daarbij valt het Laplanche op dat in Freuds (speculatieve) conceptualisering van dit "psychische apparaat" het leven principieel op de tweede plaats komt, als iets dat de zaak complexer komt maken aangezien dit apparaat, tegen zijn principe in, nu energie zal moeten accumuleren. Zie bijvoorbeeld in *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, waar hij schrijft: "Ce mécanisme [...] est posé avant un biologisme qui vient le compliquer, mais seulement le compliquer; c'est ce que Freud appelle l'intervention de l'urgence de la vie, la «*Not des Lebens*» qui, on ne sait comment, intervient en véritable *deus ex machina*, forçant l'appareil à économiser l'énergie, alors qu'au contraire son seul principe était de s'en débarrasser. Par un véritable passe-passe, ce serait pour mieux se débarrasser de l'énergie que cette machine non-vitale devrait apprendre à vivre, c'est-à-dire à accumuler de l'énergie". (Laplanche, 1994: 42; de auteur cursi-veert).

geleid. In laatste instantie reageert een organisme niet uit zelfbehoud, maar omwille van de lust die het aan dat zelfbehoud — maar daarom evengoed aan het tegenovergestelde daarvan - beleeft. Polymorf pervers als het is, zal een lustwezen zijn biologische functies 'subverteren', en dit tot op het niveau van het zelfbehoud. Om die reden zal Freud tot het einde van zijn dagen het fundamenteel conflictueuze karakter van het menselijke driftleven benadrukken en dit in steeds onverzoenlijkere conceptenparen formaliseren, of het nu het onderscheid tussen *Ik-drift* (zelfbehoud) en *objectdrift* (libido) is bij het begin van zijn oeuvre dan wel dat tussen *Eros* en *dood* in de laatste fase ervan (dit is vanaf *Jenseits des Lustprinzips*).²⁵

2.2. ... en realiteit

Die lustgestuurde prikkel-reactietheorie waarop Freuds psychoanalyse teruggaat, kent aan de 'realiteit' een bijzonder precaire, maar cruciale rol toe. Volgens de premissen van de prikkel-reactietheorie - die ook de hare zijn - is 'realiteit' immers datgene wat prikkelend op een organisme inwerkt en op die manier binnen in dit organisme een spanning - een 'energie' - bewerkstelligt die zo vlug mogelijk ontladen of afgereageerd dient te worden. Zij veroorzaakt onlust en vraagt om een afvoer die lust zal genereren. Als bron van prikkelspanning - en dus van 'leven' - is de realiteit iets wat in principe wordt afgeweerd. Wat het organisme dan toch in leven houdt, is te wijten aan de tegenhanger van het lustprincipe, het realiteitsprincipe. Dit maakt dat het organisme er een 'positieve' band met een deel van de realiteit op nahoudt (en dus ook de prikkelspanning behoudt) om op die manier te kunnen voldoen aan wat Freud de "Not des Lebens" noemt (behoefte als honger en dorst).²⁶ Die verhouding tussen lust en realiteitsprincipe - en dus ook die tussen organisme en realiteit — is voor Freud evenwel door en door conflictueus. Elk evenwicht tussen beide is even contingent als broos. Daarenboven blijft het organisme het overgrote deel van de prikkelinslag vanuit de realiteit zonder meer afstoten.

In tegenstelling tot de aristotelische fysica wijst de energetische spanning waarvan het organisme leeft, hier dus niet op een of andere essentiële band met de realiteit. De energie waarmee het zich in stand houdt, mag dan goeddeels het effect zijn van de realiteit (of, exacter, van de inwerking ervan op het organisme),²⁷ toch zorgt het lustprincipe ervoor dat die prikkelspanning zo veel mogelijk wordt afgevoerd. Het energiepeil binnen het organisme wordt dus zo laag mogelijk gehouden (zoals Freuds 'constantieprincipe' wil

25. In het hoofdstuk VI van *Das Unbehagen in der Kultur* geeft Freud zelf een goede samenvatting van de manier waarop zijn groeiende nadruk op het conflictueuze van het driftleven zich heeft vertaald in steeds nieuwe conceptenparen (zie Freud, CR3: 142-148; SA9: 245-249). In *Vie et mort en psychanalyse* heeft Jean Laplanche al even nauwkeurig als overtuigend die evolutie in Freuds conceptenapparaat geanalyseerd en commentarieerd (zie Laplanche, 1970; voor een kortere, samenvattende impressie van die analyse, zie zijn artikel "Les principes du fonctionnement psychique. Tentative de mise au point", in: Laplanche, 1992: 89-106).

26. Voor die "Not des Lebens", zie onder meer het zevende hoofdstuk van de *Traumdeutung* (Freud, PD2/3: 652; SA2: 538) of zijn *Entwurf* uit 1895 (Freud, 1992: 3, 6, 7).

27. Lacan verwijst daar uitdrukkelijk naar in zijn lessen over Freuds *Entwurf*: "Il y a une partie importante du système Ψ [systeem in het 'psychische apparaat' waarin de inhoud - de voorstellingen - van het onbewuste zich gevormd hebben] qui se constitue justement de ce que les quantités Q brute [Q is de algemene kwantitatieve term voor energie], qui viennent du monde extérieur, sont transformées en des quantités [...]" (SVII: 51).

aangeven). Maar er is meer. De extreme stap die Freud in *Jenseits des Lustprinzips* zet, impliceert dat het reactieprincipe er in laatste instantie op uit is alle energie integraal weg te laten vloeien en het (levend) organisme tot zijn (dode) anorganische toestand terug te brengen. Als men de premissen van de prikkel-reactietheorie consequent doortrekt, impliceert dat inertieprincipe meteen ook het doodsprincipe. Het organisme wil alle spanning ontladen en derhalve volstrekt ongevoelig worden voor de buitenwereld (de 'realiteit').²⁸

Met de introductie van dit doodsprincipe, wordt de positie die de 'realiteit' in zijn systeem bekleedt, er alleen maar eigengereider op. 'Realiteit', zo mocht reeds blijken, is een uitwendigheid waarop het driftwezen uit levensnood wel is aangewezen, maar *waartegen* het organisme vanuit zijn lustprincipe een weerstand kent. Daar komt nu bij dat het driftwezen - vanuit een principe dat *jenseits* van het lustprincipe gaat — tegelijk *naar* die realiteit wordt gedreven. Alleen is dit laatste soort drift zelfvernietigend voor het organisme. "Niet echt in tegenstelling tot het lustprincipe, maar toch onafhankelijk ervan", concipieert Freud daar een soort "demonische"²⁹ herhalingsdwang die in zijn ogen correspondeert met een "traagheid in het organisch leven".³⁰ In een radicaal anti-aristotelische geste, poneert hij dat, als het organische leven een doel heeft, dit enkel in een terugkeer naar het anorganische gelegen kan zijn, aangezien het leven primordiaal uit dat dode anorganische vandaan komt. Ook de louter inwendige energie-afvoer die vanuit de drift afkomstig is, impliceert een zelfde notie van 'realiteit', aangezien het ultieme doel van de drift er eveneens in bestaat het organisme naar die anorganische toestand terug te brengen.³¹ Voor Aristoteles vinden 'drift' en 'realiteit' elkaar in het *leven* waarop beide teruggaan. Voor Freud vinden ze elkaar in het *dode* anorganische. De 'realiteit' waarnaar de drift in laatste instantie uitgaat, de 'realiteit' waarop die drift uiteindelijk ook zelf teruggaat, is voor Freud niets anders dan de banale levenloosheid van wat wij sinds de moderniteit 'het materiële' noemen.

De hele prikkel-reactietheorie en de implicaties die zij inhoudt voor de 'energie' waarmee het organisme werkt, maken dat de verhouding met de realiteit niet langer naar het eenvoudig model van Bentham's *Theory of Fictions* kan worden gedacht. Bentham ging ervan uit dat, onder meer voor ethische aangelegenheden, de realiteit *als zodanig geen* rol meer kon spelen. Ethiek zou zich voortaan vanuit een nieuwe, *fictieve*, louter *talige* basis organiseren en legitimeren. Daarmee zou de — typisch *moderne* — breuk met de realiteit *an sich* (lacaniaans gesproken: met het *reële*) voorgoed beslecht zijn. Lacan vond in zijn eigen primaat van de betekenaar' een perfecte vertaling van die meest geavanceerde ethische stellingname. Vanuit een prikkel-reactietheorie gezien echter, lijkt een op die manier

28. Zie de cruciale passus uit het vierde hoofdstuk van *Jenseits des Lustprinzips*, waar Freud onder meer tot het besluit komt dat de "eerste drift" die een levend organisme ooit heeft vertoond, "die [is] om tot het levenloze terug te keren" (Freud, PT1: 136; SA3: 248).

29. Freud, PT1: 132; SA3: 245.

30. Freud, PT1: 134; SA3: 246.

31. "Een drift zou dan een drang zijn, eigen aan het organische, om een vroegere toestand te herstellen welke het door inwerking van storende krachten van buitenaf moest opgeven, een soort van organische elasticiteit of, zo men wil, een uiting van traagheid in het organische leven." (Freud, PT1: 134; SA3: 246; Freud cursiveert). Merk hoe de stelling die hier wordt geponereerd, impliciet veronderstelt dat voor Freud het leven in eerste instantie van buitenaf komt, met name van de prikkel die vanuit de uitwendige wereld op het organisme inslaat.

opgevatte breuk met het *reële* iets te eenvoudig gesteld, en wellicht is dit één van de redenen waarom Lacan aan het begin van zijn seminarie over de ethiek teruggrijpt naar een tekst waarin Freud uitdrukkelijk op die premissen van de prikkel-reactietheorie verder bouwt, met name de *Entwurf*, een 'natuurwetenschappelijke' schets van het psychische apparaat. Weliswaar gaat die theorie wel degelijk uit van zo'n breuk met het reële (het organisme heeft allesbehalve een natuurlijke harmonieuze band met zijn omgeving), alleen impliceert dit nog niet dat het organisme dan maar onverschillig dit reële achter zich kan wanen. Integendeel, het moet onophoudelijk, op elk moment weer opnieuw, de 'energie' opbrengen om die 'reële' werkelijkheid effectief buiten te houden. In de meest radicale zin van het woord, *leeft* het organisme slechts *in* en *door* zijn reactie tegen die reële werkelijkheid. De 'energie' waarvan het leeft, bestaat slechts in een afweerreactie die zich zowel *tegen* het prikkelveld van de realiteit keert als *naar* de realiteit oriënteert, in de zin dat het in laatste instantie terug wil naar het anorganische.

Het organisme heeft dus ondanks alles nog wel degelijk een 'band' met die realiteit, alleen blijkt die in de eerste plaats vooral negatief. Het moet die overweldigende prikkelbron die de werkelijkheid is voortdurend van zich afhouden, en dit door middel van een energie die ten dele een effect is van de prikkelwerking *vanuit* die 'reële' buitenwereld.³² Meer nog, het organisme zal zich zo structureren dat de buitenkant als het ware afsterft en verhardt om op die manier nagenoeg immuun voor prikkels te worden. Op die wijze wordt het in staat enkel een miniem deel van "de met allersterkste energieën geladen buitenwereld" binnen te laten zodat het überhaupt tot een afvoer van die energie - een afvoer die zonder meer met het levensprincipe van het organisme samenvalt - in staat is.³³

De psychoanalyse kan zich dus niet zonder meer in het logicistische — of, zo men wil, 'logisch-positivistische' - comfort van Bentham's *Theory of Fictions* nestelen. Haar 'natuurwetenschappelijke' premissen laten niet zomaar toe de reële werkelijkheid probleemloos achter zich te wanen en louter bij het fictieve (lees: *symbolische*) universum waarin ze inderdaad opereert. Die symbolische wereld waarin het psychisme zich waarmaakt, is tegelijk één grote 'reactieformatie' tegen het overweldigende prikkelveld dat de werkelijkheid is. Uitgerekend die achtergrond belet de psychoanalyse het reële te beschouwen als iets waarmee ze definitief zou hebben 'gebroken'. Geen wonder dus dat Lacan, uitgerekend op het moment dat hij het hele ethisch gewicht van de ethiek in het reële legt, teruggrijpt naar een tekst waarin Freuds prikkel-reactietheoretische uitgangspunten het duidelijkst op de voorgrond treden. Het concept van '*das Ding*', dat hij regel-

32. In zijn conceptualisering van het energiebegrip is Freud ten dele schatplichtig aan Breuer die uitgaat van een soort reservoir aan "tonische energie" die het organisme toestaat op prikkels te reageren. De herkomst van die energie is voor Breuer, naast inwendige, ook "uitwendige excitaties" (zie Laplanche & Pontalis, 1967: 134).

33. In *Jenseits des Lustprinzips* legt Freud de verharding van de celwand bij een eencellig organisme op die manier uit: "Dit stukje levende substantie zweert midden in een met de allersterkste energieën geladen buitenwereld en zou door de prikkelwerkingen daarvan gedood worden als het niet van een *prikkelwering* was voorzien. Deze krijgt het, doordat zijn buitenste oppervlak de voor het levende adequate structuur opgeeft, in zekere zin anorganisch wordt, en nu als een bijzonder omhulsel of membraan werkt dat prikkels tegenhoudt, dit wil zeggen, ervoor zorgt dat de energieën van de buitenwereld zich nu met een fractie van hun intensiteit naar de aangrenzende, levend gebleven lagen kunnen voortplanten. [...] Voor een levend organisme is het weren van prikkels welhaast een belangrijker taak dan de prikkelopname" (Freud, PT1: 122-123; SA3: 237; zie ook Laplanche 1998 I: 186-187).

recht (en exclusief) uit de *Entwurf* plukt, veronderstelt de context van een 'reële' buitenwereld die onophoudelijk tegen het organisme aanbotst en waartegen het zich slechts dankzij een steeds mank lopende energie-economie kan handhaven.

Toch stond Lacans conceptualisering van de psychoanalyse niet echt op het punt die weg in te slaan. Het primaat van het symbolische kon gerust nog worden geïnterpreteerd als iets wat de psychoanalyse voorgoed ontsloeg van de taak zich met zoiets als het reële in te laten. Benthams fictietheorie leek haar daar alleen maar in te bevestigen. Waarschijnlijk echter heeft juist dit raakvlak met Bentham Lacan ertoe aangezet om zijn conceptualisering van de psychoanalyse bij te sturen. In de '*Theory of fictions*' werd hij immers geconfronteerd met een affirmatie van het symbolische die op het eerste gezicht sterk bij de zijne aanleunde, *met* dit verschil dat hij helemaal geen beroep had moeten doen op een notie als die van het onbewuste. Integendeel zelfs, het fictieve statuut van (onder meer) de ethische realiteit gaf in zijn ogen de moderne mens meer dan ooit de vrijheid om bewust rationeel zijn lot in handen te nemen. Wilde Lacan Freuds uitgangspunt van het primaat van het onbewuste handhaven, dan kon hij dit niet langer doen door enkel het fictieve — lees: symbolische — karakter van alles wat de mens werkelijkheid noemt, te benadrukken. 'Het onbewuste is gestructureerd als een taal', zo had Lacan niet opgehouden te verkondigen, maar de confrontatie met Bentham dwong hem om scherper dan tevoren aan te geven dat die stelling niet betekent dat beide, taal (symbolische orde) en onbewuste, dan maar met elkaar te vereenzelvigen zouden zijn. De taal en haar (linguïstische) wetten vallen niet samen met het onbewuste, ze vormen er enkel een onontbeerlijke toegangsweg toe. Het onbewuste als zodanig situeert zich niet zozeer in de betekenaars zelf waarin een mens zo verloren kan lopen, maar in een "Wirklichkeit" *achter* die betekenaars, een "werkelijkheid" die door die betekenaars — of, zo men wil, door het hele 'psychische apparaat' — op afstand moet worden gehouden. In zijn '*Discours de Rome*' formuleerde Lacan het onbewuste nog exclusief in termen van betekenaar en discours:

Het onbewuste is dat deel van het concrete discours dat transindividueel is en ontsnapt aan de greep waarmee het subject de continuïteit van zijn bewust discours verzekert. [E: 258]

Hier, in het zevende seminarie, lieert hij het onbewuste uitdrukkelijk ook aan een 'reële' werkelijkheid. In zijn tweede les vist Lacan daarvoor een passus op uit een brief aan Fließ van 31 oktober 1897 waarin Freud, verwijzend naar zijn eigen zelfanalyse, verklaart dat het meest onaangename daarbij de "stemmingen" zijn, omdat ze "vaak de werkelijkheid geheel verborgen houden".³⁴ Lacan zal ervan uitgaan dat die "werkelijkheid" van meer gewicht is voor de werking van het psychisme dan een betekenaarstheorie op het eerste gezicht zou toegeven. Die stelt immers het primaat van de betekenaar voorop en is geneigd het reële daarom te beschouwen als iets dat zich voorgoed aan onze greep heeft onttrokken. Niettemin blijft die afgescheiden 'reële' werkelijkheid, aldus Lacan, in laatste instantie toch de oorzaak van de *energie* waarmee het psychisme zich handhaaft. De *energie* waarvan het lustwezen leeft, wordt in laatste instantie op de 'realiteit' gewonnen.

34. "Meine analyse geht weiter, bleibt mein Hauptinteresse, alles noch dunkel, selbst die Probleme, aber ein behagliches Gefühl dabei, man brauchte nur in seine Vorratstäme zu greifen, um seinerzeit herauszuhohlen, was man braucht. Das Unangenehmste sind die Stimmungen, die einem die Wirklichkeit oft ganz verdecken." (Freud, 1986: 298). Lacan verwijst naar die passus in SVII: 35.

Het is dus te eenzijdig om de verhouding van het lustwezen met de realiteit enkel negatief te beschrijven. Het hele psychisme - of zoals Freud het reeds in de Entwurf noemt, het hele "psychische apparaat" - is niet enkel en alleen een afweermechanisme tegen dat overweldigende prikkelveld dat het van buitenaf bestookt, het leeft ook positief van prikkels die het uit de buitenwereld opneemt, al was het maar, bijvoorbeeld, omdat een hongerprikkel alleen door reële opname van voedsel te stillen is. De verhouding van het psychische apparaat met de realiteit is dus niet alleen een kwestie van doodsprincipe en een neiging om weer anorganisch te worden, het is ook en vooral een kwestie van levensbehoud en lustprincipe. De verhouding van het lustwezen met de realiteit vraagt dus om een verdere, genuanceerdere beschrijving. Meer bepaald moet het realiteitsprincipe nog worden geduid in zijn 'positieve' verhouding tot het lustprincipe. Ook hier zal Aristoteles een baken zijn waaraan Lacans denkweg zich blijft oriënteren. Niet alleen heeft een confrontatie met zijn denken de psychoanalyse gedwongen zich opnieuw over haar concept van 'energie' te bezinnen, Aristoteles zal ook het referentiepunt zijn om de formele werking van het lustwezen te conceptualiseren. Lacan zal aantonen hoe het psychische apparaat werkt op een manier die dicht aanleunt bij Aristoteles' beschrijving van het morele oordeel. Dat de psychoanalyse een ethica is en haar 'ervaring' (haar praxis, haar kuur) inherent ethisch is, zal dus ook hier weer door Lacan geëxpliciteerd worden in een uitdrukkelijke referentie aan Aristoteles.

3. Lust, realiteit & logos

Al hebben die "bestiale verlangens" geen *essentiële* verankering in de realiteit, toch staan ze er volgens de psychoanalytische premissen niet totaal los van. Het lustprincipe mag dan al staan voor een polymorf perverse subvertering van elke mogelijke *natuurlijke* band met de realiteit, toch wil dit niet zeggen dat de impact van die realiteit op de lustwerking zonder meer *nihil* zou zijn. Integendeel, voor de psychoanalyse is het een even groot axioma dat het lustprincipe zich door het realiteitsprincipe laat gezeggen, dat met andere woorden de lusteisen op een of andere manier compatibel gemaakt worden met de eisen die vanuit de realiteit aan het lustwezen worden gesteld. Alleen zal die onderlinge afstemming van lust en realiteit inderdaad niets 'essentieels' of 'natuurlijks' meer hebben. Ze zullen niet langer in een gemeenschappelijke essentie (in aristotelische termen: een 'φύσις', 'pbuis') te gronden zijn.

Voor Lacan zal de psychoanalyse niets wijzigen aan het *formele* aspect van Aristoteles' ethische uitgangspunt. *Dát* lust en realiteit iets met elkaar te maken hebben, is zonder meer ook *háár* uitgangspunt. *Wát* die band impliceert, valt evenwel niet langer vanuit Aristoteles' essentialistische 'fysica te denken. Als exponent van een 'moderne' *episteme*, houdt de psychoanalyse er een radicaal ander concept van zowel lust als realiteit op na. Alleen al omwille van dit laatste zal zij zich verplicht zien de paradigma's waarin Aristoteles de ethiek denkt grondig te herzien.

3.1. Een oordeelsapparaat

In dit perspectief wordt het begrijpelijk waarom het geheel van Lacans uitlatingen over Aristoteles aan het begin van zijn ethiekseminarie de facto fungeert als een inleiding op een heuse lessenreeks over één van de meest 'droge' *natuurwetenschappelijke* basisteksten van de psychoanalyse, met name de "*Entwurf*". In de eerste lessen van zijn seminarie suggereert hij immers voortdurend dat niet alleen haar ethiek, maar ook de psychoanalyse als zodanig en dus evengoed het meest *amoreel* ogende schema dat Freud ons daaromtrent heeft nagelaten, de *Entwurf*, moeten worden geïnterpreteerd in het licht van Aristoteles' *Ethica Nicomachea*. Dit vormt in ieder geval de achtergrond van zijn steeds weer herhaalde boutade dat de hele psychoanalytische 'ervaring' - en hij bedoelt daarmee ook de onbewuste 'neurofysiologische' werking van het psychische apparaat — door en door *ethisch* is. Zo zegt hij bijvoorbeeld in zijn tweede les ronduit dat de *Entwurf* een fundamenteel *morele* ervaring uittekent. 'Nemen jullie die tekst nog eens door', zo daagt hij zijn publiek uit,

en jullie zullen merken hoe onder dit koude, abstracte, scholastieke, ingewikkelde, droge uiterlijk een ervaring voelbaar is en hoe die ervaring fundamenteel moreel van aard is. [SVII: 38]³⁵

De reden waarom de werking van het psychische apparaat inherent ethisch te noemen is, heeft voor Lacan te maken met de beslissende invloed van de 'realiteit'. Het meest basale principe van dit apparaat, dat van de *lust*, kan enkel functioneren wanneer het zich laat gezeggen door het *realiteits*principe. Het blijft waar dat de relatie met de realiteit niets 'natuurlijks' heeft, aangezien het apparaat onderhevig is aan het 'perverse' lustprincipe. Toch speelt die realiteit wel degelijk een regulerende rol in de lusteconomie van het driftwezen. Zoals elke klassieke ethica ervan uitgaat dat er geen verlangen mogelijk is zonder een wet die het in goede banen leidt, veronderstelt ook Freud, in zijn schetsmatig 'ontwerp' van het psychische apparaat, dat de lust niet functioneert zonder een principe dat hem in zijn elan tegenwerkt en inperkt. En zoals bij een klassieke ethica de wet zich in de werkelijkheid verankerd weet, zo verwijst ook bij Freud het principe dat de lust inperkt, naar de 'realiteit'. Het lustprincipe staat bij hem voor een vrije stroom van energie (en dus *afvoer* van prikkelspanning), iets wat hij vanaf de *Traumdeutung* de *primaire processen* zal noemen. Het realiteitsprincipe regelt de *secundaire processen* die ervoor zorgen dat die vrije energie afgeremd en gebonden wordt, een procédé dat letterlijk levensnoodzakelijk is opdat het lustwezen zich in stand zou kunnen houden.³⁶ Het is de onophefbare spanningsverhouding tussen de twee basisprincipes van het psychische apparaat die Lacan ertoe doet besluiten het uitdrukkelijk als ethisch te kwalificeren:

In tegenstelling tot de gangbare opinie, geloof ik dat de oppositie tussen het lust- en het realiteitsprincipe en die tussen het primair en het secundair proces niet zozeer op het ter-

35. Zo luidt het ook onder meer in SVII: 45 (dat hier zo dadelijk wordt geciteerd), SVII: 48 (daar noemt hij Freuds "initiële intuïtie [...] ethisch") of SVII: 88 (waar hij uitdrukkelijk zegt dat het goede reeds op het onbewuste niveau moet gesitueerd worden). Zoals reeds eerder is aangegeven, komt hij ook later op die idee terug (zie onder meer SXI: 34, 40).

36. Voor de primaire en secundaire processen, zie onder meer Freuds uiteenzetting daaromtrent in de *Traumdeutung* (Freud, PD2/3: 691 e.V.; SA2: 571 e.V.).

rein van de psychologie als wel op dat van de eigenlijke ethische ervaring te situeren zijn. [SVII: 45]

Om dit te begrijpen komt het erop aan te achterhalen *hoe* de realiteit haar impact op het lustwezen laat gelden, hoe met andere woorden het realiteitsprincipe het contact met de buitenwereld regelt. Het is hier dat, voor Lacan, Aristoteles een uitstekende referentie zal zijn om het *formeel* ethische statuut van het psychische apparaat uit de verf te doen komen. De 'realiteit' zal immers pas in het geding komen voor zover dat apparaat haar heeft *beoordeeld*, een oordeel dat beslist over goed en kwaad en in die zin ethisch is. Op dat primaire onbewuste oordeel gaat heel onze bewuste verhouding met de werkelijkheid terug, inclusief ons moreel gedrag.

Een "herlezing" van Freuds *Entwurf*³⁷ heeft Lacan ervan overtuigd dat de werking van dit apparaat inderdaad moet worden gedacht vanuit het paradigma van een ethisch oordeel. Net zoals elk logisch oordeel, zal ook dit apparaat een particulier gegeven (of, zo men wil, een 'minor') onderwerpen aan een meer algemene uitspraak (een 'major') om op die manier tot een juist of (ethisch) goed antwoord te komen. Het is dit gegeven dat Lacan doet terugrijpen naar Aristoteles' *Ethica Nicomachea*, die hij zonder meer prijst als "het eerste boek dat zich echt toespitst op het ethisch probleem in de eigenlijke zin van het woord".³⁸ Niet alleen geeft dit boek een primordiale plaats aan de lust, niet alleen verbindt het die lust met een 'realiteitsprincipe', het schrijft bovendien de band tussen beide toe aan een strikt *logisch* proces. Alleen zullen bij Lacan de termen 'lust', 'realiteit' en 'logos' rigoureuus vanuit psychoanalytische paradigma's worden gedacht en daarom de hele aristotelische ethiek 'perverteren' en ondermijnen.

Niet zonder provocatieve bijbedoelingen³⁹ vergelijkt Lacan Freuds psychische apparaat met de wijze waarop Aristoteles het ethische oordeel aldaar uiteenzet. Hij verwijst meer specifiek naar een passage uit het begin van het zevende hoofdstuk waar Aristoteles een 'aporie' behandelt. Hoe is het mogelijk, zo luidt het daar, dat iemand die een hoge graad van inzicht heeft bereikt, toch onbeheerst kan zijn⁴⁰? Zoiets is voor het publiek tot wie Aristoteles zich richt, inderdaad niet vanzelfsprekend. Dat publiek is vooral vertrouwd met het platoonse idee dat men het kwade alleen uit onwetendheid doet. Morele kennis en moreel handelen, het goede *kennen* en het goede *doen* gaan immers zonder meer samen. Voor Aristoteles is dit echter niet noodzakelijk het geval. Zijn 'logische'

37. Zie de titel die J.-A. Miller heeft bedacht voor Lacans derde les: "Une relecture de [*Entwurf*]" (SVII: 45).

38. "J'ai parlé d'Aristote, parce que je crois que l'*Ethique à Nicomaque* est le premier livre vraiment articulé, à proprement parler, autour du problème éthique." (SVII: 46)

39. Nadat hij zich gekeerd heeft tegen het idee dat Freuds *Entwurf* enkel en alleen als een exponent moet worden gezien van de "idéaux mécanistes de Helmholtz et de Brücke", verklaart hij dat, als die tekst dan toch met een andere moet vergeleken worden, dit dan nog het best met Aristoteles' *Ethica Nicomachea* gebeurt: "Le fonctionnement de l'appareil [psychique] supportant le principe de réalité n'est-il pas singulièrement proche de ce qu'articule Aristote?" (SVII: 38).

40. "Men zou zich kunnen afvragen hoe iemand zich onbeheerst kan gedragen als hij een juist oordeel heeft" (Aristoteles, *Ethica Nicomachea* : 1145b22; Aristoteles, 1999: 210). Tot en met 1147b 18 overloopt Aristoteles de mogelijke argumentaties in verband met dit probleem. In SVII: 39 (reeds aangekondigd in SVII: 31) gaat Lacan op één ervan uitdrukkelijk in, met name die waar het probleem in verband gebracht wordt met het verlangen, hier genoemd als een natuurlijke oorzaak ("φυσικῶς" [*fusikoos*]), vandaar dat Lacan spreekt van "solution [...] physique" [SVII: 39]). Zie *Ethica Nicomachea* 1147a23 - 1147b6. Voor een algemene bespreking van die Aristotelespassage, zie onder meer Walsch, 1963: 106; Kenny, 1979: 158-161; Verhaeghe, 1980: 227-229.

analyse van het kenproces gaat er immers vanuit dat het, naast een puur theoretische dimensie, ook een zelfstandige oordeelstact kent. Om daadwerkelijk te zijn, dient kennis immers nog verwerkelijkt, 'geactualiseerd' te worden en dit vereist een actieve daad. Zeker op het vlak van de 'praktische rede' is de impact van die oordeelsact voelbaar. Daarin ligt voor Aristoteles trouwens het hele ethische gewicht van de rede. Het is dan ook juist door de discrepantie tussen het theoretisch gedeelte van dit kenproces en de effectieve oordeelsact dat er fouten kunnen binnensluipen. Fouten — ook morele fouten — kunnen dus te wijten zijn aan onze *denkoperaties* en in die zin *accidenteel* van aard zijn. Ze hoeven niet rechtstreeks te wijzen op de onvolkomenheid van ons weten als zodanig.

In het voorbeeld waarnaar Lacan verwijst (in een uiterst duistere en daarenboven erg misleidend geredigeerde passage⁴²), werkt Aristoteles zo'n logisch oordeelsproces - in dit geval een "*sylogisme du désirable*" — omstandig uit.⁴³ Dat een 'wetende' zich onbeheerst gedraagt, getuigt niet zozeer van zijn onwetendheid als wel van het feit dat hij in een bepaalde syllogistische redenering per abuis — in casu onder invloed van het verlangen (*ἐπιθυμία*, *epithumia*) - een op zich correcte minor aan de onjuiste major heeft gekop-

41. Aldus Plato in (onder meer) de Protagoras (zie *Protagoras* 352bc en 358bc). Aristoteles bespreekt die visie van "Socrates" in *Ethica Nicomachea* : 1145b23-28.

42. Het betreft de eerste twee alinea's uit SVII: 39 (de passage die begint met "Eh bien, cette construction n'est pas"). Wij kunnen hier helaas niet tekstueel op die passage ingaan. Eerst en vooral is zij op zich reeds bijzonder onhelder, alleen al omdat Lacan in zijn slordigheid niet alle elementen uit de geviseerde passage bij Aristoteles citeert. Daarenboven zou een tekstuele analyse ons nog verplichten een vergelijking te maken tussen Millers redactie en de (originelere) piraatversie, wat ons in een al te lange en te technische uitweiding zou doen verzeilen. Zo is, om maar één détail te noemen, het woord "construction" (SVII: 39, regel 4) een toevoeging van Miller, te wijten aan het feit dat hij het begin van de zin naar achteren heeft geschoven en er een hele passage heeft tussen-gevoegd, zodat de precieze reden waarom Lacan hier over Aristoteles begint minder duidelijk leesbaar is geworden. Lacan wil beklemtonen dat het in Freuds *Entwurf* om een oordeelsproces gaat en dat juist dit aspect treffend door Aristoteles tekst wordt geïllustreerd. Millers redactie legt daarentegen het accent op de "constructie" van het logisch apparaat, en mist daarmee de 'pointe' van Lacans redenering. In de piraatversie begint die alinea met een zin die bij Miller reeds op p. 38 is gevallen: "Ce fonctionnement de l'appareil en tant qu'il supporte le principe de réalité, est-ce que ce n'est pas quelque chose qui vous paraîtra singulièrement proche de ce que quelque part, quand Aristote se pose la question de savoir comment celui qui sait peut être intempérant..." (Lacan, 1959/60, les van 25.11.59, p. 12; 1999: 44). Omdat Miller het eerste deel van de zin naar achteren schuift, moet hij het gebroken verband opnieuw installeren en gewaagt hij van "Cette construction", hetgeen misleidend is, aangezien het wel degelijk om een procesmatig "fonctionnement" gaat zoals Lacan zegt (en zoals de alinea net ervoor over de werking van het lust - en realiteitsprincipe aangeeft [SVII: 38-39]).

43. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* 1147a24- b5: "Men kan de oorzaak van onbeheerstheid ook bestuderen aan de hand van haar specifieke natuur (*φυσικῶς*, *fusikoos*), en wel als volgt. In een redenering over het handelen is de universele premisse een mening, terwijl de andere premisse betrekking heeft op het specifieke en dus afhangt van een zintuiglijke waarneming. Wanneer de combinatie van deze twee premissen nu resulteert in één stelling, dan moet de ziel, net zoals zij in het geval van een theoretische redenering de conclusie moet bevestigen, in het geval van praktische premissen onmiddellijk tot handelen overgaan. Gesteld bijvoorbeeld 'alles wat zoet is moet men proeven' en 'dit is zoet', gezegd van een specifiek ding, dan moet wie daartoe in staat is zonder dat iets hem weerhoudt dat noodzakelijkerwijs meteen ook proeven. Wanneer in iemands geest dus enerzijds de universele mening aanwezig is die hem verbiedt te proeven en anderzijds de universele mening: 'alles wat zoet is, is lekker' en de minor: 'dit ding is zoet' - en de tweede universele mening wordt daadwerkelijk gebruikt - en wanneer er tegelijkertijd ook een begeerte (*ἐπιθυμία*, *epithumia*) is, dan spoort de eerste universele mening hem wel aan dat object te vermijden, maar de begeerte drijft hem ernaartoe; want zij kan de verschillende lichaamsdelen in beweging zetten. Zo komt het dat mensen in zekere zin onder invloed van de rede, dat wil zeggen van een mening, onbeheerst handelen. Deze mening is niet op zichzelf maar louter bij toeval tegengesteld aan de rechte rede (*ὀρθος λόγος* *orthos logos*): niet de mening, maar de begeerte is er echt tegengesteld aan. Daaruit volgt ook dat dieren niet onbeheerst kunnen zijn, omdat zij namelijk geen universele meningen hebben, maar alleen voorstellingen en herinneringsbeelden van specifieke dingen." (Aristoteles, 1999: 214-215).

peld. In de betreffende casus wordt de minor ingenomen door de ware propositie 'dit hier is zoet'. De twee eveneens ware majors in het geding zijn: 'alles wat zoet is, is aangenaam' en 'je mag geen zoetigheden eten'. Omdat die beide majors niet logisch met elkaar in tegenspraak zijn, heeft de 'weldenkende' man in kwestie, opgehitst door zijn verlangen, daaruit een nieuwe, zij het foutieve major gesmeed: 'al wat zoet is, moet men proeven'. Aangezien een morele handeling teruggaat op een logisch oordeelsproces, heeft die (foutieve) universele major zich spontaan verbonden met een op zich juiste minor ('dit is zoet') en een in dit geval fout oordeel gegenereerd. Ook een *foute* ethische handeling is voor Aristoteles dus het resultaat van een logisch oordeelsproces. Een moreel laakbare handeling is met andere woorden niet noodzakelijk het effect van een onwetendheid, zoals Plato voorhoudt, maar kan zeer goed een toestand van weten veronderstellen. Alleen is in dat geval uit dit weten een verkeerde conclusie getrokken. Het gebrek aan beheersing, wat een moreel laakbare houding is, is dus niet incompatibel met een potentieel optimale kennis. Het is alleen het effect van een verkeerde toepassing van die kennis. Het is het resultaat van een foute oordeelsact.

Aristoteles' "*sylogisme du désirable*" laat zien dat een morele handeling het resultaat is van een strikt logisch procédé. Het particuliere goede dat ik wil doen of ervaren, kan ik slechts vinden door het tot voorwerp van een oordeelsmatige denkact te maken, net zoals ik mijn particuliere waarneming (de minor 'dit is zoet' uit ons voorbeeld) ondergeschikt moet maken aan de universele logische wetten van het denken. Dit laatste is aan wat Aristoteles de "*ὀρθος λόγος*" (*orthos logos*) noemt, in casu de universele (ware) major-beweringen uit ons voorbeeld.⁴⁴

Volgens Lacan is ook Freuds psychische apparaat zo'n 'oordeelsapparaat' en werkt het structureel op een gelijkaardige "logische, syllogistische" manier. Alleen zal het hele denkproces zich hier op een onbewust niveau afspelen en daardoor voor de nodige modificaties zorgen.⁴⁵ Freud heeft het onbewuste immers altijd gedacht als een veld van herinneringsspooren en voorstellingen aan de hand waarvan het organisme zijn wankel evenwicht tussen energiebinding en -ontbinding min of meer stabiel kan houden. In zijn *Entwurf* stelt Freud de 'neurologische' werking van het apparaat zo voor dat de prikkelinslagen vanuit de buitenwereld zich een weg door de verschillende systemen van het apparaat zoeken. Niet alleen doorheen het systeem met de doorlaatbare 'neuronen' (het *systeem* ϕ) maar vooral doorheen dat met de ondoorlaatbare neuronnen (het *systeem* ψ) moeten de prikkelinslagen zich een weg zoeken. Het is in die laatste laag dat ze sporen — "*Bahnungen*" — hebben nagelaten waaraan (herinnerings)voorstellingen zijn gelieerd.⁴⁶ Bij elke nieuwe

44. Zie Micheli-Rechtman, 1992: 92.

45. Even na de evocatie van de 'aporie' uit Aristoteles' *Ethica Nicomachea*, stelt Lacan: "Si Freud reprend donc les articulations logiques, syllogistiques, qui ont toujours été mises en exercices par les éthiciens dans le même champ, c'est en leur donnant une tout autre portée." (SVII: 39).

46. De twee "hoofdstellingen" in Freuds schets van het "psychische apparaat" gaan er respectievelijk vanuit dat de energie waar het apparaat mee te maken heeft, volledig in zuiver kwantificeerbare termen te beschrijven is (Freud, 1992: 1-2) en dat "het zenuwstelsel bestaat uit onderscheiden, gelijkaardig gebouwde neuronnen, die elkaar door bemiddeling van een vreemde stof beroeren" (Freud, 1992: 3). Het systeem Φ staat voor de "neuronnen die dienen voor de waarneming", het systeem Ψ voor de neuronnen die "dragers zijn van het geheugen, en dus waarschijnlijk ook van de psychische processen in het algemeen" (Freud, 1992: 5). [*Het geheugen wordt voorgesteld door de baningen die tussen de Ψ neuronnen bestaan*] (*Ibid*; Freud cursiveert).

prikkel zal het apparaat de energiespanning langs de gepaste *Bahnung* naar de daaraan verbonden voorstelling leiden die voorheen het best voor energieafvoer - en dus voor lusteffect - geschikt was. In die zin vormt dit psychische apparaat met zijn veld van voorstellingen een systeem waarmee het organisme zijn verhouding tegenover de werkelijkheid kan regelen. Indien het inderdaad alleen van zijn lustprincipe kon leven, zou het die realiteit niet nodig hebben en, bijvoorbeeld, aan een hallucinatie voldoende hebben. Maar het lustwezen is *ook* een biologisch wezen. Endogene prikkels als honger en dorst zijn niet af te wenden en evenmin met hallucinaties te stillen. Daarvoor is het lustwezen op de buitenwereld aangewezen. Dankzij het systeem van *Bahnungen* en voorstellingen kan het zich *lustvol tot* die buitenwereld wenden en zijn behoeftebevrediging compatibel maken met zijn lustbevrediging. Voor zijn "*Not des Lebens*" is het organisme dus op de externe realiteit aangewezen.⁴⁷ Alleen kan het die pas toelaten in zoverre die aan de lusteisen voldoet. Het systeem van onbewuste voorstellingen, onderling door een netwerk van *Bahnungen* verbonden, staat het toe een 'lustmatig' oordeel te vellen. Op basis daarvan zal het organisme zijn inwendige spanningsenergie aanwenden voor wat Freud in de *Entwurf* een "specifieke handeling" noemt, dit wil zeggen een handeling waardoor het specifiek in de realiteit ingrijpt.⁴⁸

Het psychische apparaat is dus op te vatten als een oordeelsapparaat dat het organisme in staat stelt zijn lust te regelen en die af te stemmen op de buitenwereld. Dankzij dit oordeelsproces kiest het voor het 'goede' dat het daar kan vinden en dat het nodig heeft om zich als principieel wankel driftwezen te kunnen handhaven. Alleen heeft die buitenwereld daarvoor zijn statuut van brute, reële grootheid moeten inruilen voor die van een talig discours. Het 'goede' dat het lustwezen van die realiteit krijgt, zal dan ook iets 'discursiefs' zijn, iets taligs of symbolisch. In het volgende punt volgen we Lacan even waar hij analyseert hoe reeds voor Freud die werkelijkheid waardoor het psychische apparaat zich laat gezeggen, onmiskenbaar het statuut van een discours heeft. Dit zal althans één zijde van de medaille zijn. Lacans lektuur zal evenwel nog een ander soort werkelijkheid ontwaren die evenzeer, zij het meer impliciet, werkzaam is in Freuds realiteitsprincipe.

3.2. Realiteit: een discours

De werking van het oordeelsapparaat, aldus Freud, begint bij het binnenvallen, het 'waarnemen' van een prikkel. Alleen moet die 'waarneming' niet als een bewust, maar als een onbewust proces worden gedacht, dat teruggaat op een aparte structuur, die Freud doorgaans het '*systeem W*' noemt.⁴⁹ Na verwerking door het onbewuste (het *systeem Obw*) zal de prikkel zich ook bewust (in het *systeem Bw*) aandienen. *Zelfs bij de waarneming* gaat het

47. Voor die "*Not des Lebens*", zie onder meer het zevende hoofdstuk van de *Traumdeutung* (Freud, PD2/3: 652; SA2: 538) of zijn *Entwurf* uit 1895 (Freud, 1992: 3, 6, 7).

48. Voor de "spezifische Aktion", zie Freud, 1992: 2-3 en ook 20, 56, 58, 69, 71.

49. Zie onder meer in de *Traumdeutung* (Freud, PD2/3: 621 e.V.; SA2: 513 e.V.). Zie ook zijn brief aan Fließ van 6 december 1896 (Freud, 1986: 218).

onbewuste dus aan het bewuste vooraf. Lacan stelt het graag zo voor dat het onbewuste zich tussen waarneming en bewustzijn bevindt "*als tussen vel en vlees*".⁵⁰

Toch moet men ervan uitgaan dat het apparaat in principe liever *niet* oordeelt'. Het wil immers in eerste instantie elke prikkel gewoon afweren. Vandaar de fundamenteel "precaire" status van realiteit en realiteitsprincipe voor de werking van het apparaat. De buitenwereld dient zich immers aan als een overweldigend kwantum prikkelenenergie die het in eerste instantie van zich wil afstoten.

De realiteit is precair. [...] De fundamentele ambiguïteit van die toegang die de mens tot het reële moet hebben, wordt in de eerste plaats omschreven in termen van afweer. Afweer die er al is nog vóór de voorwaarden voor de verdringing vorm krijgen. [SVII: 40]

Merkwaardig genoeg dwingen juist de prikkels die van binnen het organisme komen, het apparaat om zich tot de buitenwereld te wenden. Endogene prikkels kunnen immers per definitie niet meteen worden geweerd of "terstond langs motorische weg" afgevoerd.⁵¹ Tegen het zonlicht kan het organisme zich nog afsluiten (door bijvoorbeeld de ogen te sluiten), maar niet tegen een hongerprikkel. Dergelijke prikkels dringen ongehinderd het apparaat binnen en alleen een 'realiteit' uit de buitenwereld kan de door hen opgehoopte spanningsenergie ontladen. Alleen reëel voedsel kan de hongerprikkel stillen. Toch zoekt ook op dit niveau het apparaat niet in eerste instantie naar reëel voedsel. Het apparaat is immers exclusief uit op *lust-* en niet op *behoefte*bevrediging. Om zo'n endogene prikkelspanning af te voeren, kiest het de meest directe weg en gaat het te rade bij de herinneringsvoorstelling van een eerder lustvol afgevoerde prikkelspanning. Eenmaal die "waarnemingsidentiteit" gevonden, schrikt het apparaat er niet voor terug die voorstelling hallucinatorisch te bezetten om langs die *directe* weg bevrediging — ontlading van de prikkelspanning — te vinden. Lacan merkt op dat Freud de 'waarneming' dus primordiaal onder het gezag van het lustprincipe situeert en niet onder dat van het realiteitsprincipe zoals men geneigd is te denken:

Waarmee zijn wij geneigd het waarnemingsapparaat in verband te brengen? Met de realiteit natuurlijk. En toch, als we Freuds hypothese volgen, waarover oefent het lustprincipe in beginsel zijn zeggingschap uit? Uitgerekend over de waarneming, en daarin ligt het nieuwe dat hij aanbrengt. [SVII: 40]

Dit louter op het lustprincipe gebaseerde procédé (dat desnoods voor een puur hallucinatorische bevrediging zorgt) is echter niet in staat de endogene prikkelspanning af te voeren, aangezien die (zoals bijvoorbeeld bij de honger) gelieerd is aan de levensbehoefte (*'Not des Lebens'*). Het apparaat zal dit procédé — wat Freud de 'primaire processen' noemt — dan ook moeten corrigeren. De 'secundaire processen' zullen de in het onbewuste (of, in de terminologie van de *Entwurf*, in het *systeem* Ψ) opgeslagen voorstellingen nader aftas-

50. Uitdrukking waar Lacan vaak op terugkeert. Zo stelt hij bijvoorbeeld in zijn vierde les: "la chaîne qui va de l'inconscient le plus archaïque jusqu'à la forme articulée de la parole chez le sujet, tout cela passe entre *Warnehmung* et *Bewußtsein*, comme on dit entre cuir et chair" (SVII: 64). Zie verder ook SVII: 75; SXI: 46, 55; Lacan, 1984: 17; 1996b: 98, 411.

51. Freud, PD2/3: 652; SA2: 538. Die directe afvoer kan men een 'niet-specifieke' handeling noemen, in tegenstelling tot de reactie op een endogene prikkel (honger bijvoorbeeld) die wel om een "specifieke handeling" vraagt.

ten en in verband brengen met eventuele herinneringssporen van vroegere, exogene prikkelwaarnemingen die ooit bevrediging brachten. Langs die weg tracht het organisme te oordelen over de realiteit buiten zich om er dat object te vinden dat aan zijn eisen (die van de levensnood én die van de lust) kan voldoen.

Merk op dat *pas hier* de realiteit in de werking van het apparaat tussenbeide komt. De realiteit blijkt dus pas benaderbaar te zijn, niet door een onbewuste waarneming, maar door een dito 'denkproces'. Net zoals bij Aristoteles, wordt ook hier een minor (de prikkel) onderworpen aan een 'orthos logos', dit is aan het veld van voorstellingen (beteke-naars) waaruit het onbewuste bestaat. Alleen betreft die 'orthos logos' niet langer, zoals bij Aristoteles, in het *zijn* gefundeerde universele waarheden, maar enkel door het lustprincipe gedragen wensen die daarom strikt singulier zijn.⁵² Het eigenaardige is hier dan ook, zo merkt Lacan op, dat de instantie die instaat voor de overeenstemming met de realiteit, volledig functioneert aan de hand van door het lustprincipe geregeerde voorstellingen. Het realiteitsprincipe zoekt dus enkel binnen dit lustdomein een "denkidentiteit" met de waargenomen prikkel:

Alle denken gebeurt als zodanig langs onbewuste wegen. Ongetwijfeld is het niet het lustprincipe dat het daar voor het zeggen heeft, maar [toch] vindt het [denken] plaats in een veld dat, omdat het het onbewuste betreft, als onderworpen daaraan [aan het lustprincipe] te situeren valt. [SVII: 41]⁵³

De plaats waar het (onbewuste) denken over de realiteitswaarde van een prikkel oordeelt, wordt dus doorkruist door 'primaire', puur *lust*gestuurde processen.

Betekent dit voor Freud nu ook dat de realiteit rechtstreeks langs de weg van dit onbewuste denken het bewustzijn (*systeem Bw*) binnenkomt en zich zo aan het organisme aandient? Ook hier waarschuwt Lacan zijn publiek niet al te vlug die conclusie te trekken. Het denkproces geeft de 'realiteit' die zij ons te kennen geeft, pas door aan de waarneming (*systeem W*) in de vorm van een gearticuleerde uiting die het teweegbrengt, een "schreeuw" bijvoorbeeld. En op zijn beurt heeft die schreeuw maar betekenis (realiteitswaarde) omdat hij bij voorbaat is opgenomen in een netwerk van betekenaars. Pas in uitingen en klanken - en de facto dus in woord en taal — dient de realiteit zich *bewust* aan het psychisme aan:

Het af te weren object [een prikkel die geassocieerd wordt met een onlustvoorstelling], zo zegt Freud ons, geeft zich op het niveau van het bewuste pas te kennen voor zovet de pijn het subject doet schreeuwen. Het bestaan als zodanig van dit *feindliche Objekt* is de schreeuw van het subject [L'existence du *feindliche Objekt* comme tel, c'est le cri du sujet].

52. Precies omwille van zijn *onbewuste* karakter moet die "orthos logos" die hier in het spel is "tussen ironiserende aanhalingstekens" worden gezet. Die logos kan hier immers niet langer de universaliteitspretenties claimen die hij bij Aristoteles nog had: "ὁρθὸς λόγος dont il s'agit pour nous, ce ne sont justement pas des propositions universelles, [...] c'est le discours qui se tient au niveau du principe de plaisir. C'est par ce rapport à cet ὁρθός, entre guillemets d'ironie, que le principe de réalité a à guider le sujet pour qu'il aboutisse à une action possible." (SVII: 39-40).

53. Aan het eind van "Formuleringen over de twee principes van het psychisch gebeuren", formuleert Freud dit op een niet mis te verstane wijze: "Het zonderlingste kenmerk van de onbewuste (verdrongen) processen [...] is hierin gelegen dat in hun verloop de realiteitstoetsing er niets toe doet, de realiteit van het denken gelijk wordt gesteld aan de externe realiteit, de wens aan de vervulling ervan, welke gelijkstelling automatisch voortvloeit uit de heerschappij van het oude lustprincipe." (Freud, PT1: 23; SA3: 23).

[...] In laatste instantie hebben we op het onbewuste slechts vat voor zover het uiteengezet en gearticuleerd wordt in woorden. Dit geeft ons het recht - en het vervolg van Freuds ontdekking steunt ons daar alleen maar in - om dit onbewuste te beschouwen als wat in laatste instantie geen andere structuur heeft dan die van de taal. [SVII: 42]⁵⁴

Dankzij de talige structuur van het onbewuste komt de prikkel, die nu strikt genomen uit de *binnenkant* van het apparaat vandaan komt (hij is daar immers door het 'oordeelsproces' verwerkt), als van *buiten* het psychisme. Onze realiteitsperceptie gaat dus in feite terug op de talige aard van het onbewuste. Wat ons "*Bewußtsein*" (het '*systeem Bw*') waarneemt, is een "discours" en niet de realiteit zelf. Of, zoals hij het verderop formuleert:

Wat tot het *Bewußtsein* komt, is de *Wahrnehmung*, de waarneming van dit discours en alleen maar van dit discours. Dit is exact wat hij [Freud] denkt. [SVII: 76]

De 'realiteit' waardoor wij ons als lustwezens laten gezeggen, is voorgoed door dit talig gestructureerd onbewuste getekend. Zij dient zich aan als iets wat van meet af aan is gearticuleerd in 'woord en taal'. Hiermee formuleert Lacan nog eens de metapsychologische reden waarom wij noodzakelijk tegen de werkelijkheid aankijken als tegen een veld van betekenaars.

Lust en realiteit kunnen dus enkel op elkaar inwerken dankzij dat talige veld waarin ze beide opereren. Aan het eind van zijn tweede les (SVII: 42) gewaagt hij in dit verband van een "entrecroisement" (kruising of vervlechting) tussen lust en realiteit. Daarmee verwoordt hij juist die structurele impact van dat talige veld waarbinnen ons onbewuste denken zijn 'oordeelswerk' verricht. Dat veld maakt dat lust en realiteit onlosmakelijk met elkaar zijn vervlochten.

De realiteit waardoor de lust zich laat kanaliseren is dus een talige realiteit, een discours, een 'logos'. Dit was in een bepaald opzicht ook bij Aristoteles het geval, toen hij stelde dat de 'logos' — of, exacter, de '*orthos logos*' - de plaats is waar het lustprincipe '*orthopedisch*' in goede (want ware, reële) banen wordt geleid. In Lacans ogen geldt dit ook voor de freudiaanse theorie, zij het dan op dit ene punt na, dat die '*orthos logos*' niet langer in de reële werkelijkheid is gefundeerd, maar in de polymorf perverse ruimte die het lustwezen van zijn 'reële' natuur scheidt.

3.3. Reële versus realiteit

Hier situeert zich volgens Lacan het grote verschil dat een psychoanalytische conceptualisering van de ethiek onderscheidt van haar aristotelische tegenhanger. In psychoanalytisch perspectief is het goede een met lust bezette realiteit of- wat in het licht van de "ver-

54. Ziehier dus de 'metapsychologische' reden waarom volgens Lacan het onbewuste zich enkel als taal aandient. Zie ook Micheli-Rechtman, 1992: 93: "Dans le processus de la pensée, qui appartient aux processus internes et inconscients, rien d'autre ne parvient à la conscience pour Freud que des signes de plaisir ou de peine. Les processus de la pensée ne nous sont connus que par des paroles, et ainsi par exemple, l'objet en tant qu'hostile, ne se signale à la conscience que si la douleur fait pousser un cri au sujet; son existence même, c'est le cri du sujet, qui remplit à la fois la fonction de décharge et de pont dans la conscience du sujet." Zie ook, onder meer, het derde deel van de *Entwurf*, waar Freud stelt: "De *spraakafvoertekens* [...] stellen de denkprocessen gelijk aan de waarnemingsprocessen, verlenen hen een realiteit en *maken de herinnering ervan mogelijk*." (Freud, 1992: 56; Freud cursiveert).

vlechting" op hetzelfde neerkomt — een met realiteit vervlochten lust. Alleen betekent dit dat het goede, net als de realiteit, enkel tussenkomt als een 'voorstelling', als iets dat luistert, niet naar de harde wetten van de reële werkelijkheid (zoals bij Aristoteles), maar naar die van de autonoom functionerende talige logica van het onbewuste. Laat het goede dan een met lust vervlochten realiteit zijn, toch is het zo dat die 'goede' realiteit zich slechts doet gelden in de vorm van een tot voorstellingen (betekenaars) omgezette "neerslag" ervan.⁵⁵ Van zoiets als een *reëel* goede werkelijkheid kan hier geen sprake meer zijn. In psychoanalytisch perspectief kan aan de goede, lustvolle werkelijkheid waarin het menselijk lustwezen gedijt, enkel een *symbolisch* statuut worden toegekend.

Aan het eind van zijn tweede les vat Lacan zijn hele exposé over de "entrecroisement" mooi⁵⁶ samen in een heus bordschema. Al minimaliseert hij geenszins de rol van het realiteitsprincipe, toch definieert hij het "goede" ("le bien") daar vanuit het lustprincipe. In het bordschema, waar hij de verschillende functies van het psychische apparaat catalogiseert onder de twee kolommen van respectievelijk het lust- en het realiteitsprincipe, plaatst hij het goede dan ook *exclusief* onder de kolom van het lustprincipe:

Wat zich op het niveau van het lustprincipe aan het subject als substantie [comme substance] aandient, is zijn goed [son bien]. In de mate de lust [le plaisir] de subjectieve activiteit regelt, wordt hij gedragen door het goede, het [onbewuste] idee van het goede. Dit is de reden waarom de ethici altijd opnieuw hebben moeten pogen om die twee nochtans zo fundamenteel tegengestelde termen, het goede en de lust, aan elkaar gelijk te stellen. Maar aan de andere kant [met name, op het bord, in de kolom van het realiteitsprincipe], hoe kwalificeren we daar het substraat [le substrat] van de realiteit van die subjectieve operatie? [...] Ik stel voor daar alsnog een vraagteken te plaatsen. [SVII: 43-44]

"Het goede" is een onbewuste "idee" - lees: een *betekenaar* - en enkel in die hoedanigheid het "substraat" waarop (of het 'element' waarin) het lustprincipe zich waarmaakt. Enkel onbewuste voorstellingen (betekenaars) en niet de reële dingen zelf, geven inhoud en "substantie" aan het lustleven waarmee de mens samenvalt. Alleen dankzij het primaat van de betekenaar zijn de diverse soorten ethiek er dus steeds in geslaagd een inherente band te concipiëren tussen goedheid en lustbeleving, tussen het goede als wat men ons opdraagt te doen en het goede als iets waarvan we kunnen genieten. Nieuw aan de psychoanalyse is evenwel haar besef dat die band niet door de realiteit zelf geconsolideerd wordt. Het "substraat" van het realiteitsprincipe is incompatibel met dat van het lustprincipe. Dit is de pointe die Lacan in zijn 'bordschema' kwijt wil. Niet de onbewuste idee (de betekenaar) van het goede, maar datgene wat *voorbij* die betekenaar en dus *voorbij* het

55. Dit is als wat Freud in een beroemd geworden brief aan Fließ van 6 december 1896 een systeem van *Niederschriften* noemt (Freud, 1986: 218). In de eerste uitgave van Freuds brieven aan Fließ was hij gecatalogiseerd als 'brief 52' (Freud, 1975: 151-156). Ond er die titel heeft hij een speciale — en beroemde - plaats verworven in de Freudreceptie. Zie ook SVII: 63.

56. Alhoewel 'mooi' hier echt wel een eufemisme is. Niet alleen is het schema op zich allesbehalve glashelder, er circuleren ook drie niet volledig met elkaar overeenstemmende versies van: het schema dat in de officiële versie staat (SVII: 44), het schema dat in Lacans eigen *Compte rendu* van zijn ethiekseminarie is opgenomen (Lacan, 1984: 16) en het schema dat hij nog eens op bord aanbrengt in de loop van zijn negende seminarie: *L'identification* (Lacan, 1996b: 97: les van 10.01.62). Een analyse van de uiterst gedrongen passages die deze schema's telkens begeleiden, alsook de onderlinge verschillen (verschuivingen?) tussen de schema's, vraagt om een aparte - ook en vooral tekstkritische - detailstudie die de krijtlijnen van onze globale 'lectuur' van Lacans seminarie te buiten gaat.

goede ligt, is de 'substantiële' realiteit waarnaar het gelijknamige principe verwijst. Het is voor dit substraat dat Lacan het concept van het 'reële' heeft gereserveerd.

De realiteit waardoor het lustprincipe zich laat gezeggen — en zodoende aan het psychische apparaat een ethisch statuut geeft - is dus wezenlijk dubbel. Enerzijds staat zij voor het geheel van herinneringssporen en voorstellingen die in het onbewuste zijn opgenomen en op die manier de lustwerking een 'substantieel substraat' geven. Anderzijds is het ook de "reële" realiteit zoals die weerbarstig is gebleven aan het voorstellend (symbolisch) vermogen van het onbewuste. Hoe incompatibel die beide ook ten aanzien van elkaar zijn, toch moet de ethiek worden gedacht vanuit de impact die *beide* soorten realiteit uitoefenen op de lustwerking van het psychische apparaat. Dus ook de *reële* realiteit laat zich ethisch gelden in het psychische apparaat, alleen is het substraat daarvan niet langer als "het goede" te definiëren, maar als iets dat *voorbij* de betekenaar en dus *voorbij* "het goede" moet worden gesitueerd.

Niet zonder reden laat Lacan de plaats waar hij dit reële "substraat" van het realiteitsprincipe zou invullen, voorlopig leeg door er een suggestief "vraagteken" neer te schrijven. Dat het reële "substraat" van het *ethisch* functionerende psychische apparaat paradoxaal '*voorbij* het goede' ligt, zal immers in het vervolg van zijn seminarie stap voor stap telkens negatiever en 'kwaadaardiger' worden geduid. Hij zal het uiteindelijk zonder meer als *het kwade zelf duiden*. Met dat 'radicale kwaad' als reëel substraat voor het inherent morele psychische apparaat — en dus voor de ethiek tout court — breekt Lacan voorgoed met de traditionele fundering van de ethiek en formuleert hij de morele consequentie van het polymorfperverse 'skandalon' waarop Freuds psychoanalyse neerkomt. Zich bewust van de implicaties van zijn stelling, licht Lacan haar in het vervolg van zijn seminarie slechts schoorvoetend beetje bij beetje toe, om ze pas aan het eind in al haar 'scandaleuze' consequenties aan zijn publiek prijs te geven.

Aan het eind van zijn tweede les zet Lacan nog maar een allereerste stap in die richting door heel even te verwijzen naar één van Freuds meest pessimistische essays, *Das Unbehagen in der Kultur*. Daar wordt ronduit gesteld dat de cultuur — en dus de ethiek — van de mens te veel, ja iets onmogelijks vraagt. In ruil voor een gehoorzaamheid aan haar wet, garandeert ze de mens een geluk, maar dat krijgt hij nooit echt gerealiseerd. Dat beloofde geluk kan immers nooit het niveau van de voorstelling (de betekenaar) overstijgen. Het kan dus per definitie nooit echte, reële werkelijkheid worden. Vandaar het onuitroeibare onbehagen dat de mens tegenover zijn cultuur (zijn ethiek inclusief) koestert. Het goede dat hij van haar verwacht en dat zij hem belooft, heeft geen "reëel substraat". Of, exacter, dat "reële substraat" is op geen enkele manier nog als het goede te definiëren. Het vraagt om een "nieuwe figuur", zo suggereert Lacan aan het eind van die tweede les:

Welke nieuwe figuur brengt Freud ons bij in de tegenstelling lust-/realiteitsprincipe? In ieder geval een problematische figuur. Freud denkt er geen moment aan om de afstemming op de realiteit te identificeren met om het even welk goed. In *Het onbehagen in de cultuur* zegt hij ons: zeer zeker vraagt de cultuur te veel van het subject; als men al van zoiets als zijn goed en zijn geluk kan spreken, valt in dit verband noch van de microkosmos (dit wil zeggen van zichzelf) noch van de macrokosmos ook maar iets te verwachten. [SVII: 44]

De "nieuwe figuur" waarover Lacan het hier heeft, zal hij gestalte geven in zijn concept van *das Ding*. Zonder de realiteit is het verlangend lustwezen dat de mens is geen leven beschoren. Maar het feit dat zijn verlangen nooit aan die realiteit zelf toekomt en daarom

door een hardnekkig onbehagen wordt achtervolgd, is *ook* een aspect van dat onmisbare realiteitsprincipe. Het is dit reële aspect dat Lacan in zijn "figuur" van *das Ding* zal vatten. Dit *reële Ding* staat voor het eigen "substraat" van de realiteit en is dus, net als de symbolische realiteit, evenzeer bepalend voor het inherent ethisch gehalte van het psychische apparaat. Alleen laat het zich, in tegenstelling tot de symbolische realiteit, hoegenaamd niet in termen van goedheid of lust definiëren. Daarvoor zal een beroep moeten worden gedaan op termen die verwijzen naar iets *jenseits* van het lustprincipe (en dus ook *jenseits* van het goede). Voor de ethische werking van het psychisme zal dit 'kwade' aspect van de realiteit minstens even - zo niet nog meer — bepalend zijn als de tot betekenaar en discours omgesmede realiteit.

Dat de ethische geste van het psychische apparaat erin bestaat de prikkelinslagen uit de realiteit in voorstellingen om te zetten waardoor de lust dan in goede banen kan worden geleid (een 'logisch' procédé dat mutatis mutandis al door Aristoteles is geformaliseerd), vertelt dus voor Lacan maar de helft van de toedracht. In dezelfde geste die haar tot voorstelling maakt, moet het psychische apparaat die realiteit ook *van zich weghouden*. Al bestaat het apparaat 'substantieel' uit een universum van voorstellingen waarbinnen het iets 'goeds' heeft opgebouwd, toch heeft het daarom de werkelijkheid waarop die voorstellingen teruggaan niet zonder meer achter zich gelaten. Essentieel voor Lacan is dat het telkens opnieuw die werkelijkheid van zich moet wegduwen. Al heeft het psychisme afstand gedaan van de echte, reële werkelijkheid en fungeert die in ethisch opzicht als het kwade, toch blijft die afstand een actieve rol spelen, al was het maar omdat het goede, om te zijn wat het is, dit even 'reële' als kwaadaardige *Ding* voortdurend actief op afstand moet houden. Daarop komt de complexe structuur neer die volgens Lacan in Freuds 'realiteitsprincipe' moet worden onderkend.

De specifieke ethische implicaties daarvan laten zich al vermoeden als men bedenkt hoe het er in een morele houding op aan zal komen dit kwaadaardig reële van zich af te houden en er tegelijk noodzakelijkerwijs op georiënteerd te blijven. Het psychische apparaat mag zijn ethisch statuut dan te danken hebben aan het feit dat het de substantie van zijn 'goede' bij de (onbewuste) voorstellingen van de realiteit moet halen, zijn ultieme morele gewicht ligt tegelijk in de realiteit die het onophoudelijk van zich afduwt. De fascinatie van het 'goede' subject voor dit kwaadaardig reële, zal daarvan een mooie illustratie zijn en door Lacan ethisch worden gevaloriseerd. Het ultieme gewicht van de ethiek zal dat zijn van een 'ding op afstand'.

57. Vergelijk onder meer met wat Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* schrijft: "Dit principe [het lustprincipe] domineert de werking van het psychische apparaat van meet af aan; over de doelmatigheid ervan kan geen twijfel bestaan, maar toch is zijn programma in conflict met de hele wereld, met de macrokosmos evenzeer als met de microkosmos. Het is volstrekt onuitvoerbaar en de hele inrichting van het universum werkt het tegen; men zou kunnen zeggen: de bedoeling dat de mens 'gelukkig' is, komt in het plan van de 'schepping' niet voor. (Freud, CR3: 97-98; SA9: 208).

IV.

Een intiem 'ding' op afstand

C'est pour autant qu'il préserve cette distance de la Chose en tant que fondée par la parole elle-même, que ce commandement [morale] prend sa valeur. [SVII: 100-101]

Als men bedenkt hoe gering het gewicht van een notie als '*das Ding*' is binnen het oeuvre van Freud zelf, is het des te merkwaardiger dat het in Lacans 'retour à Freud' zo'n enorm belang heeft kunnen krijgen. In de tekst waaruit Lacan het opvist, Freuds *Entwurf*, bekleedt het al bij al een erg relatieve plaats. Het komt enkel ter sprake binnen een zeer strikt onderzoeksdomein, met name de 'neurofysiologische schets' van de manier waarop een oordeel functioneert. Op een paar suggestieve aanwijzingen na, komt de notie in de rest van diens oeuvre niet eens voor.¹ Bij Lacan daarentegen krijgt '*das Ding*' de status van een heus algemeen concept en wordt het bovendien beladen met een hele filosofische problematiek die refereert aan denkers als Aristoteles, Kant en Heidegger (om slechts deze te noemen). Meer nog, Lacan schuift het naar voren als een concept dat in staat wordt geacht de kern bloot te leggen van onze hele religieuze, ethische, esthetische en zelfs wetenschappelijke traditie. Vaak is dan ook de verleiding groot om in dit lacaniaanse concept iets gewichtigs en 'essentieels', zelfs iets 'transcendents' te zien en het als mysterieuze, absolute, voor sommigen zelfs 'heilige' grootheid voor te stellen. Hoewel Lacan dit concept stellig bruikbaar acht om iets *over* 'transcendentie' of het 'absolute' te zeggen, is de inzet ervan (zoals die van zijn gehele conceptenapparaat trouwens) toch vooral te zoeken in een kritische, decentrerende analyse van ons gangbare zelfverstaan daaromtrent. '*Das Ding*'¹ kadert in een denken dat (naast ons hele zelfverstaan, onder meer ook) het 'transcendente' vanuit het psychoanalytische axioma van de polymorf perverse driftmatigheid wil duiden. Het is in ieder geval niet Lacans bedoeling om, omgekeerd, het polymorf perverse van het verlangen terug te voeren tot de vaste contouren van een metafysisch '*Ding*'. In die zin is het van belang de 'neurologische' of 'psychofysische' context waaruit Lacan dit concept plukt, steeds bewust voor ogen te houden. Het is niet onbetekenend dat

1. Erik Porge en Peter Widmer zien het heel even nog opduiken in Freuds studie over afasie (voor Porge, zie een discussieronde opgenomen in "Lettres de l'Ecole freudienne", nr. 18, 1976, p. 158; voor Widmer, zie Gondek & Widmer, 1994: 11). De betreffende passage uit het afasie-artikel is opgenomen als een appendix ("Woord en ding") bij *Het onbewuste* (Freud, PT2: 146-152; SA3: 168-173). De term 'ding' duikt nog eens op in *Die Verneinung*, al is het moeilijk te verdedigen dat alleen de uitdrukking "voorgestelde ding" (Freud, PT3: 119; SA3: 375) volstaat om de notie als een 'concept' te kunnen beschouwen. Het is Lacan zelf die uitdrukkelijk die passage uit de *Verneinung* met die uit de *Entwurf* in verband brengt om de respectieve problematieken waarin die notie daar fungeert (enerzijds die van het oordeel, anderzijds die van het object) op elkaar te laten inwerken. Pas op die manier zal die notie het uitvergroete gewicht krijgen dat Lacan eraan geeft.

Lacan dit concept uiterekend uit één van Freuds meest 'natuurwetenschappelijke' geschriften haalt en het moet dan ook eerst en vooral worden geïnterpreteerd binnen de 'neurologische' manier waarop Lacan, aan de hand van een lectuur van die vroege Freudtekst, het ethische oordeel analyseert.

In wat volgt zal eerst kort Lacans lectuur worden nageetrokken van de passage in de *Entwurf* waar Freud die notie ter sprake brengt (zie hieronder: 1). Dat Lacan die rechtstreeks kan verbinden met een andere passage uit *Die Verneinung*, wordt pas begrijpelijk wanneer we rekening houden met het 'objectrelatie'-axioma van waaruit Lacan ook hier redeneert. Vervolgens wordt nagegaan hoe met een concept als '*das Ding*' vooral de *afstand* is genoemd die het lustsubject ertegenover inneemt (zie 2). Het cruciale belang dat Lacan aan dit concept hecht alsook het extreme ethische gewicht dat het naar zijn zeggen heeft, moeten vooral in dit eigenaardig soort *afstand* ertegenover worden gezocht. Die noodzakelijke afstand wordt deels begrijpelijk als men het belang van het doodsprincipe in de hele problematiek op het spoor komt. Datzelfde doodsprincipe zal ook de ultieme reden verraden waarom een moderne ethiek de afstand ten aanzien van het 'ding' in het centrum van het moreel bewustzijn moet plaatsen. Daarmee is echter nog niet gezegd hoe we ons zo'n *bewuste* houding tegenover die principieel *onbewuste* afstand moeten voorstellen (zie 3).

1. Das Ding

1.1. Een notie uit een oordeelsanalyse ...

De context waarin Freud de notie '*das Ding*' ter sprake brengt, is - zeker als men bedenkt wat een gewicht Lacan eraan toekent - al bij al vrij prozaïsch. De *Entwurf* wil een 'metapsychologische' blauwdruk uittekenen van de manier waarop het psychisme op het meest basale niveau functioneert. De passages waarin de geïmagineerde notie aan bod komt, trachten de neurologische structuur van onze denkactiviteit, in casu ons oordelen, in kaart te brengen. In die zin is bij Freud '*das Ding*' helemaal geen *algemeen* concept dat fungeert naast de andere psychoanalytische begrippen. Het is, specifieker en beperkter, enkel de metapsychologische term die het grammaticale *onderwerp* van een oordeel of een propositie aanduidt. Zoals bekend, denkt Freud het oordeelsproces als het onbewust verwerken van uit de buitenwereld opgevangen prikkels - of, exacter, *pnkkelcomplexen* (*gehelen* van prikkels). Daarbij - zo merkt Freud in de geïmagineerde passage uit de *Entwurf* op - zijn in principe steeds twee heterogene zaken in het spel: enerzijds een aantal *losse* elementen, de predikaten die op alles van toepassing kunnen zijn en anderzijds een *vaste* kern, een vast 'ding' waaraan die predikaten kunnen worden gekoppeld."

2. Freud legt uit hoe het psychische apparaat moet *oordeelen* over de compatibiliteit tussen *gewenste* en *waargenomen* 'neuronencomplexen' en geeft het voorbeeld van een "wensbezetting" die "neuron a + neuron b" bevat en een "waarnemingsbezetting" die uit "neuron a en neuron c" bestaat. Het oordeelsproces dat daardoor op gang komt, moet een onderscheid maken tussen het voor beide identieke 'neuron a' en de variërende 'neuronen b en c'. Dit alles betreft evenwel een *onbewust* proces en Freud voegt er dan ook aan toe: "de taal zal neuron a het *ding* noemen, en neuron b zijn activiteit of eigenschap, kortom zijn predikaat." (Freud, 1992: 29; Freud cursiveert).

In de passage waar Lacan naar verwijst (SVII: 64), werkt Freud heel even een concreet voorbeeld uit waarbij een baby iets uit de buitenwereld waarneemt en die impressie in een oordeel moet doen ressorteren:

Laten we aannemen dat het object dat de waarneming oplevert, gelijk op het subject, een *medemens* [*Nebenmensch*].³ De theoretische interesse laat zich dan ook verklaren door het feit dat een *dergelijk* object tezelfdertijd het eerste bevredigingsobject, verder het eerste vijandelijk object evenals de enige helpende kracht is. Het is daarom via de medemens dat de mens tot kennen komt. Dan zullen de waarnemingscomplexen die van deze medemens uitgaan ten dele nieuw en onvergelykbaar zijn, bijvoorbeeld, op visueel gebied zijn *trekken*; andere visuele waarnemingen echter, bijvoorbeeld deze van zijn handbewegingen, zullen in het subject samenvallen met de herinnering van eigen geheel gelijkaardige visuele indrukken van het eigen lichaam, indrukken waarmee de herinneringen van zelf ervaren bewegingen associatief zijn verbonden. Nog andere waarnemingen van het object, bijvoorbeeld wanneer het schreeuwt, zullen de herinnering aan het eigen schreeuwen, en bijgevolg aan eigen pijnervaringen opwekken. Het complex van de medemens valt dus uiteen in twee bestanddelen waarvan de ene imponeert door de constante structuur, als *ding* samenblijft [als *Ding* beisammenbleibt], terwijl het andere door herinneringsarbeid *begrepen* [*verstanden*] kan worden, dat wil zeggen teruggevoerd kan worden naar een bericht van het eigen lichaam. Deze opdeling van een waarnemingscomplex heet het *kennen* ervan, ze impliceert een *oordeel*, en vindt, wanneer dit laatste doel bereikt is, een einde.⁴

Om als lustwezen ook aan de eisen van het realiteitsprincipe te voldoen (al was het maar om aan de biologische behoeften [*Not des Lebens*] tegemoet te komen), moet het psychische apparaat van het kleine kind 'oordelen' over het 'complex' aan prikkels dat zich aandient, in dit geval een medemens (de moeder waardoor het wordt gevoed en geknuffeld bijvoorbeeld). Het meest basale procédé van dit oordeel bestaat erin een scheiding aan te brengen tussen, enerzijds, prikkels die het organisme ook bij zichzelf kan herkennen en, anderzijds, prikkels waarbij dit niet lukt. Die laatste dienen zich als een afzonderlijk geheel aan, los van de reeds gekende prikkels. Niettemin wil het oordeel die gekende prikkels op de nog ongekende betrekken om er op die manier vat op te krijgen. Dit procédé beschrijft de 'oer-deling' waarop elk *oor-deel* (elke propositie of bewering) teruggaat, met name het aanbrengen van een onderscheid tussen onderwerp en predikaat. De predikaten zorgen voor het inhoudelijke aspect van het oordeel. Ze gaan terug op *voorstellingen* van vroegere prikkelinlagen die het 'denkend apparaat' helpen om de actuele prikkels ergens thuis te brengen.⁵ Het 'onderwerp', het "ding" waarop de predikaten van het oordeel slaan, is datgene wat zich *niet* laat verbinden met 'gekende' (prikkel)voorstellingen en

3. De Nederlandse vertaling (door Geerardyn en Van de Vijver) vertaalt "Nebenmensch" door "nevenmens". Die vertaling is op zich reeds kenmerkend voor de mystificering die het concept van *das Ding* vaak te beurt valt. Door "Nebenmensch" niet correct te vertalen (het betekent gewoon 'medemens', 'evenmens', 'evennaaste' of 'naaste'), door het quasi onvertaald (als was het een eigenaam) in het Nederlands over te nemen, versterkt men ten onrechte de idee dat het hier niet zomaar om een 'banale' situatie gaat: een psychische apparaat (een kind) dat een prikkelinslag uit de buitenwereld te verwerken krijgt, in casu de inslag van een complex aan prikkels die van een andere mens uitgaan.

4. Freud, 1992: 31-32; Freud cursiveert (vertaling alleen aangepast door "nevenmens" door "medemens" te vervangen). Vergelijk ook verderop, in het derde deel van de *Entwurf*, waar hij nog eens beschrijft hoe die " [prikkel- of neuroncomplexen [...] zich ontbinden in een niet assimileerbaar deel (het *ding*) en een deel dat het Ik uit ervaring bekend is (eigenschap, activiteit), wat men *begrijpen* noemt" (Freud, 1992: 56; Freud cursiveert). Op p. 69 komt hij er nog eens op terug.

zich derhalve afzondert als het *ongekende*, waarop dan gepoogd wordt het *gekende* — de predikaten — toe te passen.

Wat Lacan hier vooreerst opvalt, is het feit dat voor Freud oordelen en denken blijkbaar pas in een 'intersubjectieve' context kunnen ontstaan. Het prikkelcomplex waarmee het hier wordt geconfronteerd is meteen het "eerste bevredigingsobject [...], het eerste vijandelijk object [...] evenals de enige helpende kracht", kortom een ander mens, een "medemens". Daarenboven is het feit dat die 'andere' waarmee het kind wordt geconfronteerd onder meer ook "schreeuwt" (zoals Freud aangeeft), voor Lacan allesbehalve een onverschillig gegeven. Dit wijst er voor hem op dat de ander van meet af aan moet worden geïnterpreteerd als een 'spreekwezen' en dus als een representant van de talige (symbolische) 'grote Ander'.⁶ Pas in een identificatorische verhouding met een talige medemens ontluikt het denken (of, zoals Freud schrijft: "Het is daarom via de medemens dat de mens tot kennen komt").

Wat Lacan echter bovenal interesseert is de manier waarop dat object, in casu de talige ander, als opgevangen 'prikkelcomplex' *oordeelkundig* wordt onderverdeeld in, enerzijds, voorstellingen (van prikkelinslagen) die "door herinneringsarbeid begrepen" kunnen worden en, anderzijds, iets dat aan die greep ontsnapt en (daarom) als iets aparts, dit is "als *Ding* beisammenbleibt". Het 'ding' waarover wordt geoordeeld, is strikt genomen iets wat ontsnapt aan de 'attributen', reden waarom die laatste erop moeten worden toegepast. Qua *inhoud* ontsnapt het "ding" dus aan het oordeel en blijft er in die zin "Fremde" aan, zoals Lacan (overigens abusievelijk) lijkt te citeren:

Het *Ding* is het element dat door het subject, in zijn ervaring van de *Nebenmensch*, van meet af aan wordt afgezonderd als iets dat van nature vreemd, *Fremde* is. [SVII: 64-65]

Ook al gaat Lacan inderdaad in de fout als hij met de term "Fremde" zou suggereren uit de *Entwurf* te citeren⁷ (in die geviseerde passage valt dat woord nergens), toch geeft hij exact weer wat Freud hier wil zeggen: het onderwerp van het oordeel, het 'ding' waarover wordt geoordeeld, is nooit *als zodanig* gekend of benoemd. Gekend zijn enkel de predika-

5- De notie 'voorstelling' als een basiselement waarmee het psychische apparaat werkt, haalt Freud van bij de eerste generatie 'natuurwetenschappelijke' psychologen en neurologen, onder andere Herbart (1776-1841). Voor een omstandiger uitleg over die notie bij Freud, zie onder meer Le Gaufey, 1997: 192-198. Lacan zal dit idee dat het psychisme uit 'voorstellingen' bestaat, integraal overnemen; alleen zal hij ze als 'betekenaars' beschouwen en hun onderlinge werking strikt vanuit de premissen van de linguïstiek interpreteren.

6. Het is dus helemaal niet nodig die 'schreeuw' te interpreteren als de kreten van de moeder tijdens haar seksuele klaarkomen, haar *puissance*, zoals François Peraldi meent te moeten stellen (Peraldi, 1987: 312-313). Daarmee wil hij verklaren hoe diegene met wie het kind toch bij uitstek een quasi symbiotische verhouding heeft, hier toch door Freud als *vreemd* wordt beschreven. Het is voor Lacan zonder meer het *sprekende* aspect dat de moeder tot een vreemde maakt voor het kind, een stelling die Lacan hier niet meer hoeft te argumenteren omdat hij dat in de loop van al zijn vorige seminaries herhaaldelijk heeft uiteengezet (denk maar aan wat we in het eerste hoofdstuk zegden over het '*Che vuoi?*'). Dat Peraldi uitgerekend in de *jouissance* van de ander de verklaring ziet dat zij (of hij) "als *Ding* beisammenbleibt", is helemaal uit de lucht gegrepen. Zoals verderop zal worden uiteengezet situeert de ervaring van de *jouissance* zich wel op de plaats van *das Ding*, maar moet ze veeleer als een desintegratie dan als een 'samenblijven' worden gedacht.

7. Waarschijnlijk laat Lacan hier, in zijn eerste citaat, reeds een element uit zijn volgende binnensluipen. Zo meteen gaat hij immers die passage uit de *Entwurf* verbinden met een passus uit *Die Verneinung* waar het ontstaan van een binnen- en buitenwereld op rekening van het oordeel wordt geschreven. Door dit procédé, zo schrijft Freud, wordt "wat slecht is, wat vreemd is aan het Ik [das dem Ich Fremde]" buitengesloten uit het "lust - Ik" en gaat daarom fungeren als "wat zich in de buitenwereld bevindt" (Freud, PT3: 119; SA3: 374).

ten die erop worden toegepast, het ding zelf- of, om het met Kant te zeggen, het '*Ding an sich*' - blijft 'ein Unbekanntes'.⁸ Lacan had overigens zijn lectuur nog beter kunnen staven door een ondubbelzinnige passage verderop in de *Entwurf aan* te halen, waar Freud letterlijk schrijft:

Wat wij dingen noemen, zijn resten die zich onttrekken aan de beoordeling [Reste, die sich der Beurteilung entziehen]. [Freud, 1992:33]

1.2. ... toegepast op een 'objectrelatie'

Nu meent Lacan die structuur ook te ontwaren *buiten* de strikte problematiek van het 'oordeel'. Zij beantwoordt in zijn ogen aan de algemene manier waarop een objectrelatie functioneert. Juist daarom krijgt '*das Ding*' bij hem een groter gewicht dan de strikte letter van Freuds tekst toelaat. Zoals gezegd bestaat het oordeel uit losse elementen, predikaten, die alle over één vast onderwerp, een 'ding' gaan. Alleen gaan zij er tegelijk ook *overheen* of eraan *voorbij*. Nooit geven de predikaten het ding *zelf* te kennen. Voor Lacan is die gang van zaken meteen de grammaticale vertaling van wat zich ook op het niveau van de 'objectrelatie' voordoet. Ook daar ontsnapt het object zelf structureel aan de greep van het verlangend subject. Het formele procédé van de 'objectrelatie' maakt dat het object *zelf* reeds van meet af aan verloren is gegaan.

Om die reden, beklemtoont Lacan, tracht het subject dit object niet zozeer te *vinden* als wel *terug* te vinden. Hij verbindt de zo-even nog geciteerde bladzijde uit de *Entwurf* rechtstreeks met een passus uit *Die Verneinung* waar Freud nog eens de eigengereide structuur van de 'objectrelatie' uiteenzet. De "oorspronkelijke opsplitsing van de realiteitservaring", met name in "predikaten" en "ding", rijmt in zijn ogen perfect met het feit dat het object *niet gevonden*, maar *teruggevonden* moet worden. Verwijzend naar de oordeelsanalyse uit de *Entwurf* stelt Lacan:

Ziedaar een oorspronkelijke opsplitsing [division] van de realiteitservaring. We vinden dit terug in de *Verneinung*. [...] Daarop wijst Freud ons waar hij zegt *dat het eerste en meest directe doel van de realiteitstoetsing er niet in gelegen is in de reële waarneming een object te vinden dat met het voorgestelde correspondeert, maar het terug te vinden, zich ervan te overtuigen dat het er nog is*. [SVII: 65; Miller cursiveert]⁹

Strikt genomen stelt Freud hier enkel dat het lustwezen, nog voortaleer het op zoek gaat naar een object in de buitenwereld, dit object reeds vóór zich heeft op het niveau van de (onbewuste) voorstellingen. Het heeft dan ook de mogelijkheid om de lust die het ervan kan winnen, op hallucinatorische wijze te verwerven,¹⁰ al zal het zich doorgaans noodgedwongen - met name ondertoe druk van de *levensnood*— toch tot de buitenwereld wenden.

8. Freud zal tot het eind van zijn oeuvre aan dit idee vasthouden. Zo stelt hij nog in de *Abriss der Psychoanalyse* (1940): "Het reële zal altijd 'onkenbaar' blijven" (Freud, 1983: 78).

9. Voor de passage in de *Verneinung* die Lacan hier letterlijk en correct citeert, zie Freud, PT3: 120; SA3:

10. Lacan hamert er, in de context van de zo-even geciteerde passage, nog eens op: "En fin de compte, sans quelque chose qui l'halluciné en tant que système de référence, aucun monde de la perception n'arrive à s'ordonner de façon valable, à se constituer de façon humaine. Le monde de la perception nous est donné par Freud comme dépendant de cette hallucination fondamentale sans laquelle il n'y aurait aucune attention disponible." (SVII: 66).

Vandaar Freuds stelling dat het lustwezen dit object inderdaad in de realiteit *terugwil* vinden, aangezien het er reeds greep op had op het vlak van de onbewuste voorstellingen. De "realiteitstoetsing" komt er dus steeds pas *nadat* het object eerst als onbewuste voorstelling door het lustprincipe is beaamd. Enkele regels verder in *Die Verneinung* luidt het dan ook dat

de inschakeling van die realiteitstoetsing als premisse heeft dat er objecten verloren zijn gegaan die eens reële bevrediging hadden geschonken. [Freud, PT3: 120; SA3: 376]

Zegt Freud hier dat de objecten *altijd al* verloren zijn, zoals Lacan suggereert¹¹? Stelt hij hier dat het object, van bij de eerste confrontatie, *bij voorbaat* reeds ontsnapt is aan de greep van het psychische apparaat en dat het strikt genomen zelfs nooit verloren is gegaan, aangezien het nooit aanwezig is geweest? Geenszins. Het object dat moet worden teruggevonden, is er een dat wel degelijk ooit "reële bevrediging" heeft geschonken, aldus Freuds tekst. Freud erkent wel het primaat van de (onbewuste) voorstellingen ten aanzien van de realiteit en stelt in die zin dat het object daarom principieel teruggevonden moet worden. Toch gaat hij er steeds vanuit dat de herkomst van de onbewuste voorstelling in een oorspronkelijk bevredigende confrontatie met het object is gelegen. "Eens", zo stelt hij ondubbelzinnig, hebben de "verloren" objecten "reële bevrediging [...] geschonken".¹²

Met die laatste gedachte kan Lacan het alleen oneens zijn, maar het is typisch voor hem dat hij de argumenten voor zijn kritiek uitgerekend bij diezelfde Freud haalt. Op die manier brengt hij zijn fameuze "retour à Freud" niet in het gedrang. De *Entwurf* gaf reeds aan hoe, in de act van het oordelen, het object *als zodanig*— *das Ding* - voor ons begrip verloren gaat. Het 'oordeelsapparaat' dat wij *zijn*, ontzegt ons structureel de toegang tot het eigenlijke object. Alleen belet dit niet dat wij integraal samenvallen met onze *relatie* tot dat onmogelijke object. Hiermee raken we overigens de kern van Lacans denken. Als oordeelsapparaat zijn we ook — en fundamenteeler nog - een 'objectrelatie' (zie hoofdstuk I). Prematuur geboren in een wereld waar niets is afgestemd op de lusteis waarmee het samenvalt, bindt het 'oordelende' lustwezen zich aan een gefingeerd object en construeert voor die binding een al even gefingeerde drager: een subject. De kloof- en derhalve de *relatie* — tussen beide wordt niet alleen *imaginair* miskend, zij wordt ook en vooral *symboolisch* verdrongen, dit wil zeggen dankzij betekenaar en oordeel voor zich uit geschoven. Dit laatste staat het lustwezen toe zichzelf te beleven als een steeds terugwijkend subject in relatie tot een al even immer terugwijkend object.

Lacan past dus Freuds analyse van het oordeel toe op de objectrelatie en zet zo de impact van de betekenaar scherp in het licht. Omdat de realiteit zich eerst en vooral aandient als onbewuste voorstelling (denk aan wat in vorig hoofdstuk over de "vervlechting" werd gezegd), omdat met andere woorden het object van meet af aan als een betekenaar functioneert, is het bij voorbaat reeds opgedeeld in een 'ding' enerzijds en in predikaten of betekenaars anderzijds. Van meet af aan is het object waarmee wij een relatie *zijn*, gete-

11. "Aussi bien cet objet, puisqu'il s'agit de le retrouver, nous le qualifierons d'objet perdu. Mais cet objet n'a en somme jamais été perdu, quoi qu'il s'agisse essentiellement de le retrouver." (SVII: 72)

12. Zo schrijft Bruce Fink in zijn boek *The Lacanian Subject*, verwijzend naar die passage uit de *Entwurf*: "As is often the case, however, Lacan's «lost object» goes far beyond anything «found» in Freud's work. Examined in context, Freud never claims that objects are inexorably or irremediably lost, or that the «rediscovery» or «re-finding» of an object implies an object that is always already lost." (Fink, 1995: 93)

kend door die oorspronkelijke opdeling (oerdeling) van het *oordeels*apparaat waarop onze verhouding tot onszelf en de buitenwereld teruggaat. Het 'ding' is in die zin een effect van de primaatfunctie die de betekenaar in het onbewuste bekleedt.

Het ligt dan ook niet zonder meer voor de hand om in '*das Ding*' een alternatief te zien voor 'het primaat van de betekenaar' of, anders uitgedrukt, in 'de Lacan van *das Ding*' (of '*objet petit a*') een breuk te zien met de 'Lacan van de betekenaar'.¹³ Niet dat er geen verschil is tussen de Lacan van de jaren vijftig waar alles rond de betekenaar draait en die van de jaren zestig en zeventig waar een steeds hernieuwde nadruk op het reële merkbaar is, maar dit belet niet dat het '*Ding*'-concept in de eerste plaats de lijn van het betekenaarsprimaat consequent doortrekt.¹⁴ De redenering die Lacan hier in zijn zevende seminarie volgt, laat in ieder geval duidelijk zien hoe hij strikt *vanuit de betekenaar* tot een notie als '*das Ding*' is gekomen en hoe die pas vanuit dit aangehouden primaat begrijpbaar en verdedigbaar wordt. Door uit te gaan van een parallel met Aristoteles' *Ethica Nicomachea* en het onbewuste als een 'oordeelsmachine' te beschouwen, veronderstelt Lacan een procédé

13. Zo gewaagt Paul Verhaeghe - om het slechts bij dit ene voorbeeld te laten - in zijn boek *Klinische psychodiagnostiek* van een "overgang [...] van «de Lacan van de betekenaar» naar «de Lacan van het object". De "Lacan van de betekenaar", zo luidt het aldaar, zou nog "geloofd" hebben dat het onbewuste van de orde van de betekenaar is "*en dus terug te vinden en verbaliseerbaar is*", daar waar de "Lacan van het object" een radicaler onbewuste zou voorstaan dat, als niet terug te vinden object, aan elke duiding ontsnapt (Verhaeghe, 1994: 160-161 noot 56; Verhaeghe cursiveert). Wat Verhaeghe hier over het hoofd ziet, is het feit dat de onophefbaarheid van het onbewuste ook enkel en alleen vanuit zijn betekenaarsstatuut te denken valt. Het onbewuste blijft zich immers onttrekken aan elke exhaustieve 'verbalisering', *juist omdat* het is gestructureerd als een taal. Het zal in elk woord dat het ter sprake brengt, tegelijk ook verzwegen blijven, want doorverwezen naar weer een ander woord. Het is niet omdat het onbewuste enkel als een veld van betekenaars wordt beschouwd, dat men daaruit mag besluiten dat het in principe bewustgemaakt kan worden; integendeel, precies het oneindige veld van betekenaars waaruit het onbewuste bestaat, onttrekt het principieel aan een definitieve bewustwording. "[D]e twee dimensies (betekenaar en *objet a*) vormen één geheel", zoals Verhaeghe trouwens onmiddellijk toegeeft, wat niet belet dat hij van zijn dichotomie tussen de twee "Lacans" niets terugneemt. Het komt ons evenwel voor dat "de Lacan van het object" — met zijn theorie over '*das Ding*' en het '*objet petit a*' — de "Lacan van de betekenaar" alleen radicaliseert en zo het inzicht in het talig gestructureerd onbewust karakter van het menselijk psychisme problematiseert en verfijnt.

14. Het accent dat Lacan vanaf zijn zevende seminarie op het reële legt, tast in ieder geval in *zijn* ogen geenszins het primaat van de betekenaar aan. Integendeel, tot in zijn laatste seminaries (waar hij de uitwerking van het [reële] '*objet a*' al achter de rug heeft) zal hij blijven herhalen dat de enige ontdekking die aan Freuds psychoanalyse toegeschreven moet worden, die is van het primaat van de taal. Als hij op 13 oktober 1972 in Leuven een lezing geeft over "de psychoanalyse" in het algemeen, hamert hij er nogmaals op dat het eerste waarvan zij uitgaat, het feit is dat de mens een sprekend wezen is: "l'être parlant [...] est un pléonasmе, n'est-ce pas? C'est parce qu'il est parlant qu'il est être, puisqu'il n'y a d'être que dans le langage. [...] Il faut partir de là. [Même] quand il est sur une île déserte, il habite le langage et en quelque sorte, ces moindres pensées lui viennent de là; on aurait bien tort de croire que s'il n'y avait pas le langage, il penserait; c'est pas qu'il pense avec, c'est le langage qui pense." (Lacan, 1981c: 6-7). Twee jaar later, tijdens zijn eenentwintigste seminarie (*Les non-dupes errent*, 1973-1974), hamert hij in nagenoeg dezelfde bewoordingen op dit primaat van taal en betekenaar: "[...] l'être parlant. Ce qui est un pléonasmе, parce qu'il n'y a d'être que de parler; s'il n'y avait pas le verbe être il n'y aurait pas d'être du tout." (Les van 15.01.1974; Lacan, 1981b: 64). Lacans theoretische nadruk op het reële - hier in zijn reflectie rond *das Ding* - kan dus enkel *vanuit dit primaat van de betekenaar* worden begrepen. Precies om de 'coupure' te denken die de taal (en dus het verlangen) in het reële teweegbrengt, moet hij zijn notie van reële genuanceerd uitwerken. Het is dan ook niet verwonderlijk sporen in het vroegere werk van Lacan te kunnen vinden waarin hij de structurele plaats vrijmaakt voor wat pas in het zevende seminarie '*das Ding*' zal heten. Denk onder meer aan de volgende passage uit het fameuze "Discours de Rome" uit 1953 (als dit tenminste niet een later toegevoegde passage betreft): "Dire que le sens mortel relève dans la parole un centre extérieur au langage, est plus qu'une métaphore et manifeste une structure." (E: 320). In dat "centre extérieur" zal Lacan hier, in zijn ethiek-seminarie, '*das Ding*' situeren en het daarom als een "extimité" bestempelen (SVII: 167; zie ook Miller, 1981: 13; voor een verdere evocatie van die 'extimité', zie het volgende punt in dit hoofdstuk: 2.1).

dat reeds volledig binnen een betekenaarsuniversum opereert. Maar waar bij Aristoteles het "ding" voor de essentie zou staan die aan het oordeel zijn (energetische) zijnsgrond verleent, is het "ding" hier een oorspronkelijk restproduct van die 'signifiante' oordeelsact. Het is hetgeen bij voorbaat ontsnapt aan dit universum van andersheid - de symbolische Ander — waarin het lustwezen zich moet waarmaken, reden waarom die Ander reeds op zichzelf één en al *verlangen* is (naar een onmogelijk 'zichzelf').¹⁵

In dat opzicht versterkt een concept als '*das Ding*' vooral de alteriteit van de Ander waarin het subject zich te realiseren (want te aliëneren) heeft. Als het betekenaarsuniversum waarin het lustwezen zich moet waarmaken inderdaad de Ander is, moet die Ander immers ook *ten aanzien van zichzelf anders* blijven. Een concept als '*das Ding*' is gesmeed om uiterekend die radicale andersheid van het *symbolische* universum te benadrukken en versterkt in die zin nog het primaat van de betekenaar. 'Oorsprong' en 'einddoel' van die Andere - met andere woorden het punt waar die Ander bij 'zichzelf' zou kunnen aankomen — ontsnapt al evenzeer aan die Ander: dit is de ultieme consequentie van zijn *betekenaarsstatuut*. Die Ander rust helemaal niet in een ultieme betekenaar maar in een 'onbetekend' (en principieel niet te betekenen) 'stom', reëel *ding*; wat zoveel wil zeggen als dat die instantie helemaal geen rust vindt, aangezien haar rustpunt bij voorbaat reeds buitenspel is gezet. Waar het kleine kind in de gestalte van de moeder voor het eerst met de Ander wordt geconfronteerd — een talige Ander waarmee het zich zal moeten identificeren om ooit subject (van verlangen) te worden — maakt het meteen al een onherroepelijke oerscheiding (oer-deling, *oordeel*) tussen de Ander als '*ding*' en de Ander als vlottend geheel van voorstellingen (of, in Lacans terminologie, als veld van betekenaars). Juist dat bij voorbaat ontvallen 'ding' maakt dat die Ander nooit uitpuittend met zichzelf zal samenvallen, reden waarom dit al evenmin het geval zal zijn voor het lustwezen dat zich daarin als verlangend subject moet waarmaken.

De alteriteit, waarin Lacan de grond van onze identiteit ziet, vindt dan ook in *das Ding* zijn meest extreme figuur. Als lustwezen realiseer ik mijzelf in de Ander als in een veld van betekenaars. Die Ander 'zelf' komt evenwel pas tevoorschijn op de plaats waar ook hij aan zichzelf (dit is aan zijn *betekenaarsgreep*) ontsnapt. Verwijzend naar '*das Ding*', heeft Lacan het in die zin ergens over de "Andere van de Andere" (SVII: 81)¹⁶ of, elders, over "de absolute Ander van het subject": niet de Ander voor zover hij mij de nodige "coördinaten" - lees: betekenaars — levert om mijn lustwinst op peil te houden, maar de Ander voor zover hij aan die "lustcoördinaten" ontsnapt. Of, zoals Lacan het stelt:

15. In die zin kan men met Slavoj Žižek stellen dat het "reële [...] inherent [is] aan het symbolische ". Het "is het inherente struikelblok waardoor het symbolische systeem nooit 'zichzelf kan wotden'." (Žižek, 1997: 52).

16. Met die stelling over de "Autre de l'Autre" is Lacan niet in contradictie met zijn latere, voortdurend herhaalde stelling "il n'y pas d'Autre de l'Autre" (zie bijvoorbeeld in E: 813). Met die laatste uitspraak wil hij accentueren dat er geen *metataal* is waarin de orde van de betekenaar tot haar essentie - tot haar 'zelf' - te herleiden zou zijn. Dat hij hier gewaagt van *das Ding* als de "Andere van de Andere" dient strikt genomen hetzelfde doel. Alleen zal hij, hoe meer hij zijn theorie over *das Ding* - en, aansluitend daarop, over het *objet petit a* - uitwerkt, haar ook moeten wapenen tegen formuleringen die daarin de vrijgeleide zien om een *metatalig*, standpunt (een positie buiten de betekenaar) in te nemen, wat lijnrecht ingaat tegen Lacans nooit verlaten uitgangspunt van begin de jaren vijftig en die we hier het 'primaat van de betekenaar' hebben genoemd. (De uitdrukking "Autre de l'Autre" fungeerde overigens reeds in zijn vorige seminaries als formule om op de onmogelijkheid van een metataal te wijzen; zie bijvoorbeeld SV: 475-476; 499.)

Het freudiaanse ideeëngoed, dit is dat van onze ervaring, brengt mee dat het object, *das Ding*, als absolute Ander van het subject [Autre absolu du sujet], er één is om teruggevonden te worden. Men vindt het hoogstens terug als spijt. Men vindt niet het object [zelf], maar de lustcoördinaten ervan terug [ses coordonnées de plaisir]. [SVII: 65]

Als libidinale wezens tasten we de realiteit af om iets *terug te vinden*; alleen is die realiteit ten enenmale *symbolisch* en het terug te vinden object *reëel*. Vandaar dat we nooit volgens Lacan het gezochte 'ding' zullen vinden, maar enkel een aantal 'coördinaten' (betekenaars) die in die richting wijzen. Het 'ding' zelf is ons immers, nog vóór we het zochten, al ontglipt. Om die reden blijft steevast een kwantum onrust en onbehagen aan ons knagen, hoe behaaglijk wij ons verder ook in dat symbolisch universum van de Ander hebben geïnstalleerd.

In die zin gaat *'das Ding'* altijd al aan de symbolische Ander *vooraf*. Lacan verwijst ernaar als naar de "voorhistorische ander" waarover Freud het heeft in zijn brief aan Wilhelm Fließ van 6 december 1896, de fameuze *brief 52* (SVII: 63). Daar wordt beklemtoond dat de hysterische aanval, eerder dan een loutere afvoer van prikkelspanning, een *gerichte handeling* is, geadresseerd aan een onachterhaalbare ander:

De hysterische aanval is geen ontlading, maar een *handelingen* bewaart het oorspronkelijk karakter van elke handeling, met name een reproductie van lust te zijn. [...] Slaapaanval, [...] hysterische bezwijming, [...], aanval van duizeligheid, krampachtig huilen, dit alles echter meestal ten behoeve van die ene voorhistorische onvergetelijke andere, waarmee later niemand de vergelijking kan doorstaan¹⁷

Voor Lacan is het duidelijk dat we een rechtstreekse link moeten leggen tussen die "voorhistorische ander" uit Freuds brief en het 'ding' uit diens *Entwurf*. Net zoals bij de histerie alle symptomen in laatste instantie verwijzen naar een duidelijk geviseerde, maar onachterhaalbare "andere", zijn — in een ruimer perspectief — alle betekenaars gericht op een oninhaalbaar, niet te betekenen 'ding'. Al is het 'ding' geen betekenaar, het fungeert toch als hun centraal oriëntatiepunt, als een punt waarrond in laatste instantie de hele betekenaarsmolen — en dus de hele objectrelatie die het lustwezen *is* — draait.

2. Een kwestie van afstand

2.1. Een « topologisch » probleem

Inderdaad, de hele libidinale economie *draait* rond een 'ding' dat, hoe *centraal* de positie ook is die het inneemt, toch overal *buiten* staat. Dit is meteen zowel het meest cruciale als het meest problematische van het hele *Ding-concept*. De simpele, maar afgrondelijke vraag is immers waar en hoe we dat 'ding' moeten *plaatsen*. Aan de ene kant is het voorgoed uitgestoten uit de libidinale betekenaar-economie, terwijl het er aan de andere kant

17. "Die hysterische Anfall ist keine Entladung, sondern eine *Aktion* und behält den ursprünglichen Charakter jeder Aktion bei Mittel zur Reproduktion von Lust zu sein. [...] Schlafanfall [...], hysterische Ohnmacht [...], Schwindelanfall, Weinkampf, alles ist auf den *Anderen* berechnet, meist aber auf jenen prähistorischen unvergesslichen Anderen, den kein Späterer mehr erreicht." (Freud, 1986: 223-224; Freud cursiveert)

een centrale plaats blijft innemen. Bevindt het zich met andere woorden *binnen* dan wel *buiten* het psychische apparaat of, ruimer, binnen of buiten het subject?

Denken we maar niet te vlug dat dit ook voor Lacan zelf geen netelige vraag zou zijn geweest. Wanneer hij aan het begin van zijn zesde les (op een moment dus dat hij '*das Ding*' reeds heeft geïntroduceerd) de hele zaak nog eens op een voor iedereen begrijpbare manier wil samenvatten, loopt zijn 'eenvoudige' uitleg prompt op die vraag stuk en komt meteen het hele probleem bloot te liggen. De luchtige ironie waarmee hij in zijn openingszinnen van wal steekt, is in ieder geval van erg korte duur:

Brengen we hier een onbenul [simple d'esprit] binnen, bieden we hem een plaats op de eerste rij aan en vragen we hem wat Lacan wil zeggen. De onbenul staat op, komt voor het bord en legt uit: sinds het begin van dit jaar spreekt Lacan ons over *das Ding* in de volgende termen: hij situeert het in de kern van de subjectieve wereld waarvan hij ons sinds jaren de economie schetst zoals Freud die opvat. Die subjectieve wereld wordt bepaald door het feit dat, bij de mens, de betekenaar reeds op het onbewuste niveau is geïnstalleerd en is vervlochten met de oriëntatiemogelijkheden die hem [die mens] als natuurlijk functionerend organisme, als levend wezen, eigen zijn. [Maar] alleen al door het zo op het bord neer te schrijven - door *das Ding* in het centrum te plaatsen met daar rond de subjectieve wereld van een als betekenaarsrelaties gestructureerd onbewuste - ziet u meteen hoe moeilijk het is er een topologische voorstelling van te maken. Want voor zover het buitengesloten is, situeert *das Ding* zich in het centrum. Dit wil zeggen dat het in feite als exterieur moet worden geïmponeerd - dit *das Ding*, die niet te vergeten, voorhistorische Ander waarvan Freud verklaarde dat hij een rol van eerste rang speelt, in de gedaante van iets wat mij *entfremdet* [of] vreemd is, al bevindt het zich in de kern van mijzelf, iets wat, op het niveau van het onbewuste, enkel door een representatie wordt gerepresenteerd. [SVII: 87; Miller cursiveert]

Lacan mag dan wel zijn theorie over '*das Ding*' in de mond leggen van de eerste de beste "simple d'esprit", dit belet niet dat de simpele moeilijkheid om het op het bord uit te tekenen hem onmiddellijk opnieuw met de neus op het problematische van zijn stelling duwt. Want hoe aangeven dat dit 'ding' nergens thuis hoort in de symbolische woonst van het menselijke lustwezen en er toch het centrum van vormt? Een exterieur 'ding' ergens uitdrukkelijk *middenin* situeren en tegelijk beweren dat het er radicaal *buiten* blijft, lijkt wel het idee überhaupt van centrum en periferie aan te tasten. Hoe een 'huis' of 'huishouding' ("economie") te denken waarin hetgeen zich 'buitenshuis' bevindt, centraal staat? Hoe een centrum denken dat tegelijk reeds gedecentreerd is? Of, wat op het zelfde neerkomt, hoe een decentrerende denken die een centrale positie blijft innemen?

Dit is de vraag die Lacan niet alleen in de loop van dit zevende seminarie, maar in nagenoeg alle volgende zal bezighouden. Zijn beruchte en vaak extravagante speurtocht naar de juiste 'topologische' formule - een obsessie die hem tot aan het eind van zijn dagen in de ban zal houden - is daarvan een uitgelezen exponent.¹⁸ En al ontbreken in het zevende seminarie de geduchte topologische schema's waarmee hij naderhand zo kwistig zal omspringen, toch is ook de vraag die hij daar met zijn *Ding*-concept oproept bij uitstek "topologisch" van aard (hier nog in de ruime, algemene zin van het woord: een 'logos' die zich concentreert op de 'topos', de structurele 'plaats' van haar object).¹⁹

18. Voor een overzicht van Lacans topologische schema's, zie onder meer: Granon-Lafont, 1985; Darmon, 1990 en Gilson, 1994.

Het gaat erom de 'verdraaide' ('perverse') huishouding van het lustsubject in kaart te brengen en daarbij uit te gaan van het 'dingmatige', 'excentrieke' centrum dat Lacan hier in zijn ethiekseminarie op het spoor is gekomen. De hele lusteconomie (waarvan het subject én effect én drager is) moet worden uitgetekend vanuit wat Lacan ergens - met een meer bezwerende dan verklarende formule - een "extimiteit" noemt ("cette extériorité intime, cette extimité, qui est la Chose": SVII: 167),²⁰ een soort "buitengesloten binnen" ("intérieur exclu").²¹ Voor die 'extieme' positie van het 'ding' heeft Lacan hier nog geen echt uitgewerkt topologisch schema. Hij hangt zijn redenering nog exclusief op aan een reflectie over de eigengereide *afstand* die zich tussen centrum en periferie installeert. Het onherleidbare van die afstand zal hem in staat stellen van die paradoxaal 'extieme' plaats van het ding toch een eerste "topologische voorstelling" te geven. Dit beeld geeft immers goed aan hoe het driftwezen, als subject (drager) van een keten van betekenaars, niet in zichzelf rust, maar in zijn gespannen *afstand ten* aanzien van dat excentrieke 'ding'. Alsof die betekenaars, in hun onderlinge verwijzing naar elkaar, tegelijk hardnekkig in de richting van dat 'ding' wijzen, zij het dan om er op een veilige *afstand* vandaan te blijven. Het 'ding' mag dan buiten elke betekenaar (en *a fortiori* buiten elke betekenis) vallen, het komt er vooral op aan - en dit juist dankzij de kracht van de betekenaars - de nodige afstand ertegenover te bewaren. Of, zoals het klinkt tijdens de les waarin Lacan een eerste keer '*das Ding*' bij zijn publiek introduceert:

Das Ding is oorspronkelijk wat wij de 'hors-signifié' zullen noemen. Het is in functie van die 'hors-signifié' dat het subject, in een pathetische verhouding ertegenover, zijn afstand bewaart en zich constitueert in een soort verhouding - een primaire affect-verhouding - die voorafgaat aan elke verdringing. [SVII: 67-68]²²

Die 'topologische' nadruk op de *afstand* klinkt in de daaropvolgende les nog duidelijker door. Lacan suggereert daar dat die door het lustprincipe geregelde '*Bahnungen*' alle rond het domein van het 'ding' draaien. En juist door die cirkelbeweging behouden ze er alle een voldoende afstand tegenover:

Het lustprincipe regelt het zoeken naar het object en is [ook] verantwoordelijk voor die omwegen die de afstand bewaren ten aanzien van dit doel [het object]. Zelfs in het Frans waar de ouderwetse term 'quérir' is vervangen [door 'chercher'], verwijst de etymologie

19. Pas vanaf het negende seminarie (*L'identification*, 1961/62) zal Lacan zijn 'cartografie' van het psychisme uittekenen aan de hand van strikt meetkundige schema's, zij het dan wel dat hij daarvoor niet de klassieke, euclidische figuren neemt, maar de 'topologische' (in de technische zin van het woord). Dit soort topologische meetkunde kent in het begin de 20ste eeuw een echte doorbraak met (onder meer) Moebius, Félix Klein en Poincaré. Het betreft een meetkunde van oppervlakken die onveranderd blijven als men ze vervormt zonder hun samenhang te verbreken. Het oppervlak van een fietsband (een torus) kan beschreven worden ongeacht welke vorm die band in de ruimte inneemt (opgeblazen of niet, uitgerokken of volledig in elkaar geplooid). Naast de torus kristalliseert dit soort meetkunde zich onder meer nog rond figuren als de *moebiusring*, de *cross-cap* en de *fles van Klein*. Lacan zal ze alle aanwenden om de relatie uit te tekenen tussen de verschillende elementen van het psychisme (subject, Andere, object a, fallus ...).

20. Lacan introduceert die uitdrukking "extimiteit" in de context van een esthetische reflectie (met name een interpretatieschema voor de voorhistorische grotkunst). We komen daar verderop nog uitdrukkelijk op terug.

21. "Il s'agit de cet intérieur exclu qui, pour reprendre les termes mêmes de l'*Entwurf*, est ainsi exclu de l'intérieur." (SVII: 122)

22. Bij gebrek aan een even kernachtige formule in het Nederlands, laat ik 'hors-signifié' hier onvertaald; het betekent: 'datgene wat [omdat het buiten de betekenaar valt, ook] buiten de betekenis valt.'

[van het woord voor zoeken, 'chercher'] naar [het Latijnse] *circa*: omweg. De energie-overdracht van de ene *Vorstellung* naar de andere blijft er steeds op uit een zekere afstand te bewaren tegenover datgene waaromheen zij draait. Hier dicteert het terug te vinden object zijn onzichtbare wet, al regelt het niet [rechtstreeks] de zoektrajecten [zelf]. Die worden vastgelegd door het lustprincipe, dat ook hun terugkeer modelleert — een terugkeer die zelf op afstand wordt gehouden. Wat men dan uiteindelijk vindt, is [niet het object, maar] enkel de bevrediging van de *Not des Lebens*. [SV11: 72]²³

Het hele reilen en zeilen van de libidinale economie is één grote "omweg", waarbij telkens weer *naast het* (terug)gezochte object wordt gegrepen omdat, in de plaats van dit object, een betekenaar opduikt. Die wijst steevast weer naar een andere betekenaar en houdt zodoende de kloof met - en de afstand tegenover — het object (het 'ding') in stand. Het onbewuste veld van betekenaars waarover de psychische energie wordt verspreid, draait omheen een centraal onbereikbaar object waar de met energie bezette betekenaars voortdurend langsheen glijden en zo een onophoudelijke "omweg" maken in de vorm van een rondgang. Het beeld dat Lacan voor ogen lijkt te staan is dat van de kringloop der planeten die alle, aangetrokken door de zon, in haar richting 'vallen', maar er onophoudelijk steeds weer *voorbij* vallen en er zo een baan *omheen* maken. Even verderop heeft hij het dan ook over de oppervlaktestructuur van de (prikkelopnemende) huid als de plaats waar de betekenaars gesitueerd moeten worden en die hij opvat als "une sphère" waarin, naar analogie van de hemelsfeer, inderdaad een soort "*gravitation*", een "aantrekkingskracht" of "zwaartekracht" heerst:

En de sfeer [sphère], de orde [ordre], de gravitatie [gravitation] van de *Vorstellungen*, waar situeert Freud die? De laatste keer heb ik jullie gezegd dat zij, als men Freud goed leest, moeten worden gesitueerd tussen waarneming en bewustzijn, als naar men zegt tussen vel en vlees. [SVII: 75]

En verderop verwijst hij naar hetzelfde 'topologisch' model:

Wat *das Ding* betreft, dit is iets anders - het is een primordiale functie die zich situeert op het niveau waarop de zwaartekracht [gravitation] van onbewuste *Vorstellungen* wordt geïnstalleerd. [SVII: 77]

De "onbewuste voorstellingen" - lees: de betekenaars - mogen dan functioneren volgens autonome wetten, ze blijken niettemin onderhevig aan een "zwaartekracht", in casu aan een aantrekkingskracht die van *das Ding* uitgaat. Naast hun eigen, 'zichtbare' wetten van verschuiving en vetdichting, geldt nog een "onzichtbare wet" die hen oriënteert naar het 'ding' en hen op die manier van een zwaartepunt — en derhalve van een 'gewicht' — voorziet. Het idee om alles als betekenaar te bekijken was op zichzelf reeds een *copernicaanse* revolutie. Een concept als '*das Ding*' versterkt op zijn beurt nog dit effect door het zwaartepunt van die decentrerende betekenaars nog eens uitdrukkelijk *buiten* hen te leggen. Het komt er voor het lustwezen op aan steeds opnieuw *naast* dat 'ding' te blijven grijpen,

23. In de officiële editie luidt de laatste zin van de hier vertaalde passage: "Ce qui les fixe, ce qui en modèle le retour - et ce retour est lui-même maintenu à distance —, c'est le principe du plaisir qui la soumet à ne rencontrer en fin de compte que la satisfaction du *Not des Lebens*". Wanneer dit misschien al te vrij vertaald lijkt, komt dit in ieder geval ook omdat hij, zoals hij er hier staat, niet letterlijk te vertalen is; datgene waarnaar "la" ("qui la soumet") verwijst, is in de context onachterhaalbaar. Uit de piraatversie blijkt het over "la loi" te gaan, alleen ontbreekt in die zin aldaar dan weer een ander woord, zodat hij ook daar onhelder blijft en de redacteur dus wel verplicht was hier echt 'actief' te redigeren. (Zie Lacan, 1959-60, les van 16.12.59, p. 2.)

er onophoudelijk *naast-* en op die manier *rond-* te 'vallen', dit wil zeggen eromheen te draaien.

In zekere zin concipieert Lacan de beweging binnen het psychische apparaat naar het model van de 'valbeweging' die Newton aan het werk zag in het heelal. Nogmaals blijkt hier hoe trouw Lacan vasthoudt aan zijn stelling dat de psychoanalyse de revolutie die door Galilei en Newton is voltrokken voor het domein van het objectieve, realiseert voor dat van het subject.²⁴ De decentrerende van ons wereldbeeld die zich met de komst van de moderniteit heeft geïnstalleerd, krijgt met de psychoanalyse haar 'subject'-pendant. Sinds de 'copernicaanse revolutie' moet de plaats van waaruit wij naar onszelf en de wereld kijken elke objectieve 'centrale vastheid' ontberen. De psychoanalyse radicaliseert die beweging nog door ook het (cartesiaans opgevatte) subject van zijn vast kernpunt te ontdoen en het als iets 'extiem' buiten zijn bereik te houden. De 'intieme' plaats van waaruit de mens zich tot zichzelf en de wereld verhoudt, situeert zich voortaan in de oninhaalbare exterioriteit van *'das Ding'*.

De 'topologische' problematiek waarin Lacans 'ding'-concept van meet af aan baadt, wijst erop dat de betekenis en de draagwijdte van dit begrip, eerder dan in de eventuele invulling ervan, vooral ligt in de *'topos'*, de *'plaats'* die het binnen de lusteconomie krijgt toegemeten of, wat op hetzelfde neerkomt, in de 'afstand' die het subject ten aanzien van dat 'ding' inneemt. Daarop, op de 'plaats' van dit 'ding' en de 'afstand ertegenover' dient het accent te worden gelegd. Als lustwezen is de mens het subject (de drager) van een afstand die gaapt tussen de betekenaars waarin hij zich als verlangen realiseert en het ultieme 'ding' waarnaar dit verlangen uitgaat. Alleen voor zover hij in staat is de drager te zijn van die afstand en derhalve die afstand te handhaven, kan hij het zijnstekort waarmee hij samenvalt verdrongen houden en weet hij zich als lustwezen te beredderen. Met concepten als *'das Ding'* en *'objet petit a'* wil Lacan vooral de coördinaten voor die afstand in kaart brengen, een afstand waarvan het subject de 'drager' is. De zoektocht van de analysant (en van de mens überhaupt) naar zichzelf zal dus neerkomen op een poging de juiste (imaginaire en symbolische) afstand ten aanzien van het (reële) 'ding' te vinden en te handhaven. Ook het zwaartepunt van de ethiek zal uitgerekend in het 'juiste' van die afstand moeten worden gezocht.

2.2. Subject van een afstand

De paradox van die 'objectrelatie' komt met Lacans these over *das Ding* extra in de verf te staan. Het lustwezen mag dan teruggaan op een identificatie met een object, toch leeft het tegelijk slechts door (en *als*) de afstand die het ertegenover bewaart. Precies het primaat

24. Genuanceerder kan men zelfs stellen dat de lacaniaanse psychoanalyse de 'subjectieve' pendant is van de revolutie die zich, met Einstein, op het 'objectieve' vlak van de newtoniaanse fysica heeft voltrokken. In zijn opmerkelijke studie *L'éviction de l'origine* toont Guy Le Gaufey aan hoe Newton nog een voluntaristische God (een "Lord") nodig heeft als ultieme garant voor zijn systeem, daar waar Einsteins relativiteitstheorie een fysisch model ontwikkelt dat het zonder dit soort garant kan stellen. Een gelijkaardig onderscheid ontwaart Le Gaufey in de stap die Lacan zet 'voorbij' Freud. De oedipale structuur die eigen is aan het psychisme, moet bij Freud nog teruggaan op een reële vaderfiguur (die zijn uitgesproken gestalte pas in *Totem und Tabu* [1912/13] krijgt als de leider van de oerhorde), daar waar Lacans structuralistische interpretatie het zonder zo'n oorspronkelijk referentiepunt kan stellen (zie Le Gaufey, 1994).

van dit 'tegenover' en van die 'afstand' maakt van die kern een onbetekend en onbetekenaar 'ding'. De functie van het 'ding' is dus even paradoxaal als dubbel: het toont aan hoe het lustwezen *tegelijk* zijn object *is én* zijn relatie tot dat object. Ook hier kan die paradox pas worden verhelderd door Lacans methodische trits aan te houden. In zijn *reële* hoedanigheid is het lustwezen niets anders dan het 'ding' dat aan de Ander waarin het zich waarmaakt altijd al ontvallen is²⁵; *symbolisch* en *imaginair* is het de 'afstand' tegenover dat reële ding, een afstand die het enkel dankzij de verglijdende keten van betekenaars in stand kan houden. Niet tot een exclusief reëel bestaan in staat, moet het lustwezen zich imaginair-symbolisch waarmaken, dit wil zeggen 'drager' van een betekenaarsketen worden. Het is in die zin dat het beschouwd moet worden als het *subject (drager)* van een afstand ten aanzien van het 'ding'.

De functie en het gewicht die het 'ding' worden toegekend, zijn dus onlosmakelijk verbonden met de afstand die ertegenover in acht wordt genomen. De manier waarop die gestalte krijgt, is dan ook voor Lacan zonder meer bepalend voor de basisstructuur van het menselijk lustwezen. Reeds in het allereerste stadium van zijn oeuvre definieerde Freud de verschillende 'ziektebeelden', zoals hysterie, dwangneurose en paranoia, als diverse manieren om het oertrauma af te weren.²⁶ Hier, in de les waarin hij '*das Ding*' introduceert, herformuleert Lacan die 'ziektebeelden' als even zovele onbewuste procédés om een afstand ten aanzien van het 'ding' te installeren. Op die manier slaagt hij erin om de *constitutieve* impact van dit afgeweerd oertrauma helder in kaart te brengen. De lusteconomie leeft immers niet alleen van de breuk die geslagen is met het 'ding' (of, wat op het zelfde neerkomt, van de verdringing van de oerscène), zij blijft tegelijk georiënteerd op dat traumatisch 'ding op afstand'. Achter elk object waarmee aan de 'levensnood' (*Not des Lebens*) wordt voldaan, gaat een uiterst lustobject schuil (het 'ding') dat, omdat het van meet af aan reeds verloren is gegaan, telkens opnieuw — maar telkens tevergeefs — *teruggevonden* wil worden. Hoewel onbereikbaar, blijft dit 'ding' toch fungeren als het

25. In die zin kan Erik Porge stellen dat het Ding in zekere zin het subject is: "La Chose, c'est le sujet." (Porge, 1976: 164). In zijn veertiende seminarie noemt Lacan het subject ergens "chosique" (les van 22.02.1967). Als reële entiteit is het "*bypokeimenon*" (het '*subjectum*', het draagvlak) van de objectrelatie (waarmee het driftwezen samenvalt) inderdaad het 'ding'. Alleen leeft het driftwezen *niet vanuit* het reële, maar vanuit het imaginair-symbolisch draagvlak. Enkel zo functioneert het als een 'subject van een verlangen'. Op het niveau van de pure drift, is het dit 'ding' dat aan die drift zijn ontologische dimensie geeft, zo benadrukt Lacan aan het eind van zijn elfde les: "C'est là le terme de notre recherche de cette année - le monde sous lequel la question ce de qu'il en est de la Chose se pose pour nous. C'est cela que Freud aborde dans sa psychologie de la pulsion, car le *Trieb* ne peut aucunement se limiter à une notion psychologique - c'est une notion ontologique absolument foncière [...]" (SVII: 152; Miller cursiveert).

26. Het oertrauma staat in de lacaniaanse psychoanalyse voor de basale incompatibiliteit tussen 'lust' en 'wereld' of, omstandiger, tussen enerzijds de lusteisen van het driftwezen en anderzijds diens onvermogen om daar zelf aan tegemoet te komen of in de buitenwereld iets te vinden dat *rechtstreeks* voor die lustbevrediging kan instaan. Het driftwezen zal zijn lust dus enkel onrechtstreeks uit de buitenwereld moeten winnen. Om die reden zal zijn lusteconomie altijd door die incompatibiliteit (dit oertrauma) getekend blijven. Er zal met andere woorden nooit op de gepaste manier aan de lusteisen van het organisme voldaan worden; het zal altijd ergens 'te veel of te weinig' zijn. In het '*Manuskript K*', bijgevoegd bij de brief aan Wilhelm Fließ van 1 januari 1896, behandelt Freud de afweerneurosen en geeft hij voor het eerst een wat uitvoeriger analyse van de hysterie, de dwangneurose en de paranoia. Dit zijn drie vormen van afweer tegen het oertrauma die, wat de eerste rwee betreft, respectievelijk teruggaan op een 'teveel aan onlust' en 'een teveel aan lust' (over de paranoia is Freud nog te onzeker) (Zie Freud, 1986: 169-177; zie ook André, 1995: 84; Verhaeghe, 1994b: 57). Vanuit Lacans 'objectrelatie'-axioma geredeneerd, vormt dit oertrauma de constitutieve structuur voor de objectrelatie die het lustwezen is, en moet zij dus geformuleerd worden aan de hand van het *Ding*-concept.

oriëntatiepunt van de hele lusteconomie en verleent er in die zin een laatste, *reële* consistentie aan. Dit geldt zowel voor 'gezonde' als voor 'zieke' psychische structuren. Van die laatste zet Lacan er in zijn vierde les een aantal op een rijtje en onderscheidt ze van elkaar al naargelang de positie die ze ten aanzien van het 'ding' innemen:

Zo heeft, bijvoorbeeld, het hysterische gedrag tot doel opnieuw een toestand te creëren waarin het object centraal staat, in de zin dat — zoals Freud ergens schrijft — het object, *das Ding*, het voorwerp vormt van een aversie. Juist in de mate waarin het eerste object niet (lust)bevredigend was, geeft het aanleiding tot de specifiek hysterische *Erlebnis*. Daarentegen [...] is het object in de dwangneurose - het object waardoor de grondervaring, met name de lustervaring, wordt georganiseerd — een object dat letterlijk te veel lust oplevert. [...] het gedrag van de dwangneuroticus [...] regelt het steeds zo om [juist] datgene uit de weg te gaan wat het subject vaak helder als het doel van zijn verlangen ziet.[...] Voor de paranoia reserveert Freud een term, een overigens merkwaardige term die ik jullie vraag te overdenken in de gestalte zoals die het eerst bij Freud op papier kwam: *Versagen des Glaubens*. De eerste vreemde [de 'voorhistorische Andere' als *das Ding*] waarnaar het subject aanvankelijk moest refereren, welnu de paranoïcus hecht er geen geloof aan. [SVII: 67; Miller cursiveert]²⁷

Het voor de hysterie zo typische gevoel telkens weer ontgoocheld te zijn, gaat in laatste instantie terug op een eigen, onbewuste manier om het ultieme object van verlangen, het 'ding', te ontwijken en dus de afstand ertegenover veilig te stellen. Dat dit object tekortschiet in de lusteis die men eraan stelt, is patadoxaal juist de reden waarom het de hele (hysterische) lusteconomie mogelijk maakt. De dwangneurose daarentegen is een procédé waarmee iemand zich in bescherming neemt tegen een *teveel* aan lust dat van het 'ding' zou uitgaan. De scrupuleuze dwanghandelingen of dwanggedachten vormen ook op hun manier een onbewuste strategie om het 'ding' op een veilige afstand te houden. De paranoïcus ten slotte installeert de afstand ten aanzien van het 'ding' door te "verzaken aan [elk] geloof" eraan. Met zijn ongeloof verklaart hij de hele problematiek nietig en houdt hij zodoende het 'ding' op veilige afstand. Doorslaggevend in elk van de drie psychische gestalten is dus 'het gewicht van een ding op afstand' en wat hen van elkaar onderscheidt, is telkens de *manier waarop* die afstand een min of meer houdbare gestalte krijgt.

Dit 'gewicht van een ding op afstand' maakt voet Lacan niet alleen het verschil tussen de 'ziektebeelden'. Het vormt ook de kern van de algemeen aanvaarde, 'gezonde' psychische gestalten waarin een mens zich kan waar maken. In het spoor van Freud verbindt ook Lacan de hierboven vermelde ziektebeelden - hysterie, dwangneurose en paranoia - met (respectievelijk) kunst, religie en wetenschap. Ook die laatste gestalten, waarin de mens zich bij uitstek als een 'betekenaarsdier' ontpopt, gaan terug op een (onbewuste) manier om afstand te houden tegenover het 'ding' dat door geen betekenaar te benoemen is en in

27. Lacan verwijst hier naar de reeds geciteerde brief van Freud aan Fließ van 6 december 1897, waar hij de specifieke Aktion" (de handeling waarmee het lustwezen op zoek gaat naar een reëel object om bijvoorbeeld zijn honger - *Not des Lebens* - te stillen) omschrijft als een "Mittel zur Reproduktion von Lust", dit is als een poging een oorspronkelijke lustervaring opnieuw te herhalen. De zin onmiddellijk vóór de hier geciteerde passage luidt: "Si la fin de l'action spécifique qui vise à l'expérience de satisfaction est de reproduire l'état initial, de retrouver *das Ding*, l'objet, nous comprendrons bien des modes du comportement névrotique. La conduite de l'hystérique, par exemple, ...".

die zin louter "leegte" is. In zijn tiende les zet Lacan de elementen van die parallel mooi op een rijtje:

Zo heb ik jullie ooit een zeer korte formule aangereikt die de respectieve mechanismen van hysterie, dwangneurose en paranoia [enerzijds] en [...] [die van] kunst, religie en wetenschap [anderzijds] met elkaar in verband bracht. [...] Alle kunst wordt gekenmerkt door een bepaalde manier om zich rond die leegte [met name de leegte van *das Ding*] te organiseren. [...] De religie gaat terug op allerlei manieren om die leegte uit de weg te gaan [éviter ce vide]. We kunnen dit zeggen door de zaak in de zin van de freudiaanse analyse²⁸ te interpreteren waar Freud de dwangneurotische trekken van het religieus gedrag accentueert. Maar ook al is de hele ceremoniële fase van wat het merendeel van het religieus gedrag uitmaakt, inderdaad in dit kader in te passen, toch kan die formule ons niet volledig voldoen en een woord als 'de leegte respecteren' [*respecter ce vide*] gaat hier waarschijnlijk verder. [...] Wat de derde term betreft, met name het vertoog van de wetenschap: voor zover die in onze traditie haar oorsprong vindt in het wijsheidsdiscours, in het discours van de filosofie, komt de term die Freud gebruikt voor de paranoia en haar relatie tot de psychische realiteit hier tot zijn volle recht: *Unglauben*. [SVII: 154-155: Miller cursiveert]

Net als de hysterie, komt de kunst neer op een poging om die afstand ten aanzien van het ding te handhaven door de "leegte" ervan te accentueren. Kunst benadrukt in laatste instantie hoe elke voorstelling naar iets onvoorstelbaars verwijst en ten slotte enkel een lege schijn doet schitteren. Op haar beurt draait ook de religie rond hetzelfde 'ding', alleen zal zij - dwangneurotisch als zij is — de Volheid' van dat 'ding' affirmeren, zij het dan om, in een doorgaans ceremonieel gestileerd 'respect', elke rechtstreekse omgang ermee te vermijden en de afstand ertegenover veilig te stellen. Tenslotte draait het in de wetenschap om een ongeloof aan dit lege, onkenbare 'ding' en is ook dit een manier om het op afstand te houden.

Of die drie parallellen hier inderdaad tot in alle details houdbaar zijn, laten we voorlopig buiten beschouwing. Maar hoe dan ook wordt nu duidelijk hoe voet Lacan 'zieke' zowel als 'gezonde' psychische gestalten teruggaan op een (onbewust) procédé een afstand te installeren ten aanzien van dat 'ding'. Het is die afstand die in laatste instantie het verlangen — en dus de mens zonder meer — gaande en staande houdt. De mens tot 'zichzelf' - dit is tot het verlangen dat hij *is* — terugbrengen, is hem confronteren met de gespannen afstand die tussen 'hem' en het 'ding' gaapt. De psychoanalyse wil de mens, of die nu 'ziek' dan wel 'geзд' is, confronteren met zijn verlangen en dus met het 'gewicht van dat ding op afstand'. Daarin ligt voor Lacan zowel haar specifiek ethische opdracht als haar hele bestaansreden zonder meer.

28. Millers editie geeft hier: "[...] en forçant la note de l'analyse freudienne [...]" (SVII: 155), daar waar in de (oorspronkelijk) piraatversie staat: "[...] en forçant la note *dans le sens* de l'analyse freudienne [...]", wat meteen het duistere van die passage iets helderder maakt. Ik heb die hier dan ook zo vertaald. Het woord "note" heb ik in de betekenis van 'nota', 'punt', 'gedachte' geïnterpreteerd, en het woord "forçant" heb ik, neutraler, als 'interpreteren' vertaald. Ik citeer hier voor alle duidelijkheid de volle twee zinnen uit de piraatversie (daarmee wordt niet alleen nogmaals duidelijk hoe onmogelijk het soms is om Lacans zinnen volledig helder te krijgen, het toont daarenboven nog eens de onverantwoorde onnauwkeurigheid waarmee Miller de 'officiële' versie redigeert): "La religion - je ne vous dis pas que ce soit les formules auxquelles je m'arrêterai au dernier terme, quand nous aurons parcouru, exploré ensemble ce chemin - consiste dans tous les modes - si nous forçons la note dans le sens de l'analyse freudienne — d'éviter ce vide. Pour autant que Freud a mis en relief les traits obsessionnels des comportements religieux nous pouvons dire cela." (Lacan, 1959/60, les van 3 februari 1960, p. 3; 1999: 195).

Ethiek is in zijn ogen dan ook geen domein *naast* kunst, religie of wetenschap (of evenmin *naast* hysterie, dwangneurose en paranoia). Ethiek is een poging om de mens, ongeacht of die zich in een 'zieke' of 'gezonde' psychische gestalte heeft waargemaakt, te confronteren met het verlangen dat hij *is*. De 'maat' waarnaar het verlangen moet worden gemeten, dient gezocht in de afstand die het subject ten aanzien van het 'ding' in acht neemt. Freuds psychoanalyse biedt volgens Lacan zowel het theoretische instrumentarium als het praktische kader om de mens met die 'maat' te confronteren en hem zodoende de kans te bieden er ethisch gehoor aan te geven.

3. Het wegen van een ding

3.1. Een onbewust en dodelijk gewicht ...

Toch is het bij dit alles nog maar de vraag of zo'n ethische opdracht überhaupt wel zin kan hebben? Waarom zou de mens de maat van zijn verlangen dan wel op het spoor *moeten* komen? Wil de 'afstand', waarnaar die maat verwijst, immers niet juist het radicaal onbewuste karakter van het 'ding' waarrond het psychische apparaat draait, benadrukken? Niet alleen zijn de 'voorstellingen' waarin het psychisme zich beweegt volstrekt onbewust, het onmogelijke 'ding' waaromheen ze hopeloos blijven draaien, beklemtoont op zijn beurt nog eens extra hoe zelfs de kern van het hele psychische proces aan die 'voorstellingen' ontsnapt. Wat voor nut kan het dan hebben daarnaar op zoek te gaan? Van een mens die gebukt gaat onder allerlei hysterische, dwangneurotische of paranoïde symptomen, kan men nog begrijpen waarom het goed kan zijn om de moeizame zoektocht naar zijn verlangen aan te vatten. In zijn geval kan een confrontatie met dat onhebbelijk 'ding' op afstand' nog iets opleveren en valt ethisch nog iets te zeggen voor een psychoanalytisch engagement te zijner gunste. Maar waarom zou men op zo'n confrontatie uit zijn, wanneer het om best leefbare en relatief 'gezonde' psychische gestalten gaat als kunst, religie en wetenschap? Er mag dan bij hen een parallel te ontwaren zijn met de genoemde 'ziektebeelden', dit betekent daarom nog niet dat ook zij even pijnlijk en onleefbaar zouden zijn. Waarom zou het dan een ethische plicht zijn om bij kunst, religie en wetenschap op zoek te gaan naar de 'maat van het verlangen' die erin werkzaam is? Waarom ook die leefbare lusteconomieën confronteren met die eigengereide afstand ten aanzien van dat 'ding', dat zich toch *sowieso* aan hun greep onttrekt?

Omdat die "sowieso" er te veel aan is: zo zou men Lacans antwoord op die vraag kunnen samenvatten. Al kunnen we die afstand inderdaad niet bewust manipuleren, dit betekent in zijn ogen nog niet dat deze zonder meer immuun is voor elk ingrijpen van onze kant. Daarvoor is die afstand, als ultieme garant van onze lusteconomie, ondanks alles veel te wankel en te broos. Voor hysterici zowel als voor kunstenaars, voor dwangneurotici en paranoïci zowel als voor mystici en wetenschappers geldt wat voor elk lustwezen geldt: de afstand die hem van het 'ding' scheidt, mag dan constitutief zijn, hij deelt in het contingente, voorlopige karakter dat elke libidinale oplossing eigen is en ontbeert strikt genomen een echt solide basis. De geslagen kloof die het subject van het 'ding' scheidt - het oordeel', de 'oerdeling' of de traumatische 'oerscène' waarop het lustwezen in laatste instantie teruggaat - is dus *niet* te allen tijde onophefbaar. Een reële opheffing van die

afstand mag dan zonder meer het einde, de dood van het lustsubject betekenen, dit maakt haar daarom nog niet onmogelijk.

Bovendien is het lustwezen zelf behept met een even hardnekkige als onbewuste neiging daartoe. Zijn hele lusteconomie luistert immers naar de wetten van een soort valbeweging, waarvan de gravitatiekracht één van de belangrijkste is. Die gravitatiekracht trekt immers alle betekenaarselementen waaruit die economie bestaat, in de richting van het 'ding' en wil op die manier dus de afstand ertegenover teniet doen. Daarop komt voor Lacan de freudiaanse notie van het doodsprincipe neer.²⁹ Juist die *dodelijke* tendens om de afstand ten aanzien van het 'ding' op te heffen zorgt ervoor dat de hele economie op dat 'ding' georiënteerd blijft. Dat die economie desondanks toch niet op dat 'ding' te pletter stort maar *errond* blijft draaien, is te wijten aan een andere karaktertrek van de valbeweging die haar voortdrijft. Dankzij de autonome 'laterale' werking³⁰ van de betekenaars - dit is dankzij het feit dat ze voortdurend naar elkaar verwijzen — glijden ze onophoudelijk *langs* hun geviseerde doel (het 'ding') *heen* en blijven er in die zin rond 'vallen'. In die onophoudelijk verglijdende valbeweging valt dus het lustprincipe te situeren. Ten aanzien van dat lustprincipe neemt het doodsprincipe, aldus Lacan, een zelfde 'extieme' plaats in als het 'ding' ten aanzien van de hele lusteconomie. Of, zoals Lacan het ergens uitdrukkelijk stelt:

Merk hier goed op: waar het freudiaanse denken ons heenleidt, is een problematisering van wat er in de kern schuilt van een functionerend lustprincipe, met name een 'jenseits' [un au-delà] van dit lustprincipe [...]. [SVII: 150]

De hele lusteconomie wordt, tot in haar intiemste kern, doorspookt door wat haar ten gronde kan richten. Zij houdt zich staande dankzij de afstand die ze ten aanzien van het 'ding' kan bewaren, maar de (zwaarte)kracht waarmee ze die klus moet klaren, doet haar onophoudelijk de richting van dit 'ding' uitgaan.

Het doodsprincipe is een concept waarmee de psychoanalyse duidelijk het conflictueuze, wankel en (daarom) *eindige* karakter van onze relatie tot onszelf en de wereld beklemtoont. Het geeft aan hoe wij het subject (de 'drager') zijn van een driftkluw dat in principe niet met onszelf (lees: ons zelfbehoud) samenvalt. Driftbevrediging kan principieel ook *ten koste* van onszelf gaan. De lust waarmee wij onze drang tot zelfbehoud beleven, wordt van binnenuit belaagd door een tendens die *jenseits* van dat lustprincipe gaat en, in naam van dezelfde gedrevenheid, het behoud van het organisme waarin die 'drift' werkzaam is, in het gedrang brengt.³¹ Freudiaans uitgedrukt heet het dat de *Eros*, als bindend driftprincipe, steeds wordt doorspookt door een kwantum niet geërotiseerde doodsdrijf, dat erop uit is het organisme tot ontbinding te brengen. Hier in zijn ethiekseminarie geeft Lacan van dit freudiaanse concept een eigen 'topologische' formulering. Het ding is het punt waardoor de hele lust- en betekenaarseconomie wordt aangezogen,

29. Lacan legt uitdrukkelijk het verband tussen Freuds vroege 'Ding'-notie en diens late doodsprincipe-concept. Zie bijvoorbeeld SVII: 124: "le champ du *das Ding* est retrouvé [par Freud] à la fin [de son oeuvre], et [...] Freud nous y désigne ce qui, dans la vie, peut préférer la mort".

30. Zie hier nog een aanwijzing waarom Lacans nadruk op het reële niet haaks staat op het primaat van de betekenaar. Juist de door het doodsprincipe geleide aantrekkingskracht die van het reële uitgaat, dwingt het psychisme ertoe alle heil te zoeken in de autonome wetten van de betekenaar (denk aan de metonymische verschuiving en de metaforische verdichting).

maar het staat tegelijk voor de plaats waar die economie uiteenspat zodra zij er niet langer de nodige afstand tegenover kan bewaren. Freud definieerde het doodsprincipe als een regressieve neiging van het organisme om terug te willen naar een anorganische toestand. Lacan definieert het, ruimer en meer topologisch, als een neiging met het reële (het 'ding') samen te vallen.

Wie met andere woorden zou vergeten dat het 'ding' waar hij op uit is, hem radicaal ontzegd is, ontketent een driftmatigheid die principieel op zijn dood uitloopt. In een redenering die aan Heideggers kritiek op de techniek doet denken, hamert Lacan er bij momenten op dat het gevaar, dat de moderne mens bedreigt, gelegen is in zijn spontane neiging die radicale onbereikbaarheid van het reële over het hoofd te zien. Vertrouwend op zijn grenzeloze kracht, aldus Heidegger, vergeet de technologisch hoog ontwikkelde mens hoe het juist zijn *oneindig* vermogen is dat hem met zijn neus op zijn eindigheid duwt. Zo geeft bijvoorbeeld de dreiging van een nucleaire wereldramp te kennen hoe juist de grenzeloosheid van zijn kunnen hem in staat stelt zichzelf te vernietigen.³² Lacaniaans vertaald, de mens wordt voor zichzelf een gevaar als hij vrij spel laat aan zijn neiging het reële restloos in zijn greep te krijgen. Hij ontkent dan immers juist datgene waaraan hij zijn bestaan te danken heeft: de afstand ten aanzien van dat reële (of, wat op hetzelfde neerkomt, het 'ding').³³

31. De referentie aan het subject (van het organisme) is van essentieel belang voor de definitie van het doodsprincipe. Niet elke agressie- of destructie-neiging wijst immers op een doodsdrift, maar alleen die waar uitdrukkelijk het zelfbehoud in het gedrang komt. In die zin wijst het doodsprincipe op iets fundamenteleler dan een "violence fondamentale". Met dit laatste concept wil de Franse psychoanalyticus Jean Bergeret de "primitieve gewelddadigheid" aangeven waarmee het "overlevingsinstinct" van het jonge kind gepaard gaat. Volgens hem kan men het problematische freudiaanse 'doodsprincipe' beter door dit nieuwe begrip vervangen (Zie Bergeret, 1994; ik citeer uit Verbruggen, 1999:92). Met een concept als "violence fondamentale" gaat Bergeret echter juist het meest provocatieve, maar meteen ook het meest essentiële van Freuds doodsprincipe uit de weg, met name de inherent *autodestructieve* gerichtheid van de drift. Bij Bergeret is het geweld waardoor de drift wordt gekenmerkt, ten slotte een goedaardig geweld. Wat Lacan met zijn 'ding'-begrip wil conceptualiseren, is juist die radicaal kwaadaardige (want zelfvernietigende) tendens die in het driftleven huist en die de psychoanalyse belet een 'ethiek van het goede' te huldigen (zie verderop).

32. Voor Heideggers kritiek op de techniek, zie onder meer zijn reflecties daarover in "Wozu Dichter" uit 1946 (Heidegger, 1980: 286) of aan het begin van zijn essay "Das Ding" (1949), waar hij de nucleaire dreiging interpreteert als een gevolg van het in de loop van de ('metafysische') geschiedenis steeds maar gegroeide onvermogen van de mens om de juiste 'afstand' ten aanzien van de (nochtans 'nabije') dingen in acht te nemen (Heidegger, 1990: 158).

33. Op een persconferentie in Rome op 29 oktober 1974 evoceert Lacan een andere voorbeeld, dat van de biotechniek die er ooit in lijkt te zullen slagen bacteriën te kweken die dermate immuun en onaantastbaar zijn, dat ze elk ander leven - en misschien wel het leven zonder meer - kunnen vernietigen. Het is dit *oneindige* vermogen van de mens dat aan de hand van een concept als het doodsprincipe kan worden gearticuleerd: "Ce serait un soulagement sublime si tout d'un coup on avait affaire à un véritable fléau, un fléau sorti des mains des biologistes, ce serait vraiment un triomphe, ça voudrait dire vraiment que l'humanité serait arrivé à quelque chose, sa propre destruction par exemple, c'est vraiment là le signe de la supériorité d'un être sur tous les autres, non seulement sa propre destruction mais la destruction de tout le monde vivant. Ce serait vraiment le signe que l'homme est capable de quelque chose. Mais ça fout quand même un peu d'angoisse. Nous ne sommes pas encore là." waarna Lacan onmiddellijk de typische heideggeriaanse gedachte laat volgen dat 'de wetenschap niet denkt' (zie onder meer Heidegger, 1990: 127): "Comme la science n'a aucune espèce d'idée de ce qu'elle fait, sauf à voir une petite poussée d'angoisse comme ça [...]" (Lacan, 1975c: 11).

De vrees dat de mens iets radicaal vernietigends boven het hoofd hangt, een vrees die van alle tijden is, gaat volgens Lacan daarop terug. In zijn les van 20 januari 1960 geeft hij, niet zonder de nodige ironie, een soort *sciencefiction*-versie van die eschatologische angst.

Maar [...] beelden jullie je eens in hoe dat zwaard dat ons boven het hoofd hangt en dat honderdduizend keer vernietigender is dan het zwaard dat al honderdduizenden keer vernietigender was dan de vorige, - beelden jullie je eens in dat het als een satelliet op ons afkomt vanuit de diepte van de ruimte. [Let wel.] ik vind hier niets uit. Elke dag brengt men ons tenslotte een wapen onder de ogen waarmee de planeet zelf, als drager [support] van de mensheid, op het spel wordt gezet. Beelden jullie je dit eens in, nu zoiets door de vooruitgang van de wetenschap misschien dichterbij ons is gekomen dan de mens zich ooit had kunnen verbeelden (hoewel zijn verbeelding altijd al met die gedachte heeft gespeeld) — beelden jullie je zo'n confrontatie in met het moment waarop de mens of een groep mensen, over het bestaan van de totaliteit van de menselijke soort kan beslissen, en jullie zullen het bij jullie zelf merken dat *das Ding* zich op dat moment aan de kant van het subject bevindt. [SVII: 125]

Het zwaard dat dreigend boven onze moderne hoofden hangt, is niets anders dan de almacht van ons hoogtechnologisch kunnen, hier geëvoceerd aan de hand van de lugubere maar reële mogelijkheid te kunnen beslissen over het al dan niet voortbestaan van de menselijke soort. Maar ook die angst moet eerst en vooral worden benaderd vanuit Lacans methodische trits 'symbolisch-imaginair-reëel'. Het potentiële alvermogen impliceert immers niet dat wij nu voortaan vat zouden hebben op de *reële* totaliteit van ons bestaan. Integendeel, net als alles moet ook die totaliteit rigoureuus als een *symbolische* grootheid worden geïnterpreteerd. Juist *omdat* wij - onder meer met de mathematisering van ons wereldbeeld - alles als betekenaar zijn gaan beschouwen, hebben wij onze greep op de wereld ingrijpend en ook 'totaler' kunnen maken. De realiteit is voorgoed haar essentie verloren en staat ons toe alles met haar te doen wat we maar willen. Zij is het gewillige object van onze grenzeloze creativiteit geworden. Maar daarom ook kunnen we haar evengoed tot niets reduceren en erop uit zijn haar letterlijk te vernietigen. Het idee om over het voortbestaan van "de totaliteit van de menselijke soort" te kunnen beslissen, illustreert die angstaanjagende mogelijkheid. Hier ligt dan ook volgens Lacan de reden waarom, vanuit historisch oogpunt, een concept als het doodsprincipe pas met de moderniteit - lees: pas met het *betekenaar* worden van onze wereld — mogelijk is geworden.

In de les net vóór het begin van zijn *Antigone*-commentaar accentueert Lacan nog eens uitdrukkelijk die *historische* noodzaak waaraan een notie als het doodsprincipe tegemoetkomt. Nu onze wereld een betekenaarsuniversum is geworden, ligt voor ons verlangen een tot dan ongekende (want niet langer door de oneindige God samengehouden) oneindigheid open. Alleen impliceert dit dat we nu ook kunnen verlangen alles tot niets te reduceren, onszelf inbegrepen. Het is dit besef dat zich freudiaans in de notie van het doodsprincipe heeft vertaald. Nadat Lacan het verband heeft gelegd tussen de mathematisering van ons wereldbeeld, de almacht van onze techniek en de plaats van het menselijk verlangen daarin, stelt hij de vraag

of het discours van de fysica, dat een exponent is van de almacht van de betekenaar, tot de integratie dan wel tot de desintegratie van de Natuur zal leiden. Dit maakt in het bijzonder [...] het probleem van ons verlangen nog ingewikkelder. Laten we zeggen dat daar, aldus diegene die hier aan het woord is, het beslissende, originele karakter duidelijk wordt van de

plaats waar het menselijk verlangen zich bevindt in de relatie van de mens tot de betekenaar. Moet die relatie hem vernietigen³⁴? [...] Ik neem aan dat jullie hebben kunnen begrijpen [...] dat de vraag naar de betekenis van het doodsprincipe precies die richting uitgaat. Het is juist in zoverre die vraag een historische achtergrond heeft, dat het probleem zich aandient. De vraag dient zich hier en nu aan, en niet *ad aeternum*. Het verlangen is bezig een [historisch] proces door te maken die de grenslijn van een soort onthulling overschrijdt en het is pas daarom dat de freudiaanse notie van doodsdrijf ons iets zegt. De vraag dient zich aan op het niveau waarop het menselijk wezen zich verhoudt ten aanzien van de betekenaar als zodanig, in die zin dat op dit betekenaarsniveau elke zijnsyclus, ook het leven in zijn teloorgaan en terugkomen, [radicaal] in vraag kan worden gesteld. [SVII: 277]³⁵

De mens kan alles verlangen. Niets heeft met zijn verlangen een *wezenlijke* band waarin het een *natuurlijk* doel en eindpunt zou kunnen vinden. Vandaar dat de mens, geconfronteerd met de mogelijkheid over *alles* (over de "totaliteit van het zijn") te beschikken, ook nog voor het *niets* kan kiezen. Zover gaat zijn verlangen. Om die reden is het in laatste instantie een doodsverlangen. Voor dit hardnekkige 'niets' waarnaar de mens nog kan verlangen wanneer een oneindigheid (aan betekenaars) voor hem openligt, heeft Lacan het concept van '*das Ding*' gesmeed. Ten aanzien van dat 'niets', dat hem zou overleven als hij met de hele wereld zijn (doods)verlangen zou hebben bevredigd, moet de mens een afstand bewaren. De psychoanalyse is erin geslaagd die "tragische" structuur van ons moderne verlangen in kaart te brengen. Ze dicht zich dan ook de ethische taak toe om die afstand te bewaken en in het centrum van onze aandacht te brengen. Haar ethische interesse om de mens met de maat en het gewicht van zijn verlangen te confronteren geldt dan ook niet alleen voor 'ziektebeelden' als histerie, dwangneurose en paranoia, maar tevens voor psychisch 'gezonde' gestalten als kunst, religie en wetenschap. Of de moderne mens dat nu graag wil of niet, het is in Lacans ogen zijn ethische plicht — want zijn bittere noodzaak - om zich met zijn verlangen te confronteren. Zowel op strikt individueel als op meer algemeen cultureel niveau moet hij, wil hij niet aan het dodelijke van zijn driftmatigheid ten onder gaan, de 'maat' van zijn verlangen op het spoor komen als datgene wat de 'juiste' afstand kan houden tegenover het ultieme 'ding' waatop hij als lustwezen uit is.

34. Millers redactie ("Ce rapport doit il le détruire?", SVII: 277) is dubbelzinnig omdat niet duidelijk uit te maken is waarop die "il" en die "le" precies slaan. Is het de mens die de verhouding tot de betekenaar gaat vernietigen of is het, andersom, die verhouding die hém gaat vernietigen? De *Association freudienne*-versie geeft de eerste mogelijkheid ("Disons que [...] c'est là [...] où se situe le désir comme tel, dans ce rapport de l'homme au signifiant et dans le fait de savoir si, ce rapport, il doit ou non le détruire"; zie Lacan, 1999: 390; ik cursiveer). De M.A.-M.M.-piraatversie' geeft de andere mogelijkheid ("[...] de savoir si ce rapport doit ou non le détruire"; Lacan, 1959/60, les van 18.05.60, p. 6) Het feit echter dat de redacteur van die *Association freudienne*-versie [Claude Dorgeuille] die bewuste "il" weglaat wanneer hij die passage citeert in een als appendix bijgevoegd artikel van zijn hand, spreekt dan weer in het voordeel van de M.A.-M.M.-piraatversie'. Al bij al komen de beide versies op hetzelfde neer: dat de mens kan beslissen over de globaliteit van zijn relatie tot de wereld (de betekenaar), impliceert dat hij ook over zichzelf beslist en dus eventueel door zijn eigen keuzemogelijkheid wordt vernietigd. In zijn redenering neemt Lacan hier wellicht meteen die laatste, meest verregaande mogelijkheid.

35. Zie ook SVII: 250 ("La pulsion de mort est à situer dans le domaine historique") en Vaysse, 1999: 457 (waar die auteur naar die passage verwijst). Lacan was trouwens reeds vroeger tot dergelijke besluiten gekomen. Vergelijk bijvoorbeeld met wat hij in het vierde seminarie (*La relation d'objet*, 1956/57) zegt: "Les rapports de l'homme avec le signifiant dans son ensemble sont très précisément liés à cette possibilité de suppression, de mise entre parenthèses de tout ce qui est vécu." (SIV: 48).

36. De zopas geciteerde passage uit SVII: 277 gaat als volgt verder: "C'est bien là ce qui donne son sens, non moins tragique, à ce à quoi nous, analystes, nous nous trouvons être les porteurs."

3.2. ... bewust wegen

Dat de mens op zoek moet gaan naar de maat van zijn verlangen — met name naar de afstand die hem van het 'ding' scheidt - mag dan voor Lacan een morele noodzaak zijn, daarmee is de vraag nog niet beantwoord of hij daar überhaupt wel toe in staat is. Het onbewuste is en blijft immers een onophefbare structuur en een concept als '*das Ding*', met de onontbeerlijke 'afstand' die het subject ertegenover inneemt, stelt dit alleen nog scherper. Hoe moet men 'zich dan een bewuste confrontatie met een radicaal onbewust 'ding' voorstellen? Hoe zou iemand überhaupt in staat kunnen zijn om *bewust* die *onbewuste* afstand ten aanzien van het 'ding' tot maat van zijn verlangen te nemen?

Ook al staat of valt met die vraag het soort ethiek dat Lacan vanuit de psychoanalyse naar voren wil schuiven, toch heeft hij er niet meteen een pasklaar antwoord voor. Zo'n antwoord zal een trage, moeizame weg vergen en dan nog zal het aan het eind van die weg lang niet alle dubbelzinnigheden van zich af hebben geschud.

Neem bijvoorbeeld de reeds aangehaalde parallel die hij ontwaart tussen histerie, dwangneurose en paranoia enerzijds en kunst, religie en wetenschap anderzijds. Men is geneigd het onderscheid tussen beide te definiëren al naar gelang ze al dan niet een bewuste houding ten aanzien van het 'ding' vertegenwoordigen. Bij nader toezien lijkt het echter in de *beide* gevallen om onbewuste structuren te gaan. Zo staat, in de hierboven geciteerde passage, de wetenschap voor een onbewuste, ronduit miskennende houding ten aanzien van het 'ding'. Toch zijn daarom beide reeksen nog niet in alle opzichten over één en dezelfde kam te scheren. Waar de 'zieke' reeks als vormen van 'verdringing' of 'miskennis' wordt omschreven, karakteriseert Lacan de 'gezonde' reeks van kunst, religie en wetenschap als even zovele soorten van 'sublimatie'.³⁷

En hier wringt Lacans redeneerlijn. Want aan die *onbewuste* structuur die de sublimatie is, zal tegelijk een actief, *bewust* vermogen worden toegedicht. Dit zal de helderheid van het begrip niet altijd ten goede komen, al maakt Lacan zich juist sterk dat hij aan dit freudiaans concept voor het eerst een meer solide basis heeft gegeven. Freud had dit concept immers nooit de uitwerking gegeven waar het om vroeg. Bij Lacan daarentegen - en dan bij uitstek in zijn ethiekseminarie — krijgt het niet alleen een sterke, op het eerste gezicht veel rechtlijniger duiding, maar bovendien ook een centrale plaats in het geheel van zijn reflectie over ethiek (en, omdat ze door en door ethisch is, van de psychoanalyse tout court). Meer bepaald zal Lacan het concept 'sublimatie' rechtstreeks definiëren in referentie aan het 'ding' en de afstand die het subject ertegenover in acht hoort te nemen. Alleen zal het onduidelijk zijn of de sublimatie een bewust dan wel een onbewust procédé

37. Hoe problematisch de definitie van sublimatie ook is, toch is nagenoeg iedereen het eens over het feit dat ze "de enige remedie zonder verdringing is tegen de onbevredigde staat van de drift" (Vergote, 1997: 37). In de *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* heeft Freud "verdringing" en "sublimering" als twee afzonderlijke processen beschreven (KB1: 171-172; SA5: 140-141) en in *Triebe und Triebchicksale* vormen ze twee van de vier onderscheiden driftlotgevallen (PT2: 50; SA3: 90). Zie ook *Das Unbehagen in der Kultur*, waar "sublimering" tegenover "driftverzaking" en (als één welbepaalde vorm daarvan) "verdringing" wordt gesteld (Freud, CR3: 120; SA9: 227). Toch belet dit niet dat uitgerekend Lacan op één plaats in zijn seminarie sublimatie *wel* als verdringing (en aanverwante concepten) definieert: "De même que dans l'art il y a une *Verdrängung*, un refoulement de la Chose - que dans la religion il y a peut-être une *Verschiebung* - c'est à proprement parler de *Verwerfung* qu'il s'agit dans le discours de la science." (SVII: 157).

38. Zie verderop: VII.2.

is. Kunst, religie en wetenschap worden omschreven als even zovele sublimerende verhoudingen ten aanzien van het 'ding' en zijn in die hoedanigheid onbewust. Dit belet echter niet dat Lacan dit soort sublimaties — maar niet alle, en daar wringt het juist — in staat zal achten om *bewust* notie te nemen van die *onbewuste* afstand.

Uit de hierboven geciteerde passages mag reeds blijken hoe de wetenschap teruggaat op een blinde, (want) onbewuste ontkenning van de afstand die ons van het 'ding' scheidt. Al is een dergelijke blindheid — of, zoals Freud zou zeggen, een dergelijke 'illusie' — ook bij de religie nooit afwezig, toch lijkt Lacan haar daar zelden zonder meer toe te reduceren. En het minst van al is dit het geval voor de kunst. Als uitgelezen vorm van sublimatie (net als bij Freud trouwens), wordt zij in Lacans analyses opgevoerd als een bewust procédé dat blijk geeft van een lucide inzicht in de afstand die men ten aanzien van het 'ding' in acht dient te nemen. De voorbeelden van sublimatie waarmee hij zijn ethische visie illustreert, komen in ieder geval alle uit de sfeer van de esthetica en wijzen ondubbelzinnig in de richting van een *bewuste* confrontatie met de verborgen structuur van het verlangen. De Antigone-tragedie waarop heel zijn redenering in dat zevende seminarie uitloopt, zal in zijn ogen op een lucide en bewuste manier het gevecht van de mens met het 'ding' op scène brengen en hij zal dit procédé uitdrukkelijk als 'sublimatie' bestempelen. Toch fungeert die andere sublimatie, de wetenschap, tegelijk juist als het voorbeeld bij uitstek van een hardnekkige blindheid ten aanzien van het 'ding'. Lacan hanteert dit concept dus zowel in de betekenis van verblinding als in die van verheldering. Het lijkt wel alsof met die 'sublimatie' altijd ook de kernparadox van de hele psychoanalyse wordt bezworen, met name de stelling dat het onbewuste én onophefbaar én onontkenbaar is.

Het concept 'sublimatie' lijkt daarenboven ook handig in te spelen op de problematische dubbelzinnigheid die in het soort ethiek huist dat Lacan vanuit zijn psychoanalytische theorie voorstaat en die we reeds eerder aan de orde stelden. Enerzijds is het menselijke driftwezen door en door ethisch, aangezien zijn psychisme werkt naar het model van een moreel oordeelsapparaat. Ethiek is in die zin reeds op zichzelf een onbewuste aangelegenheid die aan onze actief bewuste greep ontsnapt. Het psychisme heeft altijd al onbewust zijn ethisch oordeel geveld en blijft daar doorgaans op verder bouwen. Toch maakt dit, anderzijds, een bewust actieve ethische stellingname allesbehalve overbodig. Juist om morele redenen moet de mens erom bekommerd zijn om de afstand ten aanzien van dat ongrijpbare 'ding' actief en bewust in acht te nemen.

Nogmaals blijkt hier hoe ook die paradox de "ethiek van de psychoanalyse" vervaarlijk dicht in de buurt brengt van de klassieke ethica's die ze nochtans wil 'subverteren'. Net als bij een klassieke moraal, doet Lacan die ethiek inhaken op een reële dimensie, zij het dan (in tegenstelling tot die klassieke moraal) precies omdat de mens *niet* zonder meer met dit reële samenvalt. Waar de klassieke ethiek een dergelijk samenvallen nog in het vooruitzicht kan stellen, is zo iets voor de psychoanalyse een uitgesloten zaak. De afstand of kloof die de mens scheidt van dit reële, is volgens haar met de komst van de moderniteit onoverbrugbaar geworden en in die hoedanigheid zelfs zonder constitutief voor het moderne subject. Maar omdat die onbewuste constitutie fundamenteel wankel is, is een appèl om er bewust over te waken nooit echt overbodig. Het blijft niettemin in theoretisch opzicht moeilijk om zich een *bewuste* waakzaamheid over het *onbewuste* voor te stellen. De hele retoriek van Lacans ethiekseminarie, culminerend in zijn sublimatieconcept,

is misschien niet meer dan een (vergeefse?) poging die paradox — één van de hardnekkigste paradoxen van de hele psychoanalyse — te bezweren.

We stoten hier op één van de meest problematische vragen die Lacans seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse" oproept: hoe het *onbewuste* dodelijke gewicht dat aan een ethiek haar 'maat' geeft, *bewust* wegen? Hoe moeten we het bij uitstek *onkenbare* tot een leidraad nemen voor onze ethische *kennis*! Hoe kunnen we op een *bewuste* manier een principieel *onbewuste* afstand ten aanzien van het 'ding' aanhouden? Alleen een nader onderzoek naar Lacans sublimatieconcept kan hier opheldering brengen (zie hoofdstuk VII).

Toch is het nodig om vooraf nog grondiger die harde, onbewuste kern af te tasten waar rond de hele psychische economie - en dus ook de hele ethische kwestie - draait, met name het 'onbewuste dodelijke gewicht van dat ding' waarin volgens Lacan de 'maat' voor ons verlangen te vinden zou zijn. In het vervolg van zijn seminarie zoomt Lacan daarom in op een werk uit de moderne ethische traditie dat hij al in zijn zesde les had aangekondigd als een cruciaal referentiepunt voor elke moderne reflectie over moraal, met name Immanuel Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. Hij wil meer bepaald het project van een 'kritiek van de morele rede' nog eens opnieuw overdoen, zij het nu radicaler dan Kant. Het besluit van die 'kritiek' is zijn al even bekende als provocatieve stelling dat de onbewuste waarheid van de ethische wet - zowel die van de christelijke naastenliefde als die van Kant — bij Markies de Sade te vinden is. Dat we met andere woorden de waarheid van wat reeds eeuwen het hoogste goed heet, voortaan als het radicale kwaad moeten identificeren.

V.

Een kritiek van de *zuivere* morele rede

Eh bien, le pas fait, au niveau du principe du plaisir, par Freud, est de nous montrer qu'il n'y a pas de Souverain Bien - que le Souverain Bien, qui est *das Ding*, qui est la mère, l'objet de l'inceste, est un bien interdit, et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud, de la loi morale. [SVII: 85]

Een ethica heeft doorgaans zelf goed door hoe moeilijk het is om de beloftes waarmee ze ons aan zich bindt, ook effectief in te willigen. Ze mag dan wel beweren dat zelfs haar hardste tegels de weg openen naar een leven vol goedheid en geluk, zij beseft niettemin zelf hoe vaak alle opofferingen die daarvoor nodig zijn, pijnlijk onbeloond blijven. Toch haalt geen ethiek het in het hoofd om daarom alle wetten en regels dan maar overboord te gooien (het libertinisme van een Sade - waarover verderop meer - niet te na gesproken). Zelfs wie ervan uitgaat dat het verlangen al te vaak alleen maar wordt beknot door de wet en het daarom van dat juk wil bevrijden, zal zich zelden of nooit zonder meer uitspreken tegen het bestaan überhaupt van regels en normen.

Ook een psychoanalyse niet. Dat zij de hele ethische problematiek exclusief vanuit het verlangen denkt, is voor haar juist een reden om het belang van wet en regel nog meer te benadrukken. Precies omdat de mens één en al verlangen '*is*', neemt zij zijn gebondenheid aan een wet bijzonder ernstig. Lacaniaans gesproken is hij immers het 'subject' (de 'drager') van het verlangen van '*de Ander*', meer bepaald van een *symbolische*, steeds wijkende '*Ander*' die zich met elke nieuwe betekenaar steeds verder terugtrekt en zich in die zin als een nooit voldane, altijd 'vreemde' wet aandient. Dat 'mijn Ik een Ander is', zoals Lacan met Rimbaud formuleert, betekent vooral dat ik onophoudelijk word opgevorderd iemand 'anders' te zijn, zonder daarin ooit te zullen slagen. In die zin ben ik, als 'subject' van (het verlangen van) de Ander, ook de 'onderdaan' van zijn wet. Zowel mijn gehechtheid aan de morele wet als mijn weerstand ertegen gaan op die stuctuur terug. Het vaak pijnlijke gevoel tot het eind van mijn dagen onderworpen te zullen zijn aan die vreemde wet, voedt telkens opnieuw mijn bange vermoeden dat alle goeds mij door de moraal beloofd, nooit realiteit zal worden en dat ik de wet in al haar hardheid blijvend op mij zal voelen 'wegen'.

De vroegere ethicas konden dit bange vermoeden nog pareren omdat ze ervan overtuigd waren dat goedheid en geluk tot het wezen van de realiteit behoorden. Een aristotelische moraal ging ervan uit dat mens en wet dezelfde *zijnsgrond* hadden en dat het naleven van de ethische regels bijgevolg hand in hand ging met het werken aan de eigen zelfvoltooiing. De moeite die het kostte om het juiste pad aan te houden en de pijn die de hatde wet deed voelen verdwenen in het niets, eenmaal men tot inzicht was gekomen in het wezen en het einddoel van zijn bestaan. Zo ook kon een middeleeuws-christelijke ethiek haar 'subjecten' verzekeren dat de aardse pijnen waarmee hun eindige streven naar

goedheid gepaard ging, niet konden opwegen tegen de hemelse vreugden van een oneindige, heilige goedheid.

Met de komst van de moderniteit is echter die aristotelische en christelijke moraal in crisis geraakt. Het groeiende failliet van het christelijk-thomistische mensbeeld — en van het hele religieuze wereldbeeld tout court — bracht de theologische en ontologische referent van de ethische wet steeds meer in diskrediet. De gestaag om zich heen slaande religiekritiek van de Verlichting maakte het hoopvolle vooruitzicht op een hemelse zaligheid steeds problematischer. De nieuwe anti-essentialistische fysica van Newton stond al evenmin toe die 'zaligheid' dan maar van de natuur te verwachten, alle oden van Rousseau aan die met hoofdletter geprezen Natuur ten spijt. Bevrijd van elke (al dan niet goddelijk gefundeerde) 'essentie', was het nu aan de verlichte mens om voortaan zelf voor zijn ethische wet in te staan. Die morele emancipatie kon echter niet beletten dat ook hij gekweld bleef door de vrees niet langer toegang te hebben tot een *reële, wezenlijke* goedheid. Het goede kon niet langer worden gedefinieerd als de *grond*, maar enkel nog als het *effect* van de morele wet: dit is de 'copernicaanse revolutie' die een moderne ethiek te verwerken kreeg. 'Goed' werd hetgeen de vrije mens zo noemde. Alleen kwam het er dan op aan die autonomie zo te duiden dat ze niet het equivalent werd van een regelrechte willekeur, anders verloor de ethiek elke garantie en werd ze ronduit onmogelijk. Wat was met andere woorden nog in staat om aan de *vrije* ethiek toch een solide 'gewicht' te geven?

Die vraag die voor het eerst uitdrukkelijk ten tijde van de Verlichting werd gesteld, was voor Lacan de hele morele crisis samen waarmee we tot op heden worstelen. We zijn in zijn ogen dan ook nog lang niet over de ethische crisis van de Verlichting heen.¹ Een bezinning over ethiek moet bijgevolg onvermijdelijk teruggrijpen naar die periode en meer specifiek naar de laatste jaren van de 18de eeuw (het "topmoment van de ethische crisis" noemt hij het ergens; SVII: 92-93), waar het hele probleem vanuit zeer diverse hoeken en op een ongemeen scherpe manier is geformuleerd. Lacan wijst eerst en vooral op Kants *Kritik der praktischen Vernunft* uit 1788, een werk dat in zijn ogen een onmisbare referentie vormt voor wie wil begrijpen wat een psychoanalyse over ethiek te zeggen heeft. Met dezelfde nadruk verwijst hij echter ook naar de schandaalroman, *La philosophie dans le boudoir*, die Markies de Sade in 1795 liet verschijnen. Dit infame boek mag dan volkomen incompatibel lijken met de verheven ethiek die uit Kants *Tweede Kritiek* spreekt, toch vormt het voor Lacan een even onmiskenbare referentie om zowel de crisis van de ethiek te begrijpen als de algemene morele implicaties van Freuds psychoanalyse. In het licht van die twee ogenschijnlijk kortsluitende oeuvres komt bovendien de onbewuste grond bloot te liggen van dat andere morele idee waar de publieke opinie in diezelfde periode zo buitengewoon vol van was: het ideaal van de 'universele mensenliefde'. De hele Franse revolutie kan inderdaad worden gezien als een gelaïciseerde, politieke concretisering van dat aloude christelijke naastenliefdegebod. Het psychoanalytische licht dat Sade

1. Op de flaptekst van zijn *Écrits* suggereert hij zelfs dat zijn eigen psychoanalytische theorie zich nog integraal in dat project van de Verlichting inschrijft. De eerste zin ervan is daarin niet mis te verstaan: "Il faut avoir lu ce recueil, et dans son long, pour y tenir que s'y poursuit un seul débat, toujours le même, et qui, dût-il paraître dater, se reconnaît pour être le débat des lumières." (Lacan, 1966). Voor een verdere uiteenzetting over de verhouding tussen de psychoanalyse en de (specifiek kantiaanse) verlichting, zie onder meer Whitebook, 1996: 119 e.v.

op Kant laat schijnen, laat Lacan toe door te dringen tot de meest donkere, onbewuste ondergrond van onze hele — christelijke en postchristelijke — morele geschiedenis.

In dit en het volgende hoofdstuk wordt het verband uiteengezet dat Lacan ontwaart tussen Kant (zie dit hoofdstuk), Sade (zie verderop: VI. 2) en de christelijke naastenliefde (zie VI. 3). Een centrale notie daarbij is die van het 'genieten', de '*jouissance*', die hier in zijn ethiekseminarie de status van een volwaardig concept krijgt (zie VI. 1).

1. Kants morele kritiek

De centrale vraag waarvoor de moderne crisis van de ethiek ons stelt, is waar een *vrije* morele wet het nodige 'gewicht' vandaan haalt om niet meteen tot een subjectieve willekeur te verworden. Immanuel Kant is met zijn *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) de eerste geweest om dit 'gewicht' niet langer te situeren in wat traditioneel de 'essentie' van de werkelijkheid heet. Zoiets zou voor hem immers betekenen dat de menselijke rede zich in haar praktisch handelen door iets anders dan haarzelf liet bepalen en derhalve onvrij zou zijn. In Kants eerste kritiek, de *Kritik der reinen Vernunft* (1781), lag de zaak helemaal anders. Juist de gebondenheid aan de fenomenen was daar voor Kant een reden om die theoretische (wetenschappelijke) rede niet primordiaal vanuit haar vrijheid te denken, en haar dus aan een rigoureuus transcendentiaal-kritisch onderzoek te onderwerpen. Die *Kritik* wist de wetten en bepalingen vast te leggen waaraan een wetenschappelijke kennis moet voldoen om noodzakelijk en algemeen geldend te zijn.

In zijn kritiek van de praktische (morele) rede gaat Kant net andersom te werk en redeneert hij wél rechtstreeks vanuit haar vrijheid. De wil om op een bepaalde situatie ethisch te reageren confronteert de rede *meteen* met haar vermogen haar hoogste (noumenale) principes rechtstreeks op de meest concrete (fenomenale) kwestie toe te passen. Geconfronteerd met een morele vraag, wordt haar met andere woorden onverwijdeld het 'factum' van haar vrijheid duidelijk. Wie weten wil hoe hij in een bepaalde concrete context goed moet handelen, hoeft enkel de algemene geldigheidspremissie van de rede toe te passen op die specifieke context. Het uitgangspunt van waaruit een praktische rede in die concrete situatie handelt, moet tegelijk als het uitgangspunt voor een algemene ethiek kunnen gelden: zo luidt één van de definities van wat Kant de 'categorische imperatief' noemt.² In tegenstelling tot de theoretische rede legt de praktische rede dus rechtstreeks haar eigen wet op en bewijst zo *de facto* haar vrijheid.³ Wat aan een *vrije* ethische beslissing haar definitieve 'gewicht' geeft, is niets anders dan de vrije, zichzelf bepalende rede.

Althans, voor zover — en *enkel voor zover* - die rede 'praktisch' is. Inderdaad, de rede is volgens Kant niet in staat ook *theoretisch* van haar vrijheid kennis te nemen, want in dat geval zou ze de grenzen overschrijden die de *Kritik der reinen Vernunft* had vastgelegd. Die *Kritik* had de reikwijdte van de wetenschappelijke rede exclusief tot de *fenomenale* werke-

2. Zie Kant, 1974 Bd. VII: 140 (in oorspronkelijke uitgave: 54). Lacan citeert die formulering in SVII:

3. De eerste bladzijde uit Kants voorwoord bij de *Kritik der praktischen Vernunft* heeft het reeds over het Begriff der Freiheit [...] dessen Realität durch ein apodiktisches Gezet der praktischen Vernunft bewiesen ist" (Kant, 1974 Bd. VII: 107; in oorspronkelijke uitgave: 4).

lijkheid beperkt. *Noumenale* ideeën als de laatste rationele principes (Ik, Wereld, God) of het '*Ding an sich*' vielen daar onherroepelijk buiten. Op het eerste gezicht lijkt die beperking weg te vallen wanneer de rede zich louter praktisch-morele vragen stelt. Dan blijkt ze 'de facto' toch in staat te zijn om haar wil (of, zoals Kant het ook noemt, haar 'begeertevermogen') boven de zinnelijke, 'fenomenale' neigingen uit te doen stijgen en zich rechtstreeks door de hoogste (noumenale) principes van de *Vernunft* te laten gezeggen. Zij laat zich dus door *zichzelf* 'gezeggen', meteen een bewijs dat ze vrij is. Toch bewijst ze daarmee alleen maar *dat* ze vrij is en niet *wat* die vrijheid is. Ze neemt daar alleen kennis van het 'factum' van haar vrijheid. Over de inhoud ervan, over haar 'essentie' of, zo men wil, haar '*Ding an sich*' blijft ze onwetend. Het noumenale karakter van de praktische rede doet weliswaar vermoeden dat ze iets met het noumenale 'wezen' van de werkelijkheid te maken heeft en dat de vrijheid waaraan ze 'de facto' deel blijkt te hebben, geen vergeefse illusie is. Alleen is ze principieel niet in staat om daar theoretisch uitsluitsel over te geven.

Het 'gewicht' van de ethiek mag dan in 'de rede zelf' liggen, het lijkt wel of ook het gewicht van de rede exclusief in de ethiek te vinden is. Is de rede hier dan niet te zeer met de ethiek verstrengeld om nog echt als haar ultieme garantie te kunnen fungeren? Omdat de rede alleen maar op een *praktisch-ethisch* niveau zeker kan zijn van haar noumenale vrijheid, slaagt ze er niet in een band te maken met het nochtans evenzeer noumenaal te noemen '*Ding an sich*', dit is met de redelijke essentie van de werkelijkheid buiten zich. Ondanks haar 'morele zekerheid' blijft het voor de rede daarom altijd ergens onzeker of ze niet een of ander van de werkelijkheid losgescheurd fantasma is. Pas een verankering in de realiteit zelf, pas het '*Ding an sich*', zou haar morele zekerheid een ultieme garantie kunnen verlenen, maar de grenzen van de theoretische rede ontnemen haar elke zekerheid daaromtrent. Alles wijst erop dat de ethiek iets 'essentieels' te maken heeft met de redelijke (noumenale) kern van de werkelijkheid zelf, alleen is de morele rede niet tot een theoretische kennis van die 'essentie' in staat. De vrijheid die in de morele rede *de facto* 'bewezen' wordt, blijft theoretisch '*ein Unbekanntes*', een '*Ding an sich*'. En toch heeft het er alle schijn van dat dit 'ding' voortdurend op de achtergrond van Kants ethiek meespeelt en in laatste instantie het onkenbare, onbewuste 'gewicht van de ethiek' uitmaakt.

Aan de verleiding van die laatste conclusie zou Kant uiteraard nooit toegeven. Zijn hele 'kritiek van de morele rede' is juist geschreven om ons daarvan te weerhouden. Toch

4. Kant laat inderdaad toe om het subject te benaderen in zijn hoedanigheid van '*Ding an sich*'. Hij maakt een uitdrukkelijk onderscheid tussen het subject voor zover het 'fenomenaal' ("als Erscheinung") moet worden gedacht (als subject van een wetenschappelijke rede die luistert naar de temporeel bepaalde 'natuur-causale' — en dus onvrije - wetten) en het subject voor zover het als "*Ding an sich*" en dus als vrijheid moet gedacht worden: "Aber ebendasselbe Subjekt [hetzelfde als het subject van de wetenschappelijke rede], das sich anderseits auch seiner, als Dinges an sich selbst, bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, *sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht*, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Vernunft selbst gibt [met andere woorden als vrijheid] [...]" (Kant, 1974 Bd. VII: 223; in oorspronkelijke uitgave: 175-176; Kant cursiveert; Philonenko, 1993 II: 135). Even vóór die passage stelt Kant meer algemeen dat de vrijheid pas te "redden" valt door een streng onderscheid aan te houden tussen het fenomenale en het noumenale. Enkel wanneer men de 'natuurlijke oorzakelijkheid' beperkt tot de (in de tijd gedetermineerde) fenomenen, is het mogelijk de 'dingen zelf' aan de tijd - en dus aan de 'natuurlijke oorzakelijkheid' - te onttrekken en op die manier de vrijheid te "redden": "Folglich, wenn man sie [de vrijheid] noch retten will, so bleibt kein Weg übrig, als das Dasein eines Dinges, so fern es in der Zeit bestimmbar ist, folglich auch die Kausalität nach dem Gesetze der *Naturnotwendigkeit*, *bloss der Erscheinung, die Freiheit aber eben demselben Wesen, als Dinge an sich selbst*, beizulegen." (Kant, 1974 Bd. VII: 220; in oorspronkelijke uitgave A: 171; Kant cursiveert).

ligt volgens Lacan uitgerekend daarin het belang van Kants ethiek. Het is in zijn ogen de eerste ethiek die het 'gewicht van het ding' tot uitgangspunt neemt. Om dit in Kant te kunnen lezen, zal Lacan zijn toevlucht moeten nemen tot een erg 'geforceerde' lectuur. Ons volgende punt gaat nader in op de manier waarop Lacans lectuur de tekst van Kant op dit punt 'forceert', 'verdraait'.⁵ Hij zal meer bepaald de *Kritik der praktischen Vernunft* vooral lezen vanuit de premissen van de *Kritik der reinen Vernunft*. Op die manier zal hij het 'gewicht van het ding' centraal kunnen stellen in de praktische (morele) rede.⁶

2. Lacan en Kants Kritik der praktischen Vernunft

Lacan situeert zijn eigen basisstelling inzake ethiek - met name dat het 'ding' er het 'gewicht' van uitmaakt - uitdrukkelijk in het spoor van Kants *Kritik der praktischen Vernunft*. In zijn zesde les bijvoorbeeld, waar hij voor het eerst uitvoeriger op Kant ingaat, richt hij zich bij het vermelden van die titel rechtstreeks tot zijn publiek en stelt op een niet mis te verstane manier dat

we samen onmogelijk vooruitgang kunnen boeken in dit seminarie, in de vragen die de ethiek van de psychoanalyse aan de orde stelt, indien jullie dat boek niet als referentiepunt voor ogen houden. [SVII: 88]⁷

Even verderop noemt hij diezelfde *Kritik* nog eens uitdrukkelijk in één adem met zijn eigen centrale "thesis":

Mijn thesis luidt dat de morele wet zijn articulatie vindt in een oriëntatie naar het reële als zodanig, naar het reële voor zover daar de garantie van het Ding kan liggen. Daarom vraag ik jullie om aandacht te schenken aan wat we het topmoment van de ethische crisis kunnen noemen en waarvan ik meteen de samenhang heb genoemd met het moment waarop de *Kritiek van de praktische rede* verschijnt. [SVII: 92-93]

Lacan lijkt hier te suggereren dat in Kants *Kritik der praktischen Vernunft* een argumentatieve ondersteuning te vinden is voor zijn eigen centrale stelling dat de ethische wet haar oriëntatie en haar laatste "garantie" bij het reële "Ding" (het *Ding an sich*) vindt. In de redenering die hij daarop laat volgen mag hij dan inderdaad tal van elementen aanhalen waar Kants denken bij zijn eigen analyses aansluit, uitgerekend voor zijn basisstelling dat

5. Lacan zal paradoxaal genoeg één van diens denksporen dermate 'kantiaans' interpreteren, dat het ons onvermoed tot ver buiten de grenzen van Kants systeem brengt. Zo'n soort lectuur is trouwens een constante bij Lacan. In de oeuvres waarop hij zich beroept, overaccentueert hij telkens één welbepaald aspect of concept, waardoor het hele systeem even uit zijn voegen wordt gelicht en een verrassend nieuwe inhoud doet oplichten. Philippe Lacoue-Labarthe en Jean-Luc Nancy spreken in dit verband van een "déplacement" en "détournement" die gevestigde concepten ondergaan nadat Lacan ze 'geïnterpreteerd' heeft. In hun boek *Le titre de la lettre* analyseren ze de "strategie" die achter dit soort lectuur schuilgaat (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1990: 117 e.V.).

6. Dit wil niet zeggen dat dit 'ding' de enige link is die tussen Kants denken en dat van Lacan te ontwaren is. Als wij ons enkel daartoe beperken, is het omdat Lacans seminarie over ethiek hoofdzakelijk daarop inzoomt. Voor een overzicht van wat beide denkers met elkaar verbindt, zie onder meer Bernard Baas' essay "Le désir pur", dat een uitgesproken kantiaanse lectuur van de lacaniaanse theorie uittekent (Baas, 1992: 22-82), of het vijfde hoofdstuk van het boek van Jean-Marie Vaysse, *L'inconscient des modernes* (Vaysse, 1999: 175-226).

7. Onmiddellijk daarna geeft Lacan een ware lofrede over het boek ten beste en prijst het zowaar omwille van zijn buitengewone "humor" ("il est sûrement extraordinaire du point de vue de l'humour"; en in de volgende zin heet het dat het "je ne sais quel abîme du comique" openlegt).

de "garantie" van een ethiek bij het "Ding" ligt, lost hij die suggestie niet in. Het onmiddellijke vervolg van de hierboven geciteerde passage spreekt in dit verband voor zich:

De kantiaanse ethiek verschijnt op een moment dat het desoriënterende effect van de fysica aan het licht komt, een fysica die, in haar newtoniaanse gestalte, bij het punt was aanbeland waar zij zich van *das Ding*, van het menselijke *Ding*, had losgemaakt. Newtons fysica dwingt Kant tot een radicale herziening van de functie van de zuivere rede; in bewuste samenhang met het kritische onderzoek naar het fundament van de wetenschap, dient zich een moraal aan ons aan waarvan men de grondstructuren, in al hun rigiditeit, nooit eerder nog maar had kunnen vermoeden. Die moraal maakt zich bewust los van elke referentie aan om het even welk affectief object, [zij maakt zich los] van elke referentie aan wat Kant bestempelt als *pathologisches Objekt*, als pathologisch object, dit wil zeggen als object van om het even welke passie. Geen enkel *Wohl*, noch dat van ons noch dat van onze naaste, mag als doel van onze morele handeling Tussenbeide komen. [SVII: 93]

Lacan spreekt hier zijn appreciatie uit voor de copernicaanse wending die de ethiek met Kant heeft genomen door het centrum van de morele daad integraal naar het subject te verplaatsen. De mens hoeft zich in zijn ethisch handelen door niets van buitenaf, doot geen "pathologisch object" en door geen 'goede op zich' te laten gezegen⁸ Dankzij de autonome kracht van zijn *Vernunft* kan hij zich losmaken van de passies die hem aan het 'fenomenale' gebonden houden en op die manier blijf geven van een in het 'noumenale' gefundeerde vrijheid. Op moreel vlak laat hij zich dan ook niet leiden door alles waar hij zich toevallig goed ("*Wohl*") bij voelt, maar door een standvastiger en vrijer soort 'goedheid' ("*das Gute*") die het rechtstreekse effect van zijn autonome morele rede is.⁹ Net zoals de fysica met Newton afstand heeft gedaan van de pretentie het wezen der dingen (*das Ding an sich*) te kennen, zo ook heeft de ethiek met Kant haar afhankelijkheid van een 'goede op zich' overwonnen. Zo'n substantieel opgevat 'goede' zou de mens alleen maar opnieuw in zijn vroegere onvrijheid stotten. Het is voor de 'verlichte' Kant onze plicht zoiets niet meer te laten gebeuren.

De vraag is echter of Kant daarmee Lacans stelling ondersteunt dat de moraal moet worden geformuleerd vanuit haat zogeheten "oriëntatie naat het reële als zodanig"? Eerder het tegenovergestelde lijkt het geval. Kant illustreert hiet veeleer hoe een ethiek juist haar oriëntatie naat het reële - het '*Ding an sich*' — achter zich heeft gelaten. Zij zoekt haar laatste "garantie" niet langer in een of ander 'ding' buiten zich, maar enkel nog bij zichzelf, bij haar eigen autonome redelijkheid en die is juist nergens afhankelijk van, ook niet van wat Kant '*das Ding an sich*' noemt. Voor Kant ligt het 'gewicht' van de ethische wet rechtstreeks bij de rede zelf en niet bij het 'Ding'. De *Kritik der reinen Vernunft* leen ons dat dit "ein Unbekanntes" blijft en in de ethiek niet als zodanig tussenbeide kan komen. Het is dan ook opmerkelijk hoe weinig het Lacan lijkt te deren dat hij met zijn referentie

8. "Pathologisch" wordt hier in de strikt kantiaanse zin gebruikt als term voor alles wat de mens 'beroert' en hem zodoende in een afhankelijke, onvrije positie plaatst. Verlangens, verdriet, passies (ook de meest edele) zijn alle "pathologisch" omdat ze de mens van buitenaf trachten te 'beroeren' en te 'bewegen'. Het enige wat voor Kant niet "pathologisch" is, is de vrije zedenwet (de categorische imperatief) omdat die juist boven die *fenomenale* 'aandoeningen' uitstijgt en zo een *noumenale* universaliteit claimt. (Zie onder meer Kant, 1974 Bd. VII: 143, 194; in oorspronkelijke uitgave A: 58, 131.)

9. Voor het onderscheid dat Kants *Kritik der praktischen Vernunft* maakt tussen "das Wohl" en "das Gute" (en hun respectievelijke negativa, "das Übel" en "das Böse"), zie Kant, 1974 Bd. VII: 177 (in oorspronkelijke uitgave A: 105-106).

naar Kant juist het tegenovergestelde illustreert van wat hij wil laten zien. Even verderop in dezelfde passage looft hij Kant bovendien juist omwille van het "radicalisme" waarmee hij die breuk met het '*Ding an sich*' ook in de kritiek van de morele rede tot in het extreme heeft aangehouden. In dit verband zegt hij over de categorische imperatief en over die *Kritik* in het algemeen:

Die formule, zoals bekend de centrale formule van Kants ethiek, trekt hij [Kant] tot in haar meest extreme consequenties door. Dit radicalisme leidt tot de paradox dat de goede wil - het *gute Willen* — per slot van rekening los staat van elke heilzame [goeddoende] handeling. [...] je moet de hele leeservaring van deze tekst achter je hebben om het extreme en haast waanzinnige karakter ervan te kunnen inschatten [...]. [SVII: 93-94]

Kants plichtsethiek breekt, zoals bekend, met het idee dat een ethische daad goed kan zijn omdat hij 'goeddoet', omwille dus van de inherente deugddoende, heilzame werking ervan. Een moraal die zich op de zuivere rede baseert, laat zich door niets "pathologisch" bepalen en bewijst op die manier haar volle autonomie. Hij formuleert dan ook voor het eerst een ethiek die zich niet langer definieert vanuit het *haalbare* of het *mogelijke*. De ethische plicht is niet gefundeerd in het vermogen het goede te realiseren, maar enkel en alleen in de plicht dat te doen, ook al is de (noumenale) goedheid waartoe die plicht oproept niet (fenomenaal) te realiseren. Tot in zijn laatste les vestigt Lacan de aandacht van zijn publiek op het onomkeerbare van die kantiaanse wending:

Hier [met Kant] is een drempel overschreden. De traditionele moraal installeerde zich in wat men hoorde te doen *in de mate van wat mogelijk is*, zoals men zegt en wel gedwongen was te zeggen. Wat hier moet worden blootgelegd [...] is niets anders dan het onmogelijke, [iets] waarin wij [nota bene] de topologie van ons verlangen herkennen. Die drempeloverschrijding hebben we aan Kant te danken, met name aan zijn stelling dat de morele imperatief zich niet bekommert om wat al of niet mogelijk is [om wat al of niet in ons vermogen ligt]. Zijn verklaring over de plicht, voor zover die ons de noodzaak van een morele rede oplegt, betreft een onvoorwaardelijk *Jij moet*. [SVII: 364; Miller cursiveert]

Sinds Kant luidt het morele devies niet meer 'je kunt (het goede realiseren), dus je moet', maar net andersom: 'je moet, dus je kunt'.

Lacan zal dit centrale denkspoor uit Kants ethiek evenwel verder doortrekken dan de letter van Kants tekst toestaat. Bevrijd van elk bevoogdend 'ding', zo stelt hij, is de rede immers ook los komen te staan van de menselijke essentie of het "menselijk *Ding*" (zoals Lacan het een paar regels eerder had genoemd [SVII: 93]). Zij heeft zich met andere woorden ook losgemaakt van wat Kant het postulaat van de "onsterfelijke ziel" noemt. De scepsis tegenover dit soort 'puur redelijke' ideeën uit Kants eerste kritiek, houdt Lacan dus aan ook voor het domein van diens tweede kritiek. Die eerste kritiek had immers alle garantie ontnomen dat 'noumenale' ideeën zoals dat van een 'onsterfelijke ziel' ook werkelijk zouden bestaan. Wat dan, als er niet zoiets als een 'onsterfelijke ziel' - versta een mens zelf, een "menselijk Ding" - zou bestaan *en Kants formele plichtsethiek niettemin geldig zou blijven?* Wat als Kants plichtsethiek ook geldig zou zijn *zonder* de postulaten die haar redelijk maken? De mens zou dan nog wel samenvallen met een gehoorzaamheid aan een 'vrije wet', maar die wet zou enkel *zichzelf* vrijmaken, desnoods *ten koste van de mens*. In dit geval zou de mens in laatste instantie gedefinieerd moeten worden als een *substantieel* 'apathische' gehoorzaamheid aan de morele wet.

Uiteraard is het Lacan en niet Kant die deze "extreme en haast waanzinnige" gedachtesprong maakt. Bij Kant vindt men er in ieder geval geen spoor van terug. Misschien is alleen het gekende pathos waarin zijn odes aan vrijheid en plicht baden, een poging om die "haast waanzinnige" consequentie te bezweren die Lacan hier op spoor is gekomen. Om die consequentie zichtbaar te maken, zo suggereert althans Lacan, hoeven we trouwens alleen maar de categorische imperatief te vertalen naar de context van onze huidige wetenschap die er, in vergelijking met Kants tijd, oneindig op is vooruitgegaan en dus nog drastischer '*das Ding an sich*' achter zich heeft gelaten:

Op het punt waar we nu met onze wetenschap zijn beland, zou dan een hedendaagse versie van de categorische imperatief, in de taal van de elektronica en de automatisering, als volgt kunnen klinken: *handel nooit tenzij je handeling geprogrammeerd zou kunnen worden*. Dit brengt ons een stap verder in de richting van een nog sterkere — zoniet sterkste - loskoppeling, weg van wat men een Hoogste Goede noemt. [SVII: 94; Miller cursiveert]

Al gaat Lacan hier buiten de letter van Kants tekst, toch volgt zijn 'gechargeerde' lectuur onmiskenbaar een denkspoor dat rechtstreeks bij hem vandaan komt. In feite heeft hij diens fameuze idee van de autonomie van de rede alleen maar 'harder' gemaakt door die ook los te koppelen van het "menselijk Ding", van een of andere menselijke 'essentie'. Kant geloofde nog dat mens en rede onderling 'essentieel' op elkaar zijn afgestemd en dat de vervulling van de rede ook die van de mens veronderstelt. Alleen al het handhaven van de onsterfelijkheid van de ziel als postulaat van de zuivere praktische rede wijst daarop. Vanuit zijn psychoanalytische subjecttheorie daarentegen acht Lacan de 'rede' - de 'logos', hier in zijn materialiteit gedacht als veld van betekenaars — ook autonoom ten aanzien van de mens. Met zijn stelling dat de mens *slechts* het subject (de drager) van de symbolische 'rede' is, wil Lacan juist beklemtonen dat die 'rede' los van het menselijke bewustzijn functioneert, dat zij luistert naar eigen, autonome wetten die in principe ook *tegen* de belangen van dat subject kunnen ingaan. In extremis impliceert dit inderdaad dat de mens, voor zover hij zich wil kwijten van zijn plicht als subject van de (symbolische) wet, louter nog wordt geprogrammeerd en *als zodanig* — als "menselijk Ding" — van geen tel meer is. De symbolische wet waarvan de mens de contingente drager is, kent zijn finaliteit in ieder geval niet in die 'toevallige' drager en kan zich dus evengoed tegen hem keren¹⁰. Het principe dat aan de basis van de autonome rede ligt is dus ook hier in laatste instantie een doodsprincipe.

Op die manier heeft Lacan de rede elke '*an sich*'-dimensie ontnomen. Dit geldt ook voor het 'ding' waarop die rede volgens hem, net als bij Kant, teruggaat. *Met* Kant wil Lacan uitdrukkelijk '*das Ding*' als '*ein Unbekanntes*' handhaven. Zelfs het idee dat dit on-

10. Op die manier definieert Lacan Freuds doodsprincipe in zijn eerste seminars. In zijn tweede seminarie bijvoorbeeld stelt hij dat Freud al met de *Träumdeutung* de functie van het symbolische op het spoor was gekomen, maar dat het toch tot *Jenseits des Lustprinzips* - dus tot de introductie van het doodsprincipe - heeft moeten duren vooraleer hij doorhad dat in dit symbolische de ware toedracht lag van zijn vroegere *energetische* manier om het psychisme te denken. Zo zegt Lacan aldaar: "Il a fallu qu'il [Freud] parcoure encore vingt ans d'une existence déjà très avancée au moment de cette découverte [met name de functie van het symbolische spel van de betekenaars, zoals Freud die laat zien in de *Traumdeutung*], pour pouvoir se retourner sur ses prémisses, et tâcher de retrouver ce que ça veut dire sur le plan énergétique. Voilà ce qui lui a imposé l'élaboration nouvelle de l'au-delà du principe du plaisir et de l'instinct de mort." (SU: 97; voor de relatie tussen symbolische orde en doodsprincipe, zie verder ook SIII: 244; SIV: 48, 50).

kenbare 'ding' niettemin het ultieme oriëntatiepunt voor de rede blijft, beaamt hij volmondig. Maar het is voor hem niet langer het *verhoopte* punt waar mens en werkelijkheid eindelijk 'an sich' zouden zijn om er te genieten van een noumenale volheid die ze in het fenomenale nog ontberen. Vanuit de premissen van zijn subjecttheorie is zoiets als een 'an sich' of een zijnsvolheid niet alleen iets ondenkbaars, het is een regelrechte onmogelijkheid. Voor Kant is de mens nog het subject (het 'Ich denke') van een rede die hem toestaat te verhoppen - en alleen maar te verhoppen, dus nooit met zekerheid te kennen - dat in laatste instantie alles (mens, wereld en God) in elkaar past en een ultiem ontologisch fundament, een 'Ding an sich' kent. De 'rede' waarvan de mens de drager (het subject) is, kent bij Lacan hoegenaamd geen 'punt van hoop' meer waar alles in elkaar zou passen. Uitgerend daarom trouwens wordt de mens er gedefinieerd als het subject *van de Andere*, als de 'drager' van een 'logische' orde die elke zelfheid tot in het oneindige opschort en elke 'an sich'-dimensie principieel ontbeert.¹¹ In ieder geval staat niets in het symbolisch universum ons toe in het onophoudelijke vergelijken van de ene betekenaar naar de andere ooit een eindbestemming te vinden.

In het volgende punt tasten we geduldig de tekst van Lacans seminarie af waar hij dat kantiaans idee van een verhoopte goedheid 'an sich' aan een al even kantiaans geïnspireerde kritische analyse onderwerpt.

3. Lacans 'kritiek van de zuivere morele rede'

In zijn boek, *Le don de la loi*, merkt Jacob Rogozinski op dat de *Kritik der praktischen Vernunft* niet ten volle een 'kritiek' is in de strikt kantiaanse zin van het woord (Rogozinski, 1999: 47-48). Daarvoor ontbreekt in zijn ogen een analyse van de 'transcendentale schijn' waartoe een *zuivere* (praktische) *Vernunft* aanleiding kan geven. Wanneer de rede *enkel* een beroep doet op haar hoogste vermogen, haar 'Vernunft' (losgekoppeld van 'Verstand' en 'Anschauung') — aldus Kant in zijn *Kritiek der reinen Vernunft* — grijpt ze spontaan naar ideeën die haar weliswaar objectief zeker *schijnen*, maar een 'kritische' doorlichting niet kunnen doorstaan.¹² Het idee dat de rede ook als een op zichzelf staande, objectieve werkelijkheid zou bestaan, is een voorbeeld van zo'n 'transcendentale schijn'. Zoiets is *hypo-*

11. Let wel, dit betekent niet dat de mens geen *verlangen* naar zo'n zijnsvolheid 'an sich' zou kennen. In lacaniaans opzicht is hij trouwens één en al verlangen en kan hij in principe op om het even wat verslingerd zijn. Maar uitgerend het *primaat* dat aan het verlangen moet worden toegekend, maakt het onmogelijk om op conceptueel vlak nog van een 'an sich' te spreken. Dat *primaat* impliceert dat mijn verlangen altijd al dat van de Ander is en zich aan mij aandient als een nooit definitief te *voldoene plicht*. Het einddoel van dat verlangen is een weerbarstig 'ding' dat zowel mij als die Ander belet ooit 'an sich' te kunnen zijn. Bij Lacan staat het 'ding' dus niet voor het 'regulatieve idee' dat aangeeft waar het verlangen van de Ander zijn bevrediging zou vinden en dat daarom mijn verlangen naar bevrediging en zijnsvoltooiing zinvol zou maken. Integendeel, de ultieme bevrediging van het verlangen van de Ander, zijn restloze toe-eigening van het 'ding', zou voor mij - als 'zijn' subject - zonder meer de dood betekenen.

12. Zie Kant, 1974 Bd. III: 308-311; in oorspronkelijke uitgave *B*: 350-355. Let wel dat het om ideeën gaat die niet zonder meer uit te bannen zijn, aangezien de rede daar van 'nature' toe is geneigd. In die zin hebben we het 'mit einer natürlichen und unvermeidlichen Illusion zu tun, die selbst auf subjektiven Grundsätzen beruht' (*ibid.* respectievelijk p. 311 en *B*: 354; Kant cursiveert).

thetisch wel mogelijk, maar omdat de rede op zich geen object van waarneming (*Anschauung*) kan zijn, kan ze ook geen voorwerp van een ware, objectieve kennis uitmaken.

Voor de morele rede echter is zo'n onderzoek naar de "logica van de schijn"¹³ ronduit overbodig, zo stelt Kant meteen aan het begin van zijn *Kritik der praktischen Vernunft*. Het bestaan van de *Vernunft* dient zich daar immers onmiddellijk aan als een feit, een "Faktum". De morele rede kan de vraag of ze zelf *als zodanig* ook bestaat, niet als een pure hypothese openhouden zoals dat bij de wetenschappelijke rede het geval is.¹⁴ Zonder enig houvast in het fenomenale, wordt zij van meet af aan gedwongen bewust te zijn van zichzelf als pure noumenaliteit, als zuivere *Vernunft*. Het is dan ook uitgesloten dat een morele rede zich in haar noumenale pretenties vergaloppeert en zich aan 'praktische illusies' te buiten zou gaan.¹⁵ Bijgevolg kan de ethiek zich probleemloos in de *Vernunft* zelf gefundeerd weten. De hoogste formele eisen van de rede, zoals die werkzaam zijn in de categorische imperatief, bieden haar onverwijld toegang tot de praktische zekerheid van een gefundeerde goedheid. Geen goedheid waaraan de rede zich slaafs te onderwerpen heeft, evenmin een goedheid die afhangt van waar wij ons toevallig goed bij voelen (das *Wohl*), maar een goedheid (das *Gute*) die zonder meer het effect van onze redelijke vrijheid is.

Toch blijft ook zo'n autonome, rationele ethiek vatbaar voor een 'kritisch' onderzoek naar de "logica van de schijn". Dit suggereert althans de Kantlectuur die Lacan in zijn ethiekseminarie naar voren schuift. De globale inzet van dit seminarie kan in die zin zelfs worden geïnterpreteerd als een poging om Kants *ongeschreven* gebleven "kritiek van de zuivere morele rede" — zoals Rogozinski stelt — alsnog uit te werken (Rogozinski, 1999: 47). De toon wordt reeds gezet bij het begin van zijn les van 23 december 1959, waar hij voor het eerst wat uitvoeriger op Kant ingaat. Die passage, waarop we hier even zullen inzoomen, is ons trouwens reeds bekend (zie hierboven: IV.2.1). Lacan laat er een fictieve "onbenul" zijn theorie over het 'ding' uiteenzetten en brengt vervolgens dit 'ding' in verband met de "prehistorische ander" waarover Freud het heeft in een brief aan Fließ (SVTI: 87). Die 'voorsymbolische ander', dit 'ding', kan nooit *present* zijn, maar enkel worden gerepresenteerd door wat Lacan hier met een freudiaanse term een "Vorstellungsrepräsen-

13. "Logik des Scheins", zo noemt Kant het zelf wanneer hij in de *Kritik der reinen Vernunft* het concept van de transcendentale schijn invoert (Kant, 1974 Bd. III: 308; in oorspronkelijke uitgave B: 350).

14. Of de hoogste principes van de *Vernunft* nu al dan niet een echte werkelijkheid op zich betreffen, maakt voor een wetenschappelijke rede niet uit, aangezien die principieel binnen de grenzen van het 'fenomenale' - en die corresponderen volgens Kant met de grenzen van het *Verstand* (in onderscheid met de *Vernunft*) — hoort te blijven.

15. Zoals Rogozinski aangeeft, is dit het eerste waar Kants voorwoord bij de *Kritik der praktischen Vernunft* op hamert: "[...] so bedarf sie [*Kritik der praktischen Vernunft*] das *reine* Vermögen selbst nicht zu kritisieren, und zu sehen ob sich die Vernunft mit einem solchen, als einer bloßen Anmaßung, nicht *übersteige* (wie es wohl mit der spekulativen geschieht). Denn wenn sie, als reine Vernunft, wirklich praktisch ist, so beweiset sie ihre und ihrer Begriffe Realität durch die Tat, und alles Vernünfteln wider die Möglichkeit, es zu sein, ist vergeblich." (Kant, 1974 Bd. VII: 107; in oorspronkelijke uitgave A: 3). Rogozinski besluit dan ook: "La Critique de la raison pratique pure ne sera jamais écrite. Il s'agira seulement de «prouver qu'il existe une raison pure pratique» et cette «preuve», assurée par *le. factum* de la Loi, rend superflu toute critique, tout examen de ses conditions de possibilité et de légitimité. [...] Est récusée par principe l'éventualité d'une *illusion pratique*, illusion *interne* de la raison pratique *pure*, semblable en cela à l'Apparence transcendantale analysée dans la première *Critique*. [...] La deuxième *Critique* n'est «critique» qu'en ce sens restreint, comme critique de la raison pratique *impure*" (Rogozinski, 1999: 47-48; Rogozinski cursiveert).

tanz" noemt, een notie die hij (abusievelijk¹⁶) interpreteert als een 'voorstelling die voorstelt hoe alles enkel voorstelling (betekenaar) is'.

Het gaat om wat in het onbewuste de representatie [...] representeert [...] op een manier waarop elke representatie wordt gerepresenteerd in de mate ze het goede evocert dat *das Ding* met zich brengt. Maar hier van *het goede* gewagen is reeds een metafoor, een attribuut. [SVII: 88; Miller cursiveert]

Ondanks het problematische gebruik dat Lacan van die freudiaanse notie "Vorstellungsrepräsentanz" maakt, is de context hier duidelijk: de hele door het lustprincipe gestuurde betekenaarsketen (het geheel van 'onbewuste voorstellingen') draait rond dat 'extieme ding', die 'prehistorische Ander' en "evoceert" op die manier "het goede" dat vanuit die hoek te verwachten valt. Let wel, het "evoceert" dit alleen maar, zo corrigeert Lacan meteen zichzelf. Wie zou denken dat het 'ding' daarom met het goede samenvalt, trekt een al te voorbarige conclusie. In dit geval "van *het goede* gewagen" is enkel maar een manier van spreken — "een metafoor, een attribuut" - en staat ons nog niet toe te beweten dat het 'ding' ook *reëel* goed zou zijn. Net zo min als daaruit zou volgen dat het goede iets reëels zou zijn. Integendeel, zoals om het even wat, moet voor Lacan ook het goede als een "manier van spreken", dit wil zeggen als een *symbolische* grootheid worden beschouwd. Op het onbewuste niveau moet het goede worden gezien als het effect van autonoom (los van het reële) opererende betekenaars, zo vervolgt Lacan twee zinnen verder:

Alleen daar [in het systeem van onbewuste voorstellingen of betekenaars] kent het subject een relatie tot wat zich aan hem aandient als de horizon van zijn goed [son bien]. Zijn goed wordt hem al aangereikt als de betekenisstichtende resultante van een betekenaarscomplex dat zich situeert op het niveau van het onbewuste, dit is daar waar het [subject] op geen enkele manier meester is over het systeem van koersveranderingen en bezettingen die tot op het diepste niveau bepalend zijn voor zijn gedrag. [SVII: 88]

In Kantiaanse tetmen uitgedrukt, wordt het "goede" hier bepaald, niet vanuit het noumenale, maar vanuit het fenomenale. Het is iets waaraan we 'pathologisch' gebonden zijn en dat ons in die hoedanigheid onbewust aan zich verplicht nog vóór wij er bewust en redelijk voor kunnen kiezen. Het is iets wat ons goedgeeft, iets wat beantwoordt aan ons lustprincipe. Het gaat dus om wat Kant '*das Wohl*' en niet '*das Gute*' zou noemen, zo besluit Lacan even verderop:

ik zal, om het goede aan te duiden waarover het gaat, een kantiaanse term naar voren schuiven, namelijk *Wohl*. [SVII: 88]

Op die manier heeft Lacan alles in gereedheid gebracht voor zijn 'kritisch' onderzoek naar de 'transcendentale schijn' van het ethisch goede. Nu duidelijk gesteld is dat het goede

16. Bij Freud duidt de term op een 'voorstelling' die niet enkel een herinneringsspoor is, maar daarenboven ook nog uitdrukkelijk gelieerd is aan de drift (vandaar dat hij in die context ook spreekt van 'driftrepresentant'; zie Freud, PT2: 75-76, 108; SA3: 109-110; zie ook Laplanche & Pontalis, 1967: 414; Le Gaufey, 1997: 203). Lacan vertaalt de term als "representant van de representatie" ("représentant de la représentation", SVII: 122). Die term duidt datgene aan wat van de 'voorstellingen' een betekenaarsgeheel maakt, zoals Lacan (onder meer) stelt in SVII: 75-76: "ce qui fait de la *Vorstellung* un élément associatif, combinatoire. Par là le monde de la *Vorstellung* est déjà organisé selon les possibilités du signifiant comme tel." Lacan kan in die term dus enkel een bevestiging van zijn eigen 'symbolische' Freudinterpretatie zien, omdat hij die term abusievelijk een andere inhoud geeft dan bij Freud zelf.

primordiaal vanuit het pathologische *Wohl* moet worden gedacht, is de vraag aan de orde of de aspiratie naar een goede *jenseits* daarvan - wat Kant *das Gute* ' noemt - nog te rechtvaardigen is. Dat het als aspiratie, als *idee* (of, psychoanalytisch, als *fantasma*) bestaat is duidelijk, ook voor Lacan, maar de vraag is wat achter dit idee schuilgaat. Niet het goede op zich, zo moet Lacan in de lijn van wat hij voordien gezegd heeft besluiten, maar het 'ding'. Enkele regels verder zegt Lacan daarover:

[...] in zijn kern geeft het [Ding] reeds datgene aan wat wij in een referentie aan Kant *das Gute des Objekts*, het goede object, kunnen noemen, iets wat de practici van de psychoanalyse dan ook niet hebben nagelaten te doen. [SVII: 89]

Let wel, het 'ding' *lijkt* het 'goede' te zijn waarnaar in elk object wordt verlangd. Dat 'goede' wordt ook effectief door het gros van de psychoanalytici als de morele zekerheid van een kantiaans '*Gute*' geïnterpreteerd. Maar het is niet tegen een kritisch onderzoek naar zijn transcendentale schijn bestand. Het 'ding' *jenseits* van elk "*Wohl*" kan evengoed iets slechts zijn, "het slechte object" bijvoorbeeld waarover de kleiniaans geïnspireerde psychoanalytici het hebben, aldus Lacan nog enkele regels verder:

Vandaar dat dit *Gute* op het onbewuste niveau ook - en fundamenteel - het slechte object is waarover de kleiniaanse theorie het nog heeft. [SVII: 89]¹⁷

Het 'ding' leunt inderdaad sterk aan bij wat Melanie Klein het "slechte object" noemt, het object dat van meet af aan moet worden geweerd. Het komt er immers voor het lustwezen in de eerste plaats op aan, zo beklemtoont Lacan herhaaldelijk in die context, de "afstand" tegenover het 'ding' te bewaren. Ook al is het hele lustsysteem naar het 'ding' georiënteerd, het subject moet het vooral ontwijken. Het is de "bron van alle *Wohl*", laat Lacan zich nog ontvallen, maar voegt er onmiddellijk aan toe dat het erom gaat op een veilige afstand van die "bron" vandaan te blijven. Daarin ligt trouwens de hele functie van het symbolische universum waarin het zich waarmaakt. Dankzij de betekenaarsketen waarvan het de drager is, zo verklaarde Lacan al eerder op diezelfde bladzijde,

regelt het subject zijn primaire afstand ten aanzien van *das Ding*, bron van alle *Wohl* op het niveau van het lustprincipe [...]. [SVII: 89]

Het is de autonome sfeer van de betekenaar die het verlangende subject 'de wet stelt'. De *wet* gaat met andere woorden dus *enkel uit van de wet zelf*, niet van wat *voorbij* die wet ligt. Zij gaat niet uit van het '*Gute*' dat er zou zijn, zodra al haar voorschriften worden nageleefd. Ze gaat niet uit van het geluk dat iedereen ervan verwacht. Voorbij de wet ligt immers, in plaats van het verhoopte 'goede *an sich*', het kwaadaardige 'ding', in plaats van de vervulling van de wet, het volstreckte tegendeel ervan: het radicale kwaad.¹⁸ Wanneer men beweert dat de wet van dat vermeende *Gute* uitgaat, waar men beweert dat zij vanuit haar *Jenseits* wordt gesteld, wordt zij volgens Lacan in feite vanuit het '*ding*' gesteld. En dit impliceert meteen dat de wet in dat geval uitgaat van een radicaal kwaad, waarvan de mens enkel het slachtoffer kan worden. Op diezelfde bladzijde zegt Lacan dat in dat geval

17. Melanie Klein gaat ervan uit dat het kind zich libidinaal vormt vanuit een objectrelatie met de moederfiguur. Het 'introjecteert' de 'goede objecten' van die moedergestalte en verdringt of verwerpt de 'slechte objecten' (Grosskurt, 1986: 216-217; voor een meer omstandige uitleg bij Klein zelf, zie onder meer: Klein, 1947: 284-297).

het woord 'wet' het accent [krijgt] dat het bij de meest onbesuisde spelen uit onbehouwen samenlevingen heeft, zoals een recent boek van Roger Vailland evoceert. Het gaat om een grillige, arbitraire, ook orakelachtige wet, een wet van tekens waarbij het subject geen enkele garantie wordt geboden en waartegen het geen enkele *Sicherung* heeft, om nog een kantiaanse term te gebruiken. [SVII: 89]¹⁹

De verwijzing naar het "recente boek van Roger Vailland", *La loi* (1957)²⁰ kan hier niet mis begrepen worden. Als de wet vanuit haar vermeende *Gute* of haar *Jenseits* wordt gesteld, dan zaait zij een sfeer van kwaad en onrecht die in die roman treffend wordt getypeerd. Het stellen van de wet — *faire la loi* — is daar trouwens het centrale thema en ligt aan de basis van het kwaad dat er wordt beschreven. Lacan analyseert dat 'stellen van de wet' dan ook als iets wat regelrecht vanuit het 'ding' gebeurt. De roman schetst het leven in een Zuid-Italiaans stadje waar sociale orde en maffiapraktijk onontwarbaar in elkaar overlopen. Iedereen is er voortdurend op uit over iedereen zijn macht te laten gelden of, zoals het daar heet, 'de wet te stellen' zodat het onderscheid tussen wet en misdaad, orde en corruptie verregaand vervaagt. Die praktijk heeft zelfs zijn beslag gevonden in een populair gezelschapsspel, dat veelbetekenend "De Wet" wordt genoemd en waarnaar de titel van Vaillands roman verwijst. Het betreft een kansspel waarbij de winnaar de anderen mag doen zwijgen of doen spreken, beledigen of loven, belasteren, kleineren, blamezen, uitschelden; kortom, hij mag hun ongehinderd 'de wet stellen'. De verliezende medespelers, zij aan wie 'de wet wordt gesteld', moeten zich dit alles zonder protest laten welgevalen.²¹ Zo'n "grillige, arbitraire, orakelachtige" wet biedt inderdaad op geen enkel wijze nog enig moreel houvast.

Vaillands roman schetst een situatie waarbij de wet wordt gesteld vanuit een punt *jenseits* van de wet (het 'ding') en laat zien dat dit punt helemaal niet de plaats blijkt te zijn waar de ethische belofte van die wet in vervulling gaat (en waar dus goedheid en geluk heersen). Integendeel, *voorbij* de wet blijkt alleen wrede wetteloosheid te heersen. Waar de mens niet langer door de regels van de wet wordt gekweld, komt, in plaats van de vervulling van haar belofte (goedheid, geluk), een rabiate bandeloosheid bovendrijven. Het idee van een absolute goede dat zich *voorbij* de wet laat vermoeden, blijkt na Lacans 'kriti-

18. Wanneef Paul Moyaert, in zijn essay "Ethiek en het verlangen naar het absolute goed", de hier geschetste problematiek karakteriseert als die van "het verlangen naar het absolute goed", verliest hij uit het oog dat het absolute of het *Jenseits* waarop het verlangen uit is, noch als iets 'op zich', noch als 'goed' kan worden omschreven. Lacan zegt hier niet dat een "directe en trefzekere toegang tot het goede op zich onmogelijk is", zoals Moyaert beweert, maar dat het goede *als zodanig* (het goede op zich, het absolute goed) zonder meer onbestaande is. Dat hij juist op die plaats in zijn essay een voetnoot inlast waarin hij — Lacan citerend — stelt dat het absolute goede niet bestaat (Moyaert, 1992: 87 noot 44), mag niet verhinderen dat hij dit in de loop van zijn hele essay blijft vooronderstellen. Niet alleen de titel wijst in die richting, ook in het artikel zelf dicht hij het vermeende goede voortdurend een *an sich* karakter toe.

19. In de volgende zin trekt Lacan trouwens de eerder geciteerde conclusie in verband met het kleiniaanse slechte object": "C'est pourquoi ce *Gute*, au niveau de l'inconscient, est aussi dans son fond, le mauvais objet, dont l'articulation kleinienne nous parle encore".

20. Ongetwijfeld verwijst Lacan hier naar *La Loi* uit 1957 en niet naar *La fite* uit 1960, zoals de Engelse vertaling abusievelijk in haar bijgevoegde "Bibliography" aangeeft (Lacan, 1992: 330). Op het moment waarop Lacan naar Vailland verwijst (23.12.1959), was *La fite* trouwens nog niet vetschenen.

21. "La Loi se joue dans toute l'Italie meridionale. [...] Le gagnant, le patron, qui fait la loi, a le droit de dire et de ne pas dire, d'interroger et de répondre à la place de l'interrogé, de louer et de blâmer, d'injurier, d'insinuer, de médire, de calomnier et de porter atteinte à l'honneur; les perdants, qui subissent la loi, ont le devoir de subir le silence et l'immobilité. Telle est la règle fondamentale du jeu de La Loi." (Vailland, 1972: 44-45)

sehe' analyse (in kantiaanse zin) een illusie te zijn. Een ethiek mag dan spontaan aan dit idee vasthouden, het is en blijft wat Kant een transcendentale schijn zou noemen. Daarom kan en mag een ethiek zich dan ook niet vanuit dit idee positioneren, zoals Kant nochtans voorhield. Een wet die zich rechtstreeks vanuit het vermeend noumenale *Ding* 'stelt', geeft aanleiding tot het soort samenleving dat Vailland in zijn boek beschrijft en maakt elke vorm van goedheid juist onmogelijk. Pas een wet die dat kwaadaardige 'ding' op afstand houdt en zich niet profileert vanuit dat 'noumenale' ding *jenseits* van de 'fenomenale' (betekenaars)wet, is in staat ons een zekere mate van goedheid te garanderen.

Vandaar dat de wet zich alleen *symbolisch* mag stellen. Zij mag niet uitgaan van het vermeende goede dat ze belooft, maar mag enkel opereren vanuit de pure 'letter', de naakte betekenaar waarin ze zich uit. Wegens haar betekenaarskarakter kan ze immers haar belofte nooit waarmaken. Een draaglijke wet en een leefbare goedheid zijn slechts mogelijk op basis van de betekenaar die hun vervulling tot in het oneindige opschort. Het *idee* van een absoluut goede kan daarin slechts functioneren voor zover het zijn status van *transcendentale schijn* aanhoudt. En net als de symbolische wet op zich, past bijgevolg ook die schijn in een strategie die 'liegt' over het kwaad dat *zich jenseits* van de wet bevindt. Het idee dat de wet ons het goede belooft, is een transcendentale leugen die een sluier werpt over het kwaadaardige 'ding' waarop die wet is georiënteerd. De hele betekenaarsketen, waarvan het subject de drager is, is een afweersysteem tegen dat gevaarlijke 'extieme ding'. Op diezelfde bladzijde vraagt Lacan zich af hoe we ons dan zo'n afweer moeten voorstellen. Niet op de automutilatieve manier van een krab die een intiem 'slecht object' — een poot bijvoorbeeld - amputeert, zo zegt hij niet zonder ironie, maar met behulp van de betekenaarsorde, daarin nog eens extra bijgestaan door een expliciete "leugen over het kwaad":

Maar de afweer, de typisch menselijke mutilatie, gebeurt niet enkel door substitutie, verplaatsing, metafoor en alles wat de gravitatie met betrekking tot het goede object structureert. Ze gebeurt [specifiek] door iets dat een naam heeft en dat de leugen over het kwaad is. Op het niveau van het onbewuste liegt het subject. En die leugen is zijn manier om er de waarheid over te zeggen. [SVII: 89-90]²²

Op het meest fundamentele niveau — dat van drift en lust - "liegt" de mens. Hij houdt datgene waarnaar hij verlangt, het '*Jenseits* van zijn lustprincipe', voor de vervulling ervan, voor het ultieme 'goede', terwijl het in wezen zijn dood betekent of in ieder geval iets wat, eenmaal van onder de transcendentale sluier van het goede vandaan gehaald, hem alleen maar kwaad kan berokkenen. Let wel, het gaat hier niet om een kwaad '*an sich*', maar om iets dat kwaadaardig is, enkel en alleen omdat het subject het niet aankan; omdat dit sub-

22. En Lacan vervolgt: "L'ὄρθος λόγος de l'inconscient à ce niveau, s'articule - Freud l'écrit dans [*Entwurf*] à propos de l'hystérie — *πρώτον ψεύδος*, première mensonge." In die laatste zin verwijst Lacan naar een passage uit het tweede (klinische) hoofdstuk uit Freuds *Entwurf* (Freud, 1992: 46-49), waar wordt beschreven hoe de traumatische ervaring van één van zijn patiënten, pas vanuit een latere ervaring - pas *nachträglich* dus - traumatisch is geworden. Het zijn pas de betekenaars die achteraf een ervaring erbaarbaar maken en daarom elke beleving iets fundamenteel 'pseudo' geven, iets van wat met Aristoteles "proton pseudos" kan worden genoemd (Aristoteles, *Prior Analytica* II, XVIII, 16-17). Die zelfde structuur geldt, algemener, ook voor het 'ding', dat immers teruggaat op een 'oertrauma' waarbij de (lust)ervaring onmiddellijk werd opgedeeld in een (onbewust) te ervaren voorstelling en een niet te ervaren 'ding'. In die zin geldt bij uitstek voor het 'ding' dat het nooit anders dan onherroepelijk *nachträglich* - en dus *leugenachtig*- object van ervaring kan worden.

ject met andere woorden niet in staat is het 'ding' te verdragen of het zelfs alleen nog maar te ervaren. Het is de incompatibiliteit tussen subject en 'ding' die dat laatste tot een radicaal kwaad maakt. Zelfs als men het 'ding' als iets goeds zou omschrijven (omdat het zich nu eenmaal situeert op de plaats van de morele belofte), moet men het als iets dermate overweldigend goeds definiëren dat het voor het subject ondraaglijk — en dus de facto een kwaad - wordt. Het is in die zin dat Lacans uitlating moet worden begrepen, wanneer hij - een paar regels vóór de zo-even geciteerde passage - nog eens duidelijk stelt dat het 'ding' geen *ervaarbaar* object, want geen betekenaar is:

En dan nog moet men zeggen dat *das Ding*, juist²³ op dit niveau [dat van het onbewuste], niet als slecht wordt onderscheiden. Het subject heeft niet de minste toegang tot dat slechte object, omdat het [subject] zich reeds ten aanzien van het goede [object] op afstand houdt. Het kan het extreem goede dat *das Ding* met zich meebrengt, niet verdragen [...]. [SVII: 89]

Het verlangen is met andere woorden per definitie incompatibel met zijn object, ook met het object waar het in laatste instantie op uit is en waaraan het (als *objectrelatie*) zijn consistentie ontleent. Het verlangt wel naar het goede, maar wat men traditioneel het 'hoogste goede' noemt, is niets dan een transcendentale schijn die het even finale als fatale object aan het oog moet onttrekken. Het 'hoogste goede' dat voordien als basis van de ethiek gold, verliest voortaan elke positieve bepaling en kan alleen nog negatief worden gedefinieerd als iets dat onherroepelijk onder verbod staat. Enkel als wat verboden is, zwengelt dit object het verlangen aan en zorgt het voor een zekere consistentie. Het 'goede' wordt nu exclusief het verbodene en in die zin per definitie het kwade. Dit is voor Lacan de ethische consequentie van het incestverbod dat Freud aan de basis van het verlangen postuleert en waardoor het luistert naar de structuur van het *oedipuscomplex*. Reeds aan het eind van de vorige les had Lacan dit ondubbelzinnig in die zin geformuleerd:

De stap die, op het niveau van het lustprincipe, Freud heeft gezet, bestaat erin dat hij ons heeft aangetoond dat er geen Hoogste Goede bestaat, dat het Hoogste Goede — dit is het *Ding*, de moeder, het incestueuze object - een verboden goed is en dat er geen ander ['hoogste'] goed is. Dit is het door Freud op zijn kop gezette fundament van de morele wet.²⁴

net Jenseits van de morele wet, daar waar Kant een noumenale goedheid ('*das Gute* ') postuleerde, blijkt na Lacans kritisch onderzoek een verboden kwaad te huisvesten. Waar Kant stelde dat ethiek pas mogelijk is dankzij een positieve referentie aan dit idee van een noumenale goedheid, stelt Lacan dat een ethiek juist om een exclusief negatieve referentie

23. "Juist" vertaalt hier "justement" dat in de Miller-editie is weggelaten (vergelijk Lacan, 1999: 117; Lacan, 1959/60, les van 23.12.1959, p. 2). Net nadat hij het 'ding' in verband heeft gebracht met het kleiniaanse slechte object", nuanceert Lacan dit verband. Op het onbewuste niveau wordt het 'ding' niet onmiddellijk als iets 'slechts' onderscheiden, om de eenvoudige reden dat het helemaal niet wordt onderscheiden. Het bevindt zich immers *jenseits* van de onbewuste voorstellingen (betekenaars) en die zijn het enige wat zich op dat niveau manifesteert. "Juist op dit niveau" is het subject elke toegang tot het 'ding' ontzegd, ongeacht of het voor goed dan wel voor slecht zou worden gehouden. Ook als iets goeds zou het dit in zo'n extreme mate zijn, dat het subject het onmogelijk zou kunnen verdragen. Het 'ding' is immers, zoals reeds eerder aangegeven, het punt waar het verlangen zou bevredigd - en dus vernietigd - worden, zijn subject inbegrepen.

24. SVII: 85 (Zie het moto bovenaan dit hoofdstuk).

vraagt: het komt erop aan dit 'ding' op afstand te houden, wil men zich niet het kwaad op de hals halen dat er als een averechtse belofte in schuilt. Het kwaad valt met andere woorden evenzeer van de kant van het zogenaamde 'absoluut goede' te verwachten. Wanneer die idee enkel als een transcendentale schijn functioneert, vormt ze geen probleem voor ons ethisch welzijn; maar zodra een ethiek die idee als zodanig ook in realiteit tracht om te zetten of zich rechtstreeks van daaruit gaat definiëren, ontketent zij duistere krachten die men achter haar transcendentale schijn nooit had vermoed.

Maar de vraag is of Lacans 'kritiek van de zuivere praktische rede' daarmee is voltooid. Is het voldoende het 'ding' als een negatieve, kwaadaardige grootheid voor te stellen en een ethiek erop te wijzen dat het hoogste goede waarnaar ze streeft, de facto dit kwaadaardige 'ding' is? Is het niet ook de taak van een ethiek om tot een positieve verhouding tegenover het 'ding' te komen? Zeker een "ethiek van de psychoanalyse" zou die dimensie toch affirmatiever moeten duiden. Zij wil immers naar haar eigen zeggen, tegen een hele traditie in, de naakte, eindige dimensie van het verlangen centraal stellen. Dan valt toch te verwachten dat ze het ultieme object van dat verlangen (het 'ding') op een of andere manier positief weet te taxeren.

Inderdaad zal Lacan het menselijke lustwezen ook een affirmatieve houding toeschrijven tegenover zijn ultiem object van verlangen. Het zal de mens wel degelijk gegeven zijn daarvan ten volle te genieten, ook al zal dit genot niets van de resultaten van Lacans kantiaanse reserve tegenover het 'ding' afdoen. Om die paradox te denken, zal Lacan dit genieten - deze '*jouissance*' — tot een heus begrip verheffen, een begrip dat men gerust als één van de belangrijkste uit heel zijn conceptualisering van de psychoanalyse kan beschouwen. Zo denkt Lacan er in ieder geval zelf over. In zijn zeventiende seminarie bijvoorbeeld (*L'envers de la psychanalyse*, 1969-70) laat hij ergens terloops uitschijnen dat, als de geschiedenis na hem zijn naam aan één iets zou moeten verbinden, het wel het domein van de '*jouissance*' moet zijn, al maakt hij zich daar evenwel weinig illusies over. Wanneer hij daar de term "veld van het genieten" ("*champ de la jouissance*") laat vallen, voegt hij eraan toe:

[...] men zal het helaas wel nooit het lacaniaanse veld noemen - want ik zal zeker de tijd niet hebben om er zelfs nog maar de fundamenten van te schetsen - maar ik had het wel graag zo gewild.²⁵

25. "Mais enfin qu'importe pour ce qui est du champ de la jouissance - hélas, qu'on n'appellera jamais, car je n'aurai sûrement pas le temps même d'en ébaucher les bases, [qu'on n'appellera jamais] le champ lacanien, mais je l'ai souhaité -, il y a des remarques à faire." (SXVII: 93). Patrick Valas, die deze passage aanhaalt in zijn boek *Les dimensions de la jouissance*, besluit daaruit dat Lacan het *jouissance-concept* als "zijn meest belangrijke bijdrage aan het freudisme" beschouwt (Valas, 1998: 56).

VI.

Het gewicht van een genot

Elle s'appelle la *jouissance*, et c'est elle
dont le défaut rendrait vain l'univers. [E: 819]

1. Genot

1.1. Als genot...

De term *jouissance* valt in de Lacanseminaries uit de jaren vijftig eerder sporadisch en heeft daar nog lang niet het eigen, streng conceptuele gewicht dat hij in de jaren zestig en zeventig zal krijgen. Aanvankelijk is hij niet meer dan de Franse vertaling van "Genuß", het woord waarmee Freud een intense bevrediging op het niveau van het globale Ik aan geeft, dit in tegenstelling tot de term "Befriedigung" die hij reserveert voor afzonderlijke driften en wensen en die hij wel als een concept hanteert. Van een behoefte, een drift of een wens zegt hij dat ze *bevredeigd* worden; van een libidinaal voldaan Ik daarentegen dat het *geniet*. Meer nog dan de 'bevrediging' is het 'genot' getekend door de paradox die elke libidinale voldoening kenmerkt. Het hele lustleven mag dan teruggaan op een onophefbaar tekort, toch kent het wel degelijk een ervaring waarin het zijn tekort algeheel opgeheven waant. Inderdaad "waant", want in het genot zal het tekort alleen symbolisch verschalkt, maar nooit reëel opgeheven zijn. Zo geeft Freud al aan hoe, op de verschillende niveaus van het psychische apparaat, die '*Befriedigungserfahrung*' telkens andere repercussies heeft. Waar een wens op het ene niveau werd vervuld, kan het tekort waarop hij terug gaat, op een ander niveau intact zijn gebleven. De bevrediging van een '*levensbehoefte*' ("*Not des Lebens*") betekent niet noodzakelijk dat het tekort op het niveau van de lust daarom is opgeheven¹ Of nog: wat bevredigend is voor het *Boven-Ik*, hoeft dat niet ook voor het *Ik* te zijn (meteen de reden waarom een ethisch bewustzijn zo wreed kan zijn).²

De subjecttheorie die in Lacans eerste seminaries wordt ontwikkeld, zal die paradox van de *jouissance* ontzenuwen aan de hand van zijn gekende trits 'imaginair-symbolisch-reëel'. Zo kan hij stellen dat, op *imaginair* en *symbolisch* niveau, het subject in staat is alle

1 Zie de paragraaf "Befriedigungserfahrung" uit Freuds *Entwurf*, waar hij stelt dat een endogene prikkel (bijvoorbeeld honger), bij afwezigheid van een reëel object, ook hallucinatorisch kan worden bevredigd. Alleen geldt die bevrediging enkel voor de lusteis en maakt het aanhouden van die prikkel die lustbevrediging al te gauw weer ongedaan. Dit is de reden waarom het lustprincipe, dat hier wel degelijk een primaatfunctie heeft, het toch met zondet de assistentie van een realiteitsprincipe kan stellen (Freud, 1992: 22-24).

2. Freud bespreekt die paradox van het geweten in *Das Unbehagen in der Kultur* (Freud, CR3: 152; SA9:

tekort opgeheven te weten, terwijl het er op reëel niveau wel degelijk door getekend blijft. Het tekort is in dit geval niet echt ongedaan gemaakt, het is enkel (imaginair) miskend of (symbolisch) verdrongen. Wat op het niveau van het subject wordt verdonkeremaand, is meer bepaald het *tekort aan een reëel object*. De inzet van het genot is immers het ultieme object waarmee het lusrwezen een relatie is, en dit object kan zich wel als beeld of betekenaar aandienen, maar nooit als iets reëls. De totale 'bevredigingservaring' op het niveau van het subject kan dus maar helder worden uitgetekend door te verwijzen naar de *objectrelatie* waarvan het de 'drager' is. Dat een subject 'geniet', betekent dat het ten volle over het verlangde *object* kan 'beschikken'. Die *objectrelationele* context komt trouwens extra uit de verf als men de juridisch-economische betekenis van dit Franse woord in rekening neemt. *Jouissance* staat immers ook voor 'bezit', 'vruchtgebruik', 'opbrengst'.³ Alleen betreft dit 'bezit' hier iets *fantasmatisch* en niet iets *reëls*. Een *reële* toe-eigening van het verlangde object zou immers het einde van de *objectrelatie* betekenen, en dus ook het einde van het *subject* (drager) van die relatie. Dat het subject toch tot genieten in staat is, komt omdat het dit *fantasmatisch* doet en zich dus exclusief op het imaginair-symbolisch niveau beweegt.

In de seminaries vóór het zevende is dit concept van het genot nog integraal opgehangen aan zijn *fantasma*concept en is om die reden toen niet tot een zelfstandig concept uitgegroeid.⁴ Wanneer het subject (als 'drager' van een objectrelatie) zich in zijn object verliest, iets wat in het genot gebeurt, blijft het integraal gedragen door een betekenaars-scenario dat een laatste consistentie geeft aan zijn hele lusteconomie. Dit fantasma biedt die economie een laatste '*support*' voor het geval het subject zelf 'wegvalt' binnen de objectrelatie waarvan het de 'drager' is. Precies dit laatste gebeurt in de 'bevredigingservaring' van het genot. *Fantasmatisch* wordt daar het 'tekort aan object' opgeheven en neemt het subject volledig 'bezit' van het object, zo intens zelfs dat het helemaal in dat bezit lijkt op te gaan. *Reëel* blijven subject en object evenwel bestaan en gaat het alles verslindende 'Vruchtgebruik' niet door. Het subject lijkt de orde van het tekort (en dus van de betekenaar) te zijn ontstegen. Alleen *lijkt* dit alleen maar zo, want in werkelijkheid heeft het die orde nooit verlaten en werd het tekort nooit opgeheven. In het orgasme bijvoorbeeld (en de ervaring van het seksuele klaarkomen — in het Frans 'le jouir' — is voor Lacan een typevoorbeeld van *jouissance*) lijkt voor het subject elk tekort opgeheven en is het alsof het volledig bezit neemt van het verlangde object, zo innig zelfs dat het als subject in dit 'bezit' lijkt te 'verdwijnen'. Alleen *lijkt* het inderdaad alleen maar zo. In reëel opzicht gaat het subject immers helemaal niet op in zijn object maar blijft het er onherroepelijk van gescheiden. De toestand van tekort die het verlangen kenmerkt, wordt op het moment van het genot dus enkel *fantasmatisch* opgeheven.

3. Lacan wijst daar terloops reeds op aan het begin van zijn zesde seminarie (*Le désir et son interprétation*, 1958/59). In verband met de *jouissance* zegt hij daar: "La phénoménologie juridique en porte les traces: on dit qu'on a la jouissance d'un bien" (les van 17.12.1958; Lacan, 1996a: 122). Zie verder ook: Braunstein, 1992: 14; Valas, 1998: 10-11, 44. Ook de term die middeleeuwse mystici als Ruusbroec en Hadewijch gebruiken om het 'genot' (in casu het genietend opgaan in God) te omschrijven, met name het "gebruik" ("ghebruken"), wijst in de richting van die 'objectrelationele' connotatie. Het verlangen naar God mondt bij die mystici uit op een 'gebruiken' van het goddelijke 'object'.

4. Zie bijvoorbeeld de les van 10.06.1959: "Le névrosé accède au fantasme. Il y accède à certains moments élus de la satisfaction de son désir." (Lacan, 1996a: 474).

Als men die onbewuste structuur van het genot, *bewust* op scène zou willen brengen, zou het object van verlangen er te voorschijn komen als 'iets van niets', als een pure, inhoudsloze betekenaar. De 'signifié' waaraan de hele betekenaarsketen refereert, zou alleen maar een 'signifiant' - en dus iets leegs - blijken te zijn. Het object waar het subject (van die objectrelatie) op uit is, zou verschijnen als een naakte, uit elk zinsverband gerukte betekenaar die meteen de 'leegte' (het gebrek aan *reële* realiteit) van het object laat zien.

Dit is wat volgens Lacan op de scène van de komedie gebeurt. Wanneer hij in zijn les van 5 maart 1958 voor het eerst in de loop van zijn totale seminarieproject uitdrukkelijk op de *jouissance* inzoomt,⁵ is de komedie dan ook zijn grote referentiepunt (SV: 252). Het moment waarop het geënceneerde subject daar aan zijn ultieme betekenis - zijn 'signifié' - toekomt en dus de verhoopte bevrediging van zijn verlangen verwacht, valt samen met het ogenblik waarop zijn hele dramatiek ("*la douleur d'exister*", SV: 256) gereduceerd wordt tot een belachelijk naakte, lege betekenaar. Dat die rol in de allervroegste komedies (die van Aristophanes bijvoorbeeld) door de fallus werd vervuld, ziet Lacan als een bevestiging van zijn eigen fallustheorie. Met dit concept wil hij immers aangeven dat de (symbolische) identiteit van een verlangend subject louter op een betekenaar teruggaat.⁶ De komedie voert een subject ten tonele dat naar 'zichzelf' zoekt en pas met 'zichzelf' wordt geconfronteerd wanneer het oog in oog staat met de betekenaar als zodanig. In klassieke komedies is dit vaak het moment van een heuse 'fallofanie'.⁷ Bij het opduiken van dit obscene artefact wordt de zoektocht van het subject naar zichzelf bevredigd en zijn ganse identiteit tot een lege kunstmatigheid gereduceerd, om in die hoedanigheid meteen te worden weggelachen. Wat op het 'fallofane' moment én getoond én verdrongen wordt, is dat het hele drama draait rond een tautologische betekenaar die alleen nog zichzelf en dus niets betekent. Het lachen om die obscene epifanie laat toe dat die holle betekenaar aan het licht komt op het moment zelf dat hij wordt verdrongen en zodoende het verlangen

5. Lacan kondigt in die les uit zijn vijfde seminarie (*Les formations de l'inconscient*, 1957/58) weliswaar duidelijk aan dat hij, als "tegenpool" van de "désir", de "*jouissance*" zal behandelen ("Cette notion dont je parle sera l'autre pôle de notre discours d'aujourd'hui. Elle s'appelle la jouissance"; SV: 252), maar komt blijkbaar niet tot een strikte formulering. Hij suggereert alleen aan de hand van enkele literaire voorbeelden (een fragment uit *Si le grain ne meurt* van André Gide, *L'école des femmes* van Molière, *Le balcon* van Jean Genet) in welke richting een *jouissance-concept* zou kunnen gaan en komt noch hier noch verderop in dit vijfde seminarie tot een eensluidende omschrijving.

6. De genitalisering van het lichaam vormt een laatste fase in de ontwikkeling die gaat van *een primair lustwezen* tot een *subject van verlangen* en het is de fallus die deze ontwikkeling bezegelt omdat hij van een imaginair subject (drager van een *Demande*) een symbolisch subject maakt (drager van een *désir*). Die seksuering van de genitale zone moet voor Lacan worden gedacht vanuit het primaat van de betekenaar. Zoals reeds eerder werd gesteld (zie: 1.3.4) is het niet het (mannelijke) genitaal dat de fallus zijn betekenis geeft maar, net andersom, de fallus die als pure betekenaar dat genitaal betekenis geeft en het dus seksueert. Hier ligt de grond van wat Lacan de symbolische castratie noemt: datgene wat de genitale zone zijn betekenis geeft - lees: datgene wat ze tot zone van hoogste lustbezetting maakt - is niet die zone zelf, maar haar referentie aan datgene wat aan de (imaginaire) ander ontbreekt en moet worden toegedicht aan een puur symbolische (uit niets dan betekenaars bestaande) Ander. Die Ander is met andere woorden 'gecastreerd' en de notie van fallus staat voor een onophefbaar tekort dat ook hem tekent.

7. "[...] la comédie manifeste, par une sorte de nécessité interne, le rapport du sujet à son propre signifié, comme résultat, fruit du rapport signifiant. Ce signifié doit venir sur la scène de la comédie pleinement développé. La comédie assume, recueille, jouit de la relation à un effet qui est fondamentalement en rapport avec l'ordre du signifiant, à savoir l'apparition de ce signifié qui s'appelle le phallus." (SV: 262)

gaande houdt. Op het ogenblik dat men erom lacht, wordt meteen de onthutsende vaststelling verdrongen dat alles om een holle betekenaar - en dus nergens om - draait.⁸

In de komedie wordt duidelijk hoe het verlangende subject in laatste instantie enkel van een leeg object geniet. Maar juist omwille van die leegte, maakt dit genot geen eind aan het verlangen. Dankzij het primaat van de betekenaar blijft het tekort dat aan de basis van het verlangen ligt intact, ook al beleeft het subject (op een symbolische manier) de opheffing ervan. In die zin is de *jouissance* niet de "tegenpool" ["l'autre pôle"] van het verlangen, zoals men abusievelijk Lacans uitlating daaromtrent in die les van 5 maart 1958 kan begrijpen, maar een ondersteuning ervan. Telkens hij het genot ter sprake brengt, is het hem er vooral om te doen de *jouissance* ondergeschikt te verklaren aan de 'désir'. Nog aan het eind van het zesde seminarie stelt hij dat de *jouissance* het verlangen in al zijn "broosheid" blijft ondersteunen, zelfs al betreft dit genot de symptomen waar het subject onder lijdt. Een genot dooft in die zin het verlangen niet uit, maar scherpt het aan. Het herbevestigt het als een "verlangen om te [blijven] verlangen". Over de "neuroticus" zegt Lacan daar dat

zijn structuur, die de meest gangbare is, er ten slotte in bestaat dat, als hij verlangt om te verlangen, hij wat verlangt? Iets wat hem in laatste instantie toestaat om zijn verlangen zelf, in alle broosheid die het kenmerkt, te ondersteunen. En dit zonder te beseffen dat dit de functie is van elke fantasmagorie, dat hij [de neuroticus] zijn genot [jouissance] juist in zijn symptomen treft, hoe weinig bevrediging die op zichzelf ook [lijken te] schenken.⁹

Hoe leeg of komisch ook, de *jouissance* staat in dienst van het verlangen en neemt het in bescherming tegen zijn eigen inherent conflictueuze aard. Zij maakt mede het fantasma mogelijk en ondersteunt op die manier de imaginaire 'support' waarop de hele, preciaire lusteconomie rust. Het genot is in die zin één van de strategieën om het libidinale evenwicht te bewaren en luistert dus naar het lustprincipe. In moreel opzicht is de *jouissance* dan ook iets goeds, hoe leeg en vergeefs dit verder ook mag zijn. Een ethiek die op zo'n genot is gebouwd, mag dan wel elk klassiek idee over het goede verbeurd verklaren en ons elke droom over een hemelse goedheid (christendom), een 'rijk van de doeleinden' (Kant) of een hier en nu gerealiseerde ethische gemeenschap (Hegel) ontnemen, toch is ook vanuit dit lege, puur 'transcendentale idee' van het goede nog een ethiek op te bouwen. Het genot dat we in al onze lusthandelingen nastreven, mag dan tevergeefs — want tenslotte

8. Vandaar ook dat pas een komedie de figuur van de vrek echt in scène kan brengen, zo laat Lacan zich in diezelfde les over de *jouissance* ontvallen, waarbij hij impliciet verwijst naar *L'avare* van Molière. Bij uitstek daar wordt duidelijk hoe ookeen vrek meer bekommerd is om het omhulsel van zijn schat (zijn "koffertje") dan om de inhoud ervan. Ook als men dat stiekem heeft leeggemaakt, blijft hij zijn "koffertje" koesteren als was het meer waard dan zijn eigen leven. En wanneer hem ook dat wordt ontnomen, schreeuwt hij het uit "mijn koffertje. Mijn liefkoffertje!" en lacht het publiek omdat hij zich al de hele tijd inderdaad alleen maar aan zijn "koffertje", dit wil zeggen een volstrekt leeg omhulsel heeft gehecht (zie SV: 261, waar Lacan die uitroep van de vrek "te cri comique par excellence" noemt). Datgene waarvan hij iedereen, zichzelf inclusief, het genot heeft ontzegd, blijkt in laatste instantie 'iets van niets' te zijn geweest. Ook nog in het volgende (zesde) seminarie, waar Lacan die "vrek citeert uit een aforismenbundel van Simone Weil (zie hierboven: I, 3.5), suggereert hij dat alleen een komedie die figuur ten volle kan duiden (zie de les van 10.12.1958; Lacan, 1996b: 101).

9. "Mais pour nous en tenir aujourd'hui ici au névrosé, sa structure, la plus commune, fondamentale réside en fin de compte en ceci que s'il se désire désirant, désirant quoi? Quelque chose qui n'est en fin de compte que ce qui lui permet de soutenir dans sa précarité, son désir comme tel. Sans savoir que toute la fantasmagorie est faite pour cela, à savoir que ce sont ses symptômes mêmes qui sont le lieu où il trouve sa jouissance, ces symptômes pourtant si peu satisfaisants en eux-mêmes." (Les van 10.06.1959; Lacan, 1996a: 484)

onrealiseerbaar - zijn, het houdt niettemin ons verlangen gaande en komt ons op die manier fundamenteel ten goede.

Tenminste als het inderdaad zo is dat het object van de *jouissance* alleen maar een *lege betekenaar* is. Maar wat, als dat object buiten de orde van de betekenaars valt? "Wat als het ultieme punt van de objectrelatie (die de mens *is*) geen symbolische of imaginaire betekenaar is, maar iets reëels? Brengt het genot de hele lusteconomie dan niet buiten haar eigen domein om haar uit te leveren aan een gevaarlijk kwaadaardige afgrond? En is op dit soort genot überhaupt nog zoiets als een ethiek te funderen?"

1.2. ... een kwaad wordt

We weten onderhand al dat Lacan met zijn zevende seminarie inderdaad ondubbelzinnig die richting uitgaat. De leegte waarrond het menselijk verlangen draait, vat hij daar niet langer op als een (holle) betekenaar, maar als een reëel 'ding'. Ook het punt waarin dat verlangen zich bevredigd weet, voordien nog gedacht als een lege nulgraad aan goedheid, karakteriseert hij daar als een regelrecht kwaad. Dit laatste ontnemt een ethiek dan ook haar meest elementaire referentie: bevrediging en genot staan niet langer exclusief ten dienste van het verlangen en komen dus ook het verlangende subject niet meer onverdeeld ten goede. Of, zoals Lacan het in zijn veertiende les stelt:

[...] het volstaat dat het genot een kwaad [un mal] is, opdat de zaak een totaal ander gezicht krijgt en dat in dit geval de zin van de morele wet compleet wijzigt. Iedereen zal inderdaad inzien dat, als de morele wet in staat is hier een rol te spelen, het precies is *om* als steunvlak te dienen voor dit genot en te maken dat de zonde, zoals Paulus het noemt, mateloos zondig wordt. Dat is wat Kant in dit geval gewoon niet ziet. [SVII: 222-223]¹⁰

De onbereikbare goedheid waarnaar wij op basis van onze (bewuste) rede verlangen, is onbewust een radicaal kwaad. Dit was, aldus Lacan, Kant ontgaan. Eenmaal voldaan in zijn ethische verlangen, wacht het menselijk subject, in plaats van zijn gelukzaligheid, zijn ondergang. Het genot kan hier niet langer in het verlengde van het lustprincipe worden gesitueerd, maar is ten voeten uit een exponent van het *doodsprincipe*. Het wijst erop hoe de mens wordt voortgestuwd door een drift die in laatste instantie niet met zijn zelfbehoud, maar met zijn dood samenvalt.

En toch ligt het niet zozeer aan het genot *zelf* dat "de zin van de morele wet compleet verandert". Het soort 'dood' waarmee het genot gepaard gaat, is immers in principe *fantasmatisch* en vak dus nog best mee voor wie erdoor wordt getroffen. Wie geniet gaat met andere woorden niet *reëel* ten onder in zijn genot, maar enkel *symbolisch*. Op het moment dat hij in zijn verlangde object 'opgaat', is hij er als symbolisch subject niet mee bij. Reëel blijft hij uiteraard nog bestaan. Hij is dan één en al genot, maar hij is *als subject* nooit anders dan *afwezig* bij dat genot. Het genieten zelf is hem slechts gegund, voor zover het volstrekt onbewust gebeurt en geen enkele *reële* proportie aanneemt. Lacans stelling dat met de introductie van het kwaadaardige *Ding* "de zin van de morele wet verandert", moet dus niet in die tichting worden gezocht.

10. De verwijzing naar Paulus' Romeinenbrief (Rom. 7, 13: "Zo blijkt door het Gebod, hoe bovenmatig zondig de zonde is!") wordt even verderop toegelicht.

Die verandering is veeleer te wijten aan een *structurele wijziging in de verhouding tussen genot en verlangen*, meer bepaald in het overwicht dat het genot nu krijgt toegemeten. In de seminaries vóór het zevende woog dat genot al bij al niet erg zwaar. Het object ervan was een lege betekenaar die, na confrontatie ermee, het verlangen alleen maar des te feller aanzwengelde. Lacans theorie over de komedie, die we zo-even nog evoecerden, liet dat mooi zien. Het lege en vergeefse karakter van het genot kwam uiteindelijk het verlangen ten goede. Het zevende seminarie draait die verhouding om. Het verlangen komt nu in dienst van het genot te staan. Het zwaartepunt ligt niet meer in het verlangen zelf, maar in de *transgressie* ervan of, wat op het zelfde neerkomt, in het reële *jenseits* ervan, in casu in het genot. In laatste instantie is het verlangen niet meer dan een noodzakelijk opstapje naar het genot. Om zijn 'doel' te bereiken, moet het verlangen immers de wetten waarnaar het luistert en die het in stand houden, met de voeten treden. De hele "zin" van het verlangen — en meteen ook die van de ethische *wet* — komt in een *transgressieve* geste te liggen. De symbolische wet waaraan het subject zich vastklampt — haar uitgesproken morele dimensie inclusief — dient in laatste instantie om overschreden te worden. Het genot dient niet langer het verlangen en (dus) het goede; voortaan staan het goede en het verlangen, net andersom, in dienst van een kwaadaardig (want) transgressief genot. In zijn les van 16 maart 1960 giet Lacan die bevinding in een "formule", die stelt

dat een transgressie vereist is om tot dat genot te komen en dat [...] de wet uitgerekend daarvoor [voor die transgressie] dient. De transgressie die bij een genot in het spel is, lukt slechts wanneer ze zich afzet tegen wat haar weerstand biedt, [met name] tegen de gestalten van de wet. [SVII: 208]¹¹

Ook al blijft die transgressie op het niveau van de beleving iets puur fantasmatisch, toch heeft dit zijn repercussies voor de manier waarop wij met de symbolische wet omgaan. Onbewust lijkt die alleen te dienen om zo intens — en dus zo genotvol — mogelijk overtreden te worden. In joods-christelijke termen uitgedrukt lijkt het wel alsof ons hele verlangen naar het volmaakte en het goede alleen maar dient om onze hang naar kwaad en 'zonde' nog te versterken. Op een bepaald moment in zijn seminarie drukt Lacan zich inderdaad letterlijk in die termen uit en kent hij het genot de plaats toe die de christelijke doctrine voor de 'zonde' inruimt. Meer bepaald verwijst hij naar het beroemde zevende hoofdstuk van de Romeinenbrief, waar Paulus de nefaste dialectiek tussen zonde en wet analyseert. Daar beschrijft hij hoe de wet - waarmee hij de oudtestamentische, joodse wet voor ogen heeft — uiteindelijk in de kaart van de zonde speelt. Pas dankzij de wet neemt de zonde haar ware (lees: *transgressieve*) proportie aan en wordt zij "*mateloos* zondig". De verhouding tussen de *jouissance* en de symbolische wet kan in Lacans ogen gerust in dezelfde termen worden gesteld. In de zo-even aangehaalde passage uit zijn veertiende les verwijst Lacan naar een vroegere referentie aan de Romeinenbrief waar hij de verhouding tussen het 'ding' en de wet illustreerde. Zo begon hij aan het eind van zijn zesde les, op het moment dat hij nog eens op zijn basisstelling had gealludeerd die het gewicht van de ethiek in het 'ding' legt, onaangekondigd uit de Romeinenbrief te citeren:

Is de Wet en het Ding dan een en hetzelfde? Volstrekt niet. Wel is het waar dat ik het Ding niet heb leren kennen, tenzij door de Wet. Het zou niet bij me zijn opgekomen ernaar te

11. Zie ook SVII: 229, waar hij het heeft over de "*jouissance de la transgression*".

verlangen, als de wet me niet had gezegd: je mag het niet verlangen. Maar het is het Ding dat gebruik heeft gemaakt van het gebod om allerlei verlangens in mij op te wekken, want zonder de Wet is het Ding dood. En eertijds, toen de Wet er niet was, was ik het die leefde. Maar toen het gebod kwam, is het Ding opnieuw beginnen leven, en ik, ik stierf. Zo bleek het gebod dat bedoeld was ten leven, mij juist ter dood te brengen, want het Ding heeft van het gebod gebruik gemaakt om mij te verleiden en heeft zo van mij een doodsverlangen gemaakt. Ik neem aan dat al sinds enkele ogenblikken enkelen onder jullie er minstens aan twifelen of ik het wel ben die hier aan het woord is. Inderdaad, op één enkele wijziging na - *Ding* in plaats van *zonde* -, is dit het discours van Sint Paulus over de verhouding tussen wet en zonde, Romeinenbrief, hoofdstuk zeven, paragraaf zeven. [SVII: 101]¹²

Paulus kan in zijn analyse van de verhouding tussen wet en zonde zo'n scherpe toon aanslaan omdat hij ervan uitgaat dat Gods heilsplan ten slotte toch alles ten goede keert. De wet mag dan tot zonde en dood hebben geleid, Christus' offerdood betekent de vervulling van de wet, waarna de (gelovige) mens enkel nog vrijheid en 'eeuwig leven' te wachten staat. Al is die heilsverwachting volgens Lacan een 'transcendentale schijn' waarachter het dodelijke 'ding' zich schuilhoudt, toch doet die niets af van wat in Paulus' analyse aan de orde wordt gesteld. Wat daar wordt geschetst, is de nefaste, door een 'doodsprincipe' getekende structuur waarin zonde en wet in elkaar zijn verstrengeld¹³ Alleen is voor Lacan die verhouding tussen wet en zonde — of, wat voor hem hetzelfde is, tussen wet en genot — een nefaste, heilloze aangelegenheid die alleen leefbaar is dankzij harde verdringing. Wat het verlangen aan een wet bindt (of wat ons aan de 'wet van het verlangen' bindt), is in laatste instantie een doodsprincipe: een neiging om uitgerekend die wet te overtreden die ons als enige het (levens)noodzakelijke libidinale comfort kan garanderen. Daarin, in dat heilloze genot, ligt het 'gewicht' van ons verlangen en meteen ook dat van de (symbolische) wet waaraan het verlangen zich vastklampt. Uitgerekend onze neiging de wet te buiten te gaan houdt er ons zo onherroepelijk nefast aan gebonden.¹⁴

Het is dit heilloze genot dat ook Freud op het oog had wanneer hij in *Totem und Tabu* zijn "mythe" van de oerhordeleider in het leven riep. Geïnspireerd door Darwin, schetst Freud daar hoe in de vroegste tijden een 'clan van menselijke kuddedieren' werd gedomineerd door een leidersfiguur die alle libidinale bevrediging (alle 'vrouwen', alle *jouissance*)

12. Uit 'Romeinen 7' vertaalt Lacan letterlijk vers 7 tot 11 en niet "paragraaf 7", zoals hij zich even abusievelijk uitdrukt. In 1 Kor. 15, 56 drukt Paulus die zelfde stelling nog eens kernachtig uit: "De engel van de dood is de zonde, en de kracht van de zonde is de Wet."

13. Daarin ligt de tweede, nu onvermeld gelaten "wijziging" die Lacans parafraze in Paulus' tekst aanbrengt. Waar Paulus schrijft dat de zonde mij dankzij de wet "ter dood [wil] brengen" (Rom. 7,11), luidt het bij Lacan dat "het Ding [...] van mij een doodsverlangen" maakt. Bij Paulus is die 'dood' een historische en dus te overwinnen grootheid, bij Lacan is het een structureel principe dat constitutief is voor her menselijk verlangen.

14. Paul Moyaert wijst in dit verband op een passage even vetderop in Paulus' brief waar hij stelt: "Ik doe niet het goede dat ik wil, maar het kwade dat ik niet wil. Als ik doe wat ik eigenlijk niet wil, ben ik niet meer de handelende persoon, maar de zonde die in mij woont." (Rom. 7, 19-20; Moyaert, 1994: 162). Naar zijn mening viseert Paulus in die passage het soort mensen dat niet in staat is te weerstaan aan de verleidingen die op hen afkomen. Het gaat er met andere woorden over de "akratische mens" (*ἀκρασία*, 'akrasia', krachteloosheid, weerloosheid). Alleen geeft Lacan, aldus Moyaert, een onnauwkeurige beschrijving van Paulus' typering. Hiertegen moer echter worden ingebracht dat Lacan het hier niet over een bepaald soort gevoel, houding of ervaring heeft waarvan *sommigen* blij zouden geven, maar over de onbewuste basisstructuur die in *elk* verlangen aanwezig is. Dit geldt trouwens ook voor de tekst van Paulus: de daar beschreven 'psychische' toestand geldt voor de mens *tout court*, de mens voor zover die onder de Wer leeft en niet door Christus is verlost. Paulus laat hier dan ook nergens het woord 'akrasia' vallen, dat duidelijk een direct morele connotatie heeft, en dat hij alleen in andere contexten gebruikt (zoals bijvoorbeeld in: 1 Kor. 7,5).

naar zich toehaalde en daarbij elke mannelijke rivaal (in casu zijn eigen zonen) vermoordde of castreerde.¹⁵ Om toch toegang tot de *jouissance* te krijgen, vermoordden de zonen hun wrede oervader, maar de onderlinge strijd om zijn vacant geworden plaats bracht telkens opnieuw een gelijkaardige tiran aan de macht zodat tenslotte, aldus Freud, alleen een postuum eerherstel van de dode vader opnieuw de nodige vrede kon brengen. Op die manier werd zijn eens zo gehaat verbod op de vrouwen van de eigen clan - met andere woorden het incestverbod — definitief geïnstalleerd (en kon, met de eis tot exogamie, ook de beschaving haar intrede doen). Voortaan bestond de *jouissance* uitsluitend nog dankzij het feit dat ze verboden was. De installatie van het incestverbod ontnam de mens zijn 'oorspronkelijk' object van verlangen en maakte het tot object van een principiële verboden genot. Dit maakte de weg vrij voor een door de wet gereguleerd verlangen, met andere woorden voor een toestand van beschaving.

Lacan laat de fylogenetische pretenties van Freuds theorie voor wat ze zijn en beschouwt haar exclusief als een "mythe" in de structuralistische zin van het woord: een verhaal dat paradigmatisch is op grond van de algemene structuur die erin wordt vertolkt.¹⁶ Het laat zien hoe pas een verbod op het genot zowel dat genot als de wet hun definitieve plaats geeft. Het genot kan derhalve alleen bestaan als iets wat niet *mag* bestaan en precies dit ontoelaatbaar genieten bindt ons hoe langer hoe sterker aan de wet (een wet die nota bene de onmisbare 'support' voor ons verlangen is). De 'mythische' oermoord waar Freud het over heeft, tracht juist die paradox in een paradigmatisch beeld vast te leggen, aldus Lacan in zijn les van 16 maart 1960:

In die daad ligt het hele mysterie. Hij dient om ons te verbergen dat niet alleen de vadermoord de weg naar het genot blijft versperren [...] maar dat hij [bovendien] het verbod nog harder maakt. Alle elementen zijn [hiervoor] aanwezig en daarin, zowel in wat er wordt gezegd als in hoe het wordt uitgelegd, ligt de hele breuklijn [faille]. Eenmaal het obstakel door de moord uit de weg geruimd, blijft het genot niet minder verboden of is dit verbod nog versterkt. Die breuklijn in het verbod wordt dus door die mythe ondersteund, gearticuleerd, zichtbaar gemaakt, maar zij wordt er tegelijk grondig door gecamoufleerd. Daarom ligt het belang van *Totem und Tabu* dan ook in het feit dat het een mythe is en, zoals reeds gezegd, misschien wel de enige mythe waartoe de moderne tijd in staat is geweest. En Freud heeft die bedacht. [SVII: 207-208]¹⁷

Het gaat voor Lacan niet om een moord die ooit eens in ver vervlogen tijden is gebeurd, maar om een geweld dat tot de structuur zelf van ons verlangen behoort. Ons verlangen is uit op een genot dat verboden is en dat op die manier een wet mogelijk maakt die ons verplicht steeds weer te *blijven* verlangen (naar dat genot). Pas op die wijze slagen wij erin ons als 'draggers' (subjecten) van een verlangen te handhaven. Maar dat genot is niet die 'komische' leegte waarvoor Lacan het vroeger hield en dat ons verlangen alleen maar zou aanzwengelen. Het is, paradoxaler, een factor die ons verlangen, op hetzelfde moment dat het erdoor wordt aangezwengeld, ook *ontregelt*. De wet van het verlangen, die "bedoeld was

15. Zie vooral het vierde hoofdstuk van *Totem und Tabu* (Freud, CR4: 141-211; SA9: 387-444; voor de verwijzing naar Darwin, zie CR4: 170 e.V.; SA9: 410e.v.).

16. Zie onder meer Lacans uittaling daaromtrent in *Télévision*: "Le mythe, c'est ça, la tentative de donner forme épique à ce qui s'opère de la structure" (Lacan, 1974: 51; Nederlandse vertaling in Lacan, 1995: 53).

17. Lacan had het al in zijn eerste les over *Totem und Tabu* als over de "élaboration d'une mythologie plus crédible, plus laïque que celle qui se pose comme révélée" (SVII: 14).

ten leven", zal dat verlangen, door toedoen van het genot, én aanvuren én een fatale, dodelijke wending geven. Het is die 'kink' in de logica van de wet - die "faille", zoals het in de volgende zin heet, die "verschuiving", die "breuklijn" — die Lacan hier interesseert. Het genot bindt ons aan de wet van het verlangen, alleen al omdat de transgressieve *jouissance* een wet nodig heeft om te kunnen overtreden. Het genot doet ons dan ook in het krijt staan bij de wet en is op die manier verantwoordelijk voor de schuld die ons zo stevig aan die wet bindt. We zijn niet alleen schuldig omdat we in ons genot de wet overtreden, dat genot sluipt ook binnen in onze meest trouwe gehoorzaamheid aan de wet zelf: zie hier de "kink", de "breuklijn", de "verschuiving" in de logica van het verbod op genot. Daarin ligt juist het grote "belang" van die "faille", aldus Lacan in de op het eerste gezicht erg enigmatische zinnen die onmiddellijk op de zo-even geciteerde passage volgen:

We moeten belang hechten aan wat die breuklijn [cette faille] met zich meebrengt. Alles wat haar overschrijdt, wordt het object van een schuld aan het Grote Boek van de schuld. Elke genotbeleving voegt iets toe aan wat zich inschrijft in het schuldenboek van de wet. Meer nog, iets in die regeling moet ofwel een paradox zijn ofwel plaats inruimen voor een zekere ontregeling [dérèglement], want er is geen overschrijding in de andere richting mogelijk [car le franchissement de la faille dans l'autre sens n'a pas d'équivalent]. [SVII: 208]

Met die "ontregeling" verwijst Lacan in ieder geval naar wat Freud de 'paradox van het geweten' noemt. Die paradox wil aangeven hoe iemand uit scrupuleuze gehoorzaamheid aan de wet (die "bedoeld is ten leven") toch letterlijk ten onder kan gaan en door een ondraaglijk schuldgevoel op de rand van de zelfmoord kan terechtkomen. Het genot is in dit geval doorgedrongen tot in de trouw zelf aan de wet, zo beseft Lacan hier. De mens kan geneigd zijn om zich *mateloos* aan de maat van de wet te binden en op die manier blijkt te geven van het structurele exces dat zo typisch is voor het genot. De verborgen drijfveer achter het "obscene en wreedaardige" Boven-Ik (SVII: 15) blijkt hier dan ook het genot te zijn. Geen wonder dus dat het Ik inderdaad van daaruit met *excessieve* eisen wordt bestookt. Vandaar ook het onuitroeibare "onbehagen in de cultuur". Hoe harder die cultuur het menselijk verlangen aan banden legt en het genot onder verbod stelt, hoe erger de mateloosheid van dit genot *in* dit verbod zelf binnensluipt en het op zichzelf al wankele libidinale evenwicht uit zijn voegen licht. Met die gedachte vervolgt Lacan de zo-even geciteerde passus:

Freud schrijft het *Onbehagen in de cultuur* om ons te zeggen dat alles wat van het genot op het verbod overslaat, in de richting gaat van een steeds sterkere verharding van dat verbod. Wie zich met toewijding aan de wet wil onderwerpen, merkt hoe de meest minutieuze en de meest wrede eisen van zijn Boven-Ik voortdurend harder worden. Waarom gaat het niet zo in omgekeerde richting? [SVII: 208]

Inderdaad, waarom werkt dit niet ook andersom? Wie ongeremd op de eisen van het genot in plaats van op die van de wet ingaat, belandt niet in een mateloos genot, zoals men zou verwachten, maar wordt daar evenzeer met de maat van de wet geconfronteerd¹⁸. Op haar sofa ondervindt de psychoanalyse hoe ook de hardnekkigste poging geen enkele

18. Ook de meest verbeterde libertijn, die zich boven elke mogelijke wet wil stellen, botst in laatste instantie toch tegen die wet aan. We gaan daar zo dadelijk naar aanleiding van Lacans reflectie over Markies de Sade uitvoeriger op in.

analysant in staat stelt onder de druk van de wet vandaan te komen. Hij is nu eenmaal het subject van een verlangen dat niet eens het zijne (want van de Ander) is en dat zich daarom als een wet aan hem opdringt. De mateloosheid waardoor zijn verlangen is getekend, kan de mens enkel ervaren in de mateloosheid van de wet die op hem inbeukt en hem ongelukkig maakt. Het is hem niet gegeven diezelfde mateloosheid in zijn genot te ervaren, al vormt die mateloosheid er zonder meer de essentie van. Dat mateloze genot is hem immers alleen *fantasmatisch* gegund, wat zoveel wil zeggen als dat hij als subject verdwijnt op het moment dat hij het beleeft.

Waarom gaat het niet zo in omgekeerde richting? Het is een feit dat dit niet het geval is. Wie zich in naam van een of andere verwerping van de morele wet in de richting van een mateloos genot waagt, botst tegen [allerlei] obstakels aan. Onze dagelijkse praktijk laat ons in ontelbare gedaanten zien hoe levendig die zijn en niettemin in oorsprong misschien toch iets unieks veronderstellen. [SVII: 208]

Wie als een ware libertijn enkel uit is op dat mateloze genot en er *bewust* naar op zoek gaat, komt bedrogen uit. Genot biedt zich slechts aan als wat door de wet van het verlangen is verboden en is ons alleen als een *fantasma* gegund. Wie het *echt* wil beleven, botst onvermijdelijk telkens opnieuw aan tegen het obstakel van de wet.

Wie daarentegen de wet en niets dan de wet volgt, zal vroeg of laat wél met de mateloosheid van het genot worden geconfronteerd, aangezien dat genot de heimelijke motor is achter zijn scrupuleuze wetgetrouwheid. Alleen zal dit niet *zijn* genot blijken te zijn, maar dat van de Ander, met name het genot van de mateloos gebiedende wetsinstantie die doorklinkt in de symbolische orde. De mens zelf zal die mateloosheid enkel ervaren in de pijn die hij voelt wanneer de 'obscene, wrede' imperatieven van het Boven-Ik op hem inbeuken.¹⁹ Daar zal blijken hoe de wet zich tot hem richt vanuit het misdadige genot dat er in laatste instantie aan ten grondslag ligt (zoals in *Totem und Tabu* geformuleerd).²⁰

Wat de wet van het verlangen - en dus ook de ethiek — haar ultieme 'gewicht' geeft, is de *jouissance*. Tot dat besluit komt Lacan in zijn zevende seminarie. Alleen is dit genot niet langer uitsluitend op te vatten als een fantasma, als een leegte die het verlangen van het subject aanwakkert en op die manier een extra ondersteuning verleent. Het is iets wat tegelijk ook het zelfbehoud van dat verlangen - en dus van het verlangende subject - aantast. Voortaan zal Lacan die *jouissance* dan ook behandelen als een apart concept²¹ De leegte waar het in een genot om gaat, mag niet loutet als een holle betekenaar worden opgevat, maar betreft iets *voorbij* het symbolische, met andere woorden iets *reëls*. Het

19. Lacan verwijst daar al naar in zijn eerste les (zie de passage uit SVII: 15 die hierboven in II.1 werd geciteerd).

20. Of zoals men het, bij wijze van conclusie, met Michel Lapeyre kan stellen: "On sait bien que ce qui est interdit, ça n'empêche pas de le désirer. Mais la psychanalyse va plus loin. Pour elle, c'est la position de l'interdit qui conditionne le désir. Ce n'est pas parce qu'il y a un attrait de l'interdit mais parce qu'il y a une relation radicale du crime ou de la faute à la loi." (Lapeyre, 1997: 26).

21. Lacan verwijst in ieder geval zelf uitdrukkelijk naar zijn seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse als het moment waarop hij de *jouissance* als concept in zijn theorie heeft binnengebracht. Zo stelt hij ergens in zijn veertiende seminarie, *La logique du phantasme* (1966/67): "ce n'est pas ici à cette heure ni la première fois que j'introduis le terme dans quelque chose que je nomme comme étant la jouissance, j'entends comme dès longtemps introduite et nommé dans mon séminaire sur l'éthique." (les van 30.05.1967; Lacan, 1966/67: 274; zie ook Valas, 1998: 10, 44,48). In dit en volgende seminars zal Lacan zijn conceptualisering van het fantasma ook op haar beurt weer verfijnen vanuit zijn (op dat moment reeds veel verder uitgewerkt) *jouissance*-begrip.

punt dat aan het verlangen een ultieme zin en oriëntatie geeft, vat Lacan voortaan op als een 'ding' waaraan dat verlangen zich fataal kan verbranden. Meer nog, dat dodelijke 'ding' woekert ook in het hart van de wet waarin dat verlangen verplicht is te wonen. Het subject moet voortdurend inspanning doen om dat 'ding' op afstand te houden. Maar het moet dit wel doen aan de hand van een wet die heimelijk vanuit datzelfde 'ding' op hem inwerkt. Dat 'ding' is de ultieme zin van de wet, een zin waaraan men alleen dankzij het overtreden van de wet 'gehoorzaam' kan zijn. Omdat het dus de wet zelf is die ons heimelijk tot wetsovertreding aanzet, zijn wij zo *mateloos* schuldig ten aanzien van die wet en zijn we er daarom ook zo *mateloos* aan gebonden.

Is het dan echt onmogelijk om aan die *schuldige* mateloosheid te ontkomen? Is de mens dan op geen enkele manier in staat om ook *onschuldig* te genieten van de mateloosheid waarnaar hij onvermijdelijk verlangt? Kan alleen de Ander - de wet - mateloos genieten door de mens tot in het oneindige te 'overvragen', terwijl het subject zelf van zijn genot afgesloten blijft gezien de ontoegankelijkheid van zijn fantasma?

Om die hardnekkige onmacht van het verlangende subject te duiden, grijpt Lacan terug naar een figuur die als geen ander tegen de muren van zijn fantasma's is opgelopen, op zoek naar een 'onschuldig' en grenzeloos genot. Uitgerekend het literaire werk van Markies de Sade, veruit het meest scandaleuze van alle libertijnse oeuvres, geeft hem de gelegenheid aan te tonen hoe hardnekkig de wet ook daar overeind blijft waar zij op de meest flagrante manier wordt overtreden. Ook daar, zo zal Lacan aantonen, blijft het genot zowel van de wet als van het fantasma afhankelijk. Daarenboven biedt Sade hem de gelegenheid om het kwaad dat schuilgaat achter de 'transcendentale idee' van het kantiaanse '*Gute*', nog scherper en genuanceerder in kaart te brengen.

2. Sade

2.1. Sade: Kants waarheid

Lacan legt alle nadruk op het radicaal *onsentimentele*, *apathische* of, zoals hij het noemt, '*apathologisch*' karakter van Kants ethiek. Het morele handelen is uitsluitend op rekening van de zuivere *Vernunft* te schrijven en staat per definitie los van al onze, aan het fenomenale gekluisterde 'neigingen'. Lacaniaans vertaald heet het dat het de autonome symbolische orde is die de ethische wet dicteert, ongeacht of die al dan niet het zelfbehoud van het subject ten goede komt. We citeerden in dit verband reeds eerder de les van 23 december 1959, waar Lacan zich waagt aan een geactualiseerde formulering van Kants categorische imperatief: "*handel nooit tenzij je handeling geprogrammeerd zou kunnen worden*" (SVII: 94; zie hierboven V.2). Alleen merkt Lacan nu op dat Kant die imperatief niet voor de concrete "samenleving" laat gelden, maar voor wat hij een "natuur" noemt. Die hedendaagse versie van de categorische imperatief, zo stelt Lacan:

doet ons een stap verder zetten in de richting van een nog hogere - of hoogste - vorm van onthechting tegenover wat men een Hoogste Goede noemt. Begrijp goed dat Kant ons hier oproept om, wanneer wij de maxime voor ogen houden die ons handelen regelt, die [maxime] even te beschouwen als de wet van een natuur waarin wij zouden worden uitge-

nodig te leven. [...] Merk wel dat hij hier *van een natuur* en niet *van een samenleving* spreekt. [SVII: 94; Miller cursiveert]

Inderdaad, voor Kant refereert de ethische wet niet aan de concrete samenleving waarin het morele subject zich bevindt. Die is en blijft iets 'fenomenaals' en de wetten van de (noumenale) zuivere *Vernunft* worden daar even onophoudelijk als onvermijdelijk met de voeten getreden. De wereld waaraan de ethische wet refereert, is de onaantastbare, ideële "natuur" van de zuivere redelijkheid.²² Het is veelbetekenend dat Lacan uitgerekend net na die referentie aan het kantiaanse natuurbegrip, abrupt, Sade introduceert:

Om jullie met een schokeffect de ogen te openen, wil ik hier enkel dit opmerken: indien de *Kritiek van de praktische rede* verschenen is in 1788, zeven jaar na de eerste editie van de *Kritiek van de zuivere rede*, is er ook dat andere werk dat is verschenen zes jaar na de *Kritiek van de praktische rede*, kort na de Thermidor, in 1795, en dat *La philosophie dans le boudoir* heet. [SVII: 94-95]

Lacans suggestie moet hier in al haar radicaliteit worden genomen. Pas Sades pleidooi voor een ongeremde 'natuurlijke' vrijheid weet bloot te leggen wat achter Kants "natuur" schuilgaat. Pas een scandaleus werk als *La philosophie dans le boudoir*, dat verhaalt hoe een meisje in vijf dagen tijd tot de ergste perversies wordt 'opgevoed', onthult de waarheid van wat bij Kant zo mooi de bovenzinnelijke wereld van het noumenale heet. Op zijn zachtst uitgedrukt, een gewaagde stelling.

Als eerste reden waarom hij het überhaupt mogelijk acht twee zo heterogene oeuvres op elkaar te betrekken, beroept Lacan zich op een merkwaardige, louter *formele* gelijkenis. Ze mogen dan inhoudelijk op geen enkele manier met elkaar te verzoenen zijn, toch valt op hoe hardnekkig beide 'verlichte' denkers elke vorm van gevoel uit het 'morele' oordeel uitsluiten. Sades volkomen onkantiaanse 'morele' boodschap huldigt formeel niettemin dezelfde harde redelijkheid als Kants ethiek en is even wars van elk 'pathologisch' sentiment. Met de stelling dat Kant en Sade er beide een 'apathische' moraal op nahouden, zit Lacan overigens op het spoor van de meest toonaangevende Sade-interpretaties uit zijn tijd. Georges Bataille, Pierre Klossowski, Maurice Blanchot, Max Horkheimer en Theodor Adorno leggen allen op hun manier de nadruk op het specifiek *apathische* van de bandeloze libertijnen uit Sades oeuvre.²³ Om Sades 'moraal' te illustreren evocert Lacan hier het beroemde politieke pamflet uit *La philosophie dans le boudoir*, "Français, encore un effort si vous voulez être républicains", waarin Sade zijn lezer met alle mogelijke logische argumenten tracht te overtuigen dat pas incest, overspel, diefstal, moord, sodomie, verkrachting, laster, kortom alles wat de meest elementaire morele wetten met de voeten

22. Als de morele rede over de wetten van de fenomenale orde kon beschikken, zou ze daar in die noumenale wereld het hoogste goede ook daadwerkelijk waarmaken. Of, zoals Kant schrijft in de passage waarnaar Lacan hoogstwaarschijnlijk verwijst: "Denn in det Tat versetzt uns das moralische Gesetz, der Idee nach, in eine Natur, in welcher reine Vernunft, wenn sie mit dem ihr angemessenen physischen Vermögen begleitet wäre, das höchste Gut hervorbringen würde, und bestimmt unseren Willen, die Form der Sinnenwelt, als einem Ganzen vernünftigen Wezen, zu erteilen." (Kant, 1794 Bd. VII: 157; in oorspronkelijke uitgave: 76).

23. Bataille, "Sade" (in *La littérature et le mal* uit 1957; Bataille, 1979: 239-258); Klossowski, *Sade mon prochain* (Klossowski, 1947); Blanchot, "La raison de Sade" (in *Lautréamont et Sade*; Blanchot, 1949: 15-49); Adorno & Horkheimer, "Juliette oder Aufklärung und Moral" (in *Dialektik der Aufklärung* uit 1947; Adorno & Horkheimer, 1971: 74-107; Nederlandse vertaling, 1987: 96-134). Zie ook Baas, 1992: 35-36. Zie verder ook het derde hoofdstuk uit: Marcel Hénaff, *Sade. L'invention du corps libertin* (Hénaff, 1978: 97-118).

treedt in feite de echte 'waarden' zijn voor de nieuwe, revolutionaire samenleving die zich op dat moment aandient (SVII: 95-97).²⁴ Om op het niveau van die 'deugden' te komen, zo accentueert Sade, is niets hinderlijker dan spontane gevoelens. "Luister nooit naar je hart" zo vermaant de libertijnse filosoof zijn jonge leerlinge na het voorlezen van het pamflet, "het is de slechtste raadgever die de natuur ons heeft gegeven".²⁵ Een groot libertijn is men volgens Sade pas als men erin slaagt extreem ongevoelig te worden, aldus ook Maurice Blanchot in zijn essay "La raison de Sade", naar Lacans eigen zeggen één van zijn voornaamste bronnen voor dit onderwerp.²⁶ Het komt er dus voor Sade op aan uitsluitend naar de rede te luisteren en zijn handelen op streng aangehouden maximes te stoeien. Alleen staan die inhoudelijk volkomen haaks op de klassieke morele regels, zoals bijvoorbeeld de tien geboden die voorschrijven.

Neem het tegenovergestelde van de wetten uit de Decaloog en je hebt een coherent exposé van wat zich in de grond als volgt laat formuleren: nemen we als universele stelregel voor ons handelen het recht aan om van de ander - wie het ook is — te genieten als een instrument voor onze lust. [SVII: 96]

Zo formuleert Lacan ergens de grondregel van de sadiaanse moraal. En ook Sades 'redelijke ethiek' verwijst naar een 'natuur' in de strikt Kantiaanse zin van het woord. Niet naar onze concrete 'samenleving', maar naar een abstracte 'natuur' zoals die door onze redelijke wetten wordt verondersteld.²⁷ Alleen is het soort natuur dat aan Sades zuiver redelijke imperatief beantwoordt geen bovenzinnelijke goedheid, maar een universum van absolute wreedheid. Een puur formele ethiek zoals Kant die voor het eerst heeft geformuleerd, is dus ook in staat een sadistisch universum te genereren, zo concludeert Lacan uit de parallel die hij ontwaart tussen Kant en Sade.

Als men de moraal van elk gevoelselement ontdoet, als men ons gevoel daarin elke functie ontzegt, als men het in die zaken onbekwaam verklaart, dan is in extremis een sadistisch universum op te vatten [...] als één van de mogelijke eindpunten waarop een wereld uitloopt die wordt geregeerd door een radicale ethiek, een kantiaanse ethiek zoals die zich in 1788 aandiente. [SVII: 96]

In die zin is het voor Lacan veelbetekend dat ook het enige *inhoudelijke* element waarin beide tegenstrijdige oeuvres aan elkaar gewaagd zijn, uitgetekend de *pijn* is. De gevoeleloosheid waartoe de mens in beide 'morele' systemen wordt verplicht, geeft aan de pijn

24. "Fransen, nog één inspanning als u republikeinen wilt worden", zo luidt de titel van het pamflet in een Nederlandse vertaling (die op haar beurt de wat ongelukkige titel "Slaapkamergesprekken" heeft gekregen; zie Sade, 1995: 119-166). Voor de Franse tekst, zie: Sade, 1976: 187-257.

25. Sade, 1976: 253; Nederlandse vertaling: 1995: 167.

26. Lacan verwijst uitdrukkelijk naar Blanchots Sade-studie (Blanchot, 1949). Hij prijst het zijn publiek aan als 'un des éléments à verser à notre dossier [sur Sade]' en bekent dat hij er in zijn les "voortdurend [uit] citeert" (SVII: 236). In verband met het genot dat de sadist ook aan de hem aangedane pijn heeft, schrijft Blanchot ergens: "Tous ces grands libertins qui ne vivent que pour le plaisir, ne sont grands que parce qu'ils ont annihilé en eux toute capacité de plaisir. [...] [I]ls se sont faits insensibles: ils prétendent de jouir de leur insensibilité [...]. [...] l'insensibilité se fait frémissement de tout l'être, dit Sade; «l'âme passe à une espèce d'apathie que se métamorphose bientôt en plaisirs mille fois plus divins que ceux que leur procureraient des faiblesses»" (Blanchot, 1984:45)

27. In de context van de zo-even geciteerde Kantpassage, wordt de natuur letterlijk gedefinieerd als "het bestaan van dingen onder wetten": "Nun ist Natur im allgemeinsten Verstande die Existenz der Dinge unter Gesetzen." (Kant, 1974 Bd. VII: 156; in oorspronkelijke uitgave A: 74).

een soort a priori positie. Bij de sadiaanse held resulteert dit in de terreur die hij om zich heen zaait. Bij Kant uit zich dit in een onbehagen dat inherent is aan elk ethisch bewustzijn. Zo vermeldt die laatste uitdrukkelijk de pijn als het enige a priori gevoel dat voor een redelijke ethiek in aanmerking komt. Lacan verwijst zijn publiek rechtstreeks door naar de betreffende passage uit de *Kritik der praktischen Vernunft*.

Inderdaad neemt Kant toch *één* gevoel aan dat correlatief is voor de morele wet in al zijn zuiverheid en [...] dat niets anders is dan de pijn zelf. Ik lees jullie de passage voor: *Bijgevolg kunnen we a priori inzien dat de morele wet als bepalingsprincipe voor onze wil, door het feit zelf dat ze onze neigingen schade berokkent, een gevoel moet veroorzaken dat we pijn [Schmerz] kunnen noemen. Dit is het eerste, en misschien enige geval dat ons toelaat om met een a priori concept de verhouding te bepalen tussen een kennis, afkomstig van de zuivere praktische rede, en een gevoel van lust of onlust [zum Gefühl der Lust oder Unlust].* [SVII: 97; Miller cursiveert]²⁸

Beide oeuvres verwijzen het 'ethische' subject door naar een "natuur" die niet samenvalt met zijn concrete leefwereld en waarvan de toegang een hardnekkige pijn veronderstelt. Uitgerekend daarin raken beide oeuvres elkaar op een andere dan puur formele basis: datgene waarnaar ze streven (voor Kant het noumenale goede, voor Sade een kwaadaardig genot) wordt enkel gevoeld in de pijn die ontstaat omdat men, paradoxaal, niet in staat is dit streefdoel 'werkelijk' te voelen. Het ultieme en *reële* waarnaar wordt verlangd, wordt enkel *negatief gevoeld* in de pijn vanwege het onvermogen om het te voelen. Kant had niet door dat die pijn daarom in laatste instantie een *positief* gevoel is. De draaglijke pijn die ons door een onvervuld ethisch verlangen wordt berokkend, behoedt ons tegen de volstrekt *ondraaglijke* pijn die een reëel bevredigd verlangen zou betekenen.

Al staat dit laatste niet met zoveel woorden ook bij Sade te lezen, toch geeft zijn oeuvre als geen ander te kennen hoe de toestand van bevredigd verlangen in werkelijkheid neerkomt op een apotheose van pijn. Alleen wordt die pijn daar, op het moment zelf dat men ze veroorzaakt, flagrant ontkend en voor een puur genot aangezien. Daarin bestaat juist het perverse van Sades fantasma. Elke pijn die de sadiaanse held in de huid van zijn slachtoffer kerft, gaat hij tezelfdertijd ook loochenen en omdraaien ('perverteren') tot een vermeend toppunt van genot. Ook wanneer de sadist zelf pijn *wordt* aangedaan, blijft hij die loochenen en als *jouissance* affirmeren.²⁹

Het sadiaanse fantasma loochent met andere woorden de impasse waarop een ongeremde bevrediging van het verlangen uitdraait, al gunt het ons, dankzij dit soort hardnekkige *Verneinung*, toch een blik in de ware toedracht van die impasse. In die zin kan Lacan beweren dat Sade de 'waarheid' is van Kant.³⁰ Achter het kantiaanse *Gute* gaat in feite — *reëel*— de verschrikking van het kwaad schuil en de morele wet is niet zozeer een opstap naar het hoogste goede (een opstap die pijnlijk is omdat we nooit *voorbij* die

28. Voor de passage bij Kant die Lacan hier inderdaad letterlijk citeert, zie Kant, 1974 Bd. VII: 192-193; in oorspronkelijke uitgave A: 129.

29. Blanchot citeert het voorbeeld van een libertijnse die, midden in een sadistische scène, plots uit louter wellust de positie van het slachtoffer inneemt en het uitschreeuwt: "Ils sont délicieux les fers du crime que l'on aime" (geciteerd in Blanchot, 1984: 28). Wij komen verder nog terug op dat sadisme en op de perversie in het algemeen (zie VII.5.1-2).

30. Zo formuleert hij het letterlijk in zijn essay van drie jaar later, *Kant avec Sade*, waarin hij zijn stelling uit het zevende seminarie verder uirwerkt: "nous démontrerons qu'elle [La philosophie dans le boudoir] [...] donne la vérité de la Critique [de la raison pratique]" (E: 765-766).

opstap geraken), als wel een dam die ons juist in bescherming neemt tegen de onnoemelijk veel grotere ellende die ons achter die transcendentale schijn van het verhoopte goede te wachten staat. Sade is Kants waarheid in die zin dat hij - zij het dan in een geste van pure loochening - laat zien wat Kants noumenaal *natuurbegrip* aan het oog onttrekt: het kwaad als datgene waarop ook ons meest ethische verlangen is gericht.³¹

2.2. Kant: Sades waarheid

Al formuleert Lacan het nergens letterlijk zo, toch beschouwt hij Kant op zijn beurt ook als 'de waarheid van Sade'. Kants afwijzing van elke pretentie die meent het goede effectief (lees: binnen de fenomenale wereld) te kunnen realiseren, wordt door het manifeste falen van het sadiaanse project alleen maar in zijn gelijk gesteld. Als exponent van de Verlichting, gelooft Sade immers in de radicale vrijheid van de mens, een vrijheid die hij niet in een of ander noumenaal *Jenseits* situeert, maar in het hier en nu van alledag. De weg naar die vrijheid wordt voor hem dan ook niet in de eerste plaats door de *zuivere* rede gerealiseerd, maar door een ongeremde emancipatie van de lusten. Daarin is Sade bij uitstek een exponent van het verlichte, achttiende-eeuwse libertinisme. Die beweging huldigt niet alleen het idee dat de menselijke natuur pure vrijheid is, maar ook dat die vrijheid praktisch gesproken binnen handbereik ligt. De mens hoeft daarvoor alleen met alle wetten en regels te breken en zich ongeremd aan zijn lusten over te geven. Oeuvres als dat van Mirabeau, Diderot en Sade — om enkel de drie auteurs te noemen waarmee Lacan reeds in zijn eerste les dit libertinisme ter sprake brengt (SVII: 12) — zijn bezielde door het ideaal van de "lustmens" ("l'homme du plaisir"), de enige figuur in hun ogen die ten volle gehoor geeft aan zijn ware 'natuur'. Lacan typeert dit libertinisme dan ook als een beweging die ijvert voor een "*naturalistische* bevrijding van het verlangen" (SVII: 12). De 'natuur' haar vrije rechten geven komt er volgens de libertijn op neer haar van alle banden te bevrijden en staat synoniem voor de vrije loop die we onze wildste lusten geven. Lacans oordeel over dit project is al even duidelijk als vernietigend, zo geeft hij reeds tijdens de openingsles van dit seminarie te kennen:

De naturalistische bevrijding van het verlangen heeft historisch gefaald. De mens blijkt [momenteel] niet minder met wetten en plichten beladen dan vóór de grote kritische denkbeweging van het zogeheten libertinisme. Als we ons dan toch met de ervaring van die lustmens [cet homme du plaisir] moeten inlaten (ook al is het maar om er [historisch] op terug te blikken), zullen we vlug merken - en dit dankzij een onderzoek vanuit wat de [psycho] analyse heeft bijgebracht over de perversie - dat alles in die morele theorie in feite was voorbestemd om te falen. [SVII: 12]³²

Het overweldigende schuldgevoel waarmee de psychoanalyse dagdagelijks op haar sofa wordt geconfronteerd, legt onmiskenbaar het failliet bloot van het hele libertijnse project. Ondanks het aanhoudende succes van haar meest rabiate auteurs, waaronder Sade, heb-

31. Zie onder meer Žizek, 1997: 66.

32. Zie ook SVII: 234. Het libertinisme is dus volgens Lacan historisch een 'gedane zaak', een visie waarin tal van recente studies over dit fenomeen hem gelijk geven. Zie onder meer het boek van Claude Reichler, *L'âge libertin*, die het libertinisme historisch situeert tussen de 16^{de} en de 18^{de} eeuw: "Après Sade, après la Révolution, il n'y a plus de libertin; avant les philosophes padouans, avant Calvin, il n'y en a pas encore." (Reichler, 1987: 8).

ben wij ons niet van wetten en normen kunnen bevrijden. Zo blijkt eenvoudigweg uit de feiten.

Maar ook wie er Sades literaire oeuvre op naleest, raakt vlug overtuigd van de innerlijke contradictie die in die "naturalistische bevrijding van het verlangen" schuilt. Uiteraard breken de sadiaanse helden met de meest elementaire wetten van ethiek en samenleving (het incestverbod inclusief) en pretenderen op die manier de vrije loop te laten aan de natuur die in hun ogen een orgie van excessen en misdaad is.³³ Maar alleen al het feit dat ze die vernietiging van de wet eindeloos moeten herhalen, levert reeds op zichzelf een soort bewijs *e contrario* dat die wet voor elke transgressie immuun blijft. Dat Sades romanhelden de wet *keer na keer* verbeurd moeten verklaren, duidt erop dat die nooit echt in het gedrang is gekomen en bewijst de facto haar onaantastbaarheid. Telkens weer herhalen hoe alle wetten loze spinsels zijn en God een gore waanidee is, maakt alleen steeds duidelijker hoe hardnekkig wet en wetgever desondanks overeind zijn gebleven. De 'sublieme' lichamelijke van de slachtoffers die de volgende ochtend, ook na de bloedigste orgie, weer dat jeugdige blosje vertonen dat de sadist zo opwindend vindt, geeft de nietigheid van hun transgressief geweld een extra accent (SVII: 238).

Dit soort contradictie is ook merkbaar in de theoretische redeneringen waarmee Sade zijn eindeloze reeks gruwelscènes lardeert. Op een bepaald moment in zijn seminarie leest Lacan zo'n markante bladzijde 'theorie' voor. Het betreft een passage uit *Juliette*, die hij in navolging van Pierre Klossowski (die hier duidelijk zijn bron is) "het systeem van Pius VI" noemt.³⁴ Voordat die libertijnse paus zich met Juliette aan de gekende orgieën gaat overleveren, neemt hij eerst de nodige tijd om zijn radicale *natuur*filosofie uiteen te zetten. Wat aanvankelijk nog evangelisch klinkt — een kritiek op de verwaande eigendunk van de mens — wordt al gauw een ode aan de meest meedogenloze wreedheid. De mens moet immers ophouden, zo debiteert de perverse kerkvorst, om zichzelf voor de zin en het doel van de schepping te houden. Net als alles in dit universum is hij niets dan een gratis product, louter toevallig aan haar tomeloze creativiteit ontvallen. Hij is, zo laat Sade hem zeggen, net als "damp" en "schuim, het resultaat van blinde wetten van de natuur" (Sade, 1980: 732; 1987 IX: 167). Het is dan ook zinloos om voor die scheppende natuur dankbaarheid te voelen, zoals de religie voorhoudt. De mens "is dit element niets verschuldigd, en dit element is hem niets verschuldigd", luidt het kordaat uit de mond van Pius VI (*ibidem*). Voor de natuurwetten zelf geldt bovendien dat ze enkel "schuim" zijn dat

33. Meer bepaald luistert de natuur volgens Sade naar de 'wetten van de misdaad'. Die 'natuurwetten' waarbij alles in een onophoudelijk excess wordt vernietigd, zijn evenwel enkel in onze ogen een misdaad, niet in die van de natuur zelf. Zo laat Sade bijvoorbeeld een van zijn hoofdfiguren uit *La philosophie dans le boudoir* zeggen: "Aangezien vernietiging één van de voornaamste natuurwetten is, kan doden geen misdaad zijn. [...] Moord is geen vernietiging: wie een moord pleegt brengt alleen maar een verandering in de uiterlijke verschijningsvorm teweeg. Hij levert de natuur elementen waarvan haar vaardige hand zich bedient om andere wezens te scheppen. En aangezien scheppen slechts een genoegen kan zijn voor degene die zich daaraan overgeeft, bereidt de moordeenaar de natuur dus een genoegen. [...] Door onze trots denken we dat moord een misdaad is." (Sade, 1995: 59-60; 1976: 107-108).

34. Lacan verwijst hier naar de laatste episode van het vierde deel; zie: Sade, 1980: 731-765; 1987 IX: 165-199. Klossowski bespreekt dit "*Système de la Nature* que le Pape expose longuement à Juliette" in zijn boek *Sade mon prochain* (Klossowski, 1947: 75-83). In zijn essay van twee jaar later, *Kant avec Sade*, beaamt Lacan zelf de eminente plaats die Klossowski in zijn Sade-interpretatie inneemt. Verwijzend naar Klossowski heeft hij het daar over "la seule contribution de notre temps à la question sadienne **qui** ne nous paraisse pas entachée de tics du bel esprit" (E: 798; zie ook: Vereecken, 1988).

opspat uit een bruisende 'natuur' die het evengoed met radicaal andere - of zelfs zonder — wetten zou kunnen stellen. Voor die extreem libertijnse 'natuurfilosofie' is daarom elke zelfbehoudsreflex van de mens — en dit tot op het niveau van de voortplanting - een tegennatuurlijke daad. Liefde en voortplanting werken de excessieve orgie die de natuur is immers tegen. Misdaad, vernietiging en moord daarentegen getuigen van een ware trouw aan de natuur.

Het zal duidelijk zijn dat ook dit sadiaanse mensbeeld de formele gehoorzaamheid aan een wet veronderstelt. Ook die excessieve 'natuur' fungeert bij Sade als een imperatief en reduceert de meest buitenissige orgie tot een daad van gehoorzaamheid. Zoals bij Kant, komt ook hier de vrijheid neer op een trouw aan de 'wet van de vrijheid'. Zelfs een libertijn laat zich dus door een wet gezeggen en ook hij zal er principieel niet in slagen ooit ten volle aan haar eisen te voldoen. Wet en tekort gaan ook voor hem hand in hand. Net als iedereen zal ook hij daarom aan zijn wet — aan de 'Ander' waarnaar hij luistert - een transcendente drager of subject (een 'God') toedichten van wie wordt verwacht dat tenminste hij ooit dat tekort zal opheffen. Alleen is de sadiaanse God een "opperwezen in kwaadaardigheid", een "Être-suprême-en-méchanceté", zoals een andere sadiaanse held, een zekere Saint-Fond, verdedigt tijdens een theoretisch intermezzo uit *Juliette*.³⁵ Wie gelooft in het bestaan van een opperwezen en een hel, brengt zijn libertinisme helemaal niet in het gedrang, zo legt hij zijn sceptische metgezellen omstandig uit. Zo'n dogma's komen het veeleer ten goede, zij het dan op één voorwaarde: dat God in de hel troont en er regeert als een ongeneeslijk, door en door 'slecht' opperwezen in wiens naam de mens moet moorden en stelen in plaats van liefhebben en goed doen.

Het aangehaalde vertoog van Pius VI legt bovendien nog op een meer specifieke wijze die formele gebondenheid aan een wet bloot. Aan het eind van de bladzijde die Lacan voorleest, ontvalt de perverse paus zowaar een 'verzuchting': ook al stellen we alles in het werk om met onze moorddadige excessen de natuur ter wille te zijn, zo bekent hij, toch is het alsof al dat moorden pijnlijk ondermaats blijft. Alsof onze misdaden er nooit in slagen het niveau te halen van de sublieme criminaliteit die de natuur van ons eist. Nadat hij heeft aangetoond hoe weinig vernielend ook onze grofste excessen zijn, als we ze tenminste vanuit het standpunt van de 'natuur' beschouwen, verklaart hij:

Wat zeg ik, helaas, om haar [de natuur] echt te kunnen dienen zijn veel grotere vernielingen nodig... veel vollediger dan wij dat kunnen doen. Zij wil dat we afgrijselijke en zeer grote misdaden begaan; hoe meer onze vernietigingen in die richting gaan, hoe fijner ze het vindt. Om haar nog beter te dienen zouden we moeten kunnen tegengaan dat het lijkt dat we begraven regeneerde. De moord ontnemt enkel het eerste bestaan aan het individu dat we treffen, we zouden hem ook nog een tweede moeten kunnen ontrukken om haar nog nuttiger te zijn, want wat zij verlangt is de totale vernietiging, en we hebben niet het vermogen onze moorden zo ver door te voeren als zij wenst. [SVII: 249-250; Miller cursiveert]³⁶

Voor die pauselijke libertijn is het blijkbaar niet voldoende als we onze medemens enkel om het leven brengen. Voor de natuur betekent zijn dood alleen een stofwisselingsproces

35. Sade, 1980: 371-379; 1987 VIII: 42CMĭ30 (Lacan verwijst naar die passage in SVII: 232; zie verder ook SXVII: 75; E: 776). De term "Être-suprême-en-méchanceté" komt niet letterlijk bij Sade voor. Lacan heeft hem ongetwijfeld uit *Sade mon prochain* van Klossowski geplukt (Klossowski, 1947: 61, 78, 84-85, 102).

36. Lacan citeert hier letterlijk uit Sade (Sade, 1987 IX: 172-173; Nederlandse vertaling door Hans Warren in: Sade, 1980: 738).

waarbij hij de ene bestaansvorm inruilt tegen een andere. Zijn tot ontbinding overgegangene materie gaat onverwijld op duizend andere manieren weer verder leven. In de ogen van de libertijn gebiedt de natuur ons ook die wet te breken. Wij moeten ook verhinderen dat de lijken die we maken onder een andere natuurlijke gedaante 'regenereren'. Onze moord moet de kringloop zelf van leven en dood treffen. Hij moet op zijn beurt ook de 'vruchtbare dood' vermoorden. We moeten onze slachtoffers dus een *tweede keer* doden, eenmaal als levende en eenmaal als dode. Enkele lessen verder zal Lacan uitdrukkelijk dit idee van een "tweede dood" mee in zijn vertoog opnemen om het in de loop van zijn verdere seminarie als geijkte term aan te houden. In zijn les van 25 mei 1960 gewaagt hij inderdaad van

die tweede dood [cette seconde mort], zoals die in de hoofden speelde van de helden uit Sade - de dood voor zover hij wordt opgeroepen als het punt waar de cyclus zelf van de natuurlijke transformaties wordt vernietigd. [SVII: 291]³⁷

Lacan zoomt in het bijzonder in op dit idee van een "tweede dood", omdat dit duidelijk laat zien hoe het hele sadiaanse fantasma zich afspeelt op het niveau van de betekenaar en hoe het hele drama van dat fantasma erin is gelegen *niet* in staat te zijn *tot voorbij* die betekenaar te geraken. Het is immers alleen de betekenaar die het vermag om in de *indifferentie* natuurorde, waar dood en leven onverschillig naast elkaar bestaan, een *differentie* aan te brengen. Pas zo kunnen beide, dood en leven, op elkaar worden betrokken en, bijvoorbeeld, als een vruchtbare kringloop worden geïnterpreteerd. Als de sadist die kringloop zelf wil treffen en tot niets reduceren, is het dus strikt genomen de betekenaar die hij wil treffen. Hij kan geen genoegen nemen met het 'simpele' sterven van zijn slachtoffer; hij wil het ook nog eens als dode — lees: als 'dode' betekenaar - treffen. Hij zou willen maken dat het nooit - zelfs niet als dode - heeft bestaan.³⁸ Hij wil het terugbrengen tot het harde 'niets' - het 'ding' — dat *voorbij* de betekenaar ligt.

Al beweert Sade onophoudelijk het tegendeel, toch getuigt elke bladzijde van zijn 'fantasma' hoe de sadist daar onherroepelijk in faalt. Ondanks alles blijft hij op het niveau van de betekenaars opereren. Al het orgiastische geweld waarmee hij het slachtoffer vermorzelt, mag niet beletten dat het ongerept en beeldschoon als tevoren van onder die horror vandaan komt. Het blijft ook na het vernietigende genot van de sadist een stralende 'betekenaar' die hem uitnodigt tot weer een nieuw verpletterend genot. Precies dit maakt zijn sadisme trouwens zo onnoemelijk wreed, aangezien hij telkens opnieuw wordt uitge-

37. Het is pas in die les dat Lacan voor het eerst de term "tweede dood" introduceert die hij verderop in zijn oeuvre zal handhaven. In de les ervoor had hij het nog over de "tweede vernietiging" ("la destruction seconde dont Sade parlait l'autre jour"; SVII: 272). Merk hoe een concept als het doodsprincipe juist naar die 'tweede dood' verwijst. Zo definieert Freud bijvoorbeeld in *Das Unbehagen in der Kultur* de destructiedrift (of, wat op hetzelfde neerkomt, de doodsdrijf) als dat soort vernietiging dat de natuur treft in haar "vermogen [...] om nieuw leven te telen" (Freud, CR3: 146 noot 50; SA9: 248 noot 2).

38. Dit geldt ook voor het fantasma dat Sade over zijn eigen dood heeft. Dit blijkt uit zijn fameuze "testament" van 30 januari 1806 waarin hij zijn wens uitdrukt begraven te worden zonder één spoor achter te laten: "Zodra de kuil [waarin zijn lijk zal zijn neergelegd] is dichtgegooid, zullen er eikels worden gezaaid zodat de sporen van mijn graf, als de kuil weer is begroeid en het kreupelhout even dicht is als tevoren, van de aardbodem zullen verdwijnen, zoals ik denk dat de herinnering aan mij uit de geest van de mensen zal verdwijnen" (vertaling T. Buckinx; zie verder Pauvert, 1993: 376; Pappot, 1967: 198; Lely, 1967: 351-352). In dit fantasma wilde Sade met andere woorden zichzelf vooral ook *als betekenaar* uitwissen. Lacan verwijst naar dit fantasma van Sade in SVII: 238.

daagd om zijn slachtoffer tot dat absolute niets voorbij de betekenaar te reduceren. Telkens weer wordt hij ertoe aangezet het met een 'tweede dood' te treffen, een dood die de betekenaar zelf wil raken, en telkens opnieuw moet hij zijn onmacht loochenen die hem verhindert zo'n tweede dood effectief te bewerkstelligen. Ook het idee om het slachtoffer eeuwigdurend in de hel te blijven folteren - een fantasma dat, zoals reeds bleek, een Saint-Fond erop nahoudt - is gedragen door een zelfde vrees het slachtoffer nooit genoeg vernietigd te zullen hebben. De wens iemand eeuwig te kunnen folteren en de wens iemand zo definitief te doen verdwijnen dat het lijkt alsof hij er nooit is geweest, zijn in die zin slechts twee varianten om een zelfde doel te bereiken, met name het loochenen van de onmacht om de betekenaar achter zich te laten.³⁹

Een zelfde loochening gaat overigens ook schuil achter Sades eigen schriftuur. Zijn filosofie stelt zich immers uitdrukkelijk tot taak "alles te zeggen", een taak die hij slechts op zich kan nemen door op elke bladzijde van zijn werk de onmogelijkheid daarvan te ontkennen.⁴⁰ De motor achter Sades schriftuur is het idee ooit alles gezegd te zullen hebben om zo, eenmaal *voorbij* de betekenaar, de *reële* natuur te kunnen omarmen. Al bij al een klassiek filosofische doelstelling, waarvan Sades oeuvre echter ongewild de volstrekte ongerijmdheid blootlegt. Ook in die zin kan Sades denken als een soort kritisch onderzoek in kantiaanse zin worden geïnterpreteerd.

Het 'drama van de sadiaanse held (een drama waarvan hij ogenschijnlijk weinig last heeft, aangezien hij het mordicus *loochent*) bestaat erin niet voorbij de betekenaar te geraken en dus ook in die zin op het niveau van de (symbolische) wet te blijven. Het kwaad-aardige gebod waarnaar hij luistert en dat hem een "tweede destructie" van zijn slachtoffer oplegt (SVII: 272), blijft niettemin op het niveau van de betekenaar opereren. Ook om die reden blijft de sadist het subject (de drager) van een hardnekkige wetgetrouwheid en toont ook hij dus het primaat aan van de wet en de symbolische orde. Op een averechtse manier geeft het sadiaanse fantasma Kant dus gelijk waar hij met al het pathos waartoe hij in staat is, de verheven status van wet en plicht prijst⁴¹ Het primaat van de wet laat zich gelden tot in de meest wilde transgressie van haar eigen regels.

Dit neemt evenwel niet weg dat ditzelfde sadiaanse fantasma ons, scherper dan Kant zelf, een blik heeft gegund in het ultieme streefdoel van de kantiaanse wet. Al geraakt de mens niet voorbij de wet, die wet heeft wel degelijk een oriëntatie naar iets reëls buiten zichzelf. Alleen is dit niet het reële zoals het de hele traditie lang is opgevat (Kant inclusief), met name als iets 'essentieels', iets waarin de belofte van de wet *werkelijk* wordt vervuld. Aan het 'essentiële' van die belofte had ook Kant inderdaad niet geraakt, hij had alleen elke wetenschappelijke zekerheid daaromtrent onder verdenking gesteld. Voor de rest was

39. Het is in die zin dat Lacan de contradictie oplost die hij in SVII: 238 aan de orde stelt: "nous voyons chez lui [Sade] se profiler à l'horizon l'idée d'un supplice éternel, je reviendrai sur ce point, car c'est là une étrange incohérence chez cet auteur, qui souhaite que rien de lui-même ne subsiste, qui désire que rien ne reste accessible aux hommes de la place de sa tombe, que devront recouvrir les fourrés."

40. "[D]e filosofie dient alles te zeggen", zo luidt het laatste woord dat Juliette zegt in Sades gelijknamige roman, waarmee ze als het ware de ultieme slotbeschouwing voor het hele boek verwoordt (Sade, 1980: 1140; 1987 IX: 582). In ieder geval is die zin in de Sade-receptie vaak zo geïnterpreteerd: zie onder meer Henaff, 1977: 29; 1978: 65-95.

41. Denk aan de beroemde passage uit de *Kritik der praktischen Vernunft*: "Pflicht!, du erhaberner großer Name, ..." (Kant, 1974 Bd. VII: 209; in oorspronkelijke uitgave: 154).

het gerechtvaardigd die essentie te *postuleren* en op de realisering ervan te *hopen*. Sade toont ons ongewild het ijdele van die hoop. Die 'essentie' of 'zijnsvervulling' waarop we hopen *voorbij* wet en betekenaar, is het vernietigende 'niets', het 'ding'. Alleen is Sades conclusie hier niet dat we ons dan maar zo ver mogelijk van dat vernietigende 'ding' moeten afhouden. Integendeel, het is in zijn ogen onze 'plicht' alles in het werk te stellen om dat 'ding' *voorbij* de betekenaar te bereiken.

Het wrede universum dat Sades fantasmagorieën ons voorschotelen, wekt de indruk dat het hier om een uitzonderlijke conclusie gaat. Toch is eigenaardig genoeg dat soort aansporing die het menselijk verlangen oproept om *voorbij* de wet te gaan, ook eigen aan de christelijke traditie. In Paulus' Romeinenbrief, waaruit we reeds eerder citeerden, wordt de *liefde* als alternatief voor de wet naar voren geschoven. Wat Christus ons heeft gebracht, is een liefde die de (joodse, oudtestamentische) wet achter zich kan laten, omdat hij hem tot vervulling heeft gebracht. Met die stelling formuleert Paulus zonder meer de kern van het christendom. Toch drukt ook die *liefde* geen feitelijke stand van zaken uit, maar functioneert ze enkel als een gebod of een wet. Het is van dit naastenliefdegebod dat Sade de verborgen structuur blootlegt, wat meteen zijn oeuvre een onverwacht ruime draagwijdte geeft, aangezien dit soort gebod in een gelaïciseerde versie de kern uitmaakt van de idealen die aan de basis liggen van de Franse Revolutie en dus van onze huidige burgerlijke maatschappij.

3. Naastenliefde

3.1. Geluk als politieke factor

De 'broederlijkheid' die de Franse Revolutie in het vaandel draagt, staat inderdaad niet los van de '*broederliefde*' die het christendom centraal stelt. Samen met de 'vrijheid' en de 'gelijkheid' biedt zij een alternatief voor de (feodale) 'horigheid' waarop het Ancien Régime zijn politieke macht deed steunen. Al heet de samenhangende die de burgers voortaan moet binden niet letterlijk 'liefde', toch verwijst zij uitdrukkelijk naar iets dat zich *voorbij* de wet situeert. De nieuwe politiek beperkt zich immers niet langer tot het handhaven van de bestaande orde, maar beoogt, *voorbij* de formele wet, het *geluk* van allen. Met de Franse Revolutie wordt voor het eerst in de geschiedenis het doel van de politiek gedefinieerd als het 'algemeen welzijn'. Niet toevallig regeert Robespierre vanuit een 'Comité voor *Algemeen Welzijn*' ('Comité du Salut Public'). Eén van de leden ervan, Saint-Just, verwoordt het treffend wanneer hij stelt dat van nu af "het geluk een politieke factor is geworden".⁴² Het doel van de politiek ligt voortaan niet meer in het vrijwaren van

42. Althans zo haalt Lacan hem aan; zie SVII: 338 (zie ook SVII: 350; E: 614 e.v., 785, 866). Bij Saint-Just zelf heef het dat "het geluk een nieuwe idee is in Europa" ("Le bonheur est une idée neuve en Europe!"); Saint-Just, 1957: 150; 1984: 715). In een toespraak op 26 februari 1794 stelt hij: "Notre but est de créer un ordre de choses tel qu'une pente universelle vers le bien s'établisse" en omschrijft hij het doel van de politiek als "fonder la félicité du peuple" (Saint-Just, 1957: 141-142; 1984: 703). Het toenmalige revolutionaire bewind waartoe Saint-Just behoorde, plaatste inderdaad het "sociale geluk" vooraan op de politieke agenda. Het eerste artikel van de *Constitutie* van 1793 luidde: "Le but de la société est le bonheur commun" (geciteerd in: Soboul, 1982: 398).

een elitaire, feodale machtsbasis, maar in het tegemoetkomen aan de geluksaspiraties van alle burgers. Voortaan is 'burger' trouwens een titel die zonder uitzondering op iedereen van toepassing is en niet langer, zoals voorheen, op een numeriek beperkt deel van de bevolking.

Die uitspraak van Saint-Just dat het geluk een zaak van de politiek is geworden, geeft volgens Lacan op een rake manier de sociopolitieke achtergrond weer waarbinnen we de psychoanalyse moeten situeren. De vraag die de analysant van op haar sofa stelt, verschilt in zijn ogen niet wezenlijk van de vraag die de moderne burger aan de politiek stelt. Het is de simpele vraag om geluk. Zowel van de psychoanalyse als van de politiek verwacht de mens dat hij er gelukkiger van wordt. Niet dat hij ervan uitgaat dat ze hem het geluk op een schoteltje zullen komen aanbieden, maar ze moeten hem minstens de kans geven zichzelf te kunnen zijn of, beter nog, zichzelf te kunnen *worden*. Ze moeten hem het kader en de middelen bieden om zo optimaal mogelijk in zijn zelfrealisatie te kunnen slagen.

Geluk en zelfverwerkelijking fungeren ook vandaag nog veelal als synoniem en juist daar wringt het schoentje. Die band verraadt immers nog een hardnekkig *aristotelisme*, dat volkomen haaks staat op ons moderne, postnewtoniaanse zelfverstaan. Spontaan denken we nog steeds dat we op onze zelfvoltooiing afstevenen, terwijl onze wetenschap er reeds lang mee is opgehouden om de mens als een zelfwordende, zichzelf ontplooiende, 'energetische' essentie te denken, zoals Aristoteles het ons eeuwenlang had voorgedaan. Zeker vanuit de psychoanalytische premissen denken we voortaan de mens enkel nog als een onvervulbaar verlangen. Als de moderne mens dus om geluk en zelfrealisering *vraagt*, is hij in feite uit op de bevrediging van zijn *verlangen*. En onderhand weten we hoe juist die bevrediging hem per definitie ontsnapt.

Meer nog, uit Lacans analyse is gebleken hoe die *vraag op zichzelf* al een imaginaire strategie is - een *Demande* — om het onvervulbare van het verlangen te verdonkeremen. Als *imaginair* procédé veronderstelt elke *vraag* reeds bij voorbaat een sluitend antwoord. Juist dit zal ons als verlangende wezens per definitie nooit gegeven zijn. Als nu de politiek onophoudelijk met zo'n (imaginaire) *vragen* wordt bestookt en de hele politieke orde moet leven van een massaal *ontkend* verlangen, is het te begrijpen hoe "de zaak er [inderdaad] niet gemakkelijker op is geworden", zoals Lacan in één van zijn laatste lessen opmerkt:

Het is niet de fout van de psychoanalyse als de kwestie van het geluk momenteel niet anders [dan imaginair] kan worden geformuleerd. Ik zal zeggen dat het eraan ligt dat het geluk [le bonheur] een politieke factor is geworden, zoals Saint-Just het stelt. Door de intrede van het geluk in de politiek is er voor de kwestie van het geluk voor ons geen aristotelische oplossing meer mogelijk [...]. *De voldoening van één iemand zou niet langer mogelijk zijn zonder de voldoening van allen*. [SVII: 338: Miller cursiveert]⁴³

Zoals Lacan er reeds in zijn eerste lessen had op gewezen (SVII: 21, 32), beoogt een 'aristotelische oplossing' - een *geluksethiek* - niet de totaliteit van de hele gemeenschap, maar enkel een geprivilegieerde klasse van 'meesters'. Zo'n ethiek had vootal diegenen op het

43. Met de laatste, gecursiveerde zin citeert Lacan zichzelf in een lezing uit 1951, "Psychanalyse, dialectique (helaas onuitgegeven; zie Roudinesco, 1993: 635)- Hij had die zin trouwens ook in het vorige seminarie geciteerd en becommentarieerd (les van 3 juni 1957; Lacan, 1996a: 455-456).

oog die, vrijgesteld van arbeid, de tijd hadden om hun *vraag* (en dus ook hun *verlangen*) zo te disciplineren dat ze haar op het hoogste goede konden afstemmen.⁴⁴ Hoewel zij in principe openstond voor iedereen, had die ethiek toch niet de universele pretentie die een moderne (kantiaanse of utilitaristische) moraal erop nahoudt. Slaven en stadsgenoten respecteerden hun 'meesters' in hun ethische streven, zonder daarin hun gelijke te willen zijn. Ook wie enkel aan zijn eigen, beperkte 'goed' werkte, voelde zich verbonden met dat hoogste goede en op die manier met de zijnskern waarvoor dat goede stond. Zo werd ook een soort ethische hiërarchie tussen de mensen mogelijk zonder dat daarom de minder 'volmaakten' de band met de zijnskern verloren. Mutatis mutandis hebben de scholastieke Middeleeuwen dit aristotelisme ook aangewend om de toenmalige sociale hiërarchie te legitimeren. Zodra met de teloorgang van het aristotelisme die ultieme zijnsreferentie wegvalt, komt ook de daarop gebaseerde sociale hiërarchie in diskrediet. De Franse Revolutie voltooit die wending. In een samenleving waar iedereen als gelijke hoort te worden behandeld, is zo'n meester-ethiek een anomalie geworden. Voortaan kan - althans theoretisch - niemand nog het geluk naar zich toehalen ten koste van anderen. Het geluk moet ofwel voor allen, ofwel helemaal niet worden gerealiseerd. "*De voldoening van één iemand zou niet langer mogelijk zijn zonder de voldoening van allen!*" Het is dan ook niet toevallig dat de eerste postrevolutionaire ethiek het utilitarisme is. Voor het eerst wordt een moraal er gebaseerd op een geluk dat uitsluitend 'democratisch' is gefundeerd. Als het geluk elke zijnsgrond heeft verloren en toch het doel van de ethiek (en van de politiek) moet blijven, kan het enkel nog worden gedefinieerd als wat het grootste aantal mensen - en virtueel alle mensen — het grootste geluksgevoel kan garanderen.

Maar wat maakt van dit geluk dan zo'n moeilijke zaak, nu het een politieke factor is geworden? Waarom is het er allemaal "niet gemakkelijker op geworden", zoals Lacan in bovenstaand citaat stelt? Het ligt voor de hand hier ons egoïsme met de vinger te wijzen. Dreigt dit immers niet telkens opnieuw elk gezamenlijk geluksproject te verstoren? Zijn het niet de individuele belangen van elk van ons die de sociale gelijkheid voortdurend ondermijnen? Lacan gaat uitdrukkelijk op die objectie in, zij het dan wel om ze meteen te verwerpen:

De utilitaristen - idee waarmee ik dit jaar mijn verhoog ben begonnen - hebben volkomen gelijk. Men werpt tegen hen op (en als men niet uitgerekend dit tegen hen opwierp, zou men hen veel gemakkelijker kunnen weerleggen): *'maar mijnheer Bentham, mijn goed is niet zomaar hetzelfde als dat van een ander, en uw principe van het maximum aan geluk voor het grootste aantal mensen botst tegen de eisen van mijn egoïsme'*. Dit klopt niet. In een bepaald soort altruïsme - in het soort dat zich op het vlak van het nuttige situeert - vindt mijn egoïsme vrij makkelijk zijn bevestiging. En juist dit [egoïsme] biedt mij een pretext om het probleem te omzeilen van het kwaad dat ik verlang en dat ook mijn naaste verlangt. [SVII: 220; Miller cursiveert]

44. De aristotelische ethiek is inderdaad volledig ingebed in de toenmalige sociale structuur die heren en slaven kende. Alleen de heren konden er zich op toeleggen steeds beter 'meester' te worden over hun streven en verlangens, een disciplinerende uitmonding in een intellectuele aanschouwing van de waarheid: aldus Aristoteles (onder meer) in het slothoofdstuk van zijn *Ethica Nicomachea*. Dit soort elitaire morele cultuur ging uiteraard gepaard met de offers die anderen (slaven) zich voor hun 'meesters' getroosten (zie Cathelineau, 1998: 110: "Que cherche-t-il [Lacan] à montrer dans *L'Éthique de la psychanalyse*? Que l'éthique du maître ne donne au désir droit de cité que s'il est désir de maître. Que sa perpétuation repose sur le sacrifice du désir de tous ceux qui ne sont pas maîtres, au premier rang desquels figurent les esclaves.").

Voor Lacan is het niet mijn egoïsme dat mij tegen anderen in het harnas jaagt en het geluk bedreigt waarvoor ik voortaan op hen ben aangewezen. Ook het meest egoïstische Ik gaat immers structureel op een identificatie met zijn medemens terug. In oorsprong verhoudt het menselijk lustwezen zich op dezelfde manier tot zijn eigen Ik als tot een ander, zo had Lacan met zijn theorie over het spiegelstadium reeds aangetoond en op die manier zijn formulering gegeven van Freuds narcismeconcept. Vandaar dat een goed deel van de solidariteit onder de mensen juist op het conto van hun narcisme en hun egoïsme te schrijven valt. Omdat wij ons onvermijdelijk identificeren met anderen, is het verre van ondenkbaar dat we, binnen de grenzen van ons zelfbehoud, voor hen opkomen als voor onszelf. Juist onze narcistische structuur maakt dat wij in onze medemens zo makkelijk onze gelijken kunnen zien en dat het goede dat *wij* willen, zich zo vaak vlekkeloos spiegelt aan het goede dat *zij* willen⁴⁵ Al roept die *imaginaire* identificatie ongetwijfeld een eigen soort agressie op (zie hierboven: I.3.1), toch ligt daarin niet de grootste 'moeilijkheid' die eigen is aan het tot politieke factor geworden geluk. Dit is veeleer te zoeken in het *verlangen* dat achter die imaginaire relatie schuilgaat. Om dat te bevredigen volstaat het immers niet dat het subject zich in een ander herkent. Integendeel, het viseert iets dat zich situeert *voorbij* de imaginair herkende ander, en zelfs *voorbij* de symbolisch verlangde Ander. Het is gericht op een reëel 'ding' dat, in geval van een reële bevrediging, zonder meer de dood van het subject zou betekenen, reden waarom dat 'ding' als een regelrecht "kwaad" moet worden omschreven. Niet zozeer mijn egoïsme is de kwalijke factor waardoor het sociale geluk — het geluk als politieke factor — wordt bedreigd, maar het *verlangen* dat daarin werkzaam is, en meer specifiek het *genot* waarop dat verlangen uit is.

Inderdaad brengt de sociale context bij uitstek het "kwaad" aan het licht waarop het genot is georiënteerd. Een singuliere genotervaring laat doorgaans het zelfvernietigende van dit genot niet echt zien, aangezien het subject daar als zodanig 'verdwijnt' terwijl de hele lusteconomie door een fantasma wordt ondersteund. Ook daar gaat het lustwezen weliswaar (zelfvernietigend) *voorbij* het lustprincipe, maar dat wordt door het fantasmatisch karakter van die ervaring aan elke directe beleving onttrokken. In een sociale context daarentegen komt die kwalijke dimensie *voorbij* het lustprincipe veel makkelijker aan het licht. Het genot dat de ene mens in de andere mens wil vinden, gaat daar al te vaak en al te zichtbaar alle mogelijke grenzen te buiten. Situaties waarbij de ene mens er alle genot in vindt om de andere te sarren en de duivel aan te doen, zijn maar al te legio. Wanneer Lacan in bovenstaand citaat schrijft dat zowel ik als mijn medemens tenslotte "het kwaad" verlangen, verwijst hij naar de bekende evocatie die Freud daarvan geeft in *Das Unbehagen in der Kultur*. Ingaand tegen het heersende humanistische ideaalbeeld, beschrijft Freud daar de manier waarop de mens zich tegen zijn medemens zou gedragen indien hij niet langer de druk van wet en cultuur zou voelen:

De waarheid achter dit alles, die men liever verloochent, is dat de mens niet een zachtzinnig, liefde behoevend wezen is dat zich hoogstens kan verdedigen als het wordt aangevalen, maar dat hij is begiftigd met driften waarvan een machtige component door agressieve neigingen gevormd wordt. Dientengevolge is zijn naaste niet alleen een potentiële helper en seksueel object voor hem, maar ook iemand die hem ertoe verleidt zijn agressie op hem

45. Zie onder meer SVII: 233: "c'est de ce semblable comme tel que naissent les méconnaissances qui me définissent comme moi."; of SVII: 219: "Il est de la nature du bien d'être altruiste".

uit te leven, zonder vergoeding te profiteren van zijn werkkraft, hem zonder zijn instemming seksueel te misbruiken, zich van zijn bezittingen meester te maken, hem te vernederen, leed te berokkenen, te martelen en te doden. *Homo homini lupus*: wie durft na alle ervaringen van het leven en de geschiedenis deze stelling nog te bestrijden? [Freud, CR3: 136; SA9: 240]

Lacans analyse van het egoïsme als een foutief argument tegen het utilitarisme kadert in een reflectie over die passage uit *Das Unbehagen*. De rauwe, realistische visie die Freud ons daar voorschotelt, verbindt Lacan uitdrukkelijk met wat hijzelf in zijn conceptenapparaat *jouissance* noemt:

En het brengt met zich mee dat, als we Freud blijven volgen in een tekst als het *Onbehagen in de cultuur*, wij het genot moeten formuleren als een kwaad [un mal]. Freud neemt ons daarin bij de hand: het is een kwaad omdat het kwaad berokkent aan de naaste. [...] Hij schrijft het *Onbehagen in de cultuur* om ons dat te zeggen. [SVII: 217]

Afgewogen tegen die kwaadaardige *jouissance*, is het egoïsme dus al bij al nog een welkome strategie om de ene mens aan de andere te binden. Juist ook iemands Ik-betrokkenheid handhaaft de voorwaarde waarop hij in de ander zijn gelijke kan zien. Enkel wanneer hij, zoals in het genot, voorbij zijn Ik — en dus voorbij zijn zelfbehoudsprincipe - gaat, valt een sociale relatie ten prooi aan de afgrond van het dodelijk *Jenseits* waarop elk verlangen uit is.

Uiteraard ben ik uit op geluk en erken ik daarin - ook als egoïst - de aspiraties van mijn medemens. Maar die vraag om geluk die mij tot ieders gelijke maakt, wordt doorkruist door een verlangen dat voorbij geluk en gelijkheid reikt en uiteindelijk op een kwaad is gericht. Ook dat verlangen deel ik met mijn medemens en vormt dus het draagvlak waarop wij ons politiek geluk zullen moeten stoelen. Alleen belet het kwaad waarop dat verlangen tenslotte uit is, ons om een probleemloze samenleving van 'gelijken' te kunnen vormen. Juist daarom is geluk geen echt stevige factor om een samenleving op te funderen. Van een politieke orde die het geluk belooft (en sinds de Franse Revolutie belooft elke politiek dat), gelooft men in laatste instantie dat zij het verlangen zal bevredigen. Alleen ligt de bevrediging van het verlangen niet in het geluk, maar daar *voorbij*, in een punt dat vanuit een geluksethiek enkel als kwaad kan worden aangezien. In een welzijns-cultuur als de onze zal de politiek dus per definitie niet in staat zijn het verlangen van de mensen te bevredigen. Het onbehagen dat ze voorhoudt te bestrijden, zal ze steeds tegelijk voeden.

3.2. **Naastenliefdegebod**

In dit licht valt het Lacan niet moeilijk om begrip op te brengen voor Freuds scherpe reserve tegen het naastenliefdegebod. In het vijfde hoofdstuk van *Das Unbehagen in der Kultur* spreekt Freud zijn verbazing uit over het feit dat die "wereldberoemde eis" onze naaste te beminnen als onszelf — een eis die wij van het christendom erfden, "maar stellig ouder" is⁴⁶ — tot op vandaag onverminderd zijn gezag kan doen gelden. Onder meer langs de idealen van de Franse Revolutie om, blijft dit gebod de basis vormen van onze

46. Freud, CR3: 133; SA9: 238.

politieke cultuur. Niet zozeer de naastenliefde op zich stoot Freud tegen de borst, als wel het feit dat het een *gebod* is, dat het ons met andere woorden *verplicht* om zonder onderscheid iedereen lief te hebben als onszelf. Al voedt het ons politiek ideaalbeeld van een algemeen welzijn, toch maakt juist dit het in Freuds ogen onzinnig en zelfs gevaarlijk. Hoe kan een cultuur immers van mij eisen om voor de eerste de beste vreemde een zelfde liefde te koesteren als voor mijzelf en mijn intimi. Al is waarschijnlijk niets heilzamer voor de mens dan een liefdesrelatie (wie is daar meer van overtuigd dan Freud?), toch is juist om die reden hun aantal beperkt en springen we er zeer kieskeurig mee om. Iedereen liefhebben met dezelfde intentie als mijn liefste of mijn beste vrienden, is gewoon onmogelijk. Het is bovendien inderdaad gevaarlijk omdat ik lang niet zeker ben of mijn liefde ook door een even genereuze wederliefde zal worden beantwoord. Door ze voor de eerste de beste te grabbel te gooien, degradeer ik zowel mijn liefde als de liefde in het algemeen en maak ik het sociale welzijn nog onmogelijker dan het al is. Laten we wel wezen, zegt Freud: als we ons met zo'n naïviteit aan onze medemens overleveren, maken we veel meer kans door hem misbruikt dan bemind te worden. Het is in die context dat Freud de bekende pessimistische schets van de mens ten beste geeft die we hierboven citeerden. Precies het precaire van de liefde maakt dat een wereld waarin iedereen iedereen liefheeft, alleen een sadistisch universum kan zijn. Lacan voelt zich dan ook volkomen door Freud geruggensteund, wanneer hij stelt dat het universum dat voorbij de wet lonkt, niet dat van een hemelse goedheid is, maar dat van een hels kwaad. De ware wereld waarnaar een kantiaanse ethiek verwijst wordt met andere woorden pas door de fantasmagorieën van een Markies de Sade correct in beeld gebracht.

Lacan gaat hier evenwel een stap verder dan Freud. Hij deelt weliswaar Freuds idee over de wreedheid die in dat naastenliefdegebod schuilgaat. Toch wijst hij haar daarom nog niet af als een onhoudbare anomalie. Integendeel, ook dit gebod bevat in Lacans ogen een harde, niet te miskennen waarheidskern. Juist in zijn wrede consequenties laat het ons het fundament en de ultieme inzet van elke morele wet zien. Die gevaarlijke 'onzin' die Freud in dat gebod op het spoor komt, is zonder meer de ultieme 'zin' zelf van elke ethiek. Zij laat aanvoelen hoe een morele wet uit is op wat zij verbiedt, met name *een jouissance* die, in het geval die reëel zou plaatsvinden, het verlangende subject zou vernietigen. Het is voor die constitutieve functie van het genot dat Freud blind is gebleven. Wat niet belet dat hij ons niettemin, alleen al door zijn verbazing erover uit te spreken, ongewild toch een blik gunt op die ultieme 'zin' van onze morele bekommernis. Verwijzend naar dat fameuze vijfde hoofdstuk uit *Das Unbehagen in der Kultur*, zegt Lacan:

Men vindt hier opmerkingen van Freud die zeer correct zijn en die iets ontroerends hebben als hij het heeft over wie het waard is [door ons] bemind te worden. [...] De hele aristotelische opvatting over wat goed is, is bij die waarlijk humane man bijzonder levendig. Hij zegt ons de meest fijngevoelige en zinnige dingen over wie de moeite waard is om met ons dat 'goed' te delen dat onze liefde is. Maar wat hem ontgaat, is dat we misschien juist door die weg te nemen een toegang tot het genot missen. [SVII: 219]

Door niet verder te kijken dan de wreedheid die we in onze naaste vrezen, ontgaat het Freud dat diezelfde wreedheid ook structureel in ons huist. Het genot van die ondankbare naaste die onze liefde zo misbruikt, geeft ons ongevraagd een beeld van het genot waarnaar ook wij verlangen. Het laat zien dat het verlangen dat ons drijft, *ook ons* buiten ons-

zelf brengt.⁴⁷ Ook het genot waar wij op uit zijn, doet ons immers breken met de wet. Om tot bij het reële, 'extieme' object te komen waarop ons verlangen is georiënteerd (definitie van de *jouissance*), moet de symbolische wet worden overtreden, en dit terwijl die wel juist het onmisbare draagvlak van ons verlangen vormt.⁴⁸ Ons genot luistert in laatste instantie naar een doodsdrijf die ons op het moment van het genieten als subject (van verlangen) doet 'verdwijnen', reden waarom wij op dat ogenblik enkel nog door ons fantasma worden 'gedragen'. Net als elk fantasma, is onze liefde dus een imaginaire list om ons én op dat 'extieme' object van genot te oriënteren én ons er op afstand van te houden. Op die manier *blijven* wij verlangen en handhaven we ons als subjecten (van een verlangen).

De jouissance die ik in mijn naaste vrees, verwijst naar dat 'extieme ding' waarrond ook mijn verlangen cirkelt. Datgene waarvoor ik in mijn angst voor de naaste terugdeins, staat dus uiteindelijk voor mijn eigen meest reële 'zelf', dit is voor dat *reële* 'ding' dat mij meer nabij is dan ik mijzelf— lees: mijn *imaginaire* Ik - nabij ben. Twee zinnen verderop in dezelfde les, licht Lacan de stap toe die hem tot *voorbij* Freud brengt:

[T]elkens wanneer Freud verbijsterd halt houdt voor de consequenties van het naastenliefdegebod, doemt die fundamentele kwaadaardigheid op waarmee mijn naaste [prochain] is behept. Maar daarom zijn ook wijzelf ermee behept. Wat is mij [trouwens] meer nabij [prochain] dan die kern in mij die mijn genot is en die ik niet durf te naderen? Want zodra ik die naderbij kom (en daarin ligt de betekenis van *Het onbehagen in de cultuur*⁴⁹), doemt die afgrondelijke agressie op waarvoor ik terugdeins en die ik tegen mij keer. Niet de Wet (die buiten spel is gezet), maar zij maakt nu het gewicht uit van wat mij verbiedt om een zekere grenslijn met het Ding te overschrijden. [SVII: 219]

De angst voor de agressie die in elke naaste kan schuilen, gaat tenslotte terug op een angst voor mijn eigen, '*meer dan intiemste*' zelf, dit is voor die reële kern in mij die, als ik ermee zou samenvallen, mijn dood zou betekenen en die nu, zolang ik mij in een betekenaars-

47. Waarvoor deinzen we terug als we huiveren voor het naastenliefdegebod? Niet voor "het beeld van de ander *als het beeld van een mens*", zoals Moyaert beweert in *Ethiek en sublimatie* (Moyaert, 1994: 166; zijn cursivering). Veeleer is het beeld van een ander mens iets waaraan we ons juist vastklampen. Want waar we bang voor zijn is datgene waarheen ons verlangen ons voert *voorbij* dat beeld van de ander, *voorbij* het beeld waarmee wij onszelf geïdentificeerd hebben. We zijn bang dat we, door daar *voorbij* te gaan, onszelf gaan verliezen in de *jouissance* waarvan de kwaadaardige ander blijf geeft. De spontane afkeer die we koesteren tegen het beeld van de genietende ander die ons gaat misbruiken, helpt ons het destructieve en zelfvernietigende object te verdringen waarop ook wij uit zijn.

48. In die zin definieert Lacan de naastenliefde niet als een verzaken aan het verlangen, zoals Moyaert beweert in *Ethiek en sublimatie* ("Gehoorzamen aan het gebod van de naastenliefde betekent het *verlangen verzaken* om in naam van het geluk van en voor de ander bereid te zijn eender wat voor hem te doen"; Moyaert, 194: 158; zijn cursivering). Vanuit de premissen van de lacaniaanse theorie is 'verzaken aan het verlangen' een volstrekte onmogelijkheid, in die zin dat het subject überhaupt verlangen *is*. Het is bovendien juist Lacans punt dat datgene wat het verlangende subject bij een daad van naastenliefde onbewust op het oog heeft, helemaal niet het geluk van de ander is, maar het 'ding'.

49. Freud zoekt in *Das Unbehagen in der Kultur* naar de oorzaak waarom de cultuur, die leeft van een in oorsprong seksuele energie, toch een essentiële "vijandigheid tegen seksualiteit" aan de dag legt. "We kunnen echter niet peilen welke noodzaak de cultuur tot deze strategie dwingt en haar vijandigheid tegenover seksualiteit verklaart. Er moet een storende factor in het spel zijn die wij nog niet hebben ontdekt" (Freud, CR3: 133). Het is hierna dat Freud zijn realistische visie op de mens geeft en besluit dat het "deze agressieve neiging" is die "de cultuur tot haar inspanningen noodzaakt" (Freud, CR3: 136). Waarom de cultuur de seksualiteit moet beknotten, is dus omdat die doorkruist wordt door een doodsprincipe. Het is dit doodsprincipe dat in de wreedheid van de medemens zichtbaar wordt en voor Lacan de basisstructuur van de *jouissance* uitmaakt.

universum handhaaf, mijn *jouissance* uitmaakt. Het is dus pas het gevreesde genot van mijn *medemens* die mij met het *mijne* confronteert. Van alle ethische geboden verplicht dat van de naastenliefde ons het meest tot zo'n confrontatie. In die zin laat die morele regel het best zien wat het ultieme gewicht van een ethiek uitmaakt. Elke ethische vraag naar het goede is in laatste instantie een verlangen naar genot. Alleen is het goede, net als de angst, een middel om ons tegelijk op de nodige afstand van dat genot en zijn 'extieme' kern te houden.

Het is in die context dat Lacan tot een strikt (lust)economische bepaling van 'het goede' komt. Hij reserveert de term voor een relatief autonome (symbolische) orde waarin vraag en aanbod op elkaar zijn afgestemd, het ene goed tegen het andere kan worden geruild om op die manier aan de noden van het subject tegemoet te komen. 'Het goede' ('le bien') staat hier voor "het domein van de goederen" ("le domaine des biens"), waarmee zowel spirituele (bijvoorbeeld morele) als puur materiële *waarden* zijn bedoeld.⁵⁰ Als betekenaar valt het ene goed steeds in te ruilen tegen een ander en laat dit de verlangende mens toe een zekere graad van tevredenheid te bereiken. Alleen is het verlangen naar het goede en het hele ruilsysteem waarin dit plaatsvindt een afweermechanisme voor de vraag naar het ultieme object dat voorbij dat goede (die goederen) ligt en het (oneconomische) genot is. Hoewel het naastenliefdegebod altijd is geïnterpreteerd binnen de logica van het goede - de economische logica van de goederen - stoot juist de wrede connotatie die Freud erin ontwaart, door tot op het terrein van een *jouissance* die niet langer naar de wetten van een economie luistert.

Lacan ziet dit bij uitstek geïllustreerd in de legende van Sint-Maarten, een vroom verhaal dat één van de werken van barmhartigheid in scène zet, met name 'de naakten kleden'.⁵¹ De vraag die de 'naakte' tot de jonge Romeinse officier richt, wordt in het verhaal spontaan geduid als een vraag om kleding en situeert de hele geste dus binnen de sfeer van het goede als die van de (economische) *goederen*. Hij vraagt om een stuk stof om zich te kleden. Maar het is nog de vraag of Sint-Maarten daarmee aan alle aspiraties van de bedelaar tegemoet is gekomen? Wat, als die laatste niet zozeer om iets 'goeds' vraagt (om een economisch goed, het stuk stof om zich te kleden), maar om liefde en genot in de 'harde' *erotische* zin van het woord? Wat, als juist zijn naaktheid een uitdagende wenk is aan het adres van de jonge, knappe Martinus om in te gaan op zijn erotische avances? Verwijzend naar het pessimistische mensbeeld dat Freud schetst in *Das Unbehagen in der Kultur*,

50. Lacan gaat uitvoeriger in op dit "domaine du bien" (SVII: 255) in zijn hele zeventiende les, door Miller dan ook van de titel "La fonction du bien" voorzien (SVII: 257-270). Lacan vat die "orde van de goederen" op als een lusteconomisch veld dat luistert naar de wetten van het lustprincipe. Het is binnen dit symbolische veld dat de mens een zekere tevredenheid en geluk is gegeven. Alleen vormt het niet de ultieme grond voor zijn ethiek, aangezien die georiënteerd is naar een *jouissance* die luistert naar een doodsprincipe. Net zoals zijn idee van het symbolische als zodanig, haalt Lacan ook de toepassing ervan op het economische veld (als een veld van inwisselbare goederen) rechtstreeks van bij Lévi-Strauss. Die ontwikkelt dit idee onder meer in zijn essay "Les mathématiques de l'homme" (Lévi-Strauss, 1956: 527).

51. Martinus van Tours (316?-397), zoon van een Romeins magistraat en officier in het leger, scheurt in Amiens zijn mantel in tweeën om hem met een bedelaar te delen. Die nacht verschijnt Christus hem met dit stuk mantel om zich heen geslagen, een ervaring die van Martinus een overtuigd christen zal maken. Hij sticht het eerste klooster in Gallië (Ligugé) en wordt in 371 bisschop van Tours.

52. Aldus Jacques-Alain Miller in zijn artikel "L'apologue de «saint Martin et son manteau»": "C'est inclure dans l'apologue de saint Martin, la définition freudienne de l'homme à partir de l'agression" (Miller, 2000: 15).

gaat Lacan zelfs nog verder: wat, als de naakte bedelaar Sint-Maarten vraagt hem te willen doden? De passage waarin Lacan zijn 'scandaleuze' interpretatie van dat verhaal formuleert (en die onmiddellijk aansluit bij het voorgaande citaat), kan moeilijk mis begrepen worden:

Zolang het over het goede gaat, is er geen probleem; het onze en dat van de ander zijn van dezelfde stof gemaakt. Sint-Maarten verdeelt zijn mantel en men heeft van die geste iets groots gemaakt, maar het is tenslotte eenvoudig een kwestie van provisie, de stof is van nature gemaakt om van hand tot hand te gaan, ze behoort de ander evengoed toe als mijzelf. Ongetwijfeld raken we daar een basale term, de behoefte die moet worden bevredigd, want de bedelaar is naakt. Maar misschien bedelt hij om iets anders, iets dat voorbij de behoefte zich te kleden ligt, [misschien vraagt hij] dat Sint-Maarten hem doodt, of hem neukt. Bij een ontmoeting is het een heel verschil te reageren uit welwillendheid [bienfaisance] dan wel uit liefde [amour]. [SVII: 219]⁵³

Hoe scandaleus Lacan hier ook met één van de meest klassieke parabels over naastenliefde omspringt, het illustreert in ieder geval scherp zijn interpretatie. Naastenliefde is in laatste instantie liefde, 'eros'. Vanuit psychoanalytisch perspectief dient zij dus, net als elke liefde, geïnterpreteerd te worden als een verlangen naar genot dat zijn bevrediging enkel kent in een transgressie van de wet. Alleen schrijft Lacan dit verlangen naar genot hier niet toe aan de agressor, zoals Freud in *Das Unbehagen* doet, maar aan de hulpbehoevende. In Lacans duiding van de Sint-Maartensparabel vraagt een noodlijdende dat men niet zozeer op zijn noden ingaat als wel op de erotische lokroep van zijn naakte lichaam. De vraag van de bedelaar wordt in dit geval een (oneconomische) vraag om erotiek en genot, waarmee de sfeer (en de wet) van het 'goede' en de 'goederen' inderdaad wordt overschreden. De vraag om iemands noden te lenigen wordt hier doorkruist door een erotische vraag en het is deze dimensie die volgens Lacan het uiteindelijke gewicht van de ethiek uitmaakt. *Voorbij* de vraag om gekleed te worden, vraagt de naakte bedelaar altijd ook om iets anders, om een genot dat, ook met behulp van de duurste garderobes, nooit definitief te bevredigen is, ook niet wanneer Sint-Maarten op de koop toe letterlijk (wat hier betekent: als liefdespartner) zichzelf zou geven. Achter het ethisch verwijt 'ik was naakt en je hebt me niet gekleed' klinkt dus steeds ook de even polymorf perverse als onmogelijke keerzijde: 'ik was naakt en je hebt me niet geneukt' of, erger nog, 'ik was naakt en je hebt me niet vermoord'.

Het is het verwijt dat ook de "hongerkunstenaar" uit het bekende verhaal van Franz Kafka bezielt als hij, na een artistieke carrière waarin hij van het vasten een heuse, alom gewaardeerde kunst had gemaakt, plots zijn succes verpulverd ziet en zijn wegblijvend

53. De harde helderheid van die passage belet sommige auteurs niettemin om het 'skandalon' van Lacans interpretatie weg te redeneren. Zo legt, bijvoorbeeld, Michael Turnheim er vooral de nadruk op dat de naakte bedelaar "misschien" om iets anders bedelt. Daaraan koppelt hij het idee dat de naastenliefde steeds een toevalige, principieel onvoorziene 'ontmoeting' veronderstelt die de singulariteit van de persoon in kwestie (in casu de bedelaar) accentueert. Dit is best mogelijk, maar dat Lacan hiermee zou willen aangeven dat de naakte bedelaar Sint-Maarten zou vragen om vooral zijn singulariteit niet te vergeten op het moment dat hij hem doodt, lijkt toch erg ver gezocht. Zo laat Turnheim zich letterlijk volgende ongerijmdheid ontvallen: "Le terme de jouissance n'y désigne pas seulement l'objet de la volonté du sujet, mais aussi la singularité de ce à quoi il sera confronté dans une éventuelle rencontre - *les deux à la fois*. La question n'est pas si Saint-Martin ose tuer le mendiant, mais s'il arriverait à le tuer *tout en respectant sa singularité*" (Turnheim, 1998: 2; ik cursiveer het einde van de zin).

publiek het verwijt te kennen geeft: 'ik had honger en je hebt me niet bewonderd'.⁵⁴ In dit absurde verwijt toont ook dat andere werk van barmhartigheid, 'de hongerigen spijzen', zijn polymorf perverse keerzijde. Kortom, wat Lacan hier met zijn provocatieve interpretatie wil duidelijk maken is dat in elke ethische vraag een onmogelijke en verdrongen eis tot genot meeklinkt. Al is er voor dit genot inderdaad geen plaats voorzien in het normale (symbolische) universum, toch spookt het er onmiskenbaar in rond. Juist Kafkas verhalen laten als geen ander zien hoe de meest wetsgetrouwe normaliteit door die 'perverse', onmogelijk te affirmeren zucht naar genot wordt doorkruist.⁵⁵

Met zijn gedurfde interpretatie van de Sint-Maartenslegende, tart Lacan de christelijke denkschema's minder dan men zou denken. In ieder geval is in de christelijke traditie een heel spoor te onderkennen waarin die naastenliefde uitdrukkelijk in de transgressieve, erotische sfeer wordt beleefd. Dit geldt vooral voor de waaier van mystieke tendensen die het christendom altijd heeft gekend. Even verderop in dezelfde les verwijst Lacan naar twee vrouwelijke mysticae uit de traditie om zijn stelling te staven.

Het zou niet moeilijk zijn hier onmiddellijk de sprong te maken naar de extremen van de mystiek. Het ongeluk wil echter, zo lijkt me, dat vele van hun meest opvallende trekken altijd iets infantiels hebben. Wanneer een of ander [mystieke] exploit ons oordeel provoceert, gaat het natuurlijk om dat *jenseits* van het lustprincipe, om de plaats van het onnoembare Ding en wat daar gebeurt; zo bijvoorbeeld wanneer men ons zegt dat een Angela da Foligno met genoegen het water dronk waarmee ze *net* de voeten van lepralijders had gewassen - ik spaar jullie de details (een stuk huid bleef in haar keel steken, en dergelijke meer); of wanneer men ons vertelt hoe de gelukzalige Marie Alacoque, met niet minder geestelijke uitstortingen als beloning, de uitwerpselen van haar patiënt opat. De overtuigingskracht van deze heus stichtende gevallen zou ongetwijfeld een deukje krijgen, wanneer de uitwerpselen in kwestie bijvoorbeeld die van een mooi jong meisje zouden zijn of ook wanneer het ging om het eten van het geil van de voorman van jullie rugbyploeg. Kortom, het erotisch register wordt hier versluierd. [SVII: 220-221]⁵⁶

Juist die overdreven vormen van naastenliefde tonen ons het principiële excessieve "erotisch register" dat erin schuilgaat. Voor Angela da Foligno betekent het helpen van een medemens meteen een totale grenzeloze overgave aan hem. Het transgressieve karakter van haar ethisch verlangen blijkt uit het zelfvernietigend enthousiasme waarmee ze in haar geste opgaat. Hier wordt duidelijk hoe datgene wat iemand in zijn naaste bemint, in laatste instantie niet de persoon zelf is maar een 'partieel object', een abject 'ding', dat buiten elke economie van het goede valt en appelleert aan een verspilling die kenmerkend is voor het genot.

Wie de ethiek vanuit het primaat van het verlangen denkt (Lacans onwrikbare axioma), legt ook haar zwaartepunt - haar 'gewicht' - in de bevrediging van dat verlangen.

54. Dit is het verwijt dat uit de laatste woorden van de "hongerkunstenaar" spreekt wanneer hij, door iederen verlaten en totaal vergeten, als bij toeval onder het stro van zijn kooi wordt ontdekt: "Vergeef me [...] [a]ltijd verlangde ik dat mijn vasten bewonderd zou worden [...]" (Kafka, 1992:824). Ik dank hierbij Lieven Jonckheere die mij op die parallel tussen Kafka en Lacan attent maakte.

55. Denk bijvoorbeeld aan de bekende scène uit *Het Proces* waar de hoofdfiguur, Jozef K., ontdekt dat de zogenaamde wetboeken die de rechters vóór zich hebben liggen tijdens verhoren en processen, in werkelijkheid erotische, schunnige romans zijn (waarvan één een dito versie van Hansje en Grietje lijkt te zijn, zo suggereert Kafka) (Kafka, 1992: 45-46). Slavoj Žižek gaat even in op de passage in *For they know not what they do* (Žižek, 1991b: 237-238).

Die is niet in het geluk of in het goede te zoeken (of in het grootste geluk voor het grootste aantal mensen zoals, niet zonder reminiscentie aan het naastenliefdegebod, het utilitarisme voorhoudt), maar in een *jouissance* die per definitie aan het goede en het geluk van allen ontsnapt. Dit is wat in de christelijke naastenliefde in een tot dan nog ongeziene helderheid aan het licht komt, een licht dat des te helderder schijnt naarmate die naastenliefde buitenissiger vormen aanneemt. Hoewel Freud niet wars is van een bepaald christocentrisme,⁵⁷ is dit hem toch ontgaan, en nog wel op het moment zelf dat hij zich rechtstreeks met de naastenliefde inliet.

Betekent dit echter dat Lacan die, in tegenstelling tot Freud, *niet* terugschrikt voor dat naastenliefdegebod, dan maar die excessieve *jouissance* tot de ultieme inhoud van de ethiek verheft? Wordt het voortaan onze universele plicht om allen op dezelfde erotische, levensgevaarlijke manier lief te hebben als Angela da Foligno haar lepralijders liefhad? Geenszins. Die excessieve voorbeelden die Lacan uit de mystieke traditie plukt, geven ons alleen een *beeld* van het *Jenseits* waarop ook het meest ethische verlangen naar het goede georiënteerd is. Ze zijn daarom nog geen na te volgen *voorbeeld*. Net zo min als voor Lacan de ethische verantwoordelijkheid van Sint-Maarten erin zou bestaan in te gaan op de erotische of suïcidale neigingen van de naakte bedelaar. Goed doen voor een lepralijder of een bedelaar komt er ook voor Lacan op neer iets voor hen te doen dat hen ten goede komt en juist hij heeft er meer dan wie ook op gehamerd dat een per definitie kwaadaardig genot daar niet voor in aanmerking komt.

Maar waar is het dan goed voor om uitgerekend in dit genot het ultieme gewicht van de ethiek te leggen? Waarom moet ik zo nodig weten dat de naastenliefde mij zover kan

56. Angela da Foligno is een Italiaanse mystica uit de 13^e eeuw. Lacan verwijst naar een passage uit het *Liber visionum et instructionum* (opgesteld door haar biechtvader Arnaud). Johannes Jörgensen parafraseert de passage als volgt: "Maar na de maaltijd begonnen de twee jonge vrouwen [Angela en haar vriendin die erop uit getrokken waren om "Christus te vinden" in het hospitaal van Foligno] de voeten en handen der zieken en armen te wassen, om zo het voorbeeld van Christus na te volgen, die op witte donderdagavond de voeten van zijn apostelen gewassen had. Vooral was daar ook een melaatse, met erg verzwoeren vuile, stinkende handen. Om zichzelf te overwinnen dronken de twee vrouwen tenslotte van het water, dat zij voor hem gebruikt hadden. «Maar zo zoet smaakte die drank ons», verzekerde Angela, «dat wij tijdens heel de weg een wonderzoete nasmaak in de mond hadden. En een deeltje van de huid zijner wonden was blijven hangen aan mijn gehemelte en ik maakte het los en slikte het in, zoals men soms doet met de heilige hostie. En ik vond er zo'n grote zoetigheid in dat het onzeglijk is. Daarom moet ik bekennen dat het in 't begin lastig valt boete te doen en leed en verdrukking te lijden om God, maar later vindt men er een grote troost in.»" (Jörgensen, 1942: 28-29; zie ook Lachanche, 1995: 104-105). De anekdote uit het leven van Marie Alacoque (Alacoque en niet Allacoque, zoals Miller foutief spelt), een mystica uit de 17^{de} eeuw en bekend om haar devotie voor het Heilig Hart, wordt besproken in Antoine Vergotes *Bekentenis en begeerte*. Verwijzend naar haar biografie, schrijft hij: "Toen ze door God «berispt» was omdat ze een afkeer had van «alles wat vies was [...] kon ik [Marie Alacoque], toen ik een keer het braaksel van een zieke wilde opnemen, mij niet weerhouden om het met mijn tong te doen»." (Vergote, 1980: 265). Merk dat Lacan hier het orale "braaksel" aandikt tot anale "excrementen". Voor een gelijkaardige geval van naastenliefde (het geval 'Juette' uit de 12^{de} eeuw), zie Duby, 1997: 91-92.

57. Het christendom is voor Freud de religie waarin bij uitstek de Zoon (Christus) centraal staat. In die zin komt daarin op een haast onverholen wijze de waarheid aan het licht omtrent de misdaad die volgens Freud aan de oorsprong van de cultuur ligt. Die misdaad is de moord van de zonen op de oervader, zoals beschreven in *Totem und Tabu* (1912-1913). Het christendom waarin het zoenoffer van de Zoon centraal staat, is in die zin te interpreteren als een haast openlijke schuldbekentenis van de kant van de zonen. Op die manier kan men stellen dat in Christus de verdrongen oerschuld van de mensheid in nauwelijks nog bedekte termen aan de orde wordt gesteld. Vandaar de centrale rol die Freud het christendom toeschrijft in zijn laatste grote cultuurhistorische reflectie *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* uit 1939 (zie onder meer Freud, CR6: 102; SA3: 535-536.). Lacan verwijst naar Freuds "très singulier christocentrisme" in SVII: 207.

brenge dat ik mij zelfvernietigend aan iemand overgeef? Waarom mag ik niet uit het oog verliezen dat een noodlijdende mij steeds ook iets vraagt dat *voorbij* zijn nood reikt en appelleert aan een genot dat alle bekommernis omtrent het goede achter zich laat? Omdat pas *voorbij* het goede de dimensie van het verlangen in alle duidelijkheid zichtbaar wordt: zo luidt Lacans stelling in zijn zevende seminarie. In zijn ogen komt het er voor een psychoanalyse nu eenmaal op aan het verlangen zo scherp mogelijk aan het licht brengen. Wat de analysant op de sofa vraagt, mag dan het goede en het geluk zijn, onder die vraag gaat een zoektocht naar zijn verlangen schuil en de psychoanalyse ziet het als haar ethische plicht hem die verdrongen dimensie terug te schenken. Al worstelend met zijn vraag zal de analysant in het reine komen met het feit dat goedheid en geluk alleen maar *verlangd* kunnen worden. Overall worden hem goedheid en geluk beloofd, maar hij zal ervaren hoe zijn verlangen principieel buiten die belofte valt en dat hij juist daar 'zichzelf' moet zoeken. Het onbehagen dat hij bij die buitenpositie voelt - die vervreemding binnen een wereld vol beloftes - zal hij moeten omduiden tot een indicator voor het verlangen dat hij *is* en hij zal er zich gaandeweg mee moeten leren verzoenen dat juist die buitenpositie, *jen-seits* van het goede en het geluk, de mogelijksvoorwaarde voor zijn verlangen en zijn genot is. Juist om die eigengereide buitenpositie in kaart te brengen heeft Lacan zijn 'ding'-concept gesmeed en knoopte hij er een nieuwe definitie van het genot aan vast.

Het enige wat de psychoanalyse dan ook concreet doet, is de analysant dit soort buitenpositie 'gunnen'. Zij 'laat' hem verlangen, ook waar dit verlangen zich niet integraal laat inpassen in het symbolisch universum waarin het zich moet waarmaken. Zij staat hem een verlangen toe, ook daar waar dit geen ondersteuning meer vindt in de symbolische orde (in de Ander) maar aan die orde dreigt te ontvallen. Ze biedt hem de kans even te verwijlen in het tekort waarop het verlangen van de Ander teruggaat. Voor de psychoanalyse komt de ultieme ethische act erop neer om dit tekort te assumeren. De analysant dient het op zich te nemen dat hij in laatste instantie samenvalt met wat ook aan de Ander (waarin hij zich als verlangen waarmaakt) ontvalt. In die assumptie is de analysant radicaal *alleen*. Zoals Lacan reeds in zijn tweede les benadrukte, kan de kuur de analysant enkel tot vóór de drempel van die ethische daad begeleiden.⁵⁸ In die daad zelf is hij volstrekt singulier en assumeert hij het verlangen voor zover het teruggaat op wat ook aan de Ander ontbreekt. Vandaar de nadruk die de lacaniaanse psychoanalyse legt op het 'ding' dat principieel aan die Ander ontvalt en op het genot waarbij het subject in dat 'ding' opgaat. Juist in dat 'ding' en in het genot ontsnapt de mens aan de universele wet van de symbolische orde. Hoe nietig dat genot ook is, precies daar kan een mens de 'ongrond' van zijn verlangen op het spoor komen en zich op die manier verzoenen met de onopgeloste (steeds naar een antwoord *verlangende*) vraag die hij *is*.

Wil een Sint-Maarten conform zijn met "de ethiek van de psychoanalyse", dient hij dus daarom nog niet in te gaan op het erotische of suïcidale appèl waarmee de naakte bedelaar hem wenkt. Integendeel zelfs, door het verlangen van de bedelaar te willen inlossen, zou hij het juist miskennen. Maar hij moet wel openstaan voor dit appèl dat tot voorbij zijn vraag om iets goeds reikt. Pas op die manier krijgt de bedelaar in kwestie de ruimte

58. Daarom is de ethiek van de psychoanalyse slechts een "voorspel" ("prélude", SVII: 30) dat de analysant leidt tot een punt waar hij zelf tot de ethische daad moet overgaan, met name het op zich nemen van het verlangen. Zie SVII: 30 en E: 100, passages die reeds werden besproken in II.3.

om zijn verlangen op het spoor te komen en zich er ongehinderd mee te confronteren. Sint-Maarten zou dus niet op diens erotische of suïcidale wenken ingaan, maar hij zou ze evenmin zomaar afwijzen. Veeleer zou hij een ruimte creëren opdat het verlangen dat in die wenk schuilgaat aan het licht kan komen. Om daartoe te komen is een zelfkritische autoanalyse van Sint-Maartens eigen verlangen (of, ruimer, van dat van de analyticus) onontbeerlijk. Enkel op die manier kan hij voor het verlangen van de ander de nodige ruimte garanderen. Die 'ruimte' is niet te herleiden tot de symbolische (ruil)orde die analyticus en analysant met elkaar delen en waarin ze allerlei 'goeds' met elkaar kunnen uitwisselen. Het is veeleer een ruimte waarin ze beide volstrekt singulier zijn en het is dit singuliere waarop de psychoanalyse zowel theoretisch als praktisch inzoomt. De gestalte bij uitstek van dat singuliere is het genot. Dankzij dit genot begeeft de mens zich buiten de universele wet van de symbolische orde, en in die zin buiten de moraal, wat niet belet dat uitgerekend daar de "ethiek van de psychoanalyse" haar gewicht kent.

We hebben tot hiertoe die *puissance* en haar impact op de ethiek vooral in negatieve termen beschreven. Zo lieten Sades fantasmagorieën ons een wereld zien waarin dit genot een vernietigende gestalte aannam, juist omdat de nietigheid ervan werd geloofchend. Aan het eind van de les van 23 maart 1960, waaruit we hier uitvoerig citeerden, stond Lacan op het punt om de inzet van Sade voor de ethiek exhaustief aan bod te laten komen. Maar bij gebrek aan tijd stelt hij dit uit tot de volgende les en gaat in plaats daarvan dieper in op twee verhalen waarmee Kant zijn ethiek van de 'vrije plicht' illustreert. Het is in die context dat hij tot een 'positieve' formulering komt van wat het betekent dat de *jouissance* het 'gewicht' van de ethiek uitmaakt. Meer bepaald zoomt hij daar in op het singuliere waarvoor die ethiek de nodige ruimte wil vrijhouden. In het volgende punt gaan we dan ook uitvoerig op die passage in.

4. Een ethiek van het singuliere

4.1. Kant vóór de galg

Aan het eind van die les van 23 maart 1960 stelt Lacan de 'drempel Sade' die hij nog te nemen heeft, uit tot volgende keer. Hij was van plan geweest het hele sadianse instrumentarium klaar te zetten om aan de hand daarvan het 'gewicht' van de ethiek meetbaar te maken, maar stelt vast dat hem daarvoor eenvoudig te weinig tijd rest. Om alvast de problematiek wat voor te bereiden, grijpt hij dan maar, in een korte excursie, terug naar het kantiaanse instrumentarium. Dat kan hij inderdaad snel doen, aangezien hij de referentie aan Kant waarover hij het wil hebben, reeds in een vroegere les uitvoerig ter sprake had gebracht (SVII: 129-131). Het betreft twee concrete situaties die Kant aanhaalt in zijn *Kritik der praktischen Vernunft*⁵⁹. Ze illustreren daar de reële mogelijkheid van de morele vrijheid. Voor Kant is het immers de morele rede zelf die het "gewicht van de wet" uitmaakt ("le poids de la Loi", SVII: 221). Als redelijk wezen is de mens in staat zijn pas-

59. Kant, 1989: 139-140 (in oorspronkelijke uitgave A: 53-54). Voot een korte bespreking van Lacans commentaar bij die Kantpassage, zie ook Julien, 1995: 87-92. Zie verder ook Zupančič, 1995: 68-73; 2000: 53-54.

sies en andere 'pathologische' motieven te beheersen om zodoende enkel nog naar de categorische imperatief te luisteren, dit is naar de wet die samenvalt met zijn eigen vrijheid. Om het 'gewicht' van die vrije redelijkheid te illustreren, dist Kant zijn twee verhalen op die Lacan als volgt samenvat:

Het eerste gaat over het personage dat in de positie wordt gesteld geëxecuteerd te zullen worden zodra hij de dame heeft bezocht die hij onwettig begeert. [...] In het andere stelt een despoot iemand uit zijn hofhouding voor de keuze ofwel een vals getuigenis af te leggen [porter un faux témoignage] tegen iemand die om die reden er het leven zal bij inschieten ofwel, als hij dat niet doet, zelf te worden terechtgesteld. [SVII: 222]

Voor Kant is het duidelijk: eenmaal oog in oog met de dood, zal het eerste personage niet langer durven beweren dat hij zijn eigen passies onmogelijk de baas kan. Hij zal terugdeinzen voor de galg die hem wacht en op die manier te kennen geven dat de mens inderdaad vrij kan zijn tegenover de eisen van zijn passies. Met het tweede personage zal daarenboven, a fortiori, een vrijheid aan het licht komen die zich zelfs boven de doodsangst weet te verheffen. Daar komt een vrijheid te voorschijn die in staat is haar eigen noumenale wet (de categorische imperatief) boven de wetten van het fenomenale te verkiezen.⁶⁰

Wanneer Lacan Kants redenering nog eens natrekt, komt hij evenwel op basis van dezelfde gegevens tot heel andere conclusies. Zo merkt hij vooreerst op dat Kant in het eerste verhaal, ongearticuleerd, de *lust* die de man met zijn dame kan beleven en de *pijn* die de galg hem kan kosten, onder dezelfde noemer plaatst ("homogénéise"):

De hele kracht van het eerste voorbeeld ligt hierin dat het, paradoxaal, laat uitschijnen dat de nacht [vol genot] met de dame afte wegen is tegen de te verduren pijn, dat [met andere woorden] beide [genot en pijn] in een tegenstelling komen te staan die ze met elkaar compatibel maakt [homogénéise]. [SVII: 222]

Genot en pijn worden hier tegenover elkaar afgewogen alsof het om positieve en negatieve gestalten van een zelfde grootheid gaat, een grootheid die men met Freud het lustprincipe zou kunnen noemen. Alleen is het, aldus Lacan, nog de vraag of beide inderdaad vanuit een zelfde lustprincipe kunnen worden gedacht. Het volstaat immers in het genot het doodsprincipe te onderkennen om het hele verhaal een andere duiding te geven:

Om het voorbeeld nietig te verklaren volstaat het om, door een conceptuele ingreep, de nacht met de dame over te hevelen van de rubriek van de lust naar die van het genot, aangezien het genot [...] juist een aanvaarding van de dood impliceert. [SVII: 222]

Waar vindt de ethische keuze van het personage hier haar ultieme 'gewicht'? Niet noodzakelijk in het lust- of levensprincipe, zoals Kant veronderstelt. Het personage kan immers ook een keuze maken die *jenseits* van het lustprincipe gaat en dus uitdrukkelijk op het *genot* afstevent. Daarin ligt trouwens, aldus Lacan, de hele 'zin' van de morele wet. Die zin ligt niet in de wet zelf, zoals Kant beweert, maar in het feit dat zij, juist door haar verbod erop, de *jouissance* mogelijk maakt. Wat de morele wet belooft, is niet te vinden in het 'goede' dat ze voorhoudt, maar in het genot dat ze, door haar te overtreden, mogelijk maakt. Net zoals volgens Paulus de wet dient om de zonde *mateloos* zondig te maken, ligt ook voor Lacan de zin van de wet in de radicale mateloosheid van het genot. Het is dus

60. "[L]e sujet envisagera d'accepter la mort au nom de l'impératif dit catégorique." (SVII: 222)

volgens Lacan best mogelijk dat ons personage zich van de wet en zijn verboden wil bedienen enkel en alleen om nog intenser van de transgressie ervan te kunnen genieten.

In het tweede verhaal merkt Lacan een logische verglijding op ten aanzien van het eerste, die op een subtiele manier het *a fortiori*-effect nog moet versterken dat Kant met dit dubbelverhaal ("double apologue") op het oog heeft:

In her eerste geval worden lust *en* pijn ons gepresenteerd als één pakket, te nemen of te laten, zodat men zich niet aan risico's blootstelt en [dus maar] aan het genot verzaakt. In het tweede geval is er lust *of* pijn. Het is van groot belang dit te onderstrepen, want de keuze is bedoeld om bij jullie een bepaald effect *a fortiori* teweeg te brengen, met als resultaat dat jullie op het verkeerde been worden gezet omtrent de ware draagwijde van de hele kwestie. [SVII: 223; Miller cursiveert]

In het eerste geval blijft de keuze waarvoor de man zich gesteld weet, binnen de grenzen van het lustprincipe. Kiest hij ervoor de nacht door te brengen met zijn dame, dan zal hem dat lust (een liefdesnacht met haar) *en* onlust (de galg) opleveren. Ook wanneer hij de andere keuze maakt, is er lust (hij blijft in leven) *en* onlust (hij verzaakt aan het genot van zijn liefdesnacht). De keuzemogelijkheid staat dus toe een rekensom te maken: de ene lust (of onlust) kan tegen de andere worden afgewogen. De betrokkene merkt dan ook onmiddellijk, aldus Kant, dat één liefdesnacht niet kan opwegen tegen het boude feit in leven te kunnen blijven. Volgens Kant is daarmee aangetoond dat het menselijk handelen vrij is en in laatste instantie niet wordt gedetermineerd door de passies waaraan het nochtans zo onderhevig lijkt te zijn.

In het tweede geval is die rekensom heel wat minder evident. Daar moet de man kiezen tussen lust *of* onlust. Legt hij een valse verklaring af, zal hem dat lust opleveren aanzien hij *zo* zijn eigen vel kan redden. Doet hij dat niet, rest hem *enkel* nog onlust, en wel in zijn meest extreme vorm: sterven. Dat hij desondanks de mogelijkheid kan overwegen voor die dood te kiezen om toch maar niet ontrouw te moeten zijn aan de categorische imperatief, illustreert voor Kant het feit (het 'Faktum') van zijn vrije, zuivere redelijkheid. De rede blijkt in staat zich niet te laten bepalen door de wetmatigheden van het fenomenale, zelfs niet als daar de dood in het spel is. Ook oog in oog met de dood kan de rede kiezen voor de wet die ze zich in alle vrijheid oplegt. Kant laat echter onvermeld dat de man, in dit tweede geval, helemaal *geen* rekensom heeft gemaakt. Hij heeft in dit geval lust en onlust *niet* tegenover elkaar afgewogen. Integendeel, hij heeft juist laten blijken van geen enkele rekensom afhankelijk te zijn. Hij is niet uitgegaan van een vastgesteld 'gewicht' alvorens te kiezen tussen twee ethische houdingen. Hij heeft onmiddellijk het (niet-fenomenale) 'gewicht' gevoeld van de mogelijkheid zelfom te kunnen kiezen en hij heeft, even onmiddellijk als radicaal, voor die mogelijkheid gekozen. Hij heeft voor niets anders dan voor zijn eigen rede gekozen in de mate die zich door niets meetbaars (niets fenomenaal) laat gezeggen.

Tussen de beide verhalen heeft Kant, zo beweert Lacan, een - valse - analogie gesuggereerd als zou de rekensom van het eerste geval ook voor het tweede opgaan. Op die manier zou het meer aanvaardbaar lijken dat een man uit vrije wil een keuze maakt die hem niettemin zijn kop kost. En dit terwijl reeds her eerste geval in tegenspraak is met Kants eigen concept van ethiek dat verbiedt in morele kwesties te gaan 'rekenen met gewichten'. Door die schijnbare analogie tussen de beide verhalen heeft de evidente

rekensom van het eerste geval het volstreekte gebrek aan evidentie bij het tweede moeten verbergen.

Bovendien zit volgens Lacan in dat dubbelverhaal van Kant nog een andere adder onder het gras, en pas die zorgt er echt voor dat we hier "omtrent de ware draagwijdte van de hele kwestie op het verkeerde been worden gezet" (SVII: 223). Meer bepaald draagt die (valse) analogie ertoe bij de aandacht van de lezer over één kapitale vraag heen te doen glijden, meer bepaald een vraag die oprijst bij het probleem dat in het tweede verhaal wordt voorgelegd. Als men als algemene regel stelt dat men een despoot niet moet gehoorzamen als hij het bevel geeft vals te getuigen, voor wie denkt men dan dat die regel iets goeds moet bewerkstelligen? Is dat het *subject van* de algemene morele regel, diegene dus die er (vrij) aan gehoorzaamt, of is dit het *object* ervan, diegene voor wie iets goeds moet worden gedaan? Volgens Kant zou dit uiteraard een onnodig en misleidend onderscheid zijn, omdat voor hem het subject en het object van een ethische regel principieel dezelfde vrije redelijke mens betreft. Diegene tegenover wie de ethische regel iets goeds wil doen, is precies de 'drager' zelf van die regel, het universele zowel als het particuliere subject. Het is met name de vrije, verlichte (*aufgeklärte*) mens die er zich van bewust is dat de wet waaraan hij zich onderwerpt, die van zijn eigen autonome rede is.

Voor Lacan daarentegen is dat onderscheid tussen het subject en het object van een ethische wet allesbehalve onnodig of vals, aangezien voor hem die *twee principieel nooit* aan elkaar gelijk kunnen zijn. Ethiek is immers (net zoals elk verlangen) gericht op een object dat *voorbij* het subject ligt, een object dat het subject meer nabij (meer 'naast') is dan het zichzelf nabij is, met name '*das Ding*' dat voor het domein van de *jouissance* staat. Het subject zal dit object van verlangen nooit bereiken, zelfs niet wanneer het uitdrukkelijk *zichzelf* tot 'object' van verlangen zou nemen. Het verlangde object blijft onherroepelijk een altijd al verloren object, dat juist in die hoedanigheid het verlangen aanvuurt en er het ultieme ethisch 'gewicht' van uitmaakt.

Het is in dit opzicht dus helemaal niet overbodig zich de vraag te stellen wie men nu precies viseert met de vraag of ik mijn despoot moet gehoorzamen die mij opdraagt een vals getuigenis af te leggen tegen iemand die er zijn leven zal door verliezen" (SVII: 222). Heeft men *mij* op het oog, ik die voor het dilemma sta al dan niet conform te zijn met wat de algemene regel eist, of is het de *ander* op wiens rechten ik al dan niet een aanslag zou mogen plegen? Gaat het om mij, het *subject van* de ethische handeling, of gaat het om de ander, het *object* ervan? Lacan maakt dat dilemma scherper door het verhaal lichtjes te wijzigen en er, eigenaardig genoeg, een tikkeltje waarheid aan toe te voegen. Wat te zeggen indien de despoot mij vraagt een *waar* getuigenis af te leggen tegen iemand die daardoor de doodstraf kan krijgen?

Waarover gaat het? Dat ik een aanslag pleeg op de rechten van de ander voor zover hij, naar wat de universele regel zegt, mijn gelijke is of gaat het om het vals getuigenis op zich? En als ik nu eens toevallig het voorbeeld wat verander? Laten we het hebben over een waar getuigenis, een gewetenskwestie die zich stelt als ik word opgevorderd om mijn naaste, mijn broeder, aan te geven voor activiteiten die de staatsveiligheid betreffen. Die vraag is hier dan wel degelijk van die aard dat ze het accent niet langer op de universele regel legt. [SVII: 223]

Op het eerste gezicht heeft Lacan alleen de mogelijkheid van de 'rekensom' opnieuw ingevoerd en lijkt hij de zaken tegen elkaar te willen afwegen. Nu moet ik immers kiezen,

niet tussen waarheid en leugen, maar tussen twee waarheden: ofwel blijf ik trouw aan de universele waarheid die mij verbiedt te liegen, ofwel kies ik voor de waarheid dat de ander mijn gelijke is en dat hij, net als ik, meer aan het leven dan aan de officiële waarheid houdt. Voor Kant zouden die twee alternatieven samenvallen omdat mijn vergelijking met de medemens principieel is bemiddeld door de universele wet van mijn rede. Niet echter voor Lacan. De vergelijking met mijn medemens mag dan langs de symbolische wet lopen (we zijn beide op dezelfde manier het subject van een betekenaarsketen), toch reikt wat ons beiden bindt, fundamenteel *tot voorbij* dit symbolische. Wat mij, *voorbij* de symbolische wet, aan mijn medemens (en zelfs aan mijzelf) bindt, is het 'ding', het ultieme, maar volstrekt singuliere object van verlangen. Juist daarom is mijn medemens niet alleen mijn gelijke, maar tegelijk - en in een meer fundamentele zin - mijn 'naaste'. Wat hem aan zichzelf bindt, wat mij aan mijzelf bindt, wat ons op dat niveau aan elkaar bindt, is een symbolisch *onuitwisselbaar*, singulier 'ding'. Juist omdat mijn naaste (net als ikzelf) op zo'n 'ding' teruggaat, valt de waarheid waarnaar die 'naaste' verwijst niet langer samen met de waarheid van de universele (symbolische) wet. Het is die laatste, louter singuliere waarheid die Lacan, reeds in de tweede les, tot het voorwerp van zijn hele onderzoek had verklaard:

Die waarheid die wij in een concrete ervaring [met name die van een psychoanalyse] zoeken, is niet die van een superieure wet. Als de waarheid die wij zoeken een bevrijdende waarheid is, dan is het een waarheid die wij in een verborgen hoek van het subject gaan zoeken. Het is een particuliere waarheid. [...] De *Wunsch* [als een gestalte van die 'vérité' waarnaar de psychoanalytische ervaring op zoek is] heeft niet het karakter van een universele wet, maar integendeel dat van de meest particuliere wet - zelfs al is het een universeel gegeven dit particuliere bij alle menselijke wezens aan te treffen. [SVII: 32-33]

Die beide 'waarheden', die van de symbolische wet en die van mijn naaste (of het 'ding'), laten zich echter niet langer tegen elkaar afwegen, aangezien de ene universeel is en de andere dat in het geheel niet is. Exacter, de ene is waar *omdat* zij universaliseerbaar is, terwijl de andere een waarheid betreft die principieel aan het universele ontsnapt en in die zin, misschien eerder dan "particulier", singulier moet worden genoemd. De ene waarheid is kantiaans, de andere is die welke Lacan tracht te denken. Die laatste soort waarheid is niet langer gefundeerd in de universaliteit van het betekenaarsuniversum waarin het lustwezen zich als subject waarmaakt, maar in de harde singulariteit van diens ultieme en onachterhaalbare object. Het is bijgevolg geen waarheid die ik nog met *alle* anderen gelijkelijk zou kunnen delen. Als ik ze al hooguit met enkelen zou kunnen delen, zal ik ze ook aan hen nooit uitgezegd krijgen, en zelfs niet aan mijzelf. Zij is mij dermate intiem en naast', dat ze ook mij ontsnapt en ik de kwaadaardige 'naaste' (zoals Freud die beschrijft) nodig heb om haar enigszins te kunnen bevroeden.

Pas met deze wetenschap in het achterhoofd kan de inzet van Lacans variant van Kants tweede verhaal duidelijk worden. Stel bijvoorbeeld dat ik er, binnen de premissen van dit verhaal, voor kies een ware getuigenis af te leggen. In dat geval heb ik voor de 'eerste', kantiaanse soort waarheid gekozen en beschouw ik de medemens die hier in het geding is als mijn 'gelijke'. Door gehoorzaam te zijn aan de categorische imperatief, zo redeneert de kantiaan die ik dan ben, ben ik ervan overtuigd mij te onderwerpen aan die ene emancipatorische rede waaraan alle mensen deelhebben en waardoor allen als 'gelijken' met elkaar kunnen omgaan. Of, uitgaand van de utilitaristische variant van dit soort

ethiek: indien het merendeel van de mensen ervoor opteren in dat geval een ware getuigenis af te leggen, dan kan dit moeilijk anders dan de beste keuze zijn. Dat dit voor die singuliere man of vrouw waarover ik een waar getuigenis zal afleggen de dood betekent, moet dan maar worden beschouwd als een even tragisch als onvermijdelijk offer waardoor nu eenmaal af en toe een universele (noumenale) waarheid (fenomenaal) wordt bezoeeld.

Kies ik daarentegen voor de alternatieve positie in dit morele dilemma en weiger ik een (ware) getuigenis af te leggen, dan kies ik voor mijn 'naaste'. Ik kies voor de ander in zoverre hij ontsnapt aan de universele regels waardoor iedereen de 'gelijke' is van iedereen. Ik kies niet voor de 'gelijke' in de ander, maar voor de 'naaste', dit wil zeggen voor datgene wat *voorbij* zijn (en ook mijn) identiteit ligt. Ik kies dus, in mijn verhouding tot mijn medemens, voor hetgeen *voorbij* de wet ligt, dit is voor de *jouissance*. Uit ethische overwegingen gun ik mijn naaste zijn singuliere genot waardoor hij buiten het universele (van de ethische wet) valt. In naam van de ethiek, maar zonder daarbij *zelf* buiten de grenzen van de morele wet te gaan staan, sta ik de ander — mijn naaste — een transgressie van de wet toe. Ik reserveer dus bewust een ruimte voor wat principieel als 'kwaad' moet worden bestempeld. Meer nog, ik affirmeer dit genot zelfs als het ultieme oriëntatiepunt van mijn ethisch verlangen. Ik beaam dat de zin van de ethiek in laatste instantie *voorbij* het goede ligt. Ik bevestig dat die niet in haar (noumenale) volheid aan zin ligt maar in wat, vanuit haar kant gezien, alle zin vernietigt en de onzin van het kwaad is. Ik affirmeer datgene waartoe de wet dient: genot. Ook al kan een ethiek nooit anders dan dit genot onder verbod stellen, toch vind ik dat die ethiek moet beseffen dat zij het evenmin ooit zal uitroeien. Integendeel, door haar eigen grenzen, haar eigen eindigheid te affirmeren, moet de ethiek tegelijk de mens ook op een of andere manier zijn verlangen 'toelaten', het kwaad van zijn genot inclusief. Ziehier de paradoxale eis waartoe een "ethiek van de psychoanalyse" oproept.

4.2. Lacan vóór de galg

Maar kan dit wel? Kan een ethiek opkomen voor het genot? Kan zij het recht op *jouissance* opeisen? Juist het singuliere van het genot lijkt dat principieel te beletten. Hoe zouden we ooit voor zo'n singuliere waarheid kunnen opkomen, als we beseffen dat zij zich principieel onttrekt aan het enige wat haar affirmatie mogelijk maakt, met name de symbolische orde? Hoe kan iets überhaupt worden beaamd als het zich per definitie aan elke beaming, want aan elke betekenaar onttrekt? Is zo'n waarheid niet al gesmoord of ontkend op het moment zelf dat ze wordt geuit?

Lacans reflectie over Kants dubbelverhaal gaat de confrontatie met die vraag niet uit de weg. Integendeel, in een duistere, maar bij nader toezien toch moeilijk mis te begrijpen passage aan het einde van zijn les van 23 maart 1960 (die we hier van naderbij hebben gevolgd), is te merken hoe hij plots die vraag op zijn schouders voelt wegen. Gezien het afgrondelijke van die vraag is het al bij al merkwaardig hoe hij er niet voor terugdeinst haar aan zijn publiek voor te leggen. Citeren we de laatste alinea's van die les, een passage die rechtstreeks aansluit bij een reeds eerder besproken citaat dat we hier voor alle duidelijkheid nog eens mee opnemen.

En als ik nu eens toevallig het voorbeeld wat verander? Laten we het hebben over een waar getuigenis, een gewetenskwestie die zich stelt als ik word opgevorderd om mijn naaste, mijn broeder, aan te geven voor activiteiten die de staatsveiligheid betreffen. Die vraag is hier wel degelijk van die aard dat ze het accent niet langer op de universele regel legt.

En ik, die op dit moment hier bezig ben er getuigenis over af te leggen dat een wet van het goede et enkel is in het kwaad en door het kwaad, moet ik dit getuigenis afleggen?

Die Wet maakt van het genot van mijn naaste het draaipunt waarrond in dit getuigenis de zin van mijn plicht oscilleert. Moet ik overhellen in de richting van mijn plicht tot waarheid voor zover die [plicht] een authentieke plaats voorbehoudt voor mijn genot, ook als die plaats leeg blijft? Of moet ik me neerleggen bij die leugen die mij, door me er kost wat kost toe aan te zetten mijn genotsprincipe te vervangen door het goede, ertoe verplicht zowel koud als warm te blazen: ofwel schrik ik ervoor terug mijn naaste te verraden om mijn gelijke te sparen, ofwel verberg ik mij achter mijn gelijke om aan mijn eigen genot te verzaken. [223]⁶¹

Uit die bijzonder gedrongen en duistere passage is in ieder geval nu al één ding op te maken: Lacan betreft zijn gemodificeerd Kantverhaal rechtstreeks op zijn eigen situatie. Hij problematiseert zichzelf als 'subject' van het discours dat hij aan het houden is. En zie, meteen voelt hij het 'gewicht' van wat hij hier aan de orde stelt, genadeloos op de eigen schouders drukken. Wil de man uit het Kantverhaal zijn bedreigde medemens uit de klauwen van de despoot redden, moet hij bovenal zwijgen en vooral *geen* getuigenis afleggen. Elk woord - ook en vooral een *waar* woord - zou de naaste verraden als diegene die aan de universele wet ontsnapt en hem dus schuldig pleiten. En wat doet Lacan zelf, die ons zegt dat de ethiek van de psychoanalyse (en de ethiek tout court) tot *voorbij* het universele gaat en de ander zijn singulier verlangen 'laat', dit wil zeggen het kwaad van zijn genot? Hij doet wat hij absoluut niet mag doen: spreken, getuigen, verklaringen afleggen. Want alleen al daardoor wordt de broze singulariteit van het genot ingelijfd in het universele gelid. Een publiekelijk opkomen voor de singulariteit van het genot, maakt het meteen onaanvaardbaar, omdat het per definitie aan die publieke, virtueel universele orde ontsnapt. Die laatste moet noodzakelijk de transgressie waarop elk genot neerkomt, zonder meer verbieden.

De vraag die Lacan hier ontvalt, verraadt onmiskenbaar hoe hij opeens beseft zelf reeds op de plaats te staan van de despoot waartegen hij tekeer wil gaan. Alleen al door het feit dat hij zijn mond opendoet over zijn naaste, is diens doodvonnis getekend en zal geen verder pleiten nog baten. Evengoed verraadt die vraag hoe Lacan beseft dat ook die naaste, luisterend naar het pleidooi ter zijner gunste, voelt wat het betekent alleen nog naaste te zijn, en ten gehore van een virtueel universeel publiek, gereduceerd te worden tot wat *voorbij* dit universele ligt. Lacan voelt plots zelf wat het voor zijn naaste moet bete-

61. Gezien de moeilijkheidsgraad van die passage, citeer ik bij uitzondering ook de originele, Franse tekst: "Et si par hasard je changeais un peu l'exemple? Parlons d'un vrai témoignage, du cas de conscience qui se pose si je suis mis en demeure de dénoncer mon prochain, mon frère, pour des activités qui portent atteinte à la sûreté de l'Etat? Cette question est bien de nature à déporter l'accent mis sur la règle universelle. Et moi, qui suis pour l'instant en train de témoigner devant vous qu'il n'y a de loi du bien que dans le mal et par le mal, dois-je porter ce témoignage? Cette Loi fait de la jouissance de mon prochain le point pivot autour duquel oscille, à l'occasion de ce témoignage, le sens de mon devoir. Dois-je aller vers mon devoir de vérité en tant qu'il préserve la place authentique de ma jouissance, même s'il reste vide? Ou dois-je me résigner à ce mensonge, qui, en me faisant substituer à toute force le bien au principe de ma jouissance, me commande de souffler alternativement le chaud et le froid? - soit que je recule à trahir mon prochain pour épargner mon semblable, soit que je m'abrite derrière mon semblable pour renoncer à ma propre jouissance."

kenen een onverdedigbaar, altijd al verloren 'ding' te zijn. Zijn pogingen hem uit de klauwen van de universele ware wet te houden, ontnemen die naaste juist zijn laatste hoop. Als geen ander beseft Lacan dat hij niet in staat is de singuliere waarheid die hij hier wil verdedigen, ook maar ter sprake te brengen, zonder er onmiddellijk mee in tegenspraak te zijn.

Wie Lacans vraag 'of hij hier überhaupt wel kan zeggen wat hij te zeggen heeft' ("dois-je porter ce témoignage?") ernstig neemt, kan zich indenken hoe het hem op dat moment even voor de ogen moet hebben geduizeld. Het is niet toevallig dat hij, onmiddellijk na die afgrondelijke vraag waarmee hij zichzelf ondermijnt als het 'subject' van zijn vertoog, opnieuw veiligheid zoekt binnen de strikte grenzen van het kantiaanse dubbelverhaal. Hij houdt op het verhaal rechtstreeks op zijn eigen vertoog toe te passen en leeft zich opnieuw in de positie in van de hoveling die verplicht wordt een verraderlijk *ware* verklaring af te leggen. Redenetend vanuit diens perspectief, constateer ik, zo zegt Lacan, dat de hele zin van "mijn plicht" tond het "genot van de naaste" draait of, exacter en sterker, wankelt en "oscilleert". Mijn 'moeten' is hier niet langer, zoals de kantiaanse *Pflicht*, gefundeerd in het *subject* dat ik ben, maar draait, wankelt, "oscilleert" rond mijn ethisch *'object'*, dit is rond een onaantaakbaar en onverdedigbaar 'ding' dat ik in mijn 'naaste' onaangeroerd wil laten.

Want wat zal ik aanvangen met zo'n 'moeten', zo'n "plicht tot waarheid" ("devoir de vérité")? Het is de waetheid dat mijn medemens niet mijn 'gelijke', maar mijn 'naaste' is, een waarheid die mij verplicht zijn principieel kwaadaardige *jouissance* toch een plaats te gunnen. Wat me meteen verplicht ook bij mijzelf "een authentieke plaats voor mijn *jouissance* te reserveren, ook als die [verder] leeg blijft". Hoe ver ik mijzelf ook van elk genot houd, toch kan ik - en, in de lijn van mijn ethische plicht, *moet* ik— ook bij mij een 'immorele *jouissance*' erkennen. Pas op die basis ben ik in staat ook bij de ander de waarheid van zijn genot te erkennen en het hem 'gunnen'.

Maar kan ik voor die waarheid opkomen zonder het meteen fataal te verraden? Kan ik daarover, ten gehore van iedereen, een verklaring afleggen? Maar ook: kan ik daarover *zwijgen*? Kan ik die waarheid verzwijgen, als zwijgen betekent: zeggen wat het universele al zegt en derhalve liegen over de waarheid van *de jouissance*? "Moet ik mij neerleggen bij die leugen"? ("Dois-je me résigner à ce mensonge?") Moet ik die *jouissance* vervangen door "het goede" ("me faisant substituer à toute force le bien au principe de *ma jouissance*")? Moet ik doen alsof de ethiek niet is getekend doot een radicale eindigheid en ons toch het 'goede' geeft dat zij belooft? En wanneer ik inderdaad dat 'goede' zou installeren, zou ik dan werkelijk een uitweg hebben gevonden voor mijn wankel morele positie, mijn onhoudbare "oscillatie"? Doet die "leugen" (om van een 'goede' te spreken waar het in feite *een jouissance* betreft) me immers niet "zowel warm als koud blazen" ("ce mensonge [...] me commande de souffler alternativement chaud et froid")?

Door het goede in de plaats te stellen van *mijn jouissance*, kan ik, in naam van dit goede, ervoor tetugdeinzen "mijn naaste te verraden om mijn gelijke te sparen" ("soit que je recule à trahir mon prochain pour épargner mon semblable"). In dat geval weiger ik hem te verraden, omdat ik hem als mijn gelijke erken en hem, net als mezelf, te goed vind om niet te worden gered. Toch kan ik, in naam van ditzelfde goede, exact het tegenovergestelde doen en hem dus wel verraden door de waarheid te vertellen. Ook in dat geval teken ik hem als mijn gelijke, maar ik verberg me achter hem "om [op die manier] te ver-

zaken aan mijn eigen *jouissance*" ("soit que je m'abrite derrière mon semblable pour renoncer à ma propre *jouissance*"). Ik gebruik de andere om mijn eigen *jouissance*, mijn eigen eindigheid te loochenen. Door die *jouissance* beschuldigend te ontmaskeren bij de andere, ontken ik bij mezelf die dimensie die *voorbij* de wet ligt en die haar oriëntatiepunt en haar (per definitie verboden) doel is, met name dat "kwaad" waarin en waardoor er pas een "wet van het goede" mogelijk is.

Wil ik mijn naaste inderdaad zijn singuliere genot gunnen, wil ik (wat op hetzelfde neerkomt) de radicale eindigheid van mijn ethisch impact op hem affirmeren, dan kan ik de ethiek onmogelijk nog exclusief vanuit het goede definiëren. Zo'n uitgangspunt staat me nog teveel toe "koud en warm tegelijk te blazen". Het doel van het morele streven is het volstrekt singuliere genot, en omdat het per definitie aan de morele wet ontsnapt, kan het niet anders dan als een "kwaad" worden gedefinieerd. Maar dit belet niet dat de ethische dimensie van de psychoanalyse er juist in bestaat dit genot een plaats te gunnen. Zoiets lukt haar maar voor zover ze in staat is rigoureuus haar eigen grenzen, haar eigen eindigheid te onderkennen. Zij zal er vooreerst vanuit moeten gaan dat zij de vragen van haar analysant niet kan beantwoorden. In plaats van het goede waar hij om vraagt kan zij hem slechts confronteren met zijn verlangen naar een genot *voorbij* elk goed. Maar zij moet bovendien beseffen dat ze al wie bij haar aanklopt enkel kan begeleiden "tot vóór de deur" van zijn singuliere *jouissance* (SVII: 30). Eenmaal vóór die "deur" gekomen, moet zij hem om ethische redenen kunnen loslaten en moet hij zelf het tekort van zijn verlangen en de nietigheid van zijn genot op zich nemen, wat voor de psychoanalyse de "ethische daad" bij uitstek is. Pas op die manier kan men, in naam van een "ethiek van de psychoanalyse", aan de ander zijn verlangen en zijn singuliere genot gunnen.

Maar wie op de plaats van de macht staat - en dit geldt ook voor wie een moreel gezag bekleedt, dus ook voor een analyticus - mag volgens diezelfde "ethiek van de psychoanalyse" onder geen enkel beding zo'n *jouissance* worden gegund. Wie spreekt in naam van een algemene wet (of, lacaniaans uitgedrukt, van de 'grote Ander'), mag hoegenaamd geen singulier genot worden toegestaan. Zoniet vervalt men in de situatie die Kant met zijn verhaal over die despoot evoceert of krijgt men een toestand als in de roman van Roger Vailland, *La loi*. De wet komt dan letterlijk in dienst te staan van iemands spilziek, transgressief genot en maakt, erger nog dan voordien, ieders genot onmogelijk, behalve dat van de despoot. Net als de oerhordeleider uit Freuds *Totem und Tabu*, kent het genot van zo'n despoot geen louter singuliere draagwijdte meer, maar stelt het op een misdadige manier de wet aan de hele gemeenschap.

De psychoanalyse ziet het als haar ethische taak een plaats te vrijwaren voor het genot, maar moet zich tegelijk elke greep op dat genot ontfagen en mag zich in geen geval vanuit dat genot profileren. Ziehier in zijn volle zwaarte het 'gewicht' van haar morele verantwoordelijkheid. Dit wordt pas echt voelbaar als men beseft hoe onmogelijk het is dit inzicht zelfs maar te uiten of er "getuigenis" over af te leggen. Hoe kan een ethiek het immers gezegd krijgen dat haar 'gewicht' zich *voorbij* haar grenzen situeert, dit is in dit 'kwaad' dat zij ons verbiedt en - juist daardoor - als iets singuliers aan ons 'overlaat'? Vanuit welke positie is een ethiek gemachtigd dit te kunnen zeggen? Positioneert zij zich niet onvermijdelijk op de plaats van waaruit een universele waarheid wordt geproclameerd, waardoor zij op die manier meteen de singuliere waarheid loochent waarvoor zij juist wil opkomen, en dit alleen maar door haar uit te spreken? Het lijkt wel of alleen al haar spre-

ken en haar getuigen niet in staat is het 'gewicht' te dragen van de waarheid die ze te zeggen heeft. Dit soort ethiek dreigt bij elke "getuigenis" onder dit gewicht weg te kwijnen. Al is het ook altijd mogelijk dat ze juist daardoor heimelijker dan ooit op de plaats van de *jouissance* gaat tronen, alwaar ze zich een perverse rol kan toemeten, analoog aan die waarin de despoot uit Kants verhaal zich wentelt.

Hoe zich verhouden tegenover die even onaannemelijke als onvermijdelijke *jouissance*! Hoe de wet gehoorzamen Vanuit' dit genot zonder te delen in het kwaad waarvoor dit genot staat? Hoe vanuit dit genot het woord nemen en geen perverse tiran worden? Hoe die singuliere waarheid die achter het universele naastenliefdegebod schuilt affirmeren en niet in de val van een 'evangelische perversie' trappen, dit wil zeggen in de vervaarlijke leugen een 'goede boodschap voor heel de wereld' af te kondigen?

Lacans stellingname inzake een "ethiek van de psychoanalyse" loopt uit op dit soort vragen die vooral de impasse verraden waarin zij dreigt terecht te komen. In dit gelijknamige seminarie tracht hij niet alleen die vragen scherp te articuleren, hij waagt het ook om een positief antwoord daarop te formuleren. Dat antwoord draait hoofdzakelijk rondom één centraal concept, dat van de sublimatie. In het volgende hoofdstuk gaan we dieper op dit concept in, al zal ook daar blijken dat de hier aan de orde gestelde vragen en impasses eerder bezworen dan beantwoord worden. Misschien komt in die bezwering wel de inherente zwakte van de hele psychoanalyse aan het licht, een zwakte die het lacaniaanse denken alleen wat rigoureuzer dan andere psychoanalytische theorieën heeft weten te formuleren, maar waarop ook zij geen sluitend antwoord heeft kunnen geven.

VII.

Sublimatie

Si la société entraîne par son effet de censure, une forme de désagrégation qui s'appelle la névrose, c'est en un sens contraire d'élaboration, de construction, de sublimation disons le mot, que peut se concevoir la perversion quand elle est produit de la culture. [S VIII: 43]

1. Van doem naar dame

Paradoxaal genoeg, zo bleek uit vorig hoofdstuk, bestaat de ultieme functie van de morele wet erin om te worden overtreden. De bevrediging van onze verlangens (reden waarom wij ons aan ethische regels houden) ligt niet zozeer in het goede, als wel in een excessief genot dat alle zorgen om het goede achter zich laat. Daarom maakt ook de meest ethisch geïnspireerde houding het morele tekort - het onvermogen om het goede te realiseren - er alleen maar groter op. Ook zo'n houding is in laatste instantie uit op een principieel kwaadaardige *jouissance*. Ziedaar Lacans manier om duidelijk te maken dat de meest fundamentele drift achter ons morele bewustzijn de doodsdrijf is. Gedacht vanuit het primaat van het verlangen, blijkt "het gebod dat bedoeld was ten leven, mij juist de dood te brengen": zo wist hij, in zijn les van 23 december 1959, moeiteloos zijn eigen stelling te formuleren met een nagenoeg letterlijk citaat uit Paulus' Romeinenbrief (Rom. 7, 10).

De dialectische verhouding tussen verlangen en Wet maakt dat ons verlangen enkel oplaait wanneer het zich tegenover de wet verhoudt, reden waarom dit [verlangen] een doodsverlangen wordt. Alleen door de Wet neemt de zonde - *ἁμαρτία* [*hamartia*], Grieks voor gebrek en niet-deelname aan het Ding - een mateloze, hyperbolische dimensie aan. [S VII: 101]

Maar zijn wij daarom gedoemd om ons voorgoed het slachtoffer te voelen van die fatale dialectiek? Kunnen wij dan alleen maar blind blijven voor de nefaste list die onze morele aspiraties zo subversief doorkruist? Onmiddellijk volgend op de zo-even geciteerde passage stelt Lacan die vraag uitdrukkelijk aan de orde. In het licht van de nadruk die hij op die subversieve structuur van het morele bewustzijn heeft gelegd, klinkt zijn antwoord verrassend optimistisch:

Dwingt die freudiaanse ontdekking, die psychoanalytische ethiek, ons om in dit soort dialectiek te blijven steken? We moeten nagaan hoe de mens er in de loop der tijden is in geslaagd om [op het niveau van de *νοῦς* ('noes', Grieks voor 'rede')]¹ iets uit te werken dat die Wet overtreedt, [iets dus] dat ons toestaat ons tegenover ons verlangen te verhouden op

1. Millers redactie heeft hier Lacans verwijzing naar het Griekse woord 'νοῦς' (*noes*) weggelaten, zo blijkt uit vergelijking met de piraatedities, die getrouwer de sténotypie volgt (zie Lacan, 1999: 132; 1959/60, les van 23.12.1959, p. 13). We gaan zo dadelijk op die weglating nader in.

een manier die de grenzen van de verbodsbepaling te buiten gaat, [met andere woorden iets] dat, boven onze moraal, een erotiek [une erotique] introduceert. Zo'n vraag moet julie niet verbazen, want dit is exact wat elke religie, elke mystiek doet, [kortom] alles wat Kant met een zeker misprijzen de *Religionsschwärmereien* noemt, religieus gedweep (de term is moeilijk te vertalen). Wat is het anders dan een manier om, ergens voorbij de wet, een relatie met *das Ding* terug te vinden? Ongetwijfeld zijn er nog andere [manieren om dat te doen]. [SVII: 101]

De impasse waarin de dialectische spanning tussen wet en verlangen ons brengt, hoeft niet op ons te wegen als een onwrikbaar blind noodlot, aldus Lacan. Hoe structureel die impasse in ons psychisme ook verankerd zit, het is niet onmogelijk ons toch een zekere houding daartegenover aan te meten. Op puur individueel vlak is er de *jouissance* die ons de ruimte van het onbewuste fantasma laat om aan die impasse te ontsnappen (al geschiedt dit dan op een puur symbolische en dus louter 'fake' manier). Maar ook op het bewuste vlak — op het vlak van het verstand, van de 'νοῦς' ('noes'), zoals Lacan het met de Griekse term aanduidt - is het volgens hem mogelijk tot een bepaalde omgang met die impasse te komen en hoeven we ons er niet zonder meer door te laten platwalsen. Erotiek, religie en stellig nog andere vormen, zo verzekert Lacan ons hier, bieden een mogelijkheid ons verlangen bewust af te stemmen op de transgressie waarop het structureel is georiënteerd. Het zijn vormen die onze 'νοῦς', ons redelijk vermogen, heeft uitgedokterd om bewust om te gaan met de transgressieve band die ons aan de morele wet bindt.

Uit een vergelijking met de piraatedities blijkt hoe Millers redactie van de tekst hier het Griekse woord 'νοῦς' gewoon heeft weggelaten, waardoor Lacans uitdrukkelijke verwijzing naar de 'rede' in die problematiek aan de lezer wordt onthouden. Het moet Miller ontgaan zijn dat Lacan dat woord hoogstwaarschijnlijk gewoon afleest uit de Griekse tekst van het Nieuwe Testament die op dat moment op zijn lessenaar openligt en waaruit hij zo-even nog het Pauluscitaat had geplukt waarmee hij zijn publiek verraste. Dat hij inderdaad naar de Griekse tekst verwijst, is ook af te leiden uit het feit dat hij het nieuwtestamentische woord voor zonde, ἁμαρτία [hamartia], citeert.²

In de passage uit de Romeinenbrief die Lacan hier evoceert, maakt Paulus het strikte onderscheid tussen rede (νοῦς, *noes*) en 'vlees' (σαρξ, *sarx*) en beweert hij dat de rede de "Wet van God wil dienen", terwijl het vlees naar de "wet van de zonde" luistert.³ Het ligt voor de hand Lacans verwijzing naar de term 'νοῦς' hier als een kritische noot bij Paulus tekst te interpreteren. "In de loop der tijden" is duidelijk geworden, zo lijkt hij tegen Paulus in te brengen, dat het niet alleen aan de zonde toekwam om in te staan voor een transgressieve verhouding met de wet. Ook de rede (de 'νοῦς') zelf heeft manieren uitgewerkt om deze transgressieve verhouding vorm te geven en haar een plaats te geven in de cultuur.⁴

Dat Miller hier in die context het Griekse woord 'νοῦς' (*noes*) heeft weggelaten, is te betreuren. Juist met dat woord wijst Lacan erop dat er ook een *bewuste*, 'redelijke

2. Trouwens, ook de volgende les zal hij die Griekse tekst nog vóór zich hebben en er dit keer uitdrukkelijk naar verwijzen (SVII: 115).

3. Rom. 7, 25: "Aan mijzelf overgelaten dien ik dus met mijn rede [νοῦς, *nois*] de Wet van God, maar met mijn daad [letterlijk: met mijn vlees (σαρκί, *sarki*)] de wet van de Zonde [νόμῳ ἁμαρτίας; *nomoi hamartias*]". Paulus maakt die tegenstelling reeds in vers 23: "[...] maar met mijn handelen ontwaar ik een andere wet, die strijd voert tegen de wet van mijn rede [τῷ νόμῳ τοῦ νοῦς, *toi nomoi tou noös*]".

omgang mogelijk is met de kwaadaardige, transgressieve dimensie van het verlangen. Die nefaste dialectiek tussen de wet en haar *Jenseits* blijft niet beperkt tot het onbewuste, fantasmatische fenomeen van *de jouissance* die zich per definitie aan de universele orde onttrekt. Ook die universele orde zelf kan zich op haar beurt een bewuste confrontatie met die dialectiek veroorloven. Voor dat laatste fenomeen reserveert Lacan de term sublimatie.

Inderdaad, de uitspraken die hij hier in zijn seminarie van 23 december 1959 over religie en erotiek doet, zijn niet zomaar toevallige kanttekeningen die hij maakt om alsnog zijn lestijd vol te maken. Uit het vervolg blijkt duidelijk hoe hij op dat moment reeds het thema van de sublimatie aan het inleiden is, om het vervolgens in niet minder dan zes lessen uit te werken. Met dit concept zal hij begrijpelijk maken hoe een "ethiek van het verlangen" zich niet alleen beperkt tot de ruimte van de psychoanalytische kuur, maar ook een bijdrage kan leveren voor het ruimere terrein van een algemene, culturele *Bildung*.

Al maakt hij hier in die les van 23 december heel even melding van de religie die inderdaad later het statuut van een sublimatie zal krijgen, toch blijkt meteen al hoe het voornamelijk de erotiek is die voor Lacan de structuur van die sublimatie het duidelijkst zal blootleggen. Zijn onaangekondigde inleiding op dat concept, die we hier van naderbij hebben gevolgd, wordt in ieder geval integraal aan de erotiek gewijd. Het komt volgens Lacan blijkbaar aan haar toe om een eerste impressie te geven van wat hij sublimatie noemt, al was het maar omdat hij in die les al een voorsmaak geeft van wat later zijn theorie over de hoofse liefde - "un paradigme de la sublimation" (SVII: 153) — zal blijken te zijn. Onmiddellijk aansluitend op het lange, hierboven aangehaalde citaat, stelt hij:

Ongetwijfeld zullen we het, wat erotiek betreft, moeten hebben over wat zich in de loop der tijden heeft gevormd aan regels voor de liefde [des règles de l'amour]. [SVII: 101-102]

Alleen al de uitdrukking "regels voor de liefde" verwoordt hier treffend de paradox die Lacan met zijn sublimatie-concept zal trachten te vatten. De erotische liefde is immers bij uitstek het domein van de *jouissance*, waar wetten en regels enkel gelden voor zover ze tegelijk ook worden overtreden. En toch neemt dit niet weg dat het mogelijk is om voor dit transgressieve spel van de erotiek 'regels' op te stellen en het op die manier tot inzet en voorwerp van een 'cultuur' te maken. In laatste instantie gaat elke cultuur bovendien, precies omdat ze door verlangen naar genot wordt aangedreven, terug op zo'n dubieus maar toch 'geregeld' spel met de wet, een spel waarin die wet telkens opnieuw én overtreden én

4. In het vervolg van de tekst verwijst Lacan hierbij in de eerste plaats naar de waaiër aan 'erotismen' die onze cultuur heeft gekend. Het erotische 'spel' dat daar met de wet wordt gespeeld, illustreert inderdaad treffend hoe wet en transgressie als compatibele grootheden kunnen functioneren. Lacan zal trouwens op één van die erotische tradities, de hoofse liefde, nog uitvoerig ingaan. Wanneer hij hier vervolgens, in één adem met de erotiek, ook de religie vermeldt, is dat niet zonder provocatieve bijbedoelingen. De religie wordt hier geïntroduceerd, niet als een soort 'rede' (*voûç, noes*) die *over* dat perfide spel tussen wet en transgressie *heen* zou zijn, zoals Paulus denkt, maar als een culturele gestalte waarin men dat transgressieve spel *nog aan het spelen is*. Ook in haar religieuze - in casu christelijke - gestalte overwint de rede de anomalieën van de 'zonde' niet (wat ze ook zelf mag beweren); ze laat ze de facto vooral bestaan en cultiveert ze alleen maar. Net als de erotiek, illustreert ook de religie de mogelijkheid van een bewuste omgang met het transgressieve verlangen. Altijd ergens ten prooi aan wat Kant "Schwärmerei" noemt, stelt zij de transgressie centraal, aangezien ze pretendeert tot een positieve verhouding in staat te zijn met wat *voorbij* de wet ligt, met wat Kant het *Ding an sich* en Lacan het 'ding' noemt. Zoals Lacan in de hierboven geciteerde passage stelt, gaat religie terug op "een manier om, ergens voorbij de wet, een relatie met *das Ding* terug te vinden".

herbevestigd wordt. Dit is al het geval bij elke singuliere genotservaring (het is immers de onbewuste structuur zelf van de *jouissance*). Bij de sublimatie echter vormt het de inzet van een *bewuste*, algemeen culturele vormgeving. De sublimatie stelt ons in staat ons bewust en lucide tegenover de onmogelijke structuur van ons verlangen te verhouden. Even verderop wijst hij op de ethische plaats die Freud voor de erotische verhouding heeft ingeruimd en werpt hij een licht op de basisstructuur van de erotiek. Uit het vervolg van zijn seminarie zal blijken hoe hij hier reeds in een notendop het procédé van de sublimatie beschrijft:

Het is waar, Freud heeft de eenvoudige verhouding tussen man en vrouw naar het voorplan van de ethische vraagstelling gebracht. Merkwaardig genoeg hebben de zaken er sindsdien niets beters op gevonden dan op dat punt onveranderd te blijven. De vraag naar *das Ding* blijft ook vandaag gelieerd aan wat in het centrum van ons verlangen open blijft, aan wat er hol aan is, aan wat erin ontbreekt. Als jullie me dat woordspelletje toestaan, zal ik zeggen dat het er voor ons op aankomt te weten wat we moeten doen om van die doem een dame, onze dame, te maken [qu'il s'agit pour nous de savoir ce que nous pouvons faire de ce dam pour le transformer en dame, en notre dame]. [SVII: 102].⁵

De morele wet stelt het ultieme object van verlangen onder verbod en bezegelt op die manier de "doem" of de "schade" ("*dam*") waardoor het verlangen is gekenmerkt. Het bezegelt de "blessuur" (andere betekenis van "*dam*") waartoe het onherroepelijk van zijn beoogde object (het 'ding') is afgesneden. Door die blessuur open te houden, door het tekort te affirmeren waarop de hele drifteconomie rust, wordt het verlangen gaande gehouden. Om dat verlangen nu én op afstand van dat ultieme 'ding' te houden én het er blijvend op te oriënteren - om het met andere woorden georiënteerd te houden op die 'doem' waarvoor het 'ding' staat - is het mogelijk die 'doem' de aantrekkingskracht van een 'dame' te verlenen, een 'dame' die als erotisch object het verlangen aantrekt. Alleen moet ze tegelijk blijven functioneren als een 'doem' die het subject ook op afstand houdt.

Wat Lacan hier beschrijft, is niets anders dan de hoofse liefde als een vorm van sublimatie, zo zal uit zijn volgende lessen blijken. Zoals elke sublimatie brengt die uitgewerkte en zeer gecodeerde vorm van erotiek de paradox van het verlangen 'in cultuur'. Het gegeerde object wordt er op de onmogelijke positie van het 'ding' geponeerd om daar bij uitstek voorwerp van verlangen te worden. De 'dame' wordt dan de 'doem' die het verlangen onvervuld houdt en in dezelfde beweging wordt de 'doem' een 'dame' die het verlangen aanwakkert. De sublimatie — in casu de hoofse liefde — geeft gestalte aan die paradoxale verhouding.

Het mag reeds duidelijk zijn dat Lacan de sublimatie zal definiëren in een referentie aan het 'ding'. Door het ultieme object van het verlangen (het object dat constitutief is voor de 'objectrelatie' die we *zijn*) op de plaats van het 'ding' te installeren, zal de sublimatie ons verlangen tegelijk én aanwakkeren én afremmen. Hiermee is meteen gezegd dat Lacan de sublimatie exclusief vanuit het object — en, ruimer, vanuit zijn eigengereide objectrelatietheorie - zal definiëren. We gaan daar in het volgende punt dieper op in.

5. Met die laatste toevoeging, "notre dame" (wat, gezien het de stenografie van een mondelinge uiteenzetting betreft, evengoed met hoofdletter kan gespeld worden) zinspeelt Lacan ook op de religieuze transformatie van dit hoofse ideaal, met name de uit dezelfde twaalfde eeuw stammende cultus rond 'Notre Dame' (Onze Lieve Vrouw). Over het moraliserend karakter van die christelijke 'toe-eigening' van de hoofse liefde, zie mijn artikel "«H/G». Over: «H/Geeft seks zin?»" (in: De Kesel, 1998a: 180, noot 15).

2. Een 'objectrelationeel' concept van sublimatie

2.1. De premissen van de objectrelatietheorie, ...

Het is bekend dat Lacans visie op sublimatie sterk afwijkt van die van Freud. Het zou interessant zijn om Freuds verschillende conceptualiseringën daaromtrent op een rijtje te zetten en na te gaan in welke mate Lacan van ze afwijkt. Toch is het niet echt opportuun dat hier te doen. Niet alleen zijn Freuds talrijke pogingen in die richting onderling erg heterogeen, zodat alleen al de inventaris ervan teveel tijd en ruimte in beslag zou nemen,⁶ daarenboven vindt het accent op het object, waardoor Lacans definitie van de sublimatie wordt gekenmerkt, bij Freud geen directe pendant.

Met de notie 'sublimatie' heeft Freud altijd een min of meer 'positief' concept voor ogen gehad. Hij duidt hiermee het proces aan waarbij een van oorsprong seksuele drift-energie van haar seksuele doel wordt afgeleid om zo de drijvende kracht te worden achter kunst, wetenschap en andere typisch culturele activiteiten.⁷ In die zin typeert Freud de sublimatie als een 'driftlotgeval' dat onderscheiden moet worden van de verdringing.⁸ Doorgaans beschrijft hij haar als een verandering van seksueel doel en niet van object (zoals Lacan zal beweren).⁹ De energie die daarbij in het spel is, noemt hij in regel seksueel, al belet hem dat niet om sublimatie enkele keren uitdrukkelijk als een proces van deseksualisering te noemen.¹⁰ Los van alle contradicties en oneffenheden in Freuds teksten daaromtrent, kan men zijn notie van sublimering samenvattend definiëren als een 'positief' driftlotgeval waarbij de drift, om lustwinst te bekomen, een ander, niet-seksueel

6. Voor een kort en schematisch overzicht van Freuds definities van sublimatie, zie onder meer Paul Verhaeghes essay "Zin en onzin over sublimatie" (Verhaeghe, 1994b). Voor een exhaustievere behandeling van alle passages waar Freud het over sublimatie heeft, zie Antoine Vergotes boek over dat onderwerp (Vergote, 1997); alleen dient vermeld dat Vergote Lacans interpretatie van de sublimatie, op enkele opmerkingen na, geheel buiten beschouwing laat.

7. In die betekenis komt het in zijn door hemzelf gepubliceerde oeuvre een eerste keer — terloops - voor, met name in de ziektegeschiedenis van 'Dora' (Freud, ZG2: 75; SA6: 125; zie ook Green, 1993: 291) en wordt het naderhand door een basistekst als *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* bevestigd (Freud, KB1: 108; SA5: 85-86). In die betekenis wordt het concept ook aangewend in het essay dat als Freuds meest uitgebreide reflectie over sublimatie kan gelden: *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* (Freud, CR2: 27-117; SA10: 91-159).

8. Zie bijvoorbeeld in *Triebe und Triebchicksale* (Freud, PT2: 50; SA3: 90). Zie ook in *Zur Einführung des Narzissmus* (Freud, PT1: 56; SA3: 62).

9. In *Zur Einführung des Narzissmus* reserveert hij vooreen objectwijziging de term 'idealiserend', terwijl 'sublimatie' daar naar een modificatie van de drift zelf verwijst (Freud, PT1: 56; SA3: 61). Eén enkele keer lijkt Freud de sublimering toch uitdrukkelijk te definiëren als een verandering, niet alleen van (drift)doel, maar ook van object. In College 32 van de *Neue Vorlesungen* (1933) luidt het: "Een bepaald type modificatie van het doel en wisseling van het object, waarbij ons sociale oordeel relevant is, eren wij met de naam *sublimering*." (Freud, IP3: 110-111; SA1: 530; Freud cursiveert).

10. Zoals bijvoorbeeld in *Das Ich und das Es*. Daar schetst hij hoe het Ik de objectlibido van het object losmaakt, ze omzet in narcistische libido en ze dus op zichzelf betreft, om ze vervolgens op een ander doel te richten: "De vraag rijst zelfs [...] of niet alle sublimering geschiedt door tussenkomst van het Ik, dat de seksuele objectlibido eerst verandert in narcistische libido om haar daarna wellicht op een ander doel te richten." (Freud, PT3: 42; SA3: 298). De term 'gedeseksualiseerde libido' die hij in dit verband gebruikt, is zelfs een contradictio in terminis, aangezien libido per definitie seksueel is. De contradictie wordt nog groter als men bedenkt dat Freud in *Das Ich und das Es* de gedeseksualiseerde libido onder de Eros doet ressorteren, daar waar Eros juist de erfgenaam is van wat voordien seksuele (object)drift of libido heette (Freud, PT3: 59; SA3: 312. Zie ook Verhaeghe, 1994b: 56).

doel kiest. Het is opmerkelijk dat Lacan alleen het eerste, globale kenmerk van Freuds concept overneemt. Voor het overige komt de sublimatie volgens hem neer op een modificatie van het *driftobjecten* niet van het *doel*, zoals Freud (bijna) altijd voorhoudt. Bovendien is het volgens Lacan, in tegenstelling tot Freud, best denkbaar dat een sublimatie rond een uitgesproken seksueel object draait. Hij zal in ieder geval de hoofse liefde, voor hem het typevoorbeeld van sublimatie, in die zin interpreteren.

Lacan, die op dat moment nog een onvervalste 'retour à Freud' voorstaat, lijkt bij dit concept wel erg af te wijken van zijn grote leermeester. Toch doet hij dat bij nader inzien hier niet opvallender dan elders. Dit wordt duidelijk voor wie ook zijn theorievorming rond sublimatie leest vanuit het basisperspectief van waaruit zijn hele conceptualisering van de psychoanalyse is opgezet, met name de objectrelatietheorie. Niet alleen het seksuele, erotische karakter van het gesublimeerde object zal van daaruit zonet verdedigbaar dan toch begrijpelijk worden, ook het onderscheid tussen 'modificatie van doel' en 'verandering van object' zal sterk gerelativeerd kunnen worden. Dat we de hele sublimatieproblematiek vanuit het perspectief van de objectrelatietheorie moeten denken, geeft Lacan trouwens zelf aan. Hij loodst zijn publiek in zijn theorie daaromtrent binnen langsheen een uitdrukkelijk appèl aan het fundament van wat voor hem psychoanalyse is: de "objectrelatie" (SVII: 109). Het is verhelderend even die passage van naderbij te bekijken.

Nadat hij in zijn les van 23 december 1959 de hele problematiek van de sublimatie al had voorbereid, zonder evenwel de term in de mond te nemen (zoals in vorig punt aangetoond), valt hij meteen bij de aanvang van de volgende les (13 januari 1960) met de deur in huis. Hij beklemtoont het belang van een concept als 'sublimatie' voor het hele onderwerp van zijn seminarie, al was het maar omdat daarmee het thema van de 'waardeethiek' op de agenda komt te s t a a n .

Inderdaad is de sublimatie de keerzijde van Freuds pioniersonderzoek naar de wortels van het ethisch gevoel als wat zich aandient in de vorm van verboden, van een geweten. Het is de zijde die in onze eeuw - zo oneigenlijk en voor een wat gevoelig gehoor zo komisch - 'waardefilosofie' wordt genoemd [philosophie des valeurs]. [SVII: 105]

Misschien is het toch mogelijk, zo lijkt het sublimatieconcept te suggereren, om onze appreciatie voor morele waarden ook op een positieve wijze in ons driftleven gegrond te weten. Mogelijk is de drift, in al zijn plasticiteit, wel degelijk in staat om zich van een polymorf perverse anarchie *spontaan en vanzelf*om te vormen tot een gedreven hechting aan wat klassiek 'ethische waarden' heet. Ethiek zou dan in laatste instantie niet teruggaan op verboden of wetten die de vrije drift afremmen, maar op een *spontane* mogelijkheid, *inherent* aan de drift zelf, om zich ten goede om te vormen, te 'sublimeren'. Een notie als sublimering zou de ethiek met andere woorden in één en dezelfde beweging zowel een driftmatige als een natuurlijke grond geven (SVII: 106).

Uiteraard gaat Lacan met deze typering van de sublimatie niet akkoord. Hij verzet zich ook hier weer tegen elke poging om de drift een 'natuurlijker' of minder 'pervers' karakter toe te kennen.¹¹ Vandaar ook de negatieve toon die hij het woord "waardefilosofie" hier meteen meegeeft. Toch belet dit niet dat Lacan wel degelijk akkoord gaat met het idee dat een notie als sublimatie de ethiek en haar waarden inderdaad in de drift zelf weet te funderen. Alleen kan die drift volgens hem op geen enkele manier als iets natuurlijk worden opgevat. 'Drift' verwijst volgens hem veeleer naar een polymorf pervers '*afdrij-*

ven', *weg van* de natuur, *weg van* de biologische functie waarop ze is geënt. Dit ligt trouwens in de lijn van Lacans methodisch uitgangspunt. Als hij zich uitlaat over de drift, kan hij immers niet uitgaan van een (vermeend) inzicht in de 'natuur' of het 'wezen' ervan. Hij kan enkel uitgaan van wat voor hem de basisontdekking van Freud is, met name het feit dat wat wij natuur noemen in de eerste plaats een betekenaar is. Logisch dus dat hij, wanneer hij in die les van 13 januari 1960 op de verhouding tussen sublimatie en drift ingaat, vertrekt vanuit zijn vermaarde 'primaat van de betekenaar'.¹² Na er nog eens op gewezen te hebben dat 'drift' hoegenaamd niet met (het 'natuurlijker' geconnoteerde) 'instinct' verward mag worden ("*Trieb* et non pas *Instinkt*"), stelt hij:

De *Triebe* werden door Freud ontdekt en verkend in het kader van een experiment, gebaseerd op een vertrouwen in het spel van de betekenaars, in hun spel van onderlinge uitwisseling. Daarom kunnen we het domein van de *Triebe* hoegenaamd niet verwarren met een lijst van manieren waarop de mens met zijn natuurlijk milieu zou zijn verbonden, hoe innoverend we zo'n lijst ook vinden. *Trieb*' moet zo dicht mogelijk bij de dubbelzinnige connotatie van '*dérive*' [wegdrijven, afdrijven] worden vertaald, en we houden ervan het [letterlijk] soms zo te noemen. In het Engels wordt de Duitse term trouwens als *drive* vertaald. Dit afdrijven [*dérive*], dat het motief is achter elke daad van het lustprincipe, voert ons naar het mythische punt dat werd gearticuleerd in de terminologie van de objectrelatie. Wij moeten de zin daarvan stetker aanhouden en [zo] kritiek leveren op de verwaringen die het gevolg zijn van nog sterkere dubbelzinnigheden (hoe betekenisvol ook) dan die van de betekenaars. We komen momenteel in de buurt van het meest fundamentele dat Freud over de aard van de *Triebe* heeft gezegd, en meer bepaald voor zover zij het subject op meer dan één manier bevrediging kunnen schenken, door met name de poort, de weg, de loopbaan van de sublimatie open te houden. [SVII: 108-109; Miller cursiveert]

11. Op zijn manier ontsnapt bijvoorbeeld ook Antoine Vergote in zijn sublimatietheorie niet aan de tendens waartegen Lacan zich hier afzet. Alleen wordt de hele driftproblematiek bij Vergote niet gedacht vanuit een 'natuurlijke'¹ grond, maar vanuit een (in de fenomenologische zin van het woord) 'intentionele' verhouding van het Ik tot de wereld. Het is die fenomenologische lezing van de psychoanalyse die hem ertoe brengt de sublimatie als een 'oorspronkelijk' proces te beschouwen, waarvan de neurose een afwijking is. Voor Vergote gaat het driftleven immers terug op een proces waarbij "perceptie-ervaringen" stelselmatig worden verinnerlijkt ("*intériorisation des expériences-perceptions*"; Vergote, 1997: 95), een proces dat gedacht wordt naar het model van een hegeliaanse "*Erinnerung*" (p. 84). Lust- en realiteitsprincipe mogen dan ook niet worden beschouwd als een oorspronkelijk en onherroepelijk antagonisme, maar gaan terug op een "eenheid" van het "natuurlijke lichaam" met zijn omgeving ("*corps naturel en unité, soulignons-le, avec son milieu de vie*"; p. 96). 'Lust' is niets anders dan een epifenomeen bij een 'gezonde', intentionele daad naar de buitenwereld toe, een idee over het kernbegrip van de psychoanalyse dat voor de auteur blijkbaar enkel en alleen met Aristoteles moet worden gestaafd (p. 99; zie ook p. 260). Vergote acht het daarbij niet eens nodig zich theoretisch '*auseinanderzusetzen*' noch tegenover Lacans harde Aristoteleskritiek, noch tegenover diens *jouissance*-concept. In dezelfde zin is de sublimatie voor hem niets anders dan de gezonde uitwerking van die oorspronkelijke intentionaliteit. Daarentegen is, net als de droom, de "neurose" een "*destruction de ce qui s'est constitué dans la sublimation*" (p. 211). Sublimatie is derhalve een uitwerking van de "natuurlijk band tussen [drift]doel en object", zoals blijkt uit de volgende, tegen Freud gerichte zin; "*Cependant, la conception essentiellement négative de la plasticité [des pulsions], comme rupture du lien naturel entre but et objet, enlève finalement ses [met name Freuds] fondements de la théorie de la sublimation.*" (p. 242). De sublimatie is dus het concept waarmee de mogelijkheid wordt aangeduid dat een (culturele) activiteit breukloos aansluit bij de oorspronkelijke situatie waarin de drift verkeert. In een meer politiek georiënteerde reflectie en vanuit een conceptueel kader dat meer bij de kritische theorie (Adorno & Horkheimer) dan bij de fenomenologie aansluit, articuleert ook Joel Whitebook een gelijkaardige sublimatietheorie (Whitebook, 1996).

12. Hij noemt het, even na de passage die we zodadelijk zullen citeren, letterlijk "le seul universel et dominant *primat*" (SVII; HO; Miller cursiveert).

Drift 'drijft af', zo heet het hier in Lacans (al te) suggestieve zinnen. Zij kan onophoudelijk haar energie 'afdrijven' (en dus lust genereren) omdat zij die van betekenaar naar betekenaar kan overhevelen. Alleen voert die manier van voorstellen, aldus Lacan, "ons naar een mythisch punt", een punt dat uitdrukkelijk moet worden geduid "in de terminologie van de objectrelatietheorie". Wat Lacan hier op het oog heeft, is ons onderhand bekend: het hele 'afdrijfsysteem' waarin de drift op het niveau van de betekenaar floreert, drijft op zijn beurt nog eens af, weg van het ultieme object dat Lacan het 'ding' noemt. De mens is een objectrelatie die het gezochte object (het 'ding') nooit bereikt en daarom de af te voeren energie nooit definitief kan 'afdrijven'. De term 'drift' wijst dus op een fluctuatie van energie die nooit ophoudt 'af te drijven'. Wat een drift gaande houdt en haar ook haar laatste consistentie verleent, is dan ook dit voorgoed afgesneden, 'extieme' object. 'Drift' staat dus volgens Lacan voor die fundamentele, nooit op te heffen en steeds weer op drift slaande omweg die het lustwezen moet maken op weg naar zijn ultieme object, een omweg die de drift - als het ware op de manier van een planeet - in een 'baan' om het object brengt.

Dit laatste beeld ligt letterlijk aan de basis van Lacans conceptualisering van de sublimatie. Als de drift zelfs op reëel niveau afgesneden is van zijn object (en dit is wat Lacan op basis van Freuds *Entwurf* concludeert), kan men de bevrediging van die drift niet opvatten als het aankomen bij het object. Op *imaginair* en *symbolisch* niveau kan het verlangende subject weliswaar die indruk hebben, met name in de ervaring van *de jouissance*, maar die indruk is (zowel letterlijk als conceptueel) nooit anders dan fantasmatisch. Op *reëel* niveau komt de drift nooit bij zijn 'ding' aan, maar bestaat hij slechts in een aanhoudend 'pulsatief' omcirkelen ervan. Op dat niveau moet de driftbevrediging worden opgevat als een ongeremd *naast* het 'ding' grijpen, als een onbelemmerd omcirkelen van *das Ding*. Het specifiek positieve, bevredigende driftlotgeval dat 'sublimatie' heet, zal voor Lacan letterlijk naar die structuur moeten worden gedacht. Zij zal erin bestaan er "letterlijk een kring rond te maken" ("littéralement en faire le tour"; SVII: 114; zie ook 125).

2.2. ... toegepast op de sublimatie

Lacan definieert de sublimatie als een verandering, niet zozeer op het niveau van het drift - *doel*, zoals Freud doorgaans doet, als wel op dat van het driftobject. En die verandering werkt bevredigend, niet zozeer op het individuele niveau (daar gaat het om *jouissance*) als wel op het ruimere, algemeen culturele en sociale niveau. Ook daar veronderstelt de sublimatie, als positieve (niet-neurotiserende) werking op het niveau van de drift, een geslaagde, min of meer bevredigende *objectrelatie*. Maar objecten fungeren voor Lacan als eindeloos met elkaar verwisselbare betekenaars. Waar is dan een object te vinden dat voor die positieve, bevredigende werking van een sublimatie kan instaan? Wat zorgt ervoor dat iets uit de algemeen culturele sfeer het voorwerp van een sublimerende 'bevrediging'¹³ kan worden? Wat maakt met andere woorden iets tot object van een sublimatie?

Het is naar aanleiding van die vraag dat Lacan Freuds sublimatietheorie een eerste keer rechtstreeks op de korrel neemt. In zijn les van 13 januari 1960 evoceert hij één van Freuds antwoorden op die vraag:

[...] de sublimatie wordt gekenmerkt door een verandering in de objecten of in de libido [, een verandering] die niet bestaat in een terugkeer van het verdrongene, die niet symptomatisch of indirect in zijn werk gaat [zoals bij de verdringing], maar direct, op een manier die onmiddellijk bevredigt. De seksuele libido vindt haar bevrediging in objecten, [maar] wat maakt die objecten in zijn [Freuds] ogen geschikt [voor sublimatie]? [Freud antwoordt] domweg, plomp en niet zonder ons met grenzeloze verstomming te slaan: het feit dat het sociaal gevaloriseerde objecten zijn, objecten waarover de groep het eens is dat ze een openbaar nut kennen. Zo wordt [bij Freud] de mogelijkheid van de sublimatie gedefinieerd. [SVII: 113]

Omdat de verdringing de drift belet uit te gaan naar een seksueel object, komt het verdrongene steeds in de vorm van een of ander pathogeen symptoom terug. De sublimatie kan zo'n symptoomvorming vermijden, omdat ze het seksuele object weet in te ruilen voor een alternatief object dat eveneens bevredigend is. Tot zover kan Lacan Freud nog volgen. Maar de reden die Freud opgeeft waarom, bij de sublimatie, een niet-seksueel object even bevredigend kan zijn, stuit bij Lacan op heftige weerstand. Een object kan 'bevrediging' schenken, zo stelt Freud hier, alleen al omdat iedereen het waardeert of als een gevestigde waarde hooghoudt. De bevrediging die de romantische dichter aanvankelijk moet ontberen omdat hij niet tot een seksuele relatie in staat is, verhoopt hij naderhand te krijgen onder de vorm van een publieke appreciatie voor de sublieme poëzie waarin hij zijn onmogelijke liefde heeft uitgezongen. Het niet-seksuele genot waarmee een sociale of culturele erkenning kan gepaard gaan, wordt als een compensatie geduid voor het individuele gebrek aan seksueel genot.¹⁴

Voor Lacan is dit soort 'compensatietheorie' wel echt te ondoordacht.¹⁵ Alsof het tekort van het individu dan maar probleemloos door de samenleving zou kunnen worden gecompenseerd. Alsof de appreciatie van de grote groep volstaat om het onbehagen van de enkeling tot welbehagen om te smeden.¹⁶ Lacans reflectie over de verhouding tussen individu en samenleving - lees: tussen het driftsubject en de symbolische orde, de *Ander* - stelt de zaken in ieder geval iets genuanceerder voor. In de eerste plaats is het individu *sowieso* opgenomen in een samenleving — of, technisch uitgedrukt, in de *Ander* - en

13. "Bevrediging" is iets wat zich op het vlak van de drift afspeelt en is daarom niet zonder meer gelijk te stellen met *jouissance* dat een bevrediging op het niveau van het verlangende subject betreft. Sublimatie mag dan ook niet verward worden met 'genot', omdat het subject daarin niet 'verdwijnt' in zijn object van fantasma. Zij betreft wel een 'bevrediging', in de mate zij op driftniveau lustwinst genereert. Het is in die betekenis dat Lacan die term gebruikt in het nu volgend citaat.

14. In de zinnen die aan het zo-even geciteerde fragment voorafgaan, zegt Lacan ten onrechte dat hij naar een passage uit de *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* verwijst. In feite verwijst hij naar een passage uit College 22 van Freuds *Vorlesungen* (die hij voordien had voorgelezen, zie SVII: 109-110; zie Freud, IP1/2: 372-373; SA1: 339) en naar het einde van College 23 (Freud, IP1/2: 404-406; SA1: 365-366). Daar accentueert Freud inderdaad de sociale dimensie van het gesublimeerde object en illustreert daarmee zijn 'compensatietheorie'. In geen enkel van de vier passages uit de *Drei Abhandlungen* waar sublimatie ter sprake komt, maakt Freud ook maar één allusie op die theorie (zie Freud, KB1: 84, 108, 138, 172; SA5: 66, 85-86, 111, 140-141).

15. Hij noemt het "un piège où la pensée, dans son penchant à la facilité, ne demande qu'à se précipiter, qui serait de construire là une opposition facile, et une conciliation facile, entre l'individu et le collectif" (SVII: 113). Hij komt verder op Freuds compensatietheorie terug in SVII: 128-129, 173.

16. Zo schrijft Lacan even verderop: "Il [Freud] ne semble pas poser de problème, que le collectif puisse trouver une satisfaction là où l'individu se trouve avoir à changer ses batteries, son fusil d'épaule - et où, d'autre part, il s'agirait en cette occasion d'une satisfaction individuelle allant de soi, toute seule. Mais il nous a été dit originellement combien la satisfaction de la libido est problématique." (SVII: 113).

geschiedt zijn driftbevrediging altijd langs die Ander om. Vervolgens is datgene wat hij, als remedie voor zijn tekort, van de Ander kan krijgen in laatste instantie eveneens een tekort. Ook die Ander gaat immers op een onophefbaar manco terug. De samenleving kan de gevierde kunstenaar of de alom aanbeden mediafiguur in laatste instantie alleen een 'tekort' schenken. Niet toevallig is roem pijnlijk vluchtig of zijn de meest schrijnende libidinale drama's ook weggelegd voor de succesrijkste *megastars*. De sociale erkenning van hun 'sublimatie' levert hen niet noodzakelijk grotere lustwinst op.

Zo'n compensatietheorie lijkt er bovendien vanuit te gaan dat iets uit de buitenwereld rechtstreeks kan aansluiten bij een tekort op het niveau van de drift. De massale appreciatie voor zijn kunst zou op een positieve manier beslissend kunnen tussenkomen op het niveau van het onbewuste driftleven van de kunstenaar. Met zo'n stelling spreekt Freud zonder meer zijn eigen basisintuïtie tegen. Die ontkent immers elke *rechtstreekse*, 'natuurlijke' band tussen driftwezen en buitenwereld en bestempelt juist daarom het principe dat de drift 'drijft' (met name de lust) als polymorf pervers. Geen wonder dus dat Lacan hier in die context eens te meer uitvoerig uitweidt over het volstreekte gebrek aan 'natuurlijke' band tussen de "microkosmos" van de drifteconomie en de "macrokosmos" van de buitenwereld (vol objecten waarop het in principe hulpeloze driftwezen is aangewezen; SVII: 110-112). Trouwens, zo oppert Lacan verder nog, als Freud de sublimatie beschrijft als een rechtstreekse band tussen de drift en de cultuur, waarom noemt hij haar dan in de zelfde tekst (*Drei Abhandlungen*) een "reactieformatie" ("*Reaktionsbildung*"; SVII: 113-114).¹⁷ een term die aangeeft dat de samenleving de seksuele drift juist van zich afweert en dus veeleer verdringend dan sublimerend werkt? Kortom, het criterium waarom een object het centrum van een sublimatie kan worden, moet dus volgens Lacan in geen geval worden gezocht in de sociale appreciatie ervan.

Maar moet dit criterium dan enkel in de individuele sfeer worden gezocht? Moet het mechanisme van de sublimatie integraal worden gedacht binnen de interne keuken van de drifteconomie? Lacans redenering gaat in ieder geval die richting uit wanneer hij, onmiddellijk aansluitend bij de vorige gedachte, stelt dat pas Freuds theorie van het narcisme en van de daarbij aansluitende "tweede topiek" het probleem van de sublimatie in kaart kan brengen.¹⁸

De problemen die Freud met de sublimatie aan de orde stelt, komen weliswaar pas echt aan de oppervlakte op het moment van de tweede topiek. We moeten haar aanpakken vanuit *Zur Einführung des Narzissmus*, wat niet alleen staat voor de introductie van het narcisme maar ook voor de introductie tot de tweede topiek. In die tekst [...] vind je de volgende formulering: "Het ligt voor de hand de relaties tussen de vorming van het ideaal en de sublimering te onderzoeken. Sublimering is een proces dat zich voltrekt aan de objectlibido [en bestaat hierin dat de drift zich stort op een ander, van de seksuele bevrediging verwijderd doel] [...]" [SVII: 114]¹⁹

17. Lacan verwijst hier naar de "Samenvatting" aan het eind van de *Drei Abhandlungen* : "Een subcategorie van de sublimering is ongetwijfeld de onderdrukking door *reactieformatie* [*Reaktionsbildung*]" (Freud, KB 1: 172; SA5: 141; Freud cursiveert). De inconsistentie van Freuds sublimatietheorie blijkt trouwens onder meer ook hieruit dat hij in een in 1915 toegevoegde noot bij een eerdere passage uit die *verhandelingen* juist een streng conceptueel onderscheid tussen sublimatie en reactieformatie voorstaat: "In het algemeen kan men sublimering en reactieformatie theoretisch als twee verschillende processen van elkaar scheiden." (Freud, KB1 : 108; SA5: 86).

Freud denkt de sublimatie hier dus als een gestalte van de "*objectlibido*". In die nieuwe visie zit volgens Lacan een kans om te ontkomen aan de anomalieën van Freuds eerste sublimatietheorie (die haar reduceerde tot een soort compensatie). Zijn nieuwe theorie laat hem toe het object van sublimatie uitsluitend binnen de driftmatige, narcistische 'microkosmos' zelf te vinden. Het ligt in het ideaal dat het driftwezen zich moet stellen om zich als identiteit te kunnen handhaven, een ideaal dat gedacht wordt als het object van een narcistische libido. Inderdaad, het object waarin het driftwezen een bevrediging kan vinden die niet zonder meer seksueel is, moet het narcistische, imaginaire object zijn. Daar vindt het driftwezen 'zichzelf', dit wil zeggen het object waar zijn hele drift-economie zich met een positief 'lustsaldo' aan optrekt. Meer nog: het verlangende subject heeft zijn consistentie niet enkel aan een imaginair object — een *ideaal-Ik* — te danken, maar ook aan een symbolisch object - een *Ik-ideaal* - dat het (naar zichzelf) verlangende subject onophoudelijk voor zich uitduwt en met elke nieuwe betekenaar opnieuw naar een andere doorverwijst.²⁰ Voortaan, zo betoogt Lacan, moet wat Freud sublimatie noemt, worden gedacht vanuit deze nieuwe, narcistische en 'objectlibidinaie' opvatting over het menselijk driftwezen.

Ligt de sublimatie dan in het opnieuw installeren of het herstellen van zo'n narcistisch imaginair object? De sublimatietheorie van Melanie Klein gaat in ieder geval in die richting. Zij duidt de sublimatie als een *herstel* van het object, in casu het moederlichaam, waarmee het driftwezen een relatie 'is'.²¹ Maar naast het feit dat Klein volgens Lacan geen rekening houdt met het statuut van dat object (of het imaginair, symbolische of reëel is),

18. In zijn tekst over het narcisme herzielt Freud zijn Ik-theorie. Het Ik is niet langer een functie van een conservatieve *Ik-drift*, maar van een alles op het spel zettende, seksuele *objectdrift*. De vorming van het Ik is met andere woorden geen rechtstreeks uitvloeisel meer van de conservatieve neiging van de drift, maar het resultaat van een risicovolle objectgerichtheid. Het driftwezen moet zijn eigen Ik als een object veroveren, als een ideaal dat nooit anders dan vóór zich uit zal liggen. Die nieuwe Ik-theorie stelt Freud een aantal jaren later in staat om zijn hele psychoanalyse niet langer vanuit de trits 'bewuste, voorbewuste, onbewuste' te denken (eerste topiek), maar vanuit die van 'Ik, Boven-Ik en Es' (tweede topiek). Het is trouwens pas in het spoor van die tweede topiek en van die narcistische Ik-theorie, dat de hele waaiër aan objectrelatietheorieën mogelijk is geweest, inclusief die van Lacan zelf. Als de sublimatie een positieve omleiding is van de in oorsprong seksuele drift, dan moet zij integraal als een lotgeval van de objectdrift gedacht worden. Eerder dan naar het paradigma van een conservatieve Ik-drift, moet zij worden geduid als een stilering van de risicovolle objectgerichtheid die het driftwezen steeds naar buiten jaagt. Zij haakt in op de verhouding van het driftwezen tot zijn 'ideaal', dit is tot het 'object' waarnaar het uitgaat om tot een Ik te kunnen worden.

19. Voor de vertaling van de Freudpassage [waaraan we nog een zinsdeel van Freud hebben toegevoegd], zie Freud, PT1:55;SA3:61.

20. Het onderscheid dat hier gemaakt wordt tussen het (imaginair) ideaal-Ik (*Moi Idéal*) en het (symbolische) Ik-ideaal (*Idéal du Moi*), is geheel op rekening te schrijven van Lacan, die het meestal uitwerkt aan de hand van zijn theorie over het spiegelstadium (zie onder meer E: 671-675). Freud zelf maakt geen conceptueel onderscheid tussen *Ideal-Ich* en *Ich-ideal*.

21. Lacan bespreekt in zijn achtste les (27 januari 1960) uitvoerig een essay daarover van Melanie Klein waarin zij op haar beurt een gevalstudie bespreekt van Karin Michaelis over een patiënte met een melancholische depressie. Die patiënte was in depressie geraakt nadat ze een geleend schilderij dat haar kamerwand sierde, moest teruggeven aan de eigenaar. Ze had zich tegen dat ondraaglijk gemis alleen kunnen beschermen door zelf een schilderij te maken. Pas die 'sublimatie' had er haar enigszins overheen geholpen. In de analyse viel Michaelis op hoe sterk ze in dit schilderij en haar associaties daarover naar haar moeder verwees, reden waarom de gevalstudie zich haast perfect leende voor een kleiniaanse analyse. Voor een (lacaniaanse) analyse van Kleins studie, zie het artikel van Catherine Millot, "La sublimation, création ou réparation?" (Millot, 1982; zie ook Muller, 1987: 320-321; Palomera, 1995: 116-118). Voor Lacans analyse, zie SVII: 140-142; voor het artikel van Melanie Klein, zie Klein, 1947: 227-235.

is hem ook het idee vreemd als zou sublimatie iets moeten 'herstellen'. Alsof sublimatie dan toch zou dienen om de drift te doen aansluiten bij een verdrongen oorsprong. Op die manier zou men eens te meer het 'skandalon' van Freuds intuïtie neutraliseren, met name het polymorf pervers karakter van de drift dat hem van elke oorsprong afsnijdt. En als Lacans engagement in de psychoanalyse zich tegen één ding wil verzetten, is het wel dit.

Is het object waarrond het in de sublimatie draait, dan te identificeren met het symbolisch object? Moet met andere woorden dus ook dit freudiaanse concept worden gedacht vanuit het primaat van de betekenaar? Lacans antwoord op die vraag kan moeilijk anders dan positief zijn. Zoals alle freudiaanse concepten, moet volgens hem ook de sublimatie *vanuit* dat primaat worden gedacht. Alleen betekent dit nog niet dat we haar object daarom als iets *louter* symbolisch moeten beschouwen. Juist omdat het object onophoudelijk van de ene betekenaar naar de andere wordt doorverwezen, moet het *ultieme* object aan de sfeer van de betekenaars ontsnappen en als reëel worden opgevat. Voor Lacan zal de sublimatie haar draagvlak vinden in de spanning die wordt opgewekt tussen het object als een symbolische, steeds weer wijkende grootheid en het object als een reëel, altijd al geweken 'ding'.

Het object waarin de sublimatie haar draagvlak vindt, behoort tot de microkosmos van de drifteconomie. Het moet met andere woorden worden gedacht vanuit de narcistische structuur die het driftwezen aanneemt. Maar dat object is niet zonder meer het imaginaire ideaal-Ik, noch het symbolische Ik-ideaal, maar het object dat aan die dialectiek tussen die beide ontsnapt en ze pas in die hoedanigheid hun ultieme consistentie geeft. Of, zoals Lacan het in die les van 13 januari 1960 uitdrukt:

De notie van object wordt [in de redenering] binnengebracht in [het kader van] die begoochelende [want narcistische] relatie. Maar dit object is niet hetzelfde als het object dat geïndiceerd wordt aan de horizon van de driftweg. Tussen het object zoals het wordt gestructureerd door de narcistische relatie en *das Ding*, is er een verschil. Juist in het beeloop van dit verschil [dans la pente de cette différence], situeert zich volgens ons het probleem van de sublimatie. [SVII: 117]

Als het mechanisme van de sublimatie neerkomt op een verschuiving op het niveau van het object — stelling die Lacan hier verdedigt - dan moet die worden gesitueerd in het "beeloop" (het "verval", de "helling", de "ruimte": "*la pente*") tussen het object als imaginair of symbolisch zelfideaal en het object als een reëel 'ding'. De term "beeloop" is hier niet zonder betekenis. Het mag dan in de bevredigende formatie van de sublimering om het ultieme object (het 'ding') draaien, dit betekent voor Lacan nog niet dat zij de drift tot *bij* zijn doel zou brengen. Integendeel, zoals het woord "beeloop" hier suggereert, blijft de drift in de sublimatie steeds *in het beeloop naar* zijn doel - of, lacaniaanset, zijn doelobject — opereren. De gesublimeerde drift houdt zich veeleer op in de ruimte *tussen* het niveau van de imaginaire en symbolische objecten enerzijds en dat van het 'ding' anderzijds. Trouwens, juist door in de ruimte van dit verschil te opereren, is de sublimatie pas in staat de ware aard van de drift aan bod te laten komen. Net vóór de passage uit de volgende les (20 januari 1960) waar Lacan zijn meest formele definitie van de sublimatie geeft, wijst hij daar nog eens op:

De sublimatie, die de *Trieb* een andere bevrediging brengt dan zijn doel - steeds gedefinieerd als zijn natuurlijk doel [son but naturel] - doet juist de eigen aard van de *Trieb* aan

het licht komen voor zover die niet louter een instinct is maar in relatie staat tot *das Ding* als zodanig, tot het 'ding' [la Chose] voor zover het verschilt van het object. [SVII: 133]

In de sublimatie komt de ware aard ("nature") van de drift aan het licht, met name dat hij niet rechtstreeks op de natuur is geënt, maar opereert in een polymorf perverse afstand ertegenover. Daar wordt met andere woorden duidelijk dat het de 'natuur' van de drift is om niet-natuurlijk te zijn. De gesublimeerde (en derhalve bevredigende) gestalte van de drift openbaart zich dus in de afstand met het 'ding' waarmee hij een relatie 'is'. Alle objecten waarvan en waarmee hij (als 'objectrelatie') leeft, zijn door die afstand getekend.

Het is in die context dat Lacan zijn "meest algemene definitie" van de sublimatie situeert. Enkele regels verder luidt het:

En de meest algemene definitie die ik jullie van de sublimatie geef is deze: zij verheft een object — en hier zal ik mij niet verzetten tegen de woordspeling die kan meeklinken in de term die ik ga gebruiken - tot de waardigheid [dignité] van het 'ding'. [SVII: 133]

Sublimatie "verheft een object [...] tot de waardigheid van het *ding*': een al even korte als enigmatische definitie, dit is het minste wat je ze kunt nageven. Een nadere lectuur van de context gaf ons weliswaar een impressie van de richting waarin zij te duiden valt, maar daarmee is al bij al nog weinig gezegd. In ieder geval is hiermee ook de contradictie niet opgehelderd die alleen al uit de aangewende termen van die "formule" spreekt. Hoe kan Lacan het 'ding' immers een "waardigheid" toeschrijven - en dan nog wel een *hoge* waardigheid, aangezien het object ertoe moet 'verheven' worden — terwijl het zich per definitie buiten elke waarde en maat houdt? Het domein van het 'ding' is toch dat van de *jouissance* en, mateloos als die is, begeeft die zich principieel buiten de orde van het goede en van alles wat 'waarde' heeft. Misschien trekt Lacan daarom wel de aandacht van zijn publiek op de "woordspeling", die in het Franse "dignité" het Duits aandoende '*Dingität*' (of '*Dingheit*') laat klinken, als wilde hij alvast op die manier de ernst van zijn "formule" wat milderen en ze een ironische tint meegeven. Dit lijkt in ieder geval te stroken met één van de voorbeelden waarmee Lacan elders zijn sublimatieconcept illustreert. Het object dat Jacques Prévert op een bepaald moment 'tot de waardigheid van het *ding* verhieft', betrof niets anders dan banale, lege luciferdoosjes die hij in een eindeloze rij aan elkaar had geregen en waarmee hij zijn kamer had versierd, zo stelt Lacan in zijn les van 20 januari 1960 (SVII: 136; Wajcman, 1999: 53-54).

De contradicties in verband met Lacans definitie van de sublimatie beperken zich bovendien niet louter tot die formulering alleen. Vooral het feit dat hij het etiket 'sublimatie' soms op de meest uiteenlopende zaken toepast, lijkt het concept uit te hollen. Niet alleen religie, kunsten wetenschap zijn sublimaties (SVII: 155), ook ethiek (SVII: 105) of concepten als drift en doodsprincipe²² en zelfs Freuds hele psychoanalyse als zodanig

22. Lacan suggereert dit in de conferenties die hij in Brussel hield op 9 en 10 maart 1960 en waarin hij de grote thema's van zijn op dat moment lopende seminarie ("*L'éthique de la psychanalyse*") samenvatte. Zo zegt hij aan het eind van zijn tweede lezing: "Le *Trieb* freudien, notion première et la plus énigmatique de la théorie, en est venu, je dirais, à achopper, au grand scandale des disciples de Freud, sur la formule et sur la forme de l'instinct de mort. Voici la réponse de la Chose [*das Ding*] quand nous n'en voulons rien savoir: elle non plus ne sait rien de nous. Mais n'est-ce pas aussi une forme de sublimation autour de quoi l'être de l'homme, une fois de plus tourne ses gonds? Cette libido dont Freud nous dit qu'aucune force de l'homme n'est plus à portée de se sublimer, n'est-elle pas le dernier fruit de la sublimation par quoi l'homme moderne répond à sa solitude?" (Lacan, 1992b: 20). Zie verder ook SVII: 251, waar hij het over het doodsprincipe heeft als over "une sublimation créationniste".

(SVII: 253) krijgen dat label toegedicht. Teveel, zo lijkt, opdat dit begrip nog enige conceptuele slagkracht zou kunnen garanderen. En toch zal dit niet toelaten het concept daarom maar als nietszeggend aan de kant te schuiven. Daarvoor bevat het te zeer juist die contradicties en paradoxen die de meest cruciale problematiek van heel Lacans psychoanalyse verraden.

Vandaar dat het raadzaam is om dat concept toch nog wat verder uit te spitten, op zoek naar de niet altijd gemakkelijk te detecteren denklijn die Lacan daarin aan het volgen is. Het tegenlicht van Freuds articulaties omtrent sublimatie heeft niet het hele spoor kunnen blootleggen. Om toch verder door te dringen in wat Lacan met zijn sublimatieconcept op het oog heeft, is het nodig uitdrukkelijk in te gaan op het voorbeeld waarmee hij het opvallend vaak illustreert, met name de hoofse liefde.²³

3. De hoofse liefde

3.1. « Fin'Amor »,...

Nagenoeg elke keer dat Lacan het thema van de sublimatie aansnijdt, verwijst hij uitdrukkelijk naar de hoofse liefde. Dit doet hij al in de les waarin hij die notie introduceert zonder haar bij naam te noemen (SVII: 101-102; zie hierboven VII.1) en herhaalt dit stevast in de lessen waarin hij dit concept uitwerkt. Zelfs naderhand wijst hij er nog graag op dat hij niet zonder reden uitgerekend de hoofse liefde als eerste voorbeeld van sublimatie naar voren heeft geschoven²⁴ Ook zijn cruciale (zo-even nog geciteerde) "formule" van de sublimatie wordt onmiddellijk gevolgd door een eerste meer uitgewerkte reflectie over diezelfde hoofse liefde:

[...] zij [de sublimatie] verheft een object [...] tot de waardigheid van het 'ding'. Dit heeft bijvoorbeeld zijn belang voor wat ik in de horizon van ons discours gesignaleerd heb en waarop ik volgende keer terugkom: de sublimatie van het vrouwelijk object [l'objet féminin]. De hele theorie van de *Minne* of de hoofse liefde is inderdaad beslissend geweest [voor onze cultuur]. Hoewel zij vandaag volledig is weggeveegd in wat daar sociologisch uit is voortgesproten, laat de hoofse liefde toch haar sporen na in een onbewuste dat daarom nog niet collectief hoeft te heten, in een traditioneel onbewuste dus, dat zijn beslag vindt in een literatuur en in een verbeelding die nog steeds onze relaties tot de vrouw stieren. [SVII: 133-134]

Sublimatie, zo definieert Lacan, "verheft een object [...] tot de waardigheid van het *ding*". De hoofse liefde, zo illustreert hij onmiddellijk, toont ons een "object" dat uitstekend aan

23. Even voorbij het vorige citaat, dat de definitie van sublimatie gaf, stelt hij dat die uitdrukkelijk een illustratie vraagt. ("La définition que je vous ai donnée ne clôt pas le débat, d'abord parce qu'il faut que je vous la confirme et que je vous l'illustre, ensuite [...]"; SVII- 134). Die illustratie is de hoofse liefde.

24. Zie onder meer SVII: 150 ("C'est pourquoi je prends comme point de départ l'histoire de la *Minne*"); SVII: 157 (waar hij de hoofse liefde een "paradigma" voor de sublimatie noemt); SVII: 163 ("C'est pourquoi, pour aborder les problèmes du rapport de l'art à la sublimation, je partirai de l'amour courtois"); SVII: 253 ("c'est pourquoi le premier exemple que je vous ai donné a été emprunté à l'amour courtois"). Ook waar hij stelt dat hij het probleem van de sublimatie niet wil reduceren tot "wat in de lijn ligt van de man-vrouwverhouding" (en dus de hoofse liefde), stelt hij niettemin uitdrukkelijk: "je crois au contraire que parrir de cet exemple est capital pour arriver à une formule générale [de la sublimation]" (SVII: 154).

die definitie beantwoordt. Alleen al de centrale plaats die "het vrouwelijk object" daar geniet, wijst in die richting. Dat de vrouw in die context een 'object' wordt genoemd, hoeven we niet meteen pejoratief te duiden. Lacan alludeert hier enkel op het feit dat in zowat alle traditionele culturen (bij liefdesrelaties of huwelijksovereenkomsten bijvoorbeeld) de vrouw eerder de plaats van een (passief) 'object' krijgt toegewezen dan die van een (actief) subject. Die laatste komt zo goed als altijd de man toe. Zo heet het, in een huwelijkscultuur met onvrije partnerkeuze, dat de man huwt en de vrouw uitgehuwelijkt *wordt*. Nog in een cultuur waar een vrije keuze geldt, blijft de vrouw vooral diegene die versierd, verleid en genomen *wordt*, terwijl men de man spontaner een actieve rol toedicht. Om zijn objectgerichte sublimatietheorie kracht bij te zetten grijpt Lacan dus terug naar een fenomeen waar voor het eerst in onze (westerse) geschiedenis fundamenteel — en met goed gevolg — werd geraakt aan de traditionele objectpositie van de vrouw. Van een aan mannen onderworpen 'object', werd de vrouw tot een 'object' waaraan die mannen zich nu zelf gingen onderwerpen.²⁵ Binnen een integraal feodale cultuur waarin ze tot matrimoniaal ruilobject was gereduceerd.²⁶ creëerde plots een nieuwe, hoofse cultuur voor haar een plaats die verregaand aan die hele huwelijkseconomie ontsnapte en op termijn zelfs — dankzij de sublimerende werking van dat nieuw soort liefde — de bestaande huwelijkscultuur tot een historische wending dwong.

De invloed van die hoofse liefde reikt onmiskenbaar tot in onze tijd en ze speelt daarom — en *alleen* daarom - mee in ons aller onbewuste.²⁷ Toch verwijst Lacan er in de eerste plaats naar als naar een *historisch* verschijnsel. Hij heeft met name de sterk erotisch getinte, hoofse cultuur van de "*fin'amor*" voor ogen²⁸: een verfijnde vorm van erotische cultuur, ontsproten aan de Provençaalse en Aquitaanse troubadours van de twaalfde eeuw, die enkele decennia na de verwoesting van dit gebied (tijdens de fameuze kruistocht tegen de albigenzen, 1208-1215) weer verdween.²⁹ Ook de directe invloed van de "*fin'amor*" in de rest van West-Europa, de cultuur van de '*trouvères*' in Noord-Frankrijk

25. In zijn monumentale boek, *L'erotique des troubadours*, beschrijft René Nelli uitvoerig hoe "vers 1120, les hauts barons ont imaginé de se soumettre à leurs amies comme des vassaux à leurs suzerains" (Nelli, 1963: 90). Het is uit die onderwerping van de heer aan zijn dame, alsook uit een fascinatie voor het liefdesverlangen als zodanig (Nelli, 1963: 86) dat de cultuur van de hoofse liefde is ontstaan.

26. Ter illustratie daarvan haalt Lacan ergens de ongehoord brute escapades aan die een zekere "Pierre d'Aragon" zich toestaat om een vrouw met een rijke erfenis weg te schaken bij haar man en, na haar op allerlei manieren slecht behandeld te hebben, zover brengt dat ze tenslotte haar toevlucht bij de paus moet zoeken (SV11: 176).

27. Lacan keert zich hier tegen het idee van een collectief onbewuste. In zijn theorie is dat een nutteloos (en dus misleidend) concept omdat ieders onbewuste bestaat uit een virtueel oneindig veld van betekenaars dat altijd al dat van anderen - want van de *Andere* - is.

28. De term 'hoofse liefde' is niet oorspronkelijk, maar een concept dat de filoloog Gaston Paris omstreeks 1880 aan dit fenomeen heeft gegeven (Rey-Flaud, 1983: 7).

29. Nagenoeg alle historische gegevens omtrent de hoofse cultuur van de '*Langue d'Oc*' zijn omstreden. Zo is het geen uitgemaakte zaak of de teloorgang van de Provençaalse Aquitaanse hoofse cultuur volledig aan de kruistocht tegen de albigenzen (katharen) te wijten is (onder meer Henri-Irénée Marrou betwijfelt dit; zie Marrou, 1971: 13). Dat die cultuur echter al bij het begin van de elfde eeuw een aanvang zou nemen, zoals Lacan suggereert (SVII: 174), is waarschijnlijk onjuist. Doorgaans situeert men die niet vóór de eerste 'troubadour', Guilhem IX van Poitiers, graaf van Aquitaine (1071-1127; Lacan geeft een impressie van diens '*vida*' - vóór zijn carrière als dichter "un fort redoutable bandit" - in SVII: 177). Het einde van de hoofse cultuur situeert men meestal rond 1250, met het overlijden van Montanhagol, de laatste occitaanse dichter.

en van de *'Minnesänger'* in het Duitse Rijk, duurt slechts tot het eerste kwart van de 13^de eeuw (SVII: 174).

Midden in een harde feodale riddermaatschappij waarin de vrouw eerst en vooral een matrimoniaal ruilobject was, noodzakelijk voor de voortplanting en (dus) voor het behoud van het familiebezit, ontluikt onverwacht een cultuur waar diezelfde vrouw het centrum wordt van een al even speelse als verfijnde levensstijl die zijn invloed tot in alle domeinen van het bestaan doet gelden. Zelfs al blijft in die nieuwe cultuur de vrouw ook altijd een wettige echtgenote en in die hoedanigheid 'bezit' van haar man — én dus de garantie dat zijn bezit binnen zijn familie zal blijven — toch floreert rond haar een uitgesproken erotische cultuur waarbij jonge *troubadours* en *jongleurs* haar het hof maken en onverbloemd hun liefde voor haar uitzingen. Alleen betekent dit niet dat ze haar ook kost wat kost uit haar huwelijk willen weghalen. Integendeel, ze koesteren vaak zelfs een meer dan oprechte waardering voor haar echtgenoot en heer. Ze waren tenslotte vaak op zijn uitnodiging aan zijn feodale hof te gast *of als jongleurs* door hem betaald. Toch belet dit de verliefde troubadour niet om met onverholen erotische ernst naar de gunsten van zijn Dame te dingen. Net zo min als het hem belet er daarnaast nog andere minnaressen op na te houden of bij een wettige echtgenote een gezin te hebben.³⁰

We hebben hier met andere woorden niet zozeer met een amoureuze gevoeligheid op zich te maken als wel met een zeer genuanceerd uitgesponnen cultuur, rijk aan reflecties, regels en methoden om die gevoeligheid te stileren en te verfijnen. Al droomde elke hoofse minnaar ervan ooit een nacht met zijn Dame door te brengen,³¹ zijn hele hoofse cultuur was erop gericht die nacht zoniet onmogelijk te maken, dan toch zo lang mogelijk uit te stellen.³² Daarvoor moest hij immers eerst de liefde van zijn dame 'verdienen', wat gezien het sterk gecodificeerde karakter van die liefde geen sinecure was. De soevereine plaats die de vrouw volgens die code toegewezen kreeg, verplichtte de minnaar om haar zowel met het vurigste verlangen als met de grootste omzichtigheid te benaderen. Het was bovendien zijn 'plicht' om onverwijld op haar meest grillige invallen en opdrachten in te gaan. Ook die waren trouwens door de hoofse code voorgeschreven — denk aan de 'liefdesproeven', de zogenaamde *'asag'*- en de minnaar kon zich daar onmogelijk aan onttrekken, hoe onuitvoerbaar die vaak ook waren.³³ Het lag trouwens in de geest van de hoofse code zo'n *'asag'* onnoemelijk moeilijk te maken, aangezien hij ertoe moest bijdragen de aanbeden Dame een zo onbereikbaar mogelijke plaats te geven. Die hoofse code was niets anders, zo laat Lacan zich ergens ontvallen, dan een "scholastiek van de ongelukkige liefde", waarbij het liefdesobject als het ware al bij voorbaat als een verloren object werd gecultiveerd waarover de hoofse minnaar alleen nog kon rouwen (SVII: 175).

30. Sprekend voorbeeld hiervan is de hoofse dichter Folquet de Marseille, die jarenlang — zij het tevergeefs — naar de liefde van de vrouw van zijn heer ('Sire Barraï, seigneur de Marseille') dong. Bij haar dood, zo vermeldt zijn *'vida'*, "trad hij, met zijn vrouw en de twee zonen die hij bij haar had, binnen bij de cisterciënzers. Hij werd abt van een rijke abdij in de Provence die Toronet heet. Later maakte men hem tot bisschop van Toulouse. Hij is ook daar gestorven". (Egan, 1985: 78-81; eigen vertaling). Marroü bevestigt de historische betrouwbaarheid van deze *'vida'* (Marrou, 1971: 34).

31. Al was het maar om enkel toe te kijken hoe de Dame zich uitkleedde en haar naakt te mogen bewonderen: een ware "obsessie" voor de hoofse minnaar, zo blijkt uit tal van hoofse liederen (zie Lazar, 1964: 58-59).

32. De seksuele daad als zodanig werd door de hoofse code dus negatief getaxeed. Zo schrijft René Nelli: "De quelque façon qu'on l'interprète, il est sûr que le service amoureux [...] n'avait pour but que de ménager le désir et de retarder le plus possible le «fait», considéré comme incompatible avec l'amour." (Nelli, 1963: 182).

Maar nog eens, het was een hoofse cultuur niet zozeer om het gevoel als zodanig te doen, als wel om de stilering en verfijnde vormgeving waartoe het aanleiding gaf. Het waarmerk van de hoofse dichter lag niet zozeer in de authenticiteit van zijn sentiment als wel in de graad van kunstzinnigheid waarmee hij in staat was uiting te geven aan zijn verlangen naar zijn ongenaakbare Dame. De hoofse liefde was een 'kunst', geen gevoel. Het was een duidelijk 'artificiële' manier van leven, liefhebben en verlangen, drie zaken die voor het ideële 'construct' van de hoofse cultuur onderling inwisselbaar waren. Vandaar ook dat de onaantastbare trouw die de hoofse minnaar aan zijn Dame bond, tegelijk groter en kleiner was dan de huwelijksrouw. Groter omdat ze, los van elke huwelijks- en (dus) bezitseconomie, blijk gaf van een radicale onbaatzuchtigheid en offergezindheid. Maar tegelijk ook kleiner, voor zover de minnaar de facto nooit echt aan haar was gebonden. Daarvoor was die hoofse trouw te artificieel en kon hij zonder reële gevolgen worden verbroken of ingeruild tegen een nog grotere trouw aan een nog subliemere Dame. Zo beantwoordde de hoofse trouw van de (historisch) eerste troubadour, Guilhem (Willem) IX van Poitiers, in realiteit misschien eerder aan die van een Don Juan, maar in zijn hoofse cultuur bleef zijn trouw het waarmerk van de even onwankelbare als ongelukkige hunker naar zijn Dame. Tegelijk kon dit niet beletten dat vaak iets van die reële ontrouw in zijn poëzie terecht kwam, zij het nooit zonder eerst 'gesublimeerd' en verfijnd te zijn zodat die innerlijke spanning in de hoofse grammatica de liefde — en vooral de Dame die zij op het oog had - alleen maar beter uit de verf deed komen.³⁴ Vanuit dit perspectief beschouwd, doet het er evenmin veel toe of de fameuze *'cours d'amour'* — de door vrouwen voorgezeten 'hoven' waarin recht werd gesproken bij geschillen op het vlak van de hoofse liefde — al dan niet op een historische feitelijkheid teruggaan, zoals Andreas Capellanus suggereert in zijn *De amore* (geschreven rond 1185), één van onze voornaamste bronnen voor de studie van de *"finamor"*.³⁵ Zelfs als dat inderdaad zo was, fungeerden die 'hoven' als een *spel*, in de eerst plaats bedoeld om zich te vermaken. In ieder geval brachten ze in die tijd op geen enkel ogenblik het gangbare huwelijksrecht in het gedrang.

33. Voor een uitvoerige uiteenzetting over de *"«asag»* (ou *épreuve d'amour*"), zo rypisch voor de hoofse liefde, zie Nelli, 1963: 199-209 en Rey-Flaud, 1983: 28-32. Dat zoiets soms scabreuze vormen kon aannemen, bewijst de 'scatologische' *asag* die de Dame van Bernard de Cornil hem oplegde. Zij vroeg de heer Cornil zijn naam waardig te zijn en haar zowaar te 'corneren' ("cornar"), dit is haar als een "corn", als een hoorn of een trompet te hanteren. Zij vroeg hem om haar daar 'de loftrumpet te steken' - zoals het toch een hoofse minnaar past - waar ze zelf, zij het dan scatologisch, de 'trompet' kan laten schallen. De hoofse dichter in kwestie weigerde, zo vertelt de 'hoofse casus', maar werd daarvoor door andere hoofse dichters zwaar op de korrel genomen. Aan de hand van een gedicht van Arnaut Daniel, één van de bekendste hoofse dichters, gaat Lacan uitvoerig op deze casus in, al was het maar om zijn stelling te staven dat een sublimatie niet noodzakelijk met een 'deseksualisering moet gepaard gaan (SVII: 191-194). Voor het geheel van de gedichten die over die 'casus' gaan, zie Nelli, 1977: 79-95. Voor een grondiger bespreking van Lacans commentaar bij het gedicht van Arnaut Daniel, zie mijn essay "«H/G». Over «H/Geeft seks zin?»" in *Wij, modern* (De Kesel, 1998a: 173-183).

34. De gedichten die Ernst van Altena van deze dichter koos voor zijn bloemlezing uit het werk van de "Occitaanse troubadours" getuigen alle van die lichte speelsheid (Van Altena, 1987: 45-72). Voor een gedetailleerde studie over "de erotiek van Guilhem IX", zie het tweede hoofdstuk uit Nelli's *L'erotique des troubadours* (Nelli, 1963: 79-104).

35. Zie bijvoorbeeld het zevende hoofdstuk van boek twee, waarin Andreas Capellanus een aantal casussen en bijbehorende "liefdesoordelen" de revue laat passeren ("De variis iudiciis amoris", zie Capellanus, 1982: 250-271). Onder meer daarop is ook de schets gebaseerd die Stendhal van de hoofse liefde geeft in zijn *De l'amour* uit 1822 (Stendhal, 1959: 336-346). Lacan vermeldt die beide auteurs en de kwestie van de "cours d'amour" in SVII: 174-175.

De hoofse liefde moet dus vooral worden beschouwd als een kunstzinnig — en dus kunstmatig - "construct", een "artifice" zoals Lacan zich ergens laat ontvallen (SVII: 180).³⁶ Toch zal hij uitgerekend in dat aspect het hele ethische belang van die hoofse cultuur leggen. En aangezien hij die hoofse liefde een voorbeeldfunctie toeschrijft, zal hij de ethische dimensie van alles wat sublimatie heet vooral aan dat artificiële karakter ervan toeschrijven. Maar gaan we eerst nog eens na wat Lacan precies voor ogen staat als hij de hoofse liefde een sublimatie noemt.

3.2. ... een sublimatie

Zoals altijd is ook hier Lacans uitgangspunt het primaat van de betekenaar, reden waarom hij zoveel nadruk legt op het artificiële karakter van de hoofse liefde. In zijn elfde les, waar hij het meest uitvoerig op dat thema ingaat, stelt hij bijvoorbeeld:

Daarover zijn alle historici het eens: de hoofse liefde was tenslotte een poëtische oefening, een manier om te spelen met een beperkt aantal idealiserende en conventionele thema's waarvoor niets in de realiteit borg kon staan. Niettemin treft men die idealen, en in de eerste plaats die van de Dame, ook in latere tijden aan en dit tot op vandaag. Hun effecten zijn concreet aanwezig in de gevoelsstructuur van de hedendaagse mens en houden hun tred nog steeds aan. Het gaat inderdaad om een 'tred' [marche], dit wil zeggen om iets [met een herkomst, iets] dat zijn oorsprong vindt in een bepaald systematisch en weloverwogen gebruik van de betekenaar als zodanig. [...] Wat ons vanuit structureel standpunt interesseert, is het feit dat een creatief poëtische activiteit tijdens die periode zelf [twaalfde eeuw]³⁷ van beslissende invloed kon zijn, maar ook dat ze in tweede instantie — dit is later in de geschiedenis - de zeden nog kon beïnvloeden, en dit op een moment dat men de herkomst en de sleutelwoorden van de hele affaire [de hoofse liefde] was vergeten. [SVII: 177-178]

Lacan geeft geen uitgewerkte schets van de manier waarop de hoofse liefde onze huwelijksmoraal alsook onze hele morele gevoeligheid heeft beïnvloed en — om slechts één ding te vermelden - de wederzijdse liefde tot een *conditio sine qua non* voor de huwelijksrelatie heeft verheven. Hij brengt niet eens voldoende elementen aan om een eerste aanzet tot zo'n schets mogelijk te maken.³⁸ Maar hij waagt zich vanuit zijn theorie wel aan een hypothese over de "herkomst", de "oorsprong" van die ethisch erg ingrijpende wijziging. Die heeft alles te maken, zo stelt hij hier, met een "creatief poëtische activiteit", met een "bepaald systematisch en weloverwogen gebruik van de betekenaar als zodanig".

Eens te meer ligt in die laatste toevoeging, "de betekenaar *als zodanig*", de hele pointe van Lacans stelling. In dat bewuste tijdsgewricht van de twaalfde eeuw is men aan het sta tuut van het "vrouwelijk object" gaan raken, niet door ze een *reëel* andere plaats te geven

36. Zo heet de hoofse liefde ook op de volgende pagina "une organisation artificielle, artificieuse, du signifiant" (SVII: 181).

37. In de officiële editie is hier "à cette époque" weggelaten (zie Lacan, 1959/60, les van 10.02.1959, p. 12; 1999: 225).

38. Om dat te doen zou hij minstens moeten ingaan op de complexe geschiedenis van de manier waarop het hoofse ideaal weliswaar steeds door de Kerk is bestreden, maar niettemin door haar werd overgenomen, niet zonder het evenwel van zijn sterk erotisch seksueel karakter te ontdoen. Juist het hoofse liefdesideaal was voor de Kerk immers een welkom wapen om het huwelijk (als maatschappelijk instituut) uit de handen van de feodale machthebbers te houden. Tegelijk was het een middel om langs die weg (nota bene de weg waarmee de feodale heren hun opvolging en bezitsbestending regelden) macht te krijgen over de politieke (feodale) orde.

(zij bleef meer dan ooit 'bezit' en 'object' van de man), maar door bewust met de betekenaars te gaan spelen die deze plaats mogelijk maakten. Het hele vaste betekenisveld waardoor de vrouw in die cultuur 'was wat ze was', kwam los te liggen en werd op een actieve, creatieve manier opnieuw de inzet van een poëtisch spel. De rauwe maatschappelijk realiteit (de vrouw als garant voor erfenisoverdracht en bezitsbehoud) evengoed als de herontdekte intimiteit van het erotisch verlangen (de hunker naar liefde) werden in de poëtische revolutie waar de hoofse liefde voor stond, teruggebracht tot wat Lacan hun ware grond noemt: het autonoom opererende veld van betekenaars. In dat veld werden de betekenaars opnieuw bewerkt, herschikt, geboetseerd, opgepoetst. Als een *jongleur* gooehelde de troubadour met woorden en riep zo, als uit het niets, een nieuwe cultuur tevoorschijn. De hoofse liefde gaat dus niet terug op een vermeende middeleeuwse "ziel" ("la fameuse grand âme du temps béni du Moyen Age"; SVII: 134), noch op een mystieke ervaring verwant aan de hindoeïstische of Tibetaanse articulaties daarvan (zoals Denis de Rougemont, één van Lacans bronnen, beweert).³⁹ Zij is een *artificiële* creatie, een door een kleine "cercle de lettrés" opgezette *poëtische* revolutie, een omwenteling op het vlak van de betekenaar, en pas in die hoedanigheid is ze in staat geweest ook elders, door "sociale besmetting" ("épidémie sociale", SVII: 151), haar revolutionaire invloed te doen gelden op het vlak van de huwelijksmoraal of van de ethiek en de cultuur in het algemeen.

Elke cultuurvernieuwing - en in die zin ook de hele cultuur op zich - is in Lacans ogen dus het resultaat van een sublimatie, in de zin dat ze teruggaat op wat hij hier herhaaldelijk een "façonnement du signifiant" noemt, een "bewerking" (vormgeving, modellering) van de betekenaar (SVII: 144, 145, 146, 147, 150). In die zin gaan alle culturele (en dus ook ethische) verwezenlijkingen terug op een "*creatio ex nihilo*", dit is op betekenaars die dankzij hun 'negatieve' kracht het bestaande — en het reële als zodanig — achter zich kunnen laten om, louter op basis van hun autonoom functioneren, iets inieus in het leven te roepen.⁴⁰

Wanneer Lacan de sublimatie definieert als de 'verheffing van een object tot de waardigheid van *das Ding*', impliceert dit in de eerste plaats dat het object waarover het gaat een betekenaarsstatuut heeft. Dat het in de hoofse liefde om een 'verheffing' van de vrouw gaat, komt niet omdat zij uit zichzelf een absolute waarde zou vertegenwoordigen, maar precies omdat zij dat *niet* doet. Omdat zij met andere woorden een willekeurige, verschuifbare, per definitie inwisselbare betekenaar is. Maar juist daarom kon zij op een bepaald moment boven alle andere betekenaars uit 'schuiven' en de centrale waarde worden binnen een hernieuwd symbolisch systeem. Omdat zo'n systeem toch geen reële grond kent, kon 'de vrouw' dan maar de betekenaar worden waarin het opnieuw een eigen consistentie vond. Bovendien draagt die ene betekenaar ook nog het duidelijkst de sporen van die breuk met het reële. Het lijkt dan, zo suggereert Lacan, alsof in hem die breuk nog enigszins voelbaar is. Alsof met andere woorden op die plaats het reële nog

39. Lacan verwijst hier naar *L'amour et l'occident*, een boek van Rougemont uit 1939, waarvan in 1956 een door de auteur herziene druk was verschenen. Het is hoogstwaarschijnlijk in die editie dat Lacan dit boek ter voorbereiding van zijn seminarie had "herlezen" (zie SVII: 148, 178, 182). Meer bepaald had Rougemont juist zijn hoofdstuk over de twaalfde eeuw "à peu près en entier" herschreven (Rougemont, 1975: 10).

40. Lacan komt herhaaldelijk terug op de link tussen het primaat van de betekenaar en de 'creationistische mythe' die sinds het monotheïsme (waar Gods woord alles uit het niets - *ex nihilo* - creëert) onze cultuur is gaan beheersen (zie onder meer SVII: 144 e.V., 265, 303).

merkbaar 'lijdt' onder de geste waarin de betekenaar ermee heeft gebroken. Het is in die zin dat de 'hoogste waarde' waaraan een heel symbolisch universum zich optrekt - in een hoofse cultuur bijvoorbeeld de Dame - door het reële wordt getekend, door het 'ding', door "wat van het reële lijdt onder de betekenaar" ("ce qui du réel pâtit du signifiant"), zoals Lacan het hier herhaaldelijk formuleert (SVII: 142, 150, 161, 172).

Daarom situeert die hoogste waarde - dit gesublimeerde object - zich strikt genomen ook *buiten* het symbolische systeem. Ze is in de letterlijke zin 'absoluut' (van het Latijnse werkwoord "*absolvere*": zich losmaken van) en 'transcendent': zij onttrekt zich aan het gangbare, overstijgt het normale. Daarop doelt Lacan als hij zegt dat een object wordt verheven "tot de waardigheid van het *ding*", een 'ding' dat per definitie buiten de betekenaarssfeer valt, maar als 'extiem' centrum toch alles rond zich schaart. Vandaar de onaantastbare positie die de Dame in de hoofse liefde toegewezen krijgt⁴¹ Maar vandaar ook de *lege*, *stereotiepe* indruk die zij maakt. Ze fungeert in de beleving van de hoofse minnaar niet als een concrete persoon, maar als een hol ideaal. Zij is een pure betekenaar geworden, waaraan weliswaar alle andere betekenaars hun zin ontlene, maar die zelf alleen 'zichzelf' — en dus niets — betekent. Ze maakt elke geste, elk gevoel, elk woord van de hoofse dichter zinvol, maar onttrekt tegelijk zichzelf aan elke invulling. Dit is het geval bij iedere sublimatie: het hoog verheven 'object' in het licht waarvan alles een zin verkrijgt, is zelf leeg en zonder betekenis. Althans, zo functioneert een sublimatie op onbewust niveau. Op bewust niveau ervaart men de gesublimeerde waarde juist als de opperste zin en de ultieme waarde.

In structureel opzicht is een sublimatie dus louter het resultaat - en, beter zelfs, de creatie - van de autonome werking van de betekenaar. Alsof in de sublimatie de monotheïstische mythe wordt bewaarheid dat alles door het woord - en (dus) 'uit het niets' - is geschapen. Als "*creatio ex nihilo*" herhaalt de sublimatie in feite de primaire inslag van de betekenaar in het reële. Opnieuw brengt een betekenaar in het indifferente reële een differentie, een tekort, een leegte binnen, waarop zich een autonoom opererend systeem kan enten.⁴² Alleen is dit systeem niet in staat om het tekort dat het in het reële heeft geïntroduceerd, zelf in te vullen en wordt het daarom op zijn beurt door dit reële als door een onophefbaar tekort belaagd. De term voor dit reële tekort is het 'ding' en het gesublimeerde object wordt tot de "waardigheid" van dat 'ding' verheven.

In die zin creëert een sublimatie het 'extieme' centrum van een symbolisch systeem. Zoals een kruik maar kruik is voor zover ze vorm geeft aan haar leegte binnenin (een beeld dat Lacan aan Heidegger ontleent), zo ook houdt een symbolisch universum zich enkel staande dankzij een '*inwendig buiten*' waar het onophoudelijk omheen cirkelt. Alleen moet men goed beseffen dat, als de 'essentie' van een kruik in haar leegte ligt, die leegte niet langer als een op zich staande 'substantie' kan worden opgevat waaraan dan vervolgens 'attributen' worden toegeschreven. Integendeel, in dit geval gaan de attributen het hele zijnsproces als het ware *voorafom* pas '*nachträglich*' de substantie 'kruik' te creëren. Die omkering van de normale (metafysische) manier om de kruik te denken (die '*Destruktion*' van wat klassiek haar 'essentie' heet) beschrijft Heidegger in een essay dat uitge-

41. Lacan typeert haar in die context één keer als "absoluut object" (SVII: 253).

42. Zie onder meer SVII: 146: "il y a identité entre le façonnement du signifiant et l'introduction dans le réel d'une béance, d'un trou".

rekend als titel "Das Ding" draagt en waarnaar Lacan hier expliciet verwijst (SVII: 145). Er is niet 'eerst' het ding als iets oorspronkelijks, waarrond vervolgens de symbolische werkelijkheid gestalte krijgt. Het is de per definitie onoorspronkelijke betekenaar die 'eerst' is. De inslag van de betekenaar maakt pas *naderhand* van het reële de leegte die aan het vlottend betekenaarsgeweld een stabiliserend middelpunt geeft; zo interpreteert Lacan althans die typisch heideggeriaanse gedachtegang.⁴³

Men heeft met andere woorden niet eerst in de Dame een intrinsieke waarde gezien, waarrond *naderhand* een hoofds universum werd opgebouwd. Men heeft veeleer, aldus Lacan, eerst ontdekt dat de vrouw en alle andere waarden in een cultuur (slechts) betekenaar zijn, vergelijkende elementen in een universum dat uit zichzelf geen houvast biedt. Pas door op die basis alle bestaande waarden en normen te laten 'vloten', is midden in die culturele storm een middelpunt vrijgekomen waarin dit onvaste universum alsnog een ankerpunt vond. De sublimering van het vrouwelijk object bestaat erin de betekenaar 'Dame' kunstmatig te liëren aan dit soort (buiten de betekenaar staande) 'extieme' centrum, dit 'ding', midden in de roterende werveling van betekenaars.

Typisch aan de psychoanalytische duiding van zo'n sublimatie is dat het om een min of meer geslaagde *lustbevrediging* gaat.⁴⁴ Al is Lacan niet blind voor de neurotische trekken waar ook de hoofse dichters blij van geven, toch is de hoofse liefde *als zodanig* voor hem geen neurotische aandoening waar het individu pijnlijk onder de lotgevallen van zijn lusteconomie dreigt te bezwijken. Voor dat soort problemen is de hoofse liefde, juist als sublimatie, veeleer een oplossing. Daarin volgt Lacan zonder meer de lijn die Freud met dit concept had aangegeven. Door 'een object te verheffen tot de waardigheid van *das Ding*' kan een sublimatie als de hoofse liefde aan het lustwezen een min of meer afdoend antwoord bieden op het verlangen dat het *is*. Zo'n 'verheffing' van het object komt er echter in de eerste plaats op neer het leeg te maken, juist omdat "in dit poëtische veld [van de hoofse liefde] het vrouwelijk object ontdaan wordt van elke werkelijke substantie", aldus Lacan in zijn les van 10 februari 1960, kan de sublimatie een antwoord bieden op de vraag die de mens in de meest fundamentele zin van het woord 'is'. En het woord 'vraag' ('de-mande') moeten we hier nemen in de 'technische' betekenis die deze term binnen de lacaniaanse psychoanalyse heeft gekregen. Pas dan wordt enigszins duidelijk wat hij daaruit concludeert:

We zien hier de formele functie van de plaats waarop de driftintentie is georiënteerd, te weten dat de mens erom vraagt - en noodzakelijk moet vragen - te worden beroofd van

43. Lacan verwijst naar Heideggers lezing uit 1949, "Das Ding", waarin hij de "dingheid van een ding" uitvoerig ontwikkelt aan de hand van een reflectie over de kruik. De kruik is in 'wezen' niet een door een soeverein subject vervaardigd object (zoals de moderne tijd sinds Descartes denkt), maar gaat terug op een 'zijnsgebeuren'. Met die term verwijst hij naar het 'zijn' als een 'gebeuren' dat nooit tot een afgesloten geheel te reduceren is of met andere woorden nooit 'stolt' tot een 'zijnde' of een substantie. In die zin moet het zijn van de kruik - de dingheid van het ding' - vooral in haar leegte worden gezocht. Of, zoals Heidegger ergens in zijn typische wendingen stelt: "De leegte, dit niets aan de kruik, is datgene wat de kruik als het bevattende vat is" (Heidegger, 1991: 69; 1990: 161). Zonder hier nader in te gaan op de eigengereide Heidegger-interpretatie van Lacan, kan men toch stellen dat het eens te meer het primaat van de betekenaar is van waaruit Lacan zijn 'subversieve' lectuur van Heidegger organiseert. Dat de kruik zou moeten gedacht worden vanuit een 'façonnement du signifiant', zoals hij met Heidegger tracht te staven, is in ieder geval iets wat die auteur nooit als zodanig zou stellen.

44. En niet om een "driftverzaking", zoals de gebroeders Schokker beweren in hun boek *Extimiteit* (Schokker & Schokker, 2000: 143).

iets reëls. Toen iemand van jullie me sprak over wat ik met het 'ding' poog duidelijk te maken, noemde hij in dit verband die plaats mijns inziens erg treffend een vacuole [een blaasje, term uit de histologie]. [...] Inderdaad, waar wordt die holte voor ons gemaakt? In het centrum van het betekenaarsysteem, voor zover die ultieme vraag om te worden beroofd van iets reëls verband houdt met de eerste symbolisatie die volledig vervat zit in de betekenis van de liefdesgift. [SVII: 179]

Wat geeft de sublimatie aan het vragende driftwezen? Een lege plaats, een holte. Ze geeft de mens niet het verlangde 'object' zelf, het 'ding' waar hij op uit is; ze wijst hem enkel de *plaats* aan waar het zich bevindt en houdt die plaats verder uitdrukkelijk leeg. De sublimatie moet dus strikt worden onderscheiden van de *jouissance*. Daar neemt het driftwezen 'bezit' van het *ding*, zij het dan niet zonder daarbij als subject te 'verdwijnen'. De sublimatie daarentegen slaagt erin het subject intact te houden *en* het op een bepaalde manier weliswaar niet zijn 'ding' te geven, maar dan toch een betekenaar die de lege plaats van dat afwezige 'ding' afdekt. Wat het subject daar 'vraagt' is de (imaginaire) volheid van de liefde (dit is de opvulling van zijn tekort). Wat het van de sublimatie 'krijgt', is het paradoxale gegeven dat het voorgoed iets wordt ontnomen: het reële 'ding'. Slechts op die manier geeft ze de mens waar hij in feite naar vraagt: zijn (symbolisch) verlangen, dit is de polymorf perverse openheid waarvan hij de drager is en die wel een richting kent, maar nooit bij het eindpunt daarvan aankomt. Dat richtpunt is het singuliere 'ding' waarop het verlangen uit is, datgene wat in elk object wordt verlangd omdat geen enkel object het kan geven. Dit harde 'objectale' negativum, die dingmatige openheid krijgt in de sublimatie een bevredigende gestalte die het verlangen op een positieve, draaglijke manier bevestigt. Daar krijgt het menselijk lustwezen het enige waarvan het kan leven: een gift die aanhoudend een objectaal *niets* geeft en daarom zijn verlangen aanwakkert.

Maat met dit 'dingmatige' *niets* geeft de sublimatie vooral ook een "artifice" mee, een kunstmatig element. Het sublieme *niets* dat de mens er aangereikt krijgt, impliceert vooral een hele stortvloed aan betekenaars die hem in staat stellen om de lege plaats waar dit 'niets' geschonken wordt, leeg te houden. In die zin kan Lacan het voorstellen alsof, in de hoofse liefde, de betekenaar *Dame* "het domein van *das Ding*" als het ware gaat "koloniseren" (SVII: 119). Hij vat post op de plaats van het 'ding' en lokt daardoor het verlangen van de hoofse minnaar in die richting. Maar in plaats van hem toegang tot dat domein te verlenen, functioneert die "*Dame*" tegelijk als een hindernis, een afschrikwekkende "*doem*" die hem daarvan weerhoudt. Zo blijft het domein van het 'ding' leeg.⁴⁵ Onophoudelijk naar weer andere betekenaars tastend, blijft de hoofse minnaar tot in het oneindige *rond* zijn *Dame* *heen* cirkelen. Hoe onbevredigend het ook lijkt en hoever het ook afstaat van wat in het *genot* gebeurt, dit procédé houdt het verlangen in stand (zij het nooit langer dan tijdelijk) zonder dat het individu daarbij in pijnlijke nesten verstrikt geraakt of bezwijkt. Het is in die zin dat de sublimatie een bevredigende oplossing biedt voor de fundamenteel wankel drift-economie.

45. Zie de aan het eind van VII. 1 geciteerde passage uit SVII: 102, waarin hij het "woordspelletje" maakt met "*Dame*" en "*dam*" (*doem*).

4. Cultuur als sublimatie

4.1. Cultuur...

De sublimatie vormt de basis voor het ruimere, meer algemene veld van de 'cultuur'. In navolging van Freud onderscheidt Lacan daarin drie grote subcategorieën, kunst, godsdienst en wetenschap, en laat hij die respectievelijk teruggaan op een esthetische, religieuze en wetenschappelijke sublimatie. In een passage uit zijn tiende les die we reeds eerder aanhaalden en waar hij zich beriep op een vroege tekst van Freud, leert hij die 'gezonde' driftlotgevallen aan hun pathologische pendanten, met name aan de hysteric, de dwangneurose en de paranoia.⁴⁶

Het in de hoofse liefde beschreven procédé is typisch voor een *esthetische* sublimering.⁴⁷ De schoonheid waardoor het verlangen zich daar laat verleiden, functioneert als een voile waarachter iets subliems wordt gesuggereerd zonder dat het ooit effectief wordt getoond. Alsof het schone tegelijk vooral blind maakt voor datgene wat het suggereert te zullen onthullen. De oogverblindende Dame zet het hart van de hoofse minnaar in vuur en vlam, maar de hele hoofse code is erop gericht haar schoonheid te doen functioneren als een nimmer weg te nemen sluier. In die zin heeft de esthetische sublimatie iets van de hysteric, aldus Lacan in die reeds eerder besproken passage (SVII: 155). Alleen is zij de 'gezonde', niet aan verdringing bezwijkende keerzijde van de hysteric. Elke concrete invulling van het verlangen afwijzen, elk ultiem object zo leeg en oningevuld mogelijk laten, het hele verlangen bewust rond een leegte organiseren om het zodoende tot in het oneindige aan te zwengelen: het zijn trekken die zowel bij een hysteric als bij een esthetische sublimatie terug te vinden zijn. Zo lijkt het alsof de hoofse liefde de hysterische procédés heeft omgesmeed — gesublimeerd - tot een bewuste cultuur. De leegte die de hysterica tot haar eigen scha en schande telkens weer installeert, wordt bij de hoofse dichter de inzet van een beheerste, verfijnde *fin'amor*.⁴⁸ De pijn die de hysterica voelt wanneer ze het tekort van het verlangen op zich voelt wegen, wordt bij de esthetische sublimatie een vruchtbaar creatief proces of een aangrijpende schoonheidservaring. Maar al bij al heeft die schoonheid dezelfde functie als de symptomatische pijnen van de hysteric. Zij houdt het verlangende subject in één en dezelfde beweging én weg van het 'ding' én erop georiënteerd. Het sublieme schone trekt het verlangen naar zich toe, maar blijft tegelijk zichzelf aan elke toenadering onttrekken. De hoofse minnaar cultiveert de 'Dame' waarnaar hij hunkert in dezelfde geste tot een 'doem' die hem voorgoed het 'ding' ontzegt waarop hij uit is. Het schone is én het aanlokkelijke dat het verlangen wenkt én het verblindende waardoor het wordt afgeschrikt.

Die esthetische sublimatie is evenwel niet de enige. Ook de religie is voor Lacan een sublimatie, zij het dan dat zij de 'gezonde' keerzijde is van de dwangneurose, aldus

46. Lacan bespreekt dit in SVII: 155 (en herneemt daarmee een vroegere analyse uit SVII: 67). We citeerden uit die passage in IV.2.2. Lacan plukt de parallel tussen die 'gezonde' en 'zieke' driftconstellaties uit het zogenaamde '*Manuskript K*' een bijvoegsel bij Freuds brief aan Fließ van nieuwjaarsdag 1896 (zie hierboven: IV.2.2, noot 26). Voor een korte bespreking van die parallel, zie Analdi, 1998: 57-61.

47. In zijn les van 3 februari 1960 typeert hij "l'amour courtois" uitdrukkelijk als "exemple de sublimation de l'att" (SVII: 157).

48. "Tout art se caractérise par un certain mode d'organisation autour de ce vide" (SVII: 155).

dezelfde reeds eerder besproken passage uit zijn tiende les (SVII: 155). De oerscène van een dwangneuroticus, zo citeert hij daar uit een schets die Freud aan Fließ toestuurde, gaat terug op een ervaring van een "teveel aan lust" die kost wat kost moet worden afgeveerd. Hij organiseert zijn verlangen dan ook rondom een vermeende volheid waartegenover hij zich alleen nog nietig en schuldig kan voelen. Hoezeer hij die schuld ook wil inlossen, de dwanggedachten die hem bespoken maken die schuld alleen maar groter en dwingen hem ertoe nog meer afweermechanismen in te zetten. Waar de hysterica het tekort nog bij het begeerde object kon leggen, ligt het bij de dwangneuroticus exclusief bij zichzelf. De dwanggedachte dat hij het is die tekortschiet ten aanzien van de grootheid van de Ander, is enkel een manier om er niet mee te worden geconfronteerd dat het in de eerste plaats de Ander is die door een tekort is getekend. Maar waar de dwangneuroticus onder dit alles pijnlijk gebukt gaat, verlost de religieuze sublimatie de mens van een dergelijk lijden, al doet zij de facto nauwelijks iets anders. De rituele dwanghandelingen die in scrupuleuze (en daarom altijd meteen overtreden) codes vastgelegd zijn, de fantasmas over de goddelijke orde waar elk tekort ontbreekt maar waar onze tekortschietende gedachten nooit bij kunnen, de schuld die groter wordt naarmate men denkt eraan te kunnen ontsnappen: het zijn even zovele facetten die eigen zijn zowel aan de dwangneurose als aan de religie. Alleen gaan ze bij de religie blijkbaar niet met pijnlijke effecten gepaard. In ieder geval dragen ze ertoe bij dat de mens niet ten onder gaat aan de anomalieën van zijn per definitie wankel drafteconomie. Door het enerzijds met allerlei goddelijke prerogatieven te beladen, houdt de religie het domein van het 'ding' op afstand en reserveert zo de nodige ruimte waarin het verlangen kan floreren. Diezelfde sluier van heiligheid en goddelijkheid houdt anderzijds datzelfde verlangen gericht naar dat onmogelijke 'ding' en biedt het op die manier een onmisbare consistentie.

Op die zelfde bladzijde (SVII: 155) onderscheidt Lacan ook nog een derde vorm van sublimatie: de wetenschap. Van de antieke wijsheid, over de lange filosofische traditie tot en met de meest rabiate scientismen van vandaag: in libidinaal opzicht zijn ze voor Lacan alle een manier om het domein van het 'ding', dankzij een hardnekkig "ongeloof", buiten beschouwing te laten. Ze hebben iets - zo plukt hij nogmaals uit hetzelfde schrijven van Freud aan Fließ - van de manier waarop een paranoïcus zich meester waant over de realiteit. Die houdt het trauma waarmee hij worstelt zonder meer voor onbestaande, wat in laatste instantie ook geldt voor het 'ding' waardoor hij traumatisch aangetrokken en afgestoten wordt. De waanbeelden die hem diens typische ongenaakbare zekerheid geven, kaderen alle in een strategie om het bestaan van het 'ding' te verwerpen. 'Verwerpen' heeft hier een geijkte betekenis die zich onderscheidt van 'verdringen'. In de beide vorige ziektebeelden werd de eindigheid van onze greep op de werkelijkheid (onze onmogelijkheid tot bij het 'ding' te geraken) *verdrongen* en in die hoedanigheid steeds op een averechtse manier ook bevestigd. Zowel de hysterie als de dwangneurose ruimen elk op hun manier voor de dimensie van het 'tekort' en (dus) van het verlangen alsnog een *plaats* in (zij het een lege, 'extieme' plaats). De paranoia daarentegen verwerpt dit lege domein van het 'ding' en waant haar greep op de realiteit totaal. Een zelfde "ongeloof" aan de structurele beperktheid van het verlangen, aldus Lacan, kenmerkt ook de wetenschap. Ook zij verhoudt zich weliswaar tot het domein van het 'ding', maar doet dat op een formeel strikt negatieve manier. Zo klinkt het in diezelfde passage uit zijn les van 3 februari 1960.

Het vertoog van de wetenschap verwerpt [het perspectief en ⁴⁹⁾ de presentie van het 'ding'; alleen tekent zich daarin [in die verwerping] het ideaal van het absolute weten af, dit wil zeggen van wat wel degelijk het 'ding' poneert, zij het door er in het geheel geen notie van te nemen [...]. Het vertoog van de wetenschap wordt bepaald door deze *Verwerfung* [...] [157]

Gelovend in de almacht van de betekenaar (een almacht die met de mathematisering van ons moderne wereldbeeld inderdaad gigantische proporties heeft aangenomen; zie hierboven: III. 1.1), kent de wetenschap maar één onbekende: datgene wat ze *nog* niet kent en dus veronderstelt ooit nog te *kunnen* kennen. Haar perspectief is dan ook niets minder dan "het absolute weten", zoals Lacan het hier met Hegel noemt. Met dit soort 'waan' houdt de wetenschap zichzelf blind voor het structureel onkenbare en onbewuste waarop haar hele weten steunt en dat Lacan hier concipieert als het domein van het 'ding'.

Maar de wetenschap is er niet minder een sublimatie om en dus een 'gezonde', bevredigende manier om met ons verlangen om te gaan. Haar "ongeloof" is een manier om onze relatie tot dat afstandelijke 'ding' gestalte te geven op een wijze die ons individuele neurosen bespaart. Ook een "verwerping" van het 'ding' houdt de plaats leeg waar het ultieme oriëntatiepunt van ons verlangen zich bevindt en wakkert op die manier dat verlangen onophoudelijk aan. Alleen doet dit soort sublimatie dat door hardnekkig te geloven dat zo'n 'ding' helemaal niet bestaat en dat met andere woorden 'niets' aan haar greep ontsnapt.⁵⁰⁾ Onbewust heeft ze echter dat weerbarstige 'dingmatige niets' al bij voorbaat uitgestoten en zo de facto de plaats van dat nietige 'ding' opengehouden. Ze spreekt over de werkelijkheid alsof ze er al (minstens virtueel) meester over is, maar kan dit enkel omdat ze dit punt van meesterschap - dit ultieme 'object' waarnaar ze verlangt — bij voorbaat oningevuld heeft gelaten. Tenslotte kan de wetenschap 'zichzelf' - dit is het verlangen dat zij *is* - pas om die reden staande houden. Ook zij is dus een manier om de 'objectrelatie' waarop het menselijk lustwezen teruggaat, in de volheid van haar paradox aan bod te laten komen. Dankzij dit soort sublimering waant de mens zich heer en meester over de werkelijkheid en blijft hij niettemin intens verlangen naar een steeds groter meesterschap. Het is alsof hij tegelijk én het object is waarop hij uit is én zijn relatie tot dat object. Kortom, de wetenschappelijke sublimatie laat hem toe om 'drager' te zijn van de afstand tegenover het 'ding'. Zij maakt het met andere woorden een lustwezen mogelijk om zich te realiseren als het 'subject van een verlangen'.

Dit geldt voor elke sublimatie. Esthetische, religieuze of wetenschappelijke sublimaties, alle staan ze de mens toe om de in principe onmogelijke objectrelatie waarmee hij samenvalt, toch een leefbare gestalte te geven. Zij stellen het object centraal en bevestigen daarmee hoe fundamenteel het uit 'zichzelf' totaal hulpeloze lustwezen, op een object buiten zich is aangewezen. Tegelijk houden zij datzelfde object duidelijk *op afstand* en staan op die manier garant voor de onophefbare *relatie* die we tot dat object 'zijn'. Een esthetische sublimatie doet dit door ons met een schoonheid te vetleiden die ons telkens weer ontglipt. Een religie doet dit door voor een godheid zo'n immens respect te eisen dat we er nooit in slagen dat niet te beschamen zodat we hem telkens weet opnieuw *nóg* meer

49. Weggelaten in Millers redactie; zie Lacan, 1959/60, les van 03.02.1960, p. 4-5; 1999: 199.

50. In die zin is voor Lacan het "ongeloof" dat aan de wetenschap ten grondslag ligt niet zozeer het tegendeel van het "geloof" als weleen bepaalde vorm ervan (SVII: 155-156).

respect verschuldigd zijn. De wetenschap doet dit door zich in het perspectief te profileren van een absoluut weten en blind te blijven voor het feit dat zij maar bestaat omdat zij juist dat absolute weten in de gedaante van het 'ding' bij voorbaat heeft uitgesloten. Kortom, het hele culturele veld in de ruimste zin het woord (dus nog aan te vullen met meer hedendaagse fenomenen als sport, ontspanning, amusement, arbeid, sociaal werk en dergelijke) is een veld van sublimaties die de mens toestaat de individuele neurose te ontwijken en op een min of meer 'geslaagde' manier vorm te geven aan het onmogelijke lustwezen dat hij is.

4.2. ... en haar 'polymorf perverse' fundament

Dit alles betekent ook dat, omgekeerd, de mens op het meest fundamentele niveau pas aan zijn cultuur gebonden is, juist *omdat* ze op sublimaties teruggaat. We houden aan onze cultuur vast, niet alleen omdat ze nuttig en levensnoodzakelijk is, maar vooral omdat we in haar sublimaties ons *verlangen* kwijt kunnen. En dit niet omdat die laatste onze verlangens inlossen, maar juist omdat ze dat niet doen. Omdat ze ons alleen maar *aan het lijntje houden* en ons *voorspiegelen* ons verlangen ooit te *zullen* inlossen. Alsof de sublimatie niets anders is dan *een juiste* manier om ons inzake onze verlangens bij de neus te laten nemen, zodat we op een min of meer bevredigde manier verder kunnen blijven verlangen. Het lijkt wel alsof de cultuur, precies in haar hoedanigheid van sublimatie, ons op een adequate manier iets imaginair weet voor te liegen, zodat we er in slagen vrede te nemen met de onvrede die ons voortjaagt. Op het einde van zijn les van 13 januari 1960, de eerste die hij integraal aan het probleem van de sublimatie wijdt, zegt Lacan daarover het volgende:

Op het niveau van de sublimatie is het object onafscheidelijk verbonden met imaginair uitgewerkte gestalten, meer bepaald met culturele gestalten. Niet dat de collectiviteit daarin louter een aantal nuttige objecten [objecten van algemeen nut] herkent. Zij treft er veeleer de vrije ruimte [champ de détente] waarin zij in zekere zin zichzelf kan bedriegen inzake *das Ding* [se leurrer sur *das Ding*], waar zij [met andere woorden] het domein van *das Ding* met imaginaire formaties kan koloniseren. Het is in die zin dat de collectieve sublimaties sociaal gepercipieerd worden en dat ze 'werken'. De samenleving voelt zich bepaald goed bij de zinsbegoochelingen [mirages] die worden gefabriceerd door moralisten, kunstenaars, ambachtslui, jurken- en hoedenontwerpers, [kortom] creators van imaginaire vormen. Maar de inzet van de sublimatie moeten we niet simpelweg zoeken in de tevredenheid die ze teweegbrengt. *Die* ligt in een imaginaire functie, meer bepaald in de functie waar onze fantasma-formule ($\$ \diamond a$) voor staat en die de leest is waarop het verlangen van het subject is geschoeid. [SVII: 118-119]

Collectieve en andere sublimaties 'werken' omdat ze tegemoetkomen, niet zozeer aan wat de mens nodig heeft om te leven, maar aan wat hij op het onbewust niveau fantaseert. Ze spiegelen hem het object van zijn fantasmas voor, het ultieme object waarop heel zijn verlangen teruggaat en ze houden hem op dat imaginaire spiegeleffect gefixeerd. In zijn sublimaties werpt de mens een lokaas voor zichzelf uit ("se leurrer") en spiegelt zich een fata morgana voor waarnaar hij kan reikhalzen en zo zijn verlangen gaande houden. De cultuur mag dan geen echte, reële grond hebben, ze mag dan als creatie van een polymorf pervers driftwezen 'op niets' zijn gebouwd, toch is het uitgerekend daarom dat ze in staat is dit driftwezen een min of meer bevredigende status te geven. Precies dat maakt haar

compatibel met de drift die op het meest fundamentele (dit is *reële*) niveau ook nooit aan zijn object toekomt, maar er enkel omheen draait.

Zo gaat de bevrediging die ethische waarden ons kunnen bieden, in laatste instantie terug op het feit dat ze iets hebben van kunstmatige drogbeelden. Het zijn "door moralisten gefabriceerde zinsbegoochelingen", aldus Lacan, en pas in die hoedanigheid werken ze bevredigend. Slechts voor zover zij als 'creaties *ex nihilo*' geen definitief vaststaande grootheden zijn, appelleren ze aan die "vrije ruimte" die de mens scheidt van het object waarop hij (als objectrelatie) driftmatig is georiënteerd. In laatste instantie vindt het verlangen enkel in die 'ruimte' (die 'afstand', die 'kloof') zijn meest fundamentele draagvlak. Dankzij een beeld (een "mirage", een drogbeeld, een zinsbegoocheling) houdt een sublimatie die kloof in een imaginaire greep. Als zij in het centrum van die "vrije ruimte" een object (een betekenaar) installeert, is het niet om het verlangen daar stil te leggen maar om het er op een verhevigde manier omheen te doen cirkelen. Het is zo dat een sublimatie het verlangen het bevredigend gevoel kan geven (imaginair) vat te hebben op zijn ultieme object en er tegelijk een afstand tegenover te bewaren. Zoals reeds een glimp van zijn Dame de hoofse minnaar in volle vervoering bracht.⁵¹ maar hij daarom niet minder naar haar bleef verlangen. In dat imaginaire "drogbeeld" kan hij zijn verlangen kwijt zonder met verlangen op te houden. Enkel dit bedrog, enkel die 'eerste', als waarheid fungerende 'leugen' biedt de ultieme garantie dat zijn verlangen de nodige ruimte krijgt.⁵² In de mate waarin de mens zijn morele waarde vanuit die "vrije ruimte" gestalte geeft, ontsnapt die waarde aan de neurotiserende werking die er zo vaak van uitgaat en is hij in staat haar min of meer als bevredigend te beleven. Alleen dit soort open ruimte staat de mens toe om op een min of meer 'gezonde' manier driftmatig te functioneren in een cultuur en niet te bezwijken onder de vaak neurotiserende eisen die van haar uitgaan.

De cultuur dient zich aan als een wet. Als hulpeloos driftwezen is de mens onherroepelijk op die wet (of, wat op het zelfde neerkomt, die symbolische orde) aangewezen. Zij is het enige element dat hem als verlangend wezen een bestaan kan garanderen. Maar wat hem *in laatste instantie* aan die wet bindt is een "open ruimte" *jenseits* ervan, een ruimte die hem toestaat die wet - zij het enkel fantasmatisch — te overtreden. Wat de mens aan zijn cultuur bindt, wat de mensen onderling cultureel aan elkaar bindt, is de transgressieve ruimte van hun fantasmas. Niet het universum van betekenaars waaraan het verlangen zijn onmisbare wet ontleent, maar een object dat daar *voorbij* ligt (*voorbij* de wet en *voorbij* de betekenaars), is de laatste garant voor het verlangen. En de cultuur kan voor die garantie instaan omdat ze teruggaat op sublimaties, op betekenaars of objecten die zij op de plaats van dat transgressieve 'ding' heeft neergezet. Zo'n tot 'ding' verheven object geeft niet alleen een laatste oriëntatiepunt aan de hele drifteconomie, die sublimatie houdt tevens de ruimte rond het 'ding' open en vrij zodat het verlangen ook daar, in een domein dat zich aan de symbolische wet onttrekt, vrij kan bewegen. Dat een sublimatie

51. Zo ook was alleen maar een 'groet' van haar - dit is een bevestiging dat zijn verlangen (imaginair) herkend is - voldoende om hem in de hoogste vervoering te brengen. Zo'n 'groet' is naar de hoofse code op zich al "de hoogste gift" ("Je don suprême") of, zoals Lacan het interpreteert, "Je signe de l'Autre comme tel" (SVII: 182).

52. Voor het aristotelische idee van een 'eerste leugen' ('πρῶτον ψεῦδος', 'proton pseudos') en de manier waarop Freud en Lacan dat concept aanwenden, zie hierboven: V, 3, noot 22.

een object verabsoluteert tot 'ding', heeft dus tot doel het verlangen een ultieme vrijplaats te geven, waar het zich kan onttrekken aan de (nochtans levensnoodzakelijke) symbolische wet. Het is die vrijplaats die door de sublimatie, binnen een steeds fluctuerend betekenaarsuniversum, als een imaginair beeld wordt vastgehouden.

Let wel, de cultuur mag dan teruggaan op sublimaties, als zodanig is de sublimering een *actief* proces dat pas in die hoedanigheid zijn bevredigend effect resorteert. Eenmaal gesetteld, verliezen ze veel van hun sublimerende kracht en wordt de kans alleen maar groter dat ze neurotiserend gaan werken. Sublimaties werken maar een bevrediging in de hand naarmate ze ook worden beleefd in hun transgressieve dimensie. Alsof men in de beleving van een (artistieke, religieuze, morele, wetenschappelijke) waarde, tegelijk haar 'stichting', haar 'creatio ex nihilo' meebeleeft en dus ervaart hoe ze ontspringt aan een domein waar ons verlangen zich *voorbij* de wet begeeft en cirkelt rond een ongrijpbaar en (in die zin) absoluut 'ding'. Enkel zo wordt ze compatibel met de meest fundamentele structuur van de drift: een pulsatieve beweging waar alles *rond* een centraal leeg 'ding' draait. Op die manier wordt een culturele waarde teruggebracht tot het polymorf perverse uitgangspunt van waaruit een menselijk driftwezen ze beleeft. De hoofse sublimatie spruit niet zozeer voort uit de authentieke liefde van de minnaar, als wel uit het spel van trouw en transgressie waartoe de hoofse code hem dwingt. Pas dankzij dit 'perverse' *spel* met de wet raakt hij op de golflengte van zijn meest fundamentele driftstructuur en kan hij zich met een volle *libidinale* inzet aan zijn 'cultuur' binden.

In de laatste les van zijn zesde seminarie waar hij, zoals vermeld,⁵³ al het thema van het volgende aankondigt (de "ethiek van de psychoanalyse"), heeft hij het reeds uitdrukkelijk over de "sublimatie" en wel in de transgressieve, ja zelfs "perverse" zin die we hier op het spoor zijn gekomen. "Cultuur", zo stelt de context daar, is niet louter iets waardoor een individu zich inpast in een genormeerde samenleving, maar ook iets dat hem in staat stelt tot een beweeglijke "dialectiek" *ertegenover*. Natuurlijk is de mens aangewezen op de samenleving. Hij is dat al, zo formuleert Lacan het hier, als "sujet logique", als logisch subject, als 'drager' *van de logos*, dit is van de talige, symbolische Ander (Lacan, 1999a: 538). Maar dit neemt niet weg dat die samenleving juist door toedoen van het individu een neiging tot "entropie" en ontbinding kent, aangezien dat individu zich tegelijk altijd ook tegen haar normen verzet (*ibidem*). Al biedt die samenleving hem de modellen waarmee hij zich noodzakelijk moet identificeren, hij blijft er tegelijk weerbarstig aan. Uitge-rekend dat "protest" legt het duidelijkst het verlangen bloot, dit is de fundamenteel polymorf perverse onaangepastheid waarop het menselijk driftwezen teruggaat.

Wat zich in de samenleving aandient als cultuur [...] is iets dat een beweging installeert, een dialectiek, die dezelfde kloof openlaat waarbinnen wij ook de functie van het verlangen trachten te situeren. In die zin kunnen wij de perverse die dat met zich meebrengt, kenmerken als een reflex, een protest vanwege het logisch subject over wat dat subject ondergaat op het vlak van de identificatie, voor zover identificatie staat voor een verhouding die normen voor sociale stabilisering [...] oplegt en instelt.⁵⁴

Het is in die context dat enkele regels verder (en niet zonder de nodige nadruk) de rerm "sublimatie" valt:

53. Hij houdt daar naar eigen zeggen een "pré-leçon" op zijn volgende seminarie (Lacan, 1996a: 542; zie hierboven: 1.5.2, noot 75).

We zouden kunnen stellen dat er zich een soort wisselwerking [circuit tournant] installeert tussen wat we conformisme zouden kunnen noemen [...] [en] de perversie, voor zover die staat voor [...] alles wat zich aandient als een protest vanuit de eigenlijke dimensie van het verlangen als de verhouding die het subject er met diens 'zijn' op nahoudt - ziehier die fameuze sublimatie waarover we het misschien volgend jaar zullen hebben. Want die notie is echt de meest extreme en doet ook het meest recht aan wat ik jullie hier tracht duidelijk te maken [...].⁵⁵

Merk hoe Lacans latere formulering van de sublimatie hier al duidelijk aanwijsbaar is. Sublimatie betreft de verhouding van het verlangende subject tot diens 'zijn', dit is tot het reële (het 'ding') dat zich situeert *voorbij* de (symbolische) betekenaarswereld waarin het zich beweegt. Die verhouding wordt hier uitdrukkelijk verbonden met de "perversie" en het "protest" vanwege het subject, dit is met de manier waarop het subject tekortschiet tegenover zijn nochtans levensnoodzakelijke identificatie met de Ander (dit is met de modellen en normen die de samenleving hem aanreikt). De sublimatie moet worden gekaderd in een "circuit", een "wisselwerking" tussen een conformering aan de norm enerzijds en een 'pervers' (alle normen verdraaiend) "protest" ertegen anderzijds. Die wisselwerking laat zien hoe het verlangen de basis vormt voor de cultuur en haar normen, hoe ook zij dus in laatste instantie 'gefundeerd' zijn in het polymorf perverse lustwezen waarop de mens teruggaat. Dit is het wat cultuur en sublimatie met elkaar verbindt: ze geven beide aan dat de inschakeling van het subject in de symbolische orde alsnog een "vrije ruimte" openlaat die "protest" toelaat en het juist daarom mogelijk maakt dat het subject zich in die orde *als een radicaal verlangen* beweegt. Vandaar dat een sublimatie het subject toestaat zich min of meer bevredigd in de samenleving in te schrijven. Zij weet de wisselwerking levendig te houden tussen "conformisme" en "perversie" zodat het subject zich conform kan houden aan de wet zonder de radicaliteit van het verlangen dat hij 'is' te moeten opgeven.

54. "Ce qui se présente dans la société comme culture [...] est quelque chose qui instaure un mouvement, une dialectique, laissant ouverte la même béance à l'intérieur de laquelle nous essayons de situer la fonction du désir. C'est en ce sens que nous pouvons qualifier ce qui se produit comme perversion, comme étant le reflet, la protestation au niveau du sujet logique de ce que le sujet subit au niveau de l'identification, en tant que l'identification est le rapport qui ordonne, qui instaure les normes de la stabilisation sociale [...]." (Lacan, 1996a: 538-539)

55. "De sorte que nous pourrions dire que quelque chose s'instaure comme un circuit tournant entre ce que nous pourrions appeler conformisme [...] [et] la perversion pour autant qu'elle représente [...] tout ce qui dans la conformisation se présente comme protestation dans la dimension à proprement parler du désir en tant qu'il est rapport du sujet à son être - c'est ici cette fameuse sublimation dont nous commencerons peut-être à parler l'année prochaine. Car à la vérité c'est bien là la notion la plus extrême, la plus justificatrice de tout ce que je suis en train d'avancer devant vous [...]." (Lacan, 1996a: 539) Lacan komt daarop terug in zijn achtste seminarie (*Le transfert*, 1960-61) en verwijst daar uitdrukkelijk naar deze laatste les van zijn zesde seminarie: "Je vous rappelle sous une autre forme ce que j'avais indiqué à la fin d'un séminaire précédent, le schéma du rapport de la perversion avec la culture. Si la société entraîne par son effet de censure, une forme de désagrégation qui s'appelle la névrose, c'est en un sens contraire d'élaboration, de construction, de sublimation disons le mot, que peut se concevoir la perversion quand elle est produite de la culture." (SVIII: 43; zie ook ons motto bij dit hoofdstuk).

5. Sublimatie en ethiek

5.1. Sublimatie versus 'perversie'

Met wat hij aan het eind van zijn zesde seminarie over sublimatie zegt, blijft Lacan volledig trouw aan het aldaar ontwikkelde thema. Zijn onderzoek naar "het verlangen en de duiding ervan" ("Le désir et son interprétation", titel van dit seminarie) loopt uit op de vaststelling dat ook op het macroniveau van de cultuur het verlangen - en de polymorf perverse driftstructuur waarop dit teruggaat — het meest basale gegeven blijft. Geen wonder dus dat in zijn daarop volgende seminarie diezelfde sublimatie een cruciale rol speelt. Om de 'ethiek van het verlangen' die hij daar wil uitbouwen niet alleen op het microniveau van de psychoanalytische kuur uit te tekenen, maar dit ook voor het ruimere culturele niveau te doen, zal de sublimatie een welkom concept zijn. De waarden die een cultuur hoogschat zijn te duiden als 'tot de waardigheid van het *ding* verheven objecten', als betekenaars dus die op de 'extieme' lege plaats komen te staan waarrond de hele drift-economie draait en die op die manier het verlangen gaande houden. Dat ethische regels en plichten zowel op micro- als op macroniveau niet noodzakelijk neurotiserend hoeven te zijn, komt omdat ze teruggaan op een sublimatie, dit is op een imaginaire structuur die aansluit bij de polymorf perverse aard van ons meest fundamentele driftleven: een onophoudelijk draaien rond een 'ding' waarmee we een (object)relatie 'zijn'.

Toch is het goed nog even nader in te gaan op een passage uit Lacans zevende seminarie waar hij zich uitdrukkelijk over die eigengereide vervlechting van sublimatie, perversie en ethiek uitlaat. Daaruit zal blijken dat de confrontatie van de sublimatie met de problematiek van de ethiek Lacans reflectie over die "perversie" alsnog tot verfijning dwingt. Hij legt hier de basis voor wat later een specifieke perversietheorie zal worden, waarbij de term 'perversie' niet langer met 'polymorf pervers' zal kunnen worden verward maar één van de drie grote psychische structuren (naast neurose en psychose) zal aanduiden.

Het betreft een passage uit zijn les van 20 januari 1960. Op een bepaald moment accentueert hij daar het contingente, "historische" karakter van een sublimatie en typeert haar daarom, eerder dan als iets "collectiefs" of "individueels", als iets "cultureels", dit is als iets waar het individu vanuit zijn weerbarstige singulariteit 'dialectisch' inhaakt in het collectieve. Voor wie de laatste les van zijn zesde seminarie had bijgewoond, kan de term 'cultuur' die Lacan hier gebruikt, niet neutraal in de oren hebben geklonken:

Ik wil zeggen dat men in de tijd van Picasso niet schildert zoals in de tijd van Velázquez en dat men in 1930 ook geen roman schrijft zoals men romans schreef in de tijd van Stendhal. Dat is een absoluut essentieel element, en we moeten het niet meteen als collectief of als individueel of als nog iets anders bestempelen. Laten wij zeggen dat we het onder de noemer 'cultuur' plaatsen en dat we het daarmee juist in zijn relatie tot de samenleving bevragen en meer bepaald welke bevrediging een samenleving daarin wel kan vinden. Ik wil zeggen dat daar het probleem van de sublimatie ligt, voor zover zij instaat voor de creatie van een aantal gestalten, waarvan kunst er maar één is, [...].⁵⁶

Als sublimatie ontstaat kunst in een context waarin enkelingen zich aan de gangbare eisen van een samenleving onttrekken, maar niettemin zaken verwezenlijken waarin die samenleving zich naderhand ten volle kan herkennen. Alleen is kunst, zo suggereert Lacan hier, maar één van de sublimaties waarvoor dit geldt. Dit is evenzeer van toepassing

op de ethiek, zo redeneert Lacan verder. Ook zij gaat terug op een historisch, contingent moment waarop een enkeling de bestaande ethische code te buiten is gegaan om, als uit het niets, een nieuwe waarde te creëren. Als achteraf de samenleving zich daarin herkent, sluit die herkenning in libidinaal opzicht aan bij de 'creatieve' herkomst van die waarden. *Wat mensen aan die waarden bindt is de fantasmatische transgressieve ruimte waaruit deze voortspruiten*, een ruimte die beantwoordt aan de meest basale, polymorf perverse driftstructuur van hun verlangen.

Het is hier dat Lacan een eerste keer de passage uit de *Kritik der praktischen Vernunft* aanhaalt die we reeds aan het eind van vorig hoofdstuk bespraken en waar Kant de twee verhalen opdist waarmee hij het "gewicht van de rede" in ethische kwesties illustreert.⁵⁷ Niet toevallig gaat het telkens om een singulier individu dat uitdrukkelijk *tegenover* de wet wordt gesteld en de kans krijgt "protest" tegen haar aan te tekenen en haar zelfs te overtreden. In het eerste verhaal evocert Kant een man die de kans krijgt de nacht met zijn maîtresse door te brengen, zij het dan wel dat hem, als hij op dit aanbod ingaat, naderhand de galg wacht. In het andere wordt iemand in staat gesteld ongehoorzaam te zijn aan de morele eis steeds de waarheid te moeten spreken: hij mag zijn medemens met een vals getuigenis de dood injagen, zij het dan wel dat hij, wanneer hij dat niet doet, zelf wordt omgebracht.

In zijn analyse van die passage, waarbij hij zich grotendeels beperkt tot de eerste casus, hamert Lacan erop dat Kant één ding over het hoofd heeft gezien. Voor Kant is het duidelijk dat een man, eenmaal hij moet kiezen tussen een nacht genot of zijn lijfsbehoud, zonder meer voor het laatste zal opteren. Het is hem ontgaan, aldus Lacan, dat de man in kwestie *wel eens een hoofse minnaar zou kunnen zijn*. Voor zo iemand is het immers helemaal niet onzinnig of immoreel zijn maîtresse meer waarde toe te kennen dan zijn eigen lijfsbehoud. Wat bij het ethische dilemma waarvoor hij werd gesteld dan zou doorwegen, is niet "het gewicht van de rede", zoals Kant poneert (SVII: 130), maar wel zijn Dame. Vanuit hoofs standpunt is zij, ook in ethisch opzicht, zijn 'meesteres', zijn 'Domina', diegene die zo goed is hem te willen 'domineren'. Kant was niet in staat te vermoeden dat de man in kwestie evengoed voor die dodelijke liefdesnacht zou kunnen kiezen, niet zozeer omdat hij zijn lusten niet kan beheersen, als wel omdat hij omwille van een hoofs ethos zijn Dame gehoorzaamheid en trouw verschuldigd is. En dat ethos kent zijn herkomst niet in de onwrikbare transcendentale structuur van de menselijke rede (zoals een kanti-

56. "Je veux dire qu'on ne peint pas à l'époque de Picasso comme on peignait à l'époque de Velázquez, et qu'on n'écrit pas non plus un roman en 1930 comme on l'écrivait au temps de Stendhal, et que ceci est un élément absolument essentiel dont nous n'avons pas pour l'instant à le connoter sous le registre du collectif ou de l'individuel, ou de quelque chose d'autre. Disons que nous le mettrons sous le registre du culturel, et que son rapport justement avec la société, à savoir ce que la société peut bien y trouver de satisfaisant est justement ce qui maintenant est mis par nous en question. Je veux dire que c'est là que gît le problème de la sublimation en tant qu'elle est créative d'un certain nombre de formes dont l'art n'est pas la seule, [...]" (Lacan, 1959/60, les van 20.01.1960, p. 8; identiek aan Lacan, 1999: 163). Merk dat hier wordt geciteerd uit de piraatversie; de tekst is in de officiële redactie (SVII: 128-129) dermate verkapt en dooreengehaald dat Lacans redeneerlijn niet meer is te achterhalen en, bijvoorbeeld, de reden waarom Lacan het woord "culturel" gebruikt niet meer uit de tekst is op te maken.

57. Lacan bespreekt die passage uit Kants tweede *Kritik* (zie Kant, 1989: 139-140; in oorspronkelijke uitgave A: 53-54) een *eerste* keer in zijn les van 20 januari 1960. Het is op die les dat we hier even nader ingaan. Lacan heeft die passage een *tweede* keer besproken aan het eind van zijn les van 23 maart. In het laatste gedeelte van het vorige hoofdstuk (VI.4) zijn we daar uitvoerig op ingegaan.

aanse ethiek voorhoudt), maar in een "historisch dateerbare" (*ibidem*), poëtische revolutie, waarbij troubadours als uit het niets een nieuwe vrouwvriendelijke erotiek in het leven riepen.

Kants fundamentele fout is, aldus Lacan, blind te blijven voor het feit dat een ethische houding in laatste instantie niet teruggaat op het "gewicht van de rede" noch op de autonomie van de wet, maar op een "dialectiek" (*ibidem*) tussen subject en wet. Die "dialectiek" - zo leerde het slot van het zesde seminarie - stelt het subject in een positie *tegenover* de wet en dus in zekere zin *buiten* de wet. Het staat op de transgressieve plaats van waaruit die wet als uit het niets ('creatio ex nihilo') wordt *gemaakt* (zoals men literatuur en poëzie 'maakt', naar de sterke betekenis die het Klassiek-Griekse woord voor 'maken', **ποιεῖν** ['poiein'], nog heeft). Kant heeft met andere woorden niet gezien dat een ethiek teruggaat op een sublimatie. Of, zoals Lacan het in een moeilijke en onhebbelijk lange zin⁵⁸ stelt (waarvan hier slechts de ruggengraat wordt vertaald):

Onze filosoof uit Königsberg [...] schijnt helemaal niet te zien dat bij gevallen die beantwoorden aan wat Freud *Überschätzung* (overschatten) van het object zou noemen en dat ik vanaf nu sublimatie van het object ga noemen [...] - en het is in die zin dat ik de dialectiek wil introduceren waarin (naar ik jullie leer) de essentie van de sublimatie te situeren is - dat dus in bepaalde gevallen van sublimatie van het vrouwelijke object [...] [zoals bij] de hoofse liefde [...], dat dus in bepaalde gevallen van sublimatie die transgressie [zoals beschreven in Kants 'verhaal'] begrijpelijk is [...]. [SVII: 130]

Het is dus voor Lacan niet onmogelijk dat de figuur uit Kants verhaal, om ethische redenen, een liefdesnacht met zijn dame verkiest boven zijn levensbehoud. In naam van een in casu hoofse ethiek, overtreedt hij de gangbare ethische wet, zelfs al moet hij daarvoor zijn lijfsbehoud op het spel zetten. Pas in die transgressieve situatie (die "franchissement") wordt volgens Lacan duidelijk hoe een ethiek tetuggaat op een sublimatie, dit is op een 'dialectische' houding *tegenover* de wet.

Maar, zo voegt Lacan er in die onbetamelijk lange zin aan toe, diezelfde vrijplaats aan gene zijde van de wet maakt het "net zo goed" mogelijk dat men de wet *te kwader trouw* overtreedt en vervalt in pure, niet te tolereren misdadigheid:

[...], net zo goed als men kan zeggen dat het niet onmogelijk is dat een heer die met een vrouw slaapt in de zekerheid naderhand door de galg of door iets anders afgemaakt te zullen worden, [...] dit koudweg onder ogen ziet, alleen omwille van het plezier om (bijvoorbeeld) die dame in stukken te kunnen hakken.⁵⁹

De plaats *voorbij* de wet is dus blijkbaar niet uitsluitend aan de sublimatie voorbehouden. Ook de misdaad opereert van daaruit, zo stelt Lacan hier. Het gebied *jenseits* van de wet,

58. Om die reden citeer ik hier — en ook in de volgende noot - toch de Franse tekst: "Notre philosophe de Königsberg [...] ne semble pas du tout considérer que dans des conditions suffisantes de ce que Freud appellerait *Überschätzung*, survalorisation du l'objet - et que je vais dès maintenant appeler sublimation de l'objet [...] et c'est dans ce sens que j'ai l'intention d'introduire la dialectique où je prétends vous enseigner à situer ce qu'est réellement la sublimation —, donc que dans certaines conditions de sublimation de l'objet féminin [...] [comme] une certaine théorie et pratique de l'amour courtois [...], donc que dans certains conditions de sublimation, ce franchissement soit concevable [...]." (SVII: 130)

59. "[...], si bien que l'on peut dire qu'il n'est pas impossible qu'un monsieur qui couche avec une dame étant très sûr d'être, par le gibet ou autre chose, zigouillé à la sortie, [...] envisage froidement cette issue à la sortie - pour le plaisir de couper la dame en morceaux, par exemple." (SVII: 131)

waar zich het 'ding' bevindt en dat het centrum van elke sublimatie uitmaakt, is tegelijk het domein van waaruit een criminele omgang met de wet opereert. Denk maar aan het maffiadorp dat Roger Vailland schetst in zijn roman *La loi* en waar de wet rechtstreeks vanuit het 'ding' wordt gesteld, zoals Lacans analyse aantoonde (zie V.4). Ook daar opereert men uitdrukkelijk vanuit een transgressief domein, zij het dan op een manier waarop men iedereen uitbuit en in naam van de wet vooral terreur zaait.

Het hoeft ons dan ook niet te verbazen dat Lacan zijn notie van 'perversie' hier niet langer probleemloos kan laten associëren met de algemene 'polymorf perverse' conditie van de mens. Om sublimatie en misdaad, die beide opereren vanuit dezelfde transgressieve ruimte van het 'ding', van elkaar te onderscheiden, zal hij de term "perversie" enkel nog reserveren voor de misdaad en hem niet langer aanwenden om er, zoals aan het eind van het zesde seminarie, de sublimatie mee te karakteriseren. Enkele regels verder luidt het dan ook:

Ik heb dus twee gevallen aangebracht die Kant niet had gezien, twee gestalten van de transgressie voorbij de grenzen die normaal aan het lustprincipe worden gesteld wanneer het oog in oog komt te staan met het criterium van het realiteitsprincipe; met name de excessieve sublimatie van het object [enerzijds] en wat men doorgaans⁶⁰ de perversie noemt [anderzijds]. [SVI: 131]

Opererend vanuit het '*ding*' *jenseits* van de wet, zijn er voor het menselijk handelen dus twee mogelijkheden, een negatieve en een positieve: ofwel perverse misdadigheid ofwel sublimatie.⁶¹

Dit betekent evenwel niet dat Lacan de sublimatie hiermee ook inhoudelijk ontdoet van het 'perverse' karakter dat hij haar aan het eind van het zesde seminarie had toegeschreven. Zij blijft ook hier 'pervers' in de zin dat ze een gestalte is van die polymorf perverse afstand die het lustwezen ten aanzien van de wet inneemt. Zij blijft met andere woorden een transgressief spel met de wet. Alleen gebeurt dit bij de sublimatie op een *positieve* manier: de transgressieve ruimte voorbij de wet wordt uitdrukkelijk opgehouden.

Hier stoten we zonder meer op het meest cruciale punt van Lacans sublimatieconcept. Waarom stelt precies een sublimatie ons in staat ons vanuit die 'wetteloze' ruimte tegenover de wet te verhouden zonder daarbij in pure misdaad te vervallen? Omdat daar, in dat transgressieve domein, *alleen ons object* wordt geponeerd. Op geen enkele manier zijn we daar ook als *subject* aanwezig. Datgene wat in de sublimatie tot de waardigheid van het 'ding' wordt verheven, is *uitsluitend* het object: iets waarnaar het subject verlangt maar waarmee het nooit samenvalt. Datgene wat echter in de misdaad - in de "perversie", zoals hier gedefinieerd — op die plaats van het transgressieve 'ding' wordt geponeerd, is het

60. Lacans nieuwe concept van 'perversie' sluit dus nauw aan bij wat *doorgaans* perversie wordt genoemd: misdaad, corruptie, bedrog en dergelijke. Voordien - bijvoorbeeld in de laatste les van het zesde seminarie - verwees 'perversie' conceptueel naar de polymorf perverse aard van het lustwezen.

61. Zie ook het vervolg van het voorgaand citaat: "Sublimation et perversion sont l'une et l'autre un certain rapport du désir qui attire notre attention sur la possibilité de formuler, sous la forme d'un point d'interrogation, un autre critère d'une autre, ou de la même moralité, en face du principe de réalité. Car il y a un registre de la moralité qui est dirigé du côté de ce qu'il y a au niveau de *das Ding*, c'est à savoir ce registre qui fait hésiter le sujet au moment de porter un faux témoignage contre *das Ding*, c'est-à-dire le lieu de son désir, qu'il soit pervers ou sublimé." (SVII: 131)

subject. In dit laatste geval neemt het subject zelfde plaats in van het 'ding' en heft daarmee de afstand op die het van het object scheidt (of doet minstens *alsof* die afstand is opgeheven). Wanneer zo iemand zich dan tot anderen wendt, is het niet te verwonderen dat het absolute kwaad waarvoor het 'ding' staat, mee aan de oppervlakte komt. De manier waarop de maffiosi uit Vaillands roman zich *boven* de wet verheven waanden, sprak in dit verband boekdelen. Wie anderen 'de wet stelt' vanuit het transgressieve 'ding' dat eraan ten grondslag ligt, zaait onvermijdelijk terreur.

5.2. Sublimatie en transgressie

Veralgemeend kan men stellen dat Lacan, dankzij het concept van de sublimatie, de wetteloze, 'mystieke' grond van de morele wet heeft willen denken (om het met Montaigne en Pascal te zeggen⁶²). Hij heeft in kaart willen brengen hoe de grond waarop een ethiek rust, voorgoed aan haar eigen ethische greep ontsnapt en hoe de wet, als remedie tegen kwaad en misdaad, in laatste instantie zelf op kwaad en misdaad teruggaat. Freud had die 'mystieke', onbewuste grond van de wet geschetst aan de hand van zijn mythe uit *Totem und Tabu*. Daar doet hij de wet teruggaan op de ongeremde libido van een oervader die alles en iedereen aan zich onderwerpt en daarom door de onderdrukte zonen wordt vermoord. Alleen belet dit niet dat de misdadige 'wet' waarmee hij het driftleven van zijn zonen beknotte, na zijn dood pas voorgoed tot ethische wet wordt omgesmeed en dat hun schuldgevoel na de moord hen des te sterker aan de 'misdadige' wet van de vader bindt. Lacans "ethiek van de psychoanalyse" is een poging die 'mystieke', transgressieve ruimte die aan de basis van de ethische wet ligt tot zijn recht te laten komen, omdat daar bij uitstek het verlangen en de polymorf perverse driftmatigheid waarop dit teruggaat aan bod kunnen komen.

Alleen maakt Lacans sublimatieconcept duidelijk dat het verlangend driftwezen die ruimte *niet als subject* mag innemen, al was het maar omdat het dan - zoals Freuds mythe suggereert — in het heilloze geweld van de oervader vervalt. Formeler uitgedrukt wordt in dat geval de afstand vernietigd die het driftwezen van het ultieme object scheidt. De objectrelatie waarop de mens in laatste instantie teruggaat, wordt dan als zodanig - dit is als *relatie* - opgegeven, wat zonder meer de dood van het subject inluit. De enige manier om hier te overleven, bestaat erin dat het subject het geweld van zich weg leidt en op anderen afreageert. Als de afstand tot het object wegvalt, komt het kwaad waarvoor het 'ding' staat, fataal in de nek van het subject zelf terecht. Als het subject *doet alsof* die kloof met het ding gedicht is, wordt het kwaad dat erin schuilgaat, afgereageerd op anderen en waant het subject zich soeverein als de maffiosi uit Vaillands roman of de helden uit Sades fantasmagorieën. Voor die laatste uitweg, waarbij het subject rechtstreeks opereert vanuit

62. Michel de Montaigne oppert ergens in zijn *Essays* het idee dat wetten een in laatste instantie niet te rechtvaardigen, "mystieke" basis hebben (Montaigne, 1993: 1267), een idee dat door Pascal in zijn *Pensées* wordt overgenomen (Pascal, 1997: 30). Die beide passages vormen de vaste referentie voor een lange filosofische reflectie die zich tot op heden inlaat met het idee van een 'mystieke', illegitieme grond voor recht en wet. Denk alleen nog maar aan Walter Benjamins "Zur Kritik der Gewalt" (Benjamin, 1996: 53-79) en Jacques Derrida's *Force de loi* (Derrida, 1994). Sinds Freuds *Totem und Tabu*, waarin hij de mythe van de oerhordeleider construeert, neemt ook de psychoanalyse deel aan die reflectie.

het transgressieve 'ding', reserveert Lacan voortaan de term 'perversie', al zal het nog twee jaar duren vooraleer hij tot een uitgewerkte perversietheorie komt.⁶³

Een 'ethiek van de psychoanalyse' zoals Lacan die voorstaat, wil compromisloos recht doen aan de dimensie van het verlangen en moet daarom de transgressieve herkomst van de wet affirmeren. Vandaar dat ze inzoomt op het 'ding', op die transgressieve ruimte die het subject in staat stelt niet zonder meer met de symbolische wet samen te vallen, maar er een zekere positie *tegenover* in te nemen. Pas die vrijplaats maakt het mogelijk dat een subject zich in een cultuur vol 'neurotiserende' wetten en normen toch op een min of meer bevredigende manier kan inschrijven. Juist als sublimatie — als 'creatio ex nihilo' — houdt een cultuur voeling met die vrijplaats en sluit ze aan bij de meest fundamentele, polymorf perverse structuur van het menselijk driftwezen. Maar voeling houden met dit transgressieve 'ding' betekent voor een sublimatie tegelijk: het subject op de nodige afstand houden van dat 'ding'. Hier wordt de volle ethische draagwijdte duidelijk die Lacan aan de sublimatie toeschrijft. *Dat die sublimatie uitgerekend het object tot de waardigheid van het 'ding' moet verheffen, komt vooral omdat het subject die plaats niet zelf mag innemen.*

Misschien stoten we hier wel op één van de meest fundamentele redenen waarom Lacan, tegen Freud in, zijn sublimatietheorie helemaal vanuit de objectpool heeft geconcipieerd. De 'objectrelationele' grammatica laat in ieder geval toe om de paradoxale geste waarvoor de sublimatie staat, helder in kaart te brengen. Het *object* van de objectrelatie die wij *zijn*, ligt voorbij de grens van de wet, het *subject van* die relatie blijft echter vóór de wet staan. Op die manier wordt het min of meer bevattelijk waarom wij als driftwezens én verknocht blijven aan de wet én onverminderd gefixeerd zijn op wat *voorbij* de wet ligt. Lacans objectrelationeel gedachte sublimatie weet te articuleren hoe een voeling met het domein *jenseits* van de wet — een noodzakelijke vereiste om het verlangen tot zijn recht te laten komen en dus conform te zijn aan een "ethiek van de psychoanalyse" — wel degelijk mogelijk is zonder dat de mens 'zelf' (dit is als subject) de grens van de wet overschrijdt. De sublimatie houdt het menselijk driftleven open naar een object dat zich voorbij de wet bevindt, maar staat het tegelijk toe zich zonder meer als een 'subject' ('drager') van die symbolische wet te handhaven. Enkel die als objectrelatie gedachte sublimering stelt ons in staat de relatie tussen wet en verlangen als een 'dialectiek' te denken, zij het dan een dialectiek die - in tegenstelling tot wat Hegel voorhoudt - haar antagonistische werking nooit opgeheven (*aufgehoben* ') weet.

Een sublimatie verheft *alleen het object*— en nooit het subject — tot de waardigheid van het 'ding'. In de geste *zelf* waarin de grens van de wet (de symbolische orde) wordt overschreden en een object boven de wet wordt gesteld, wordt het subject verhinderd in die transgressie mee te gaan. Pas een gesublimeerd *object* kan de ruimte voorbij de wet open

63. Pas wanneer hij zijn theorie over het 'ding' volledig heeft geïntegreerd in zijn theorie over het fantasma - wanneer met andere woorden de notie van het 'ding' operationeel wordt als het 'objet petit a'- komt hij tot een meer uitgewerkte perversietheorie. Die vindt een eerste neerslag in het even beroemde als onleesbare essay "Kant avec Sade" (1962) en wordt verder uitgewerkt in de loop van zijn tiende seminarie (*L'angoisse*, 1962-63), niet zonder de impuls van de seminarieles die Piera Aulagnier in dat kader heeft gegeven (les van 27.02.1963; Lacan, 1996c: 184-194). Gaandeweg zal de 'perversie' ook binnen de lacaniaanse theorie (in navolging van een onderscheid dat reeds in de psychiatrie gold, zij het met een andere invulling) als één van de drie grote psychische structuren worden beschouwd (naast de neurose en de psychose). Ook hier is het werk van Piera Aulagnier, vooral met haar artikel "La perversion comme structure", toonaangevend geweest (Aulagnier-Spairani, 1967).

houden (en zo de meest radicale dimensie van het verlangen aan bod laten komen) zonder dat het subject in die gevaarlijke openheid wordt meegesleurd. Zo treedt de hoofse minnaar tal van gangbare regels met de voeten en opent daardoor een ruimte voorbij de wet, maar de Dame die (als gesublimeerd object) in die ruimte wordt geïnstalleerd, belet hem tegelijk om (als subject) die ruimte ook effectief in te palmen. Bij wat "doorgaans" perversie wordt genoemd (zoals Lacan zich in bovenstaand citaat uitdrukt), respecteert men die ruimte echter niet en neemt het *subject zelf* de plaats in van het 'ding', van waaruit het dan letterlijk wetteloos de wet gaat stellen. De maffiosi uit Vaillands roman verhouden zich niet tot een object *jenseits* van de wet, maar stellen zichzelf (als subject) letterlijk buiten of boven de wet en leggen die wet van daaruit met soevereine willekeur aan hun medemensen op.

Nu wordt ook duidelijk hoe de sublimatie de basisparadox die de objectrelatie kenmerkt, scherp op de voorgrond brengt. Enerzijds 'is' de mens het object waarnaar hij verlangt: pas in dat object 'is' hij wat hij verlangt te zijn. Alleen wordt, anderzijds, diens 'zijn' nooit anders dan als een *object* geponeerd, als een referentiepunt dat zich voorgoed achter een grenslijn heeft teruggetrokken en dat ons tot in het oneindige naar onszelf- naar dat object dat we 'zijn' - doet *verlangen* en ons op die manier bevestigt als een (*objectrelatie*).

Ook de ethische inzet van een sublimatie is hierdoor duidelijker geworden: zij staat borg voor het verlangen door juist de onophefbare kloof tussen subject en object tot de motor van de 'cultuur' te maken. Een tot 'ding' verheven object affirmeert de transgressieve dimensie van ons verlangen, maar het verhindert ons tegelijk door die transgressie te worden meegesleurd, aangezien het subject uitdrukkelijk aan die wetoverschrijdende geste wordt onttrokken. Op die manier geeft een sublimatie de cultuurmens de kans om aansluiting te vinden bij de polymorf perverse aard van zijn driftleven en verhindert zij hem tegelijkertijd te vervallen in de laakbare positie van de misdadige perversie waar men denkt zelf het 'ding' te zijn. De sublimatie koppelt dus een positieve, min of meer lustbevredigende geste aan een actieve bestrijding van een misdadig kwaad waartoe de perverse aanleiding geeft. Dit is voor Lacan zonder meer de kern van haar ethische dimensie.

5.3. De ethische « functie van het schone »

Het sublimerende karakter van de cultuur waarin wij ons bewegen, appelleert aan de fundamentele driftstructuur van ons verlangen. In psychoanalytisch perspectief vervult de cultuur pas in die zin haar meest ethische functie. Kunst, religie en wetenschap, de drie grote sublimaties die Lacan in navolging van Freud onderscheidt, houden elk op hun manier die radicale ruimte open *voorbij* de symbolische orde en haar wet. Zij wakkeren op die manier het verlangen aan tot op zijn meest radicale niveau, dat van de drift. Het is daarin dat een lacaniaanse psychoanalyse ze alle drie moreel positief kan valoriseren.

Toch spreekt uit Lacans ethiekseminarie een duidelijke voorkeur voor één van die drie sublimaties, met name de esthetische. Daar immers komt de structuur van het verlangen en van de drift tout court het duidelijkst bloot te liggen. Om die reden trouwens moet men volgens hem de esthetische sublimatie een aparte ethische taak toeschrijven.

De drie sublimaties die Lacan in Freuds spoor opsomt, geven inderdaad niet alle op een even heldere manier hun geheim prijs. De wetenschap nog het minst, omdat zij die 'extieme' ruimte waarrond haar verlangen is gecentreerd, paradoxaal genoeg alleen te ken-

nen geeft door het bestaan ervan bij voorbaat te verwerpen. Die ruimte is daar dan ook enkel af te lezen uit het onstuitbare elan waarmee zij een 'absoluut weten' najaagt, zodat ze zelf niet merkt hoe dit zich tot in het oneindige blijft uitstellen. De religie is hierin veel duidelijker omdat zij uitdrukkelijk een plaats voorziet voor die radicale ruimte van het verlangen. Het transgressieve karakter van onze verhouding tot die ruimte wordt daar op een haast niet mis te verstane manier in beeld gebracht. Zo vormt de grens die zij installeert tussen het profane en het heilige, het voortdurende voorwerp van een zeer gecoedeerde, geritualiseerde vorm van transgressie. Alleen stelt die religie alles in het werk om die transgressie als iets heiligs aan de (profane) mens te onttrekken of hem die, buiten de religieuze context, als een kwaad — als een 'zonde' - te ontraden.

Het meest verregaand in het blootleggen van dit transgressieve spel waarop een sublimatie teruggaat, wordt ons volgens Lacan inderdaad in de sfeer van het esthetische geboden. De kunsten brengen op de meest 'verlichte' wijze de structuur van onze sublimaties - en daarom ook van ons verlangen en onze drift - aan het licht. Uiteraard werkt ook het esthetische versluitend, maar daar verraadt die sluier het duidelijkst dat hij nog iets verbergt en dus *slechts* een sluier is. Dat de hoofse liefde voor Lacan als een "paradigma" voor de sublimatie geldt (SVII: 153), komt vooral omdat de sluier die daar rond de Dame (als representant van het 'ding') wordt gelegd, tegelijk het meest duidelijk naar haar (en dus naar het 'ding') verwijst.

Lacan gewaagt in verband met de esthetische sublimatie van een heuse "functie van het schone" ("la fonction du beau"), die hij afbakt tegenover "de functie van het goede" ("la fonction du bien")⁶⁴. De ethiek die een psychoanalyse op het oog heeft, moet volgens Lacan niet zozeer worden gezocht bij die laatste functie (het goede) als wel bij die van het schone.

Het is onderhand duidelijk geworden dat Lacan met een notie als "functie van het goede" - om eerst die te verhelderen — niet naar een 'goede op zich' of een 'hoogste goed' verwijst. Hij heeft veeleer de hele *symbolische* wereld op het oog van zowel materiële als spirituele 'waarden' en 'goederen' waaraan wij ons libidinaal gebonden weten. Het "terrein van het goede" ("le domaine *du bien*") is voor hem meteen ook dat van de "goederen" ("l'économie *des biens*")⁶⁵. En die goederen komen niet alleen maar tegemoet aan onze behoeften (zoals men tot en met Bentham's utilitarisme nog dacht; zie onder meer SVII: 269), maar vooral aan onze lusten en verlangens. Meer bepaald komen ze tegemoet aan het verlangen dat we 'zijn' en dat - aldus het basisaxioma van de lacaniaanse theorie — 'dat van de Ander is'. Om überhaupt subject te kunnen worden, moet het driftwezen zich immers het verlangen van de Ander toe-eigenen, inclusief de 'goederen' waarnaar hij kan verlangen. We verlangen zodoende steeds datgene waar ook een Ander naar verlangt. Bijgevolg *beschikken* we ook altijd over iets dat we in feite een ander onthouden. Vandaar dat "het domein van het goede" zo door macht en strijd wordt gekenmerkt. Aan het eind van de les die Miller de titel "La fonction du bien" meegaf, stelt Lacan:

De macht kent haar herkomst in het domein van het goede. De notie van het beschikken over een goed is essentieel [...]. Beschikken over zijn goederen, iedereen weet dat dit niet

64. Jacques-Alain Miller titelt dan ook de twee lessen waarin Lacan dat thema aansnijdt (die van 11 en die van 18 mei 1960) als "La fonction du bien" en "La fonction du beau" (SVII: 257, 271).

65. SVII: 255-256. Zie ook hierboven: VI.3.2.

zonder een zekere wanorde gaat, die op zich reeds de ware natuur daarvan te kennen geeft: beschikken over zijn goederen is het recht hebben die aan de anderen te onthouden. [...] Want die functie van het goede brengt natuurlijk een dialectiek teweeg. Ik wil zeggen dat uit de macht om die [goederen] aan anderen te ontzeggen een sterke band ontstaat waaruit [de specifieke dimensie van] de ander als zodanig zal voortspruiten. [SVII: 269-270]

Het goed waarover ik beschik, is dus in principe even goed dat van een ander. Vandaar dan ook mijn spontane neiging die ander te wantrouwen en hem ervan te verdenken dat hij 'zijn' goed bij mij zal komen weghalen. Tegelijk ben ik op diezelfde ander ook jaloers en denk ik dat hij juist datgene heeft wat ik zo pijnlijk moet ontberen (SVII: 278). Hoe goed ik het ook heb, ik geloof spontaan dat pas de ander het *echt* goed heeft en erger mij erover dat het goede waarnaar ik zo vergeefs reikhals, voor hem zomaar binnen handbereik lijkt te liggen.⁶⁶ Die sfeer van de goederen mag dan een jaloerse logica kennen, zij is niettemin constitutief voor ons verlangen. Zij bindt ons aan de orde van de Ander en houdt ons op afstand van het 'ding'. In laatste instantie is ons verlangen immers niet uit op een 'goed', maar op een 'ding', al kan dat zich maar handhaven dankzij de afstand die het tegenover het 'ding' in acht neemt. Zelfs onze meest hardvochtige gehechtheid aan een bezit is nog een afleidingsmechanisme om ons ultiem object van verlangen van ons weg te houden.

Denk maar aan de vrek en zijn schat waarover Simone Weil het had in *La pesanteur et la grâce*. Ook hij kan zich als verlangend wezen slechts staande houden, zo luidde Lacans analyse in zijn zesde seminarie, in de mate hij zich elk genot ervan ontzegt. Meer nog dan voor anderen, blijft ook voor hem die schat een verboden en (pas daarom) begeerde vrucht (zie 1.3.5). In die zin vormt de dimensie van het goede of de goederen een "muur", een "barrière" (SVII: 256), die het verlangen tegenhoudt in zijn drang naar genot. Dit "circuit van goederen" (*ibid.*) maskeert de paradoxale, extieme kern van het verlangen.⁶⁷ Of, zoals Lacan het ergens formuleert, inspelend op de dubbele betekenis van het Franse werkwoord "défendre":

Die ervaring moeten jullie [analytici] voortdurend indachtig zijn bij een analyse: wat men het beschermen van zijn bezit noemt [défendre ses biens], is net hetzelfde als zichzelf verbieden ervan te genieten [se défendre à soi-même d'en jouir]. Op de weg naar ons verlangen trekt de dimensie van het goede een machtige muur op. [SVII: 270]

Het bezit, inclusief de jaloerse strijd die het onvermijdelijk met zich meebrengt, vormt een "barrière" tegen de *jouissance*: ziedaar "la fonction du bien". Toch betekent dit niet dat die functie alles zonder meer in goede banen leidt, zoals die term verkeerdelijk laat uitschijnen. Integendeel, de blinde jaloezie die deze sfeer kenmerkt, kan mensen tot in het oneindige tegen elkaar in het harnas jagen. Niet in staat het verhoopte 'goed' bij zichzelf te vinden (om de eenvoudige reden dat dit, omdat het een genot is, zich überhaupt niet laat vinden), zal ik het jaloers bij een ander veronderstellen. Ik zal het hem benijden en het

66. "La référence du sujet à tout autre, quel qu'il soit, a quelque chose de dérisoire, quand nous le voyons - nous [analystes] qui en voyons tout de même quelques-uns, voire beaucoup - se référer toujours à l'autre comme à quelqu'un qui, lui, vit dans l'équilibre, est en tout cas plus heureux que lui-même, ne se pose pas des questions, et dort sur ses deux oreilles." (SVII: 278)

67. In zijn les van 18 mei 1960 heeft hij het over de "paradoxe du désir, en ce que les biens le masquent" (SVII: 271).

hem desnoods letterlijk willen ontnemen. Zijn onvermogen het mij te geven, versterkt in dat geval alleen mijn vermoeden dat hij het inderdaad voor mij achterhoudt en maakt dat ik hem nog meer zal haten. Over die jaloerse spiraal laat Lacan zich in zijn les van 18 mei het volgende ontvallen:

Is het niet bijzonder en vreemd dat iemand zegt bij een ander te benijden (en dit tot op het niveau van de haat, van de drang hem te vernietigen) wat hij zelf op geen enkele intuïtieve manier kan bevatten? Alleen het pure (quasi conceptuele) feit dat de ander er is, kan volstaan om iemand dat gevoel van onbehagen te geven. Men hoeft mijns inziens geen analyticus te zijn om te merken hoe dergelijke stoorgolven de leefwereld van de subjecten [inderdaad] doorkruisen. We zijn hier aan een grens gekomen. Wat zal ons [hier] toestaan die te overschrijden? Er is een punt op die grens waar ze overschreden kan worden, een punt dat ons kan toestaan om nauwkeurig een element te lokaliseren dat zich voorbij het principe van het goede bevindt. Dit element, zo zei ik jullie, is het schone. [SVII: 278]

Als het goede ons afschermt van het gevaarlijke domein van het 'ding', doet het dat op een blinde manier die ons in een spiraal van afgunst en agressie doet terechtkomen. Het is de functie van het schone, aldus Lacan, ons tegen die blinde agressie te wapenen. Dat schone houdt zich op *voorbij* de grens van het goede, al dient het ook, net als het goede, om ons de toegang tot het 'ding' te beletten. Ook het schone is dus een "barrière". Maar het is een barrière die ons een blind gevecht om het 'goede' belet door ons te verblinden met iets moois. Ze houdt ons in de ban van een schoonheid die onze jaloerse strijd *om* het 'goede' even lam legt. Aan het eind van zijn les over "la fonction du bien", waar hij de overgang naar "la fonction du beau" maakt, luidt het:

Verder dan die plaats waar de keten of het circuit van goederen het [verlangen] ophoudt, ligt toch nog een terrein voor ons open dat ons in staat stelt dat centrale terrein naderbij te komen. Het goede is noch de enige noch de ware noch de unieke barrière die ons daarvan scheidt. Wat is die tweede barrière? [...] De ware barrière die het subject een halt toeroept voor het onnoembare terrein van het radicale verlangen, dit is voor het terrein van de absolute destructie [...], is in feite het esthetisch verschijnen [le phénomène esthétique], datgene wat te identificeren is als de ervaring van het schone - het schone in zijn eclatante uitstraling [le beau dans son rayonnement éclatant], het schone waarvan men heeft gezegd dat het de luister van het ware is. Het is uiteraard omdat het ware niet zo mooi *om* zien is, dat het schone er zoniet de luister [la splendeur] dan toch tenminste het omhulsel [la couverture] van is. [SVII: 256]

Als we voorbij de "barrière" van het goederencircuit gaan, komen we niet meteen in het terrein van het 'ding', "het terrein van de absolute destructie", waar het subject zich onmogelijk staande kan houden. Voorbij die eerste barrière is er nog een tweede: die van het schone. Daar worden we een halt toegeroepen, niet door het ding zelf, maar door een "luister", een eclatante schittering die weliswaar onze aandacht naar het 'ding' leidt, maar het tegelijk aan onze rechtstreekse blik onttrekt.

De barrière van het schone bekleedt in de redeneerlijn van Lacan een dubbele en in zekere zin ook dubieuze functie. Enerzijds is zij in zijn ogen een laatste grenslijn die het subject kan tegenhouden in zijn zoektocht naar zijn "radicaal verlangen", dit is naar de extieme en dodelijke 'radix' ervan, het 'ding'. Anderzijds legt het "een terrein voor ons open" dat ons in staat stelt dat 'ding' "naderbij te komen". Het gaat dus om een barrière die tegelijk een toegangsweg is. Daarin ligt juist het verschil met de barrière van het goede. Zolang we op die laatst genoemde grenslijn dansen, blijven we blindweg veronder-

stellen dat de ander ons 'ding' in zijn bezit heeft en vallen we ten prooi aan een uitzichtloze jaloezie. In die zin misleidt en bedriegt het goede ons. Maar als we de grens van het goede overschrijden en ons ophouden vóór die van het schone, wordt ons een blik gegund op dat onhebbelijke, onbereikbare en destructieve 'ding'. We houden het niet langer voor een absoluut goed waarover alleen de ander zou beschikken, maar zien het nu helderder voor ons als iets waar niemand bij kan, ook al kan niemand eraan weerstaan.

In zijn specifieke functie misleidt het schone ons niet [ne nous leurre pas] wat ons verlangen betreft, terwijl de functie van het goede dat wel doet. Omdat het [schone] zelfde structuur van een misleiding [leurre] kent, vestigt het onze aandacht op het verlangen en maakt het ons er klaar voor. [SVII: 280]

Het schone misleidt ons dus niet in ons verlangen, juist omdat het uit zichzelfreeds misleidend is. Het toont in alles wat het laat zien tegelijk ook steeds dat het *alleen maar* iets laat doorschemeren zonder het ooit als zodanig te tonen. Het *verleidt* ons met zijn schone schijn, maar *misleidt* ons niet door zich voor te doen als een te verwerven goed. In die zin geeft het schone een meer adequaat beeld van het verlangen dat, in alles waar het naar grijpt, onophoudelijk blijft verlangen zonder het uitiem gegeerde object ooit te bezitten.

Lacan, die een ethiek van het verlangen wil uittekenen, dicht het schone juist daarom een ethische functie toe. Meer dan het goede bereidt de ervaring van het schone ons immers voor op een confrontatie met ons verlangen *als zodanig*, met die vergeefse beweging die voortdurend naast het verlangde 'ding' grijpt en er daarom onophoudelijk omheen cirkelt. In het schone wordt het misleidende van het verlangen tenminste *duidelijk* en helpt het ons daarom niet in de listen van het goede verstrikt te raken. Het schone is in dit opzicht 'beter' dan het goede, omdat het laat zien dat het 'betere' waarnaar we steeds weer streven niet de vervolmaking maar de vernietiging van het goede is. Lacan citeert ergens het Franse spreekwoord dat zegt dat "het betere de vijand is van het goede".⁶⁸ Het schone behoedt ons tegen dat 'betere dan het goede' door ons de verstilde wreedheid ervan even te laten zien.

Voor Lacan appelleert de sublimatie aan de meest fundamentele driftstructuur en geeft daarom een extra (transgressieve) ruimte aan het in de symbolische wet ingeschakelde verlangen. Daarin ligt volgens hem juist de ethische dimensie van een sublimatie. Een uitdrukkelijk *esthetische* sublimatie doet die *ethische* dimensie alleen maar sterker uit de verfkomen. Zij laat ons het meest duidelijke beeld zien van wat er in een sublimatie, een verlangen of een drift in het spel is. Precies omdat zij ons daarom minder misleidt dan andere vormen van sublimatie, is bij haar - aldus Lacan - de ethische dimensie het meest uitgesproken. Meer dan andere gunt zij ons immers een glimp van het vergeefse 'ding' waarop wij uit zijn, een glimp die ons weliswaar steeds doet terugdeinzen maar ons tegelijk — juist door het beoogde schoonheidseffect — toch 'bewust' op dat vergeefse 'ding' gefixeerd houdt. In de eerste allusie die Lacan in zijn ethiekseminarie op de sublimatie maakte, had hij reeds die *bewuste, lucide* esthetische sublimatie voor ogen. Zoals aan het begin van dit hoofdstuk al werd aangegeven, had hij het daar over

68. "Qu'en ce sens, pour viser le centre de l'expérience morale, le beau soir plus près du mal que le bien, n'est pas, je l'espère, pour vous étonner beaucoup. Il y a longtemps qu'on l'a dit — le mieux est l'ennemi du bien." (SVII: 256)

hoe de mens er in de loop der tijden is in geslaagd om iets in de *νοῦς*, Grieks voor 'rede'] uit te werken dat die Wet overtreedt, dat ons toestaat ons tegenover ons verlangen te verhouden op een manier die de grenzen van de verbodsbepaling te buitengaat [...]. [SVII: 101; zie hierboven: VII.1]

Lacan, die het in die les reeds over de sublimatie had zonder evenwel de term te vermelden, bleek haar toen al op te vatten als een 'bewuste' manier om de transgressieve verhouding te affirmeren tussen het verlangende subject en de symbolische wet. Hij kondigt de sublimatie aan als een manier waarop de transgressieve structuur van het verlangen ook op het niveau van de *νοῦς* (*noes*, verstand, rede, denken, bewustzijn) een positieve, niet-verdringende beaming kon vinden.

Dit belet niet dat juist dit 'bewuste' karakter van de esthetische sublimatie het meest problematisch zal blijken te zijn. Hoe moeten wij ons immers zo'n esthetische confrontatie met het verlangen en zijn 'extieme' object voorstellen? Al gebeurt daar inderdaad iets dat alles met de verstandelijke, bewuste blik van de *νοῦς* ['noes'] te maken heeft, toch kan de "functie van het schone" niet zonder meer samenvallen met een bewustwording van die onbewuste structuur. In dat geval zou Lacans theorie immers in het basisschema van een klassieke bewustzijnsfilosofie vervallen en het meest cruciale punt van de hele psychoanalyse miskennen, met name dat het onbewuste een *onophefbare* structuur is die ten enenmale onbewust is en blijft. Alleen al het onkenbare karakter van het 'ding', waarop Lacan voortdurend blijft hameren, bevestigt nog eens die basisgedachte.⁶⁹

Maar ook als zo'n bewust, esthetisch aanschouwen van het 'ding' het onbewuste karakter ervan niet zou opheffen, is daarmee nog de vraag niet opgelost naar de manier waarop de ethische dimensie van zo'n esthetische sublimatie überhaupt kan functioneren. Wat moet ik aanvangen met dat 'schone' dat mij een glimp gunt van dat ondragelijke en tegelijk onweerstaanbare 'ding' waar mijn verlangen onbewust op uit is? Uit het vervolg zal blijken hoe het hele probleem waarop ons vorige hoofdstuk uitliep - met name de onuitspreekbare singulariteit van een 'ethiek van het verlangen' — hier opnieuw de kop opsteekt. Want zelfs als zo'n esthetisch beeld de ethische functie heeft het verlangen als zodanig zichtbaar te maken, is het nog de vraag of men daarom ook in staat is het als een ethische aanmaning of een morele wet te doen functioneren. Kan men op basis van zo'n esthetisch beeld überhaupt ethisch stelling nemen? Of maakt de singulariteit van het verlangen dat in dat beeld wordt geaffirmeerd zoiets juist onmogelijk?

Het zijn deze en andere vragen die Lacan ertoe brengen om die confrontatie met het beeld van het verlangen, zoals een esthetische sublimatie ons die gunt, aan de hand van een casus nauwgezet te onderzoeken. De casus in kwestie is een antieke tragedie met (ook in ethisch opzicht) grote reputatie: *Antigone* van Sophocles. In het volgende hoofdstuk gaan we nader in op Lacans analyse van dit stuk, om te zien in welke mate hij in staat is op de hier opgeworpen vragen een antwoord te formuleren.

69. In verband met wat voorbij de barrière ligt die ons van het 'ding' scheidt, zegt Lacan: "N'oublions pas que si nous savons qu'il y a barrière et il y a au-delà - ce qu'il y a au-delà, nous n'en savons rien." (SVII: 272). En over het onbewuste in het algemeen stelt hij verderop in dezelfde les: "L'inconscient, dans son cycle propre se présente actuellement, pour nous, et bien qu'il soit repéré en tant que tel, comme le champ du non-savoir." (SVII: 277).

VIII.

Een stralende Antigone

Ook de schoonheid heeft haar rechten.
[Baltasar Gracián]

1. Een anamorfotische kijk op de tragedie

1.1. Schoonheid: ...

"L'éclat d'Antigone", "de schittering van Antigone", zo luidt de titel die Jacques-Alain Miller verzint voor de eerste les die Lacan aan zijn commentaar bij de gelijknamige tragedie van Sophocles wijdt (SVII: 285). Die titel suggereert meteen het beeld van een 'stralende' Antigone midden een fataal aflopend drama en verwijst daarmee *linea recta* naar de kern van Lacans interpretatie. Wat Antigone tot centrale figuur en zelfs tot hoofdthema van Sophocles' tragedie maakt, is in zijn ogen inderdaad haar schoonheid, haar onweerstaanbare uitstraling. Wanneer hij bij het begin van zijn lectuur op een rijtje wil zetten wat er in dit stuk nu allemaal aan de orde komt en zijn publiek de vraag voorlegt "Wat is er in *Antigone*?" luidt zijn antwoord onverwijld: "Er is eerst en vooral Antigone" (SVII: 293). Haar "éclat", haar "ondraaglijke schittering", haar harde "schoonheid", daar is het die tragedie om te doen (SVII: 290).

Daarop werpt de articulatie van de tragische handeling haar licht. Alles ligt aan de schoonheid van Antigone [la beauté d'Antigone] - nee, dat vind ik niet uit, ik zal jullie de passage in het koorlied aanwijzen waar die schoonheid als zodanig wordt geëvoceerd en ik zal aantonen dat dit de sleutel passage is [...]. [SVII: 290]

Typisch aan Lacans vaak erg slordige manier van lesgeven is dat hij verderop nergens uitdrukkelijk die belofte nakomt. Uit de context valt evenwel op te maken dat hij hier zo goed als zeker het derde *stasimon* voor ogen heeft (de verzen 781-805). Op dit koorlied komt hij vaak en telkens met de grootste nadruk terug (SVII: 311, 327, 345, SVIII: 450) en daarin gaat het inderdaad over schoonheid, zij het dan niet onmiddellijk die van Antigone's eigen persoon zelf, maar die van een jong meisje tout court. De stralende bloes die "de wangen van het meisje overglanst" (v. 784¹) is een teken, zo zingt het koor het uit, van de onweerstaanbare kracht van "Eros", "de nooit overwonnen liefdesgod" (v. 782²). Alleen is die ode aan Eros binnen de gegeven context hoogst merkwaardig. Nog maar pas

1. Zo luidt het in de vertaling van Jan Pieters (Sophocles, 1989: 164).
2. Aldus de vertaling van Emiel De Waele (Sophocles, 1972: 94).

had een woedende Kreon met een lafhartig genot Antigone veroordeeld om levend te worden begraven, of daar komt het koor prompt aanzetten met een loflied op de erotische liefde. In de poëtische vertaling van Johan Boonen komt die bruuske overgang in de tekst goed tot zijn recht:

KREON: zo: ik breng haar naar een plaats
die niemand kent ik sluit haar
levend in een graf ik geef haar eten
zoveel dat ik vrijuit ga en dat
mijn volk niet wordt verdoemd: zij kan
de dood de éne god die zij vereert
wellicht verbidden en niet sterven
of zij leert dat het geen zin heeft
goden van de doden te vereren, (af)

KOOR: eroos triomfantelijke eroos
jij bespringt de beesten
op de slapen van jonge
vrouwen slaap jij³

Die bruuske overgang van Antigone's doodsvonnissen naar Eros' lof is voor Lacan minder problematisch dan op het eerste gezicht lijkt. Hij ziet er juist een reden in om die beide, Antigone en Eros, onmiddellijk met elkaar te associëren. Naar zijn interpretatie schittert in de figuur van Antigone ook, op dat fatale tragische moment, Eros α — exacter en in de betekenis die Lacan aan die term geeft - het verlangen. Even verderop in dat koorlied valt de term waarop heel Lacans interpretatie is gestoeld: ἡμερος ἐναργής [himeros enargès], het schitterende, 'stralende' verlangen (v. 795). Zowel de figuur van Antigone, haar misdaad als de voltrekking van haar doodsvonnissen zijn voor Lacan esthetisch 'mooie' gestalten waarin het verlangen duidelijk "zichtbaar" wordt en waarin zijn kracht meer dan ooit schittert en 'straalt'. Verwijzend naar het moment net nadat Kreon Antigone's dood heeft bezegeld, stelt Lacan:

Juist op dit moment zegt het koor letterlijk: die geschiedenis maakt ons gek, wij houden het niet uit, we verliezen er het hoofd bij, voor dat kind zijn we in de ban van wat de tekst noemt met een term waarvan ik jullie vraag het specifieke te weerhouden: ἡμερος ἐναργής [himeros enargès] [...]'ἡμερος ἐναργής, dit betekent letterlijk het zichtbaar gemaakte verlangen. [SVII: 311]⁴

Uit Antigone's verschijnen 'straalt' de kracht van het verlangen, ondanks - of strikt genomen zelfs *dankzij* - de afzichtelijke context waarbinnen ze ten tonele wordt gevoerd. Het

3. Verzen 773-784; Sophocles, 1975: 36-37.

4. In zijn lessen over Antigone verwijst Lacan, in verband met die laatste term, een paar keer naar de *Phaedrus* van Plato (SVII: 299, 301-302, 311), waar de liefde als "schoonheidswaan" wordt beschreven. Daar wordt plastisch uiteengezet hoe de pédéraste minnaar het verlangen (*himeros*) opvangt dat, letterlijk substantieel, van zijn geliefde knaap 'afstroomt'. ("Wanneer zij nu [de ziel], bij 't aankijken van 's knapen schoonheid, de stroom 'deeltjes' opvangt die van daaruit toevloeit — en precies daarom Himeros (liefdesverlangen) heet - en aldus bevochtigd en verwarmd wordt, dan voelt ze zich verlicht van haar pijnen en verblijdt zich." [251c; Plato, 1978b: 41]). Een noot van de vertaler geeft aan dat Plato hier een (fictieve) etymologie suggereert: "Alsof Himeros gevormd was uit hiēnai (zenden, doen toevloeien) + meré (deeltjes) + roè (stroom)." [Plato, 1978b: 87]). Wanneer Lacan Antigone als een 'himeros enargès' beschrijft, dan heeft hij altijd ook dat plastische beeld uit de *Phaedrus* voor ogen.

hele stuk is een afgrijselijk, horribel tafereel dat, zoals Aristoteles het stelt, enkel "angst en medelijden" opwekt,⁵ maar in Lacans ogen vooral dient om de harde schoonheid van het verlangen extra uit de verf te doen komen.

Het zal weinig verbazing wekken dat hij zich met zo'n stelling heel wat kritiek op de hals haalt. De beide centrale punten uit zijn commentaar, zijn nadruk op Antigone's schoonheid en haar associatie met Eros en verlangen, roepen onmiddellijk vragen op. Is het immers niet al sinds Aristoteles duidelijk dat de essentie van een tragedie vooral in de tragische *handeling* ligt.⁶ eerder dan in de persoonlijke uitstraling van de protagonist? De nadruk op Antigone's schoonheid is trouwens nergens in Sophocles' tekst zelf terug te vinden.⁷ evenmin als enige allusie op haar specifiek *erotische* uitstraling. De tragediedichter lijkt met haar figuur zelfs veeleer een koud, gevoelloos karakter te hebben neergezet.⁸ Naar de letter van zijn tekst geeft eigenlijk enkel haar verloofde, Haemon, blijk van enige erotische bekommernis. Als hij zich aan het eind van het stuk op zijn eigen zwaard stort, is dat uit oprecht liefdesverdriet voor zijn dode geliefde. Antigone zelf laat zich daar door geen liefdesoverwegingen uit haar lood slaan, tenzij door de liefde die ze voor haar broer voelt, maar Sophocles geeft die nergens ook maar de minste erotische duiding.

Wie op die manier Lacans commentaar met Sophocles' tekst confronteert, vindt vast nog wel meer zaken die dit soort kritiek kunnen voeden. Alleen brengt dit ons niet echt dicht bij het denkspoor dat Lacan hier aan het ontwikkelen is, en daar is het ons hier nu eenmaal om te doen. Zelfs waar Lacans lectuur zwaar in de fout blijkt te gaan, zegt zij nog altijd iets over de eigen denklijn die hij aan het aftasten is.⁹ Net zoals bij zijn *Hamlet*-lectuur uit het zesde seminarie (zie hierboven I, 5,1-2), wendt hij ook hier de confrontatie met een grote tekst uit de traditie aan om vooral de *eigen* reflecties, die hem op dat moment zelf in de ban houden, tot meer scherpte te dwingen. Van een confrontatie met

5. Aldus de gezaghebbende definitie van Aristoteles voor wie de functie van de tragedie erin gelegen is bij de toeschouwer een 'catharsis', dit is een zuivering van die beide affecten teweeg te brengen (Aristoteles, 1988: 37). Lacan gaat in zijn eerste les over Antigone uitvoerig op die aristotelische catharsistheorie in, al was het maar omdat zij de verre historische achtergrond vormt van de psychoanalyse tout court, die begonnen is als een 'cathartische' methode bij het behandelen van psychische aandoeningen (SVII: 286-289).

6. Voor Aristoteles zijn zes elementen vereist om van een tragedie te kunnen spreken: "plot, karakters, taal, denken, schouwspel en lied". Toch legt hij zelf- en met hem de hele traditie - vooral de nadruk op de "plot": "Maar het belangrijkste element is de samenstelling der gebeurtenissen, de plot. Want de tragedie is een uitbeelding niet van mensen maar van handelingen en leven, en daarmee van geluk en ongeluk." (Aristoteles, 1988: 38).

7. "Sophocles does not describe Antigone in terms of beauty", aldus Cecilia Sjöholm in haar artikel "The Atè of Antigone" (Sjöholm, 1998: 122). Tenzij Lacan Sophocles' Antigone verwart met een andere Antigone, de zuster van Priamus die in de legende bekend stond om haar uitzonderlijke schoonheid. In *Le désir pur* roept Bernard Baas even die suggestie op, zij het om ze onverwijld weer achter zich te laten (Baas, 1992: 79).

8. Zo benadrukt bijvoetbeeld Martha Nussbaum in *The fragility of goodness* (Nussbaum, 1986: 64). Zie ook Vernant, 1972: 34-35. Het erotische van Antigone's verschijnen moet dus geheel op rekening van Lacans eigen inventiviteit worden geschreven.

9. Een frontale aanval op zijn tekst vanuit het geweld dat hij pleegt op die van Sophocles loopt, hoe terecht die ook mag zijn, het gevaar bij voorbaat de toegang tot een begrip van Lacans denklijn af te sluiten en belet op die manier er ooit achter te komen welk licht Lacans 'ongehoorde' lectuur alsnog op Sophocles' tekst kan werpen. Dit soort kritiek dreigt bovendien snel enkel in zijn eigen vermeende geleerdheid rond te draaien zonder ooit aan een echte reflectie (laat staan een filosofische reflectie) toe te komen. Voor een schoolvoorbeeld van zo'n betweterige kritiek die noch iets van Lacans denkspoor weet bloot te leggen noch enig verscherpt inzicht weet te geven in Sophocles' tragedie, zie bijvoorbeeld het artikel van Guy Guldentops, "Onmenselijke schoonheid? Bemerkingen bij Lacans interpretatie van Sophocles" (Guldentops, 1998).

Antigone verwacht hij dat dit hem zal toelaten nauwkeuriger te omcirkelen waar het een "ethiek van de psychoanalyse" om te doen is. Zijn lectuur is dus bij voorbaat gekleurd en die 'kleur' zal hier dan ook niet zozeer worden beoordeeld naar de correspondentiegraad met de oorspronkelijke tekst als wel naar de manier waarop zij bijdraagt tot de theorie die zich hier aan het vormen is. Vandaar dat het niet onzinnig is Lacans erg gechargeerde — en bij momenten zelfs onjuiste - lectuur van *Antigone* toch nauwgezet na te trekken binnen de gedachtelijnen die hij in zijn ethiekseminarie ontwikkelt.

1.2. ... **ethisch, maar niet goed**

Wanneer Lacan aan het slot van zijn les over "de functie van het schone" aankondigt dat hij het de volgende keer over *Antigone* zal hebben (S VII : 2 81), zet hij een stap die strikt in de lijn ligt van het denkspoor dat hij op dat moment aan het aftasten is. Hij heeft in de loop van zijn seminarie op diverse manieren uitgelegd hoe het 'hoogste goede' waarop onze ethiek uit is, in feite een radicaal kwaad is en dat de 'goede dingen' waarmee wij ons dagdagelijks inlaten, voortdurend verglijdende *betekenaars* zijn die ons van dat kwaadaardige 'hoogste goed' afhouden door ons telkens opnieuw te misleiden, weg van het ultieme 'ding' waarop ons verlangen nochtans blijvend is georiënteerd. In dat misleiden had hij "de functie van het goede" onderkend en hij had daar, als een verdere stap in zijn redenering, "de functie van het schone" aan toegevoegd. In het schone — in een kunstwerk, in een creatief spel met betekenaars (een "façonnement du signifiant" zoals hij het soms noemt) - komt die listige, misleidende structuur van het goede, die normaal ongemerkt haar werk doet, even aan de oppervlakte. Of, zoals Lacan het uitdrukt in een reeds aan het eind van vorig hoofdstuk aangehaalde passage:

In zijn specifieke functie misleidt het schone ons niet wat ons verlangen betreft, terwijl de functie van het goede dat wel doet. Omdat het [schone] zelf de structuur van een misleiding kent, vestigt het onze aandacht op het verlangen en maakt het ons er klaar voor. [SVII: 280]

Het schone gunt ons een ontmaskerende blik op de grote misleiding waarin wij ons als verlangende subjecten waarmaken. Zodoende gunt het ons ook een zicht op het 'ding' én helpt het ons tegelijk om, ondanks onze fascinatie ervoor, toch een afstand ertegenover te bewaren. In zijn les over "la fonction du beau" had Lacan uiteengezet hoe het schone ons in staat stelt om op een meer 'bewuste' manier de nodige afstand te bewaren tegenover het gevaarlijke 'ding' waarop zelfs onze beste bedoelingen onbewust afstevenen. Daarin ligt volgens hem de uitgesproken *ethische* functie van het schone.

Het is dan ook niet meer dan logisch dat Lacan vervolgens concreet op een bestaand, gerenommeerd kunstwerk ingaat. Indien hij erin slaagt aan te wijzen hoe daar die "functie van het schone" inderdaad *ethisch* opereert, kan dat de geloofwaardigheid van zijn stelling alleen ten goede komen. Sophocles' *Antigone* lijkt daar trouwens uitstekend voor geschikt, te meer omdat de problematiek die daar haar beslag vindt, uitgesproken *ethisch* is. Zelden is de vraag naar de zin van de morele wet en de manier waarop de mens zich daartoe moet verhouden scherper geproblematiseerd dan in het conflict tussen *Antigone* en *Kreon*. In onze receptie van die tragedie klinkt bovendien een lange en sterke *ethische*

reflectie mee door, zodat Lacan, door nader in te gaan op dit stuk, nog eens de kans krijgt zich tegenover die hele ethische traditie te profileren.

En toch schuilt juist in het uitgesproken *morele* karakter van die tragedie de grootste kans om de pointe van Lacans commentaar te missen. Zijn punt is immers dat de ethische kracht die van die tragedie uitgaat niet zozeer in de morele inhoud ervan te zoeken valt, maar in haar formele schoonheid en de manier waarop die 'werkt'. Lacan grijpt naar *Antigone*, vooral omdat het een *kunstwerk* is en aan ons gevoel voor schoonheid appelleert. *Enkel* in die hoedanigheid is het volgens hem in staat iets essentieel nieuws over ethiek te zeggen. Het heeft derhalve geen zin om te zoeken wat Lacan nu ethisch juist of onjuist vindt aan Antigone's beslissing om, ondanks het verbod van Kreon, toch haar broer te begraven, net zo min als het zin zou hebben je af te vragen waarom hij Kreons morele dimensie niet wat meer heeft benadrukt. Hoe interessant zo'n discussies verder ook zijn (en de manier waarop de hele *Antigone-receptie* die tot hiertoe gevoerd heeft, bewijst dat¹⁰), Lacan legt niettemin een geheel ander accent. Het ethische in die tragedie ligt voor hem niet in het motief dat Antigone tot haar daad brengt, net zo min als het eventueel onethische te zoeken zou zijn in hetgeen Kreon zo'n nefast vonnis doet uitvaardigen. Het ethische moet exclusief worden gezocht in de 'schoonheid' van het stuk, in het louter esthetisch effect waarmee het op de toeschouwer inwerkt.

Denken we vooral niet dat Lacan ons daarmee een eenvoudige stelling voorschotelt. Ze vraagt niet alleen om een geduldig spoorzoeken in de vaak warrige uiteenzettingen van zijn seminarie (een taak waarvan we ons zodadelijk zullen kwijten), ze is ook vanuit zijn eigen opgebouwde logica één groot problematisch kluwen. Zeker binnen een *ethische* context stelt die "functie van het schone" immers meer problemen dan men op het eerste gezicht vermoedt. Lacan mag dan stellen dat dit schone een uitdrukkelijk *ethische* functie heeft, het blijft nog de vraag of zoiets überhaupt wel mogelijk is zonder daarbij de grondlijnen van zijn eigen theorie te ondermijnen. Wat zou immers een specifiek *ethische* werking van het schone kunnen betekenen? Dat het moreel *goed* is om naar het *schone* te kijken en zich met kunst in te laten? Dat het schone ons een adequater moreel model geeft dan het goede? Of, om het lapidair te stellen, dat het schone in moreel opzicht 'beter' is dan het goede?

Al lijkt heel Lacans redenering op die conclusie uit te lopen, toch kan diezelfde redenering een dergelijke conclusie alleen maar verbieden. Want als het *goed* is zich met het *schone* in te laten, dreigt het schone meteen te worden gereduceerd tot een *goed*, dit is tot iets dat ons misleidt in ons verlangen. Hoe kan men dan nog beweren dat juist het schone de misleidende strategieën *blootlegt* die in het domein van het goede schuilgaan? Lacan heeft mooi praten wanneer hij aan het schone een heuse ethische functie toeschrijft, maar wat kan die anders inhouden dan dat het schone een *beter* goed is dan het goede, dus onvermijdelijk tot het goede behoort en ook zo functioneert? Hoe kan het schone überhaupt meer ethisch zijn dan het goede, zonder daarom 'beter' te zijn? Het onderscheid dat hij maakt tussen het goede en het ethische schreeuwt dus om een meer accurate verheldering.

10. Voor een goed overzicht, zie Steiner, 1986.

Ziehier de meest netelige vraag waarop Lacans redenering op dat moment in zijn ethiekseminarie uitloopt. Het is die vraag die Lacan beantwoord wil zien na de lectuur van een bestaand kunstwerk, in casu *Antigone*. Als we in wat volgt inzoomen op Lacans analyse van die tragedie, is dat om tenslotte de contouren van zijn antwoord daarop in het vizier te krijgen.

1.3. Een anamorfose

In de eerste twee lessen die Lacan aan *Antigone* besteedt (25 mei en 1 juni 1960), doet hij niet veel meer dan de tekst scène na scène overlopen om af en toe stil te staan bij een fragment dat eerder door grote namen als Goethe of Hegel is besproken (om enkel maar die te noemen), wat hem dan de gelegenheid geeft er zijn eigen duiding tegenover te stellen. Over de globale aanpak, de systematiek, de methode die hem bij zijn lectuur leidt, heeft de lezer voorlopig het raden. Het is pas in zijn derde en laatste les¹¹ over *Antigone*, die van 8 juni, dat hij daarover iets te lezen krijgt. Hoe summier en terloops Lacans uitlating daaromtrent ook is, toch is ze van doorslaggevend belang om tot een juist begrip te komen van zijn hele *Antigone*commentaar.

In die les van 8 juni laat hij zich ergens ontvallen dat de structuur van een tragedie te vergelijken is met die van een anamorfose, een schilderij dat op het eerste gezicht niets voorstelt, tot men het extravagante perspectiefpunt heeft gevonden van waaruit het is geschilderd en van waaruit men wel degelijk een herkenbaar tafereel of portret ziet opdemen. Zijn publiek moet door die verwijzing niet echt verrast zijn geweest, aangezien hij het al eerder in zijn seminarie over anamorfosen had gehad, ook toen trouwens in verband met het eigene van het esthetische, het specifieke van wat later "de functie van het schone" zou heten. Meer bepaald had hij in zijn lessen van 3 en 10 februari om didactische redenen een van zijn vriend Jacques Prévert geleende anamorfose vooraan op zijn kathedraal ten toon gezet en er uitvoerig over uitgeweid (SVII: 162-163; 167-170).¹² Het ging meer specifiek om een *cilinder-* of *buisanamorfose*, een artistiek kleinood dat bestaat uit een cirkelvormig grondvlak waarop ogenschijnlijk alleen een chaos aan vlekken en kleuren te zien is, tot men in het midden van dat vlak een cilinderronde spiegel plaatst en van op een

11. Weliswaar is ook de les van 15 juni nog integraal aan *Antigone* gewijd, maar daar is hoofdzakelijk Pierre Kaufmann aan het woord met een exposé over het sublieme bij Kant. (Om niet te verantwoorden redenen is de tekst van dit exposé niet in de officiële editie opgenomen; hij is dat wel in Lacan, 1959/60, les van 15.06.1960, p. 3-18 en Lacan, 1999: 456-473). Hoe terecht ook juist dit thema hier wordt aangesneden en hoe interessant het ook zou zijn om zijn hele *Antigone*commentaar van daaruit nog eens te duiden, Lacan rept hier over Kants sublieme en Kaufmanns exposé nauwelijks een woord (zie SVII: 333; zie ook Balmès, 1999: 200 noot 3). Wat niet belet dat hij met diens exposé zijn lessen over *Antigone* zonder meer als afgesloten beschouwt en de volgende les overgaat tot het formuleren van algemene conclusies die uit zijn ethiekseminarie getrokken dienen te worden. Aan het eind van de eerste les uit die reeks (SVII: 348) verwijst hij wel naar Kants idee van het sublieme, suggereert hij zelfs een band met de 'sublimatie', maar schuift de uiteenzetting daaromtrent door naar de volgende les waar hij de gedane belofte zonder meer oningevuld laat.

12. Dat Lacan die anamorfose van Prévert ontleende, blijkt uit SVII: 162: "Elle appartient à l'homme des collections auquel j'ai fait allusion", een "allusie" die verwijst naar SVII: 136. Voor een mogelijke afbeelding van die anamorfotische versie van Rubens' *kruisiging*, zie Milman, 1992: 100-101, Leeman, 1976: 139 (afbeelding 130) of Baltrusaitis, 1996: 189, figuur 98. Die laatst genoemde Jurgis Baltrusaitis is één van Lacans bronnen inzake de anamorfose. Hij verwijst naar de eerste versie van het hier aangehaalde boek, dat in 1955 (bij Olivier Perrin te Parijs) verschenen was onder de titel *Anamorphoses ou perspectives curieuses* (SVII: 169).

bepaald punt in die buisspiegel gaat kijken. Op dat moment ziet men uit die kleuren-chaos plotseling een heuse voorstelling oplichten, in casu een kopie in miniatuur van een *kruisiging* van de hand van Pieter Paul Rubens.

Het is naar die welbepaalde anamorfose dat Lacan verwijst in zijn derde les *over Antigone*. Na een lange uitweiding over de andere bewaard gebleven tragedies van Sophocles (SVII: 316-317), roept hij onverwacht dat kleinood voor de geest en promoveert het prompt tot methodisch paradigma bij zijn lectuur van die tragedie. Hij zegt daar het volgende:

Keren we nu terug naar onze Antigone [...]. Ik heb jullie hier op een dag ooit een anamorfose getoond, de mooiste die ik voor jullie kon vinden en die echt - buiten alle verwachtingen in - exemplarisch is. Jullie herinneren zich nog waarrond dat opvallend fenomeen oprijst. Vanuit optisch standpunt kan men strikt genomen niet eens zeggen dat het daar om een beeld gaat. Zonder in te gaan op de optische definiëring van de zaak, is het toch zo dat, omdat in elk punt van die cilinder een oneindig klein beeldfragment wordt gevormd, wij een serie van flitsen zien samenkomen op basis waarvan een prachtige illusie, een zeer mooi beeld van de passie [in casu die van Christus] verschijnt in de ruimte achter de spiegel. Vóór de spiegel [daarentegen] wordt alleen maar iets lelijks en diffuus geëtaleerd. Het is ongeveer om zoiets dat het gaat. Het gaat erom, zo men wil, te weten te komen¹³ wat maakt dat dit oppervlak zich ertoe leent om het beeld van Antigone als beeld van een passie te doen verschijnen? [...] Een tragedie is iets wat zich verbreidt [zich uitgiet of uitstort: 'se répand'] om zo'n beeld te genereren. Als we het analyseren, volgen we de omgekeerde weg. We gaan na hoe dit beeld geconstrueerd diende te worden om tot dit effect te komen. [SVII: 318]

Hoe kijkt Lacan aan tegen een tragedie? Niet zoals Aristoteles voor wie het vooral een goed in elkaar gepuzzelde 'plot' betreft die op een bepaald moment tragisch uiteenspat. Voor Lacan oogt een tragedie in de eerste plaats als een amalgaam van ogenschijnlijk lukraak 'verbreide' feiten en gebeurtenissen, die juist in en doorheen die warrige indruk een beeld genereren dat er met een "éclat" uit oplicht. Een tragedie, zo wil hij hier duidelijk maken, is als het grondvlak van zo'n anamorfose waar alles warrig, "lelijk en diffuus" tegen elkaar opbotst, maar niettemin een eenheid vindt, zij het dan niet zozeer in de verhaallijn van de plot als wel in het flitsende beeld dat onophoudelijk uit dat vlekken spel oplicht (voor zover men het nog een "beeld" kan noemen, preciseert Lacan). Daarop gaat volgens hem trouwens het onbuigzame karakter van de protagonist terug: uit een chaos van dood en ellende blijft Antigone tot op het ultieme moment als een onaantastbare epifanie oprijzen. Tot in het graf waarin ze levend wordt begraven, tot in wat Lacan met Sophocles de 'Ate' noemt (zie verderop: 3.1), houdt haar epifanie aan en blijft haar 'stralende' beeld voor de toeschouwer ondanks alles (maar voor Lacan juist dankzij dit alles) overeind. De theatrale logica achter elk afzonderlijk tafereel schuilt voor Lacan niet zozeer in de plaats die het binnen de ontwikkeling van de plot inneemt, als wel in de wijze waarop het ertoe bijdraagt die epifanie op te wekken en in stand te houden.

Bij de *analyse* van een tragedie komt het er voor Lacan dan ook niet zozeer op aan op zoek te gaan naar de logica achter de plot, als wel te onderzoeken hoe elke scène het vermag om ondanks - of, exacter, dankzij - de warrige vlek die zij is, toch dat flitsende beeld

13. "Il s'agit de savoir, si vous voulez, ... ": zinsnede, weggelaten in Millers redactie; zie Lacan, 1959/60, les van 08.06.1960, p. 4; Lacan, 1999: 437.

op te wekken. Een analyse moet dat procédé dan wel in "omgekeerde" richting volgen. Waar de toeschouwer zich laat meeslepen door dat fascinerende centrale beeld, schort zo'n averechtse lectuur de werking van dat beeld even op om zo het vlekke grondoppervlak van de tragedie bloot te leggen en te zien hoe elk van die vlekken 'haar werk doet' om de centrale epifanie te voorschijn te toveren. Nu pas, met zijn verwijzing naar die anamorfose, wordt dan ook duidelijk wat Lacan met zijn twee lessen lange warrige "articulation de la pièce"¹⁴ op het oog had: niet een discursieve analyse van de plot, maar een onderzoek dat op elke scène afzonderlijk inzoomt om vooral te zien hoe die in staat blijkt dat centrale beeld voor te spiegelen.

Of, om het in Lacans eigen jargon uit te drukken: hij beschouwt elke scène in haar hoedanigheid van *betekenaar*: als een 'vlekkige', uit zichzelf niets betekende *signifiant* die pas door zijn onderlinge spel met andere *signifiants* zijn arbitraire *signifié* genereert. Doorgaans wordt een betekenis (*signifié*) *onmiddellijk* en dus *onopgemerkt* gegenereerd. Een tragedie daarentegen - en mutatis mutandis elk kunstwerk en het hele domein van 'het schone' — is zo geconstrueerd dat de toeschouwer de link tussen betekenaar en betekenis minder snel kan maken. Wat op de tragische scène verschijnt, is in die zin inderdaad een reeks raadselachtige taferelen (betekenaars) die hun geheim (hun betekenis, *signifié*) niet meteen — en in sommige gevallen nooit — prijsgeven, zodat de kloof tussen betekenaar en betekenis voelbaar en aanwijsbaar wordt. Op die manier laat een tragedie even zien dat beide, *signifiant* en *signifié*, niet van nature op elkaar zijn afgesteld, maar elkaar toevallig — en in het geval van een tragedie zelfs noodlottig - treffen.

Die anamorfotische structuur die in een tragedie te herkennen valt, laat volgens Lacan niet alleen de kloof tussen betekenaar en betekenis zien, ze wijst ook mooi aan waar het *subject* zich binnen die coördinaten precies bevindt. De 'drager' (het 'subject') van een anamorfose, met name die instantie waar al haar elementen samenkomen, het punt van waaruit ze 'is wat ze is', bevindt zich voor Lacan noch op haar gevlekte grondvlak, noch in haar spiegel, maar *achter* die spiegel. Vanuit die donkere achterzijde doemt, in het concrete kleinood waarnaar Lacan hier verwijst, de gekruisigde Christus op. Op een gelijkwaardige manier creëert Sophocles' tragedie in Lacans ogen een zelfde centrale, maar ontoegankelijke ruimte van waaruit Antigone opdoemt en 'schittert'. Het is in die ruimte dat Lacan de precieze plaats van het subject zal situeren, de plaats van het dragende, maar fictieve punt waarin de hele libidinale constructie rust.

En *last but not least*, zo zal uit wat volgt blijken, zegt Lacans verwijzing naar die spiegelanamorfose iets over de *manier waarop wij* naar een tragedie moeten kijken. Die verwijzing suggereert namelijk ook dat we naar haar scène kijken als naar een spiegel. Alleen wekt een anamorfotisch beeld, in tegenstelling tot een beeld afkomstig van een vlakke spiegel, niet de illusie de werkelijkheid zelf weer te geven. Integendeel, een anamorfose toont meteen dat het beeld dat ze laat zien, *slechts* een beeld is, een lukraak effect van op zich zinloze vlekken. Precies daarom zal het zo'n beeld dan ook niet gegeven zijn om als *voorbeeld* te fungeren waarnaar wij ons in het reële leven zouden kunnen richten. Zo'n beeld ondergraaft bij voorbaat immers elke band met de werkelijkheid: het spiegelt ons geen *realiteit* voor (zoals een vlak spiegelbeeld doet), zelfs geen idealen of voorafspiege-

14. Die titel geeft Miller aan één van die lessen (SVII: 299).

lingen van een verhoopde toekomstige realiteit. Het spiegelt ons enkel op zichzelf zinloze 'vlekken' voor of, in Lacans jargon, betekenaars.

Wanneer Lacan dan aan de tragedie een ethische functie toekent en hij die tragedie leest als een anamorfose, is nu al duidelijk dat die tragedie per definitie niet als *voorbeeld* geïnterpreteerd zal mogen worden, hoe spontaan wij dat in de gegeven ethische context ook geneigd zijn te doen. *Antigone* mag dan voor Lacan duidelijk iets over ethiek te zeggen hebben, ze fungeert in zijn ethiekseminarie daarom nog niet als een moreel *voorbeeld*, net zo min als de tragedie toestaat er morele lessen uit te trekken.¹⁵ In dit opzicht, zo mag verderop blijken, heeft het geen zin om ons bijvoorbeeld af te vragen of we nu, om morele redenen, al dan niet *als* Antigone moeten zijn en of wij haar dan wel Kreon tot voorbeeld moeten nemen als we voor een morele beslissing staan. Wanneer fictieve figuren als Antigone of Kreon een morele functie hebben, is dat enkel en alleen als een 'beeld' dat juist niet tot *voorbeeld* kan dienen. Zij zullen meer bepaald een beeld vormen dat, juist omwille van zijn anamorfotische werking, onze neiging tot het nemen van morele voorbeelden, 'decentreert' of deconstrueert. Pas in die decentring of deconstructie ligt het eigen accent van wat Lacan "de ethiek van de psychoanalyse" noemt.

In wat volgt, gaan we eerst uitvoeriger na hoe Sophocles' tragedie ons een anamorfotisch beeld geeft van onze situatie als *subject van betekenaars* (2). Pas dan kunnen we de draagwijdte achterhalen van de ethische conclusies die Lacan daaruit trekt. Meer bepaald zal dan duidelijk kunnen worden hoe Lacans anamorfotische analyse van *Antigone* een illustratie vormt voor een meer globale decentring van de ethiek (3).

2. Het subject in beeld

2.1. « Ik ben al dood »

Al van bij de opening van het stuk zit Antigone fataal in het nauw. Ze weet dat Polyneikes begraven gelijk staat met zelfsterven, maar ze weet evengoed dat ze hem desondanks zal begraven. Het besef haar broer de laatste eer te zullen bewijzen gaat onmiddellijk gepaard met het besef zelf reeds zo goed als dood te zijn. Beide, zijn begrafenis en haar dood, lijken voor haar twee zijden van één en dezelfde beslissing. Dit blijkt al uit wat ze Ismene toesnauwt in de openingsdialoog van het stuk: "ik ga mijn broer begraven en als ik sterf zal ik het heerlijk vinden" (v. 72-73). En wanneer ze later voor Kreon staat en ook daar weer ruziet met haar zuster, is ze nog duidelijker: "jij koos het leven, ik de dood" (v. 555).¹⁶ Als

15. Op het moment dat Lacan zijn lektuur van *Antigone* begint, zegt hij duidelijk dat daar "iets anders te zoeken valt dan een morele les": "Nous voici maintenant en devoir d'entrer dans ce texte d'*Antigone* en y cherchant autre chose qu'une leçon de morale" (SVII: 292).

16. Sophocles, 1975: respectievelijk 13 en 28. Tegen Kreon zelf had ze tijdens diezelfde confrontatie nog gezegd: "ik moet sterven / ook zonder jouw dekreet, misschien sterf ik / vandaag - ik zou het heerlijk vinden (v. 460-462; *ibid.*, p. 25), waarna ze prompt Kreon ophitst haar maar meteen om te brengen ("waarop wacht je?": v. 499, *ibid.*, p. 26). Als Kreon even verderop tegen haar uitvaart en schreeuwt dat men toch niet aan de broer die tegen de stad ten oorlog trok (Polyneikes, die met een alliantie van zeven steden Thebe kwam veroveren om zijn broer Eteocles van de troon te stoten) dezelfde laatste eerbewijzen kan betonen als aan de andere broer die rechtmatig voor zijn vaderstad sneuvelde, repliceert zij meteen, naar zichzelf verwijzend: "zo denkt een dode niet" (v. 515; *ibid.*, p. 27).

ze zich dan even verderop laat ontvallen: "ik ben al dood" (v. 559), spreekt ze op de meest trefzekere manier uit hoe ze reeds van bij het begin van het stuk tegen zichzelf aankeek. Het lijkt wel of ze maar heeft kunnen doen wat ze deed, precies omdat ze zichzelf bij voorbaat al voor een dode hield. In ieder geval is dit een aspect dat Lacan uit het verhaal licht en waarop hij met nadruk inzoomt. Het valt hem op hoe Sophocles met haar een figuur neerzet die ageert vanuit het volle besef in feite reeds dood te zijn.

Wanneer hij tijdens zijn les van 8 juni Antigone's klaagzang bespreekt (SVII: 326-327), haalt hij uit naar de vele commentatoren die moeilijk kunnen begrijpen hoe Antigone, zo-even nog de "onmenselijk" (SVII: 306) kille heldin, hier nu na het vernemen van haar officiële vonnis in huilen uitbarst, klagend over haar wrede lot. Reagerend op de vaak geuite suggestie dat die passage misschien wel een toevoeging van latere datum zou kunnen zijn, fulmineert Lacan:

Idiotie misinterpretatie! Voor Antigone is het leven iets wat ze enkel kan benaderen, leven, overdenken vanuit die limiet waar zij het leven al heeft verloren, waar zij al voorbij die limiet is - zij het dan wel dat ze vanaf die plek het [leven] dan wel in die hoedanigheid kan zien en beleven, met name als wat is verloren gegaan. [SVII: 326]

Wie een verklaring voor Antigone's onverwachte klaagzang meent te zullen vinden in de plot of in de (psycho) logica van haar karakter, komt bedrogen uit, aldus Lacan. Maar voor wie naar die tragedie kijkt als naar een anamorfose, is die klacht alleen maar een nieuwe manier om haar te doen schitteren. Ze was altijd al dood, alleen laat de scène dat nu nog ondubbelzinniger zien dan voorheen. Nu ze ook zichtbaar de dood is binnengegaan, moet haar dode toestand niet langer door haar eigen uitspraken worden ondersteund. De toeschouwer kan er niet langer omheen dat ze inderdaad is wat ze altijd al zegt te zijn: dood. De tragedie kan haar nu ongestoord ook in haar verdriet en in haar doodsangst doen schitteren. Ook die klaagzang is dus een manier om de 'dode' positie van waaruit zij ageert te benadrukken. En dit geldt evenzeer voor de lang uitgesponnen scène in haat geheel waarin ze stap voor stap "levend" in "het land der doden" binnendringt (v. 920; Sophocles, 1972: 98). Daar toont zich, aldus Lacan,

het lot van een leven dat zich zal verwarren met een gewisse dood, een dood vooraf beleefd, een dood die binnendringt in het domein van het leven, een leven dat binnendringt in de dood. [SVII: 291]

Dat Lacan zo de nadruk legt op de 'dode' positie van waaruit Antigone van bij het prille begin tot het bittere einde ageert, moet ons niet verbazen. Het moet in ieder geval zijn toenmalig publiek niet hebben verbaasd aangezien hij daarmee een van de hoofdthema's aansneet uit het vorige seminarie ("*Le désir et son interprétation*") of, exacter nog, uit zijn hele oeuvre tout court. Dat de mens als reëel wezen altijd al 'dood' is, maakt immers de kern van zijn subjecttheorie uit.¹⁷ Als verlangend wezen leidt de mens een leven van artificiële betekenaars, waarbij zijn eigen echte reële wezen altijd al door die betekenaars voor dood is achtergelaten. Hij leeft en bestaat enkel bij gratie van de betekenaars die hem representeren. In zijn les van 8 juni, in zijn commentaar bij een passage waar het koor

17. De titel van mijn essay "Nu het woord aan de dood is" verwijst rechtstreeks naar die essentiële trek van Lacans subjecttheorie (zie De Kesel, 1998a: 3-30).

Antigone "autonoom" noemt (v. 821), roept hij even - als in een flits - die subjecttheorie voor de geest:

Antigone wordt gepresenteerd als αὐτόνομος [*autonomes*], autonoom], [als] zuivere, eenvoudige relatie van het menselijk wezen met datgene waarvan het als bij wonder de drager is [pur et simple rapport de l'être avec ce dont il se trouve être miraculeusement porteur], te weten de betekenaarscoupure, dit onoverkomelijk vermogen om tegenover en tegen alles in te zijn wat het [met name dat menselijk wezen] is. [SVII: 328]

Dat Antigone het beeld is van "de pure relatie van het menselijk [drift] wezen tot de betekenaarscoupure" wil inderdaad zoveel zeggen als dat zij ons een beeld geeft van het subject als zodanig, dit is van het feit dat de mens als driftwezen drager is van een breuk met zijn 'wezen' of met het 'zijn' tout court. Zoals eerder omstandig is uitgelegd (I, 3, 2), bestaat de hele list van de lusteconomie er voor Lacan in dat het onleefbare *zijnstekort* waarmee het driftwezen samenvalt, wordt vervangen door een tekort op het niveau van het symbolische dat, als betekenaarssysteem, juist werkt op basis van een tekort. Een *onmogelijk* zijns-tekort wordt vervangen door een *operationeel* talig tekort (daarop komt voor Lacan de *oer- verdringing* neer). Het driftwezen spiegelt zich dan ook op een radicale manier aan de 'spreekwezens' waarop het is aangewezen, realiseert zich als het ware in hun taal en wordt zo een per definitie onvervulbaar en door die taal gedragen verlangen. Hij wordt subject (drager) van een verlangen en een taal die niet eens de zijne zijn, maar die van een 'symbolische Ander'. Zijn identiteit, zijn 'zelf' heeft dus geen reële grond, maar kan enkel nog in die vreemde Ander worden gezocht. Het 'zelf' van de mens bestaat met andere woorden nog slechts als iets wat door die betekenaars wordt gerepresenteerd, zonder evenwel door hen ooit reëel 'present' te worden gesteld. Vandaar Lacans stelling dat 'het Ik een Andere is' en dat het als *reëel* wezen 'altijd al dood' is, want altijd al onder een keten van (*symbolische*) betekenaars is verdwenen. Het is strikt genomen, om het in de metaforiek van *Antigone* te stellen, altijd al 'levend begraven'.

Lacans cilinderanamorfose brengt dat mooi in beeld. Alle vlekken (betekenaars) op het grondvlak spiegelen ons de stervende Christus voor, maar dat beeld vindt uiteraard zijn 'drager' niet in een reële Christus die zich vóór de spiegel zou bevinden, doch evenmin in de versnipperde chaos die zich vóór die spiegel heeft verbreed. Het vindt zijn drager in een ongrijpbaar punt *achter* die spiegel van waaruit Christus ons plots, met het effect van een "éclat", verschijnt. Hij bestaat maar voor zover hij het 'subject' is van een chaos vol weerspiegelde vlekken en kleuren (betekenaars). Hij is er maar voor zover hij *gerepresenteerd* wordt, maar op de plaats waar die representatie *een presentie* suggereert - in casu in de lege centrale ruimte achter de spiegel - is in het geheel niets: ziedaar de precieze plaats van het subject. Lacan leest *Antigone* naar het model van die anamorfose. De drager (het subject) van het hele stuk is tegelijk wat achter het centrale oprijzende beeld verdwijnt. Even vóór de zonet nog aangehaalde passage zegt Lacan uitdrukkelijk dat hij Antigone exact op die plaats situeert: "een slachtoffer in het centrum van de cilinderanamorfose".¹⁸ Door haar te lokaliseren in de holle kern achter het buisvormige spiegeloppervlak, geeft Lacan duidelijk aan hoe zij enerzijds verdwijnt onder het spel van betekenaars

18. "[...] elle apparaît même en tant que victime au centre du cylindre anamorphique de la tragédie." (SVII: 328)

die haar representeren, terwijl zij anderzijds enkel in die hoedanigheid subject (drager) van dat betekenaarsspel is.

Toch zegt de hierboven geciteerde passage waar Lacan zijn subjecttheorie voor de geest roept, nog iets meer. Lacan suggereert niet alleen dat Sophocles' protagoniste laat zien wat het is om 'drager' te zijn van een vreemde symbolische orde. Hij heeft het met zoveel woorden ook over een "autonome" Antigone, een Antigone die "tegenover en tegen wie of wat ook" kan zijn wat ze is. Die wat raadselachtige formulering lijkt er in ieder geval op te wijzen dat haar een ruimte is gegeven *tegenover* de betekeenaars waarvan ze de drager is. Ze mag dan 'altijd al dood' zijn, ze mag dan altijd al verdwenen zijn onder de betekeenaars die haar representeren, ze lijkt er zich toch nog *tegenover* te kunnen profileren en er daarom mee te kunnen 'doen wat ze wil'. Meer nog, ze lijkt zelfs in staat autonoom te kunnen kiezen voor haar altijd al dode toestand. Sophocles' tekst wijst in ieder geval in die richting, want met die term wordt daar aangegeven dat ze "autonoom" voor haar dood heeft gekozen.¹⁹

Voor we Lacans duiding van die paradoxale, tragische vrijheid van naderbij volgen (zie 2.4), is het echter nodig ons eerst te buigen over Antigone's autonomie in de meer gangbare zin van het woord. Is zij immers niet bovenal autonoom omdat zij tot in het uiterste weerstand heeft geboden aan een in haar ogen onrechtvaardige wet? Bestaat haar vrijheid in de eerste plaats niet hierin dat ze Polyneikes heeft begraven ondanks het uitdrukkelijk verbod van Kreon? Is ze niet vooral vrij omdat ze het aandurft het op te nemen voor haar als staatsvijand gebrandmerkte broer? Lacans antwoord op die vraag is zonder meer positief, alleen zal hij aantonen dat haar keuze voor Polyneikes en haar keuze voor haar eigen dood twee zijden vormen van één en dezelfde beslissing. Om daarin klaarheid te brengen is het nodig eerst nader in te gaan op de aanleiding en de inzet van Antigone's autonome daad en te onderzoeken waarom ze uitgerkend voor haar dode broer Polyneikes zo'n onvoorwaardelijk engagement aan de dag legt.

2.2. « Mijn broer is mijn broer »

Dat Antigone tegenover Kreons wet een autonome positie inneemt, is net als voor iedereen ook voor Lacan maar al te duidelijk. Maar de vraag is hoe die autonomie precies moet worden gedeut. Wijst zij erop dat Antigone handelt in naam van een andere wet dan die van Kreon? Verdedigt zij bijvoorbeeld een meer particuliere familiewet in tegenstelling tot Kreon die handelt in naam van een meer algemene, politieke wet, zoals Hegel dacht²⁰? Het beroep dat ze tijdens haar dispuut met Kreon doet op de "ongeschreven godenwetten" kan in die richting wijzen (v. 454-455). Of gaat het hier meer om de autonomie van haar eigen, persoonlijke vrije wil, die niet wenst opgeslorpt te worden door de dwingelandij van een universele wet? In dat geval zou ze, door Polyneikes te begraven, vooral haar eigen individuele vrijheid willen poneren. Alleen al de soevereine, ongenaakbare toon die

19. "[...] u was niet ongeneeslijk ziek / u kon niet sterven als soldaat / u heeft gekozen - u alleen van / alle mensen - u wil zelf [αυτόνομος, 'autonomos', autonoom] uw dood." (v. 818-822; Sophocles, 1975: 39)

20. Zie onder meer de beroemde passage over Antigone in de *Phänomenologie des Geistes* (Hegel, 1981: 137-143).

ze tegen Kreon aanslaat, is hiervoor een valabel argument. Of, derde mogelijkheid, toont het stuk ons vooral het regelrechte ongelijk van Kreons wet en is haar autonome daad enkel een schreeuw om een betere, meer humane wet? Ook daar is veel voor te zeggen, zeker als men bedenkt hoe Kreon aan het eind van het stuk zelf onomwonden zijn fouten moet bekennen.

De hamvraag waarrond deze en andere interpretaties veelal draaien is echter de vraag waarom Antigone zo onvoorwaardelijk voor Polyneikes opkomt. Wat bindt haar dermate hecht aan haar als 'staatsvijand nummer één' gesneuvelde broer dat ze zich door geen verbod laat afschrikken en zich radicaal autonoom tegen het gevestigde gezag opstelt? Had Sophocles in zijn stuk ergens gewag gemaakt van Polyneikes' uitdrukkelijke smeekbede aan zijn beide zusters om hem niet onbegraven te laten als hij eventueel zou sneuvelen (zoals wel vermeld staat in *Oedipus te Kolonos*²¹), zou die de hele zaak alvast wat minder enigmatisch overkomen. Maar Sophocles maakt in *Antigone* niet de minste allusie op dit element uit de mythe, waardoor de indruk alleen maar wordt versterkt dat zij alles "autonoom" en soeverein uit eigen overtuiging heeft gedaan.

Een *discursieve* analyse zou hier peilen naar die achterliggende overtuiging om als het ware van binnen uit Antigone te kunnen begrijpen. Hegel bijvoorbeeld ontwaart in haar overtuiging een trouw aan de familiewet, die in dat specifieke tijdsgewricht — het Klassieke Hellas van de vijfde eeuw v. C. — nog haaks stond op de algemene wet van de 'polis'. Lacans *structuralistische* analyse verzet zich tegen zo'n begrip, omdat het ten onrechte pretendeert *achter* de tekst te kunnen kijken. "Gardez-vous de comprendre", herhaalt hij zoals vaak ook hier²²: 'denk niet dat je voorbij de letter van de tekst kunt om daar greep te krijgen op zijn vermeende achterliggende essentie'. Een analyse kan volgens hem alleen de oppervlakte van de tekst aftasten en een duiding mag enkel steunen op de manier waarop de elementen zich op de huid van dat oppervlak tegenover elkaar verhouden. Of Lacans *Antigone*-analyse aan zijn eigen structuralistische eisen voldoet, laten we hier in het midden. Zoals van hem te verwachten valt, is die in ieder geval erg 'gechargeerd', al was het maar omdat hij zijn eigen structuralistische schema's te direct aan de tekst opdringt. Maar nog eens, het is hier niet de bedoeling om Lacans interpretatie op haar juistheid te evalueren, maar te onderzoeken welke bijdrage ze levert aan de theoretische denklijn die hij hier stap voor stap aan het ontvouwen is.

21. Net vóór hij ten strijde trok tegen Thebe om daar zijn broer Eteocles van de troon te stoten, was Polyneikes naar Kolonos gekomen om daar zijn vaders zegen voor dit project te vragen. In plaats daarvan spreekt Oedipus een dodelijke vloek uit over zijn beide zoons. Het is dan dat Polyneikes zich tot Antigone wendt en zegt: "Dochters van hem, mijn zusjes, nu je hoort / hoe onbarmhartig vader mij vervloekt, / mogen jullie, bij de goden, als / zijn vloekwoord uitkomt en jenzelve straks / weer thuis bent, 't niet versmaden mij / te geven eervolle begrafenis." (v. 1405-1410; Sophocles, 1989: 120).

22. Lacan komt dat inderdaad van bij zijn eerste seminars vaak op terug (SII: 109, 128; SIII: 14, 29, 31, 59-60, 67; zie ook SVII: 324; SVIII: 229-230, 234). De duiding van de *analyticus* bestaat er inderdaad niet in de analysant te *begrijpen*. Wanneer hij dat denkt te doen, zit hij verstrikt in de *imaginaire* listen die van die vraag uitgaan. In plaats van te begrijpen moet de *analyticus* voortdurend de manieren analyseren waarop de posities (en vooral de *subjectposities*, die van hemzelf evengoed als die van de analysant) onder invloed van hun beide verlangens verschuiven. Bovendien moet hij in de vrije associatie van de analysant juist daar tussenkomen, waar hij (de analysant, maar ook de *analyticus*) het niet weet, waar zijn monoloog stopt, hapert, een lapsus maakt. Tenslotte is het onbewuste iets dat zich *per definitie* aan de greep van ons *begrip* blijft onttrekken.

Hoe interpreteert Lacan Antigone's onvoorwaardelijke opkomen voor haar aan de verkeerde kant gesneuvelde broer? Wat is volgens hem haar directe motief? In de les van 8 juni gaat hij daar nader op in (SVII: 323-326) en wijst hij er vooreerst op dat zij zich niet geroepen voelt om Kreon daarover veel uitleg te verstrekken. Alleen al daaruit blijkt haar "autonomie".

Wanneer zij Kreon uitleg geeft over wat zij gedaan heeft, stelt Antigone zich schrap met een *'het is zo omdat het zo is'*. Ze presenteert zich als absolute individualiteit. [SVII: 323]

Let wel, Lacan zal een aparte invulling geven aan wat hij hier Antigone's "absolute individualiteit" noemt. Haar eigen autonome daad moet in zijn ogen immers onmiddellijk worden gelieerd aan die van haar broer en naar de autonome positie die *hij* inneemt tegenover alles wat met goed en kwaad of met de wet in het algemeen te maken heeft. Het is Polyneikes die om het even wat mag gedaan hebben, hij mag hebben uitgespookt wat hij wil: voor Antigone is dit alles nog geen reden om hem, eenmaal omgekomen, de 'laatste eer' te ontzeggen. Even verderop expliciteert Lacan Antigone's argument tegen Kreon als volgt:

Mijn broer, die misdadiger, hij is alles wat je maar wil, hij heeft de muren van het vaderland willen vernielen en zijn stadgenoten als slaven wegvoeren, hij heeft de vijanden tot op het grondgebied van de stad gebracht, maar tenslotte is hij wat hij is, en waar het om gaat is hem de laatste eer te bewijzen. Ongetwijfeld heeft hij niet hetzelfde recht [daarop] als de andere [Eteocles], je kunt me vertellen wat je wilt, dat de ene de held en de vriend is, dat de andere de vijand is, maar ik, ik antwoord je dat het voor mij weinig uitmaakt dat dit daar beneden [in het dodenrijk] niet dezelfde waarde heeft. Voor mij is dat bevel dat je me oplegt van geen tel, want - voor mij althans - is mijn broer mijn broer. [...]. [SVII: 324]

Omdat "mijn broer mijn broer is": ziedaar de reden waarom, volgens Lacan althans, Antigone Polyneikes wil begraven, ziedaar ook de inzet van haar soevereine, autonome daad. Alleen is het nog de vraag wat zoiets mag betekenen. Even verderop, in haar klaagzang, geeft ze er zelf een verklaring voor, al maakt die ons niet onmiddellijk veel wijzer. Betrof het een echtgenoot, zo argumenteert ze, dan zou ik er een nieuwe kunnen nemen; betrof het een kind, dan kon ik er wel een ander krijgen, maar omdat het mijn broer is en nog wel mijn *laatste* broer aangezien mijn vader en moeder dood zijn, is hij onvervangbaar.²³ Een eigenaardig argument dat begrijpelijkerwijze bij heel wat commentatoren op onbegrip is gestoten. Goethe twijfelt daarom zelfs aan de echtheid van die passage.²⁴ Lacan daarentegen pretendeert met dit argument heel wat minder last te hebben. De zo-even geciteerde passage gaat onmiddellijk als volgt verder:

Dit is de paradox waar Goethes denken tegen aanbotst en waardoor het uit evenwicht raakt. Mijn broer is wat hij is, en het is omdat hij is wat hij is en alleen hij dat kan zijn, dat ik op die fatale limiet afsteven. Was het maar iemand anders, iemand uit een andere inter-

23. "Bewering die ik toets aan welke norm? / Stierf al mijn man, een ander nam zijn plaats; / gestorven kind verving een ander wel; / maar nu mijn ouders daar beneden zijn, / groeit nooit een nieuwe broer meer voor mij op. / Volgens die norm genoot mijn voorkeur jij [Polyneikes]." (v. 908-912; Sophocles, 1989: 167)

24. Zie SVII: 297-298, waar Lacan uitvoeriger op Goethes interpretatie ingaat. Lacan verwijst naar een passage uit Goethes gesprekken met Johann Peter Eckermann, meer bepaald Eckermanns notities van 28.03.1827 (Eckermann, 1986: 544). Dat in Johan Boonens vertaling dit eigenaardig argument van Antigone tussen haakjes en in een kleiner lettertype staat afgedrukt, wijst erop dat ook hij een dergelijke argwaan in verband met de authenticiteit van die passage deelt (Sophocles, 1975: 40).

menselijke relatie, mijn echtgenoot, mijn kinderen, ze zouden vervangbaar zijn [...], maar [...] die broer is iets unieks, en dit is mijn enig motief waarom ik mij verzet tegen uw [met name Kreons] bevelen. [SVI: 324]

De motivatie voor Antigone's autonome daad ligt in de uniciteit van haar broer. Vader en moeder zijn dood, dus zal ze nooit meet een broer hebben die zij de laatste eer kan bewijzen. Lacan mag dan uithalen naar al wie met dit argument geen raad weet, ook zijn interpretatie zal het behoorlijk omduiden om er vanuit zijn eigen theorie iets ovet te kunnen zeggen. De uniciteit van Polyneikes kan ook in zijn ogen niet strikt worden afgeleid uit de plaats die hij bekleedt in de genealogische lijn van de familie, maar gaat terug op het brute feit dat hij, ongeacht wat hij allemaal heeft uitgespookt, übethaupt een plaats heeft binnen de symbolische orde. Wat Polyneikes uniek maakt, is met andere woorden het loutere feit dat hij een betekenaar is, zo blijkt uit de lange, moeilijke zin waarmee Lacan de bovenstaande passage vervolgt:

Antigone haalt geen ander recht aan dan het recht van het onuitwisbare zijn voor zover dat aan bod komt in de taal — [het recht van] datgene wat onuitwisbaar is zodra het door de opdoemende betekenaar een halt wordt toegeroepen en, ovet de stroom van alle mogelijke veranderingen heen, tot iets vast wotdt gefixeerd. Wat is, is; en op dit oppervlak is de onverbreekbare, onoverkomelijke positie van Antigone gefixeerd. [SVII: 324-325]²⁵

Antigone beroept zich op wat Polyneikes tot iets unieks maakt, tot iets wat hij is, enkel en alleen omdat *hij* dat is. Zij alludeert op "het onuitwisbare van wat [hij] is", op zijn unieke *zijns*waarde. Maar, zo stelt Lacan hier onmiddellijk, die unieke waarde ligt niet in wat hij *reëel* is, maar in de betekenaar die hem, over zijn reële amorfe feitelijkheid heen ("over die stroom van alle mogelijke veranderingen heen"), tot iets vast heeft "gefixeerd". De unieke waarde van Polyneikes, die Antigone's begrafenisritueel wil affirmeren, betreft niet zijn echte (*reële*) zijnskern, maar de (*symbolische*) betekenaar die hij 'is', en die hij ook na zijn dood 'blijft'. Even verderop formuleert Lacan dezelfde gedachte iets helderder:

[...] Antigone representeert door haar positie die radicale limiet die garant staat voor de unieke waarde van Polyneikes' 'zijn', voorbij elke inhoud, voorbij alles wat hij voor goeds of kwaads heeft kunnen doen, voorbij alles wat hem ten laste kan worden gelegd. Die waarde is wezenlijk talig. Zonder de taal was men niet in staat geweest om ook maar van 'waarde' te spreken, en het 'zijn' van een overledene zou niet kunnen worden losgemaakt van alles wat hij heeft megedragen aan goed en kwaad, aan noodlot, aan gevolgen voor anderen en aan gevoelens voor zichzelf [...]. [SVII: 325]

Door Polyneikes te begraven wil Antigone hem eren, niet om wat hij voor goeds of kwaads heeft gedaan, maar om zijn bestaan tout court. De waarde die zijn bestaan *op zichzelf* heeft, staat los van wat hij aan goed en kwaad heeft uitgespookt, maat staat ook los van de brute, *reële*, natuurlijke feitelijkheid ervan. Polyneikes' 'waarde' waarvoor Antigone opkomt, is niet van de orde van het natuurlijke, evenmin van die van het reële in

25. Omwille van een voorgestelde tekstcorrectie, geef ik hier de originele tekst weer: "Antigone n'évoque aucun autre droit que ceci, qui [dit nonsensikale "que ceci, qui" staat mogelijkwijs voor "que de ce qui", wat twee letters verschil maakt en in de gegeven context in ieder geval zinvoller lijkt; ik vertaal de zin dan ook naar de hier voorgestelde correctie] surgit dans le langage du caractère ineffaçable de ce qui est - ineffaçable à partir du moment où le signifiant qui surgit l'arrête comme une chose fixe à travers le flux de transformations possibles. Ce qui est est, et c'est à cela, à cette surface, que se fixe la position imbrisable, infranchissable d'Antigone."

lacaniaanse zin (en gaat dus *niet* terug op wat Lacan *das Ding* noemt²⁶), maar van de orde van de betekenaar. Polyneikes 'is wat hij is' ook als hij er niet reëel meer is, ook na zijn dood dus, en dit alleen al omdat hij genoemd is, omdat hij een naam en een verhaal 'is', omdat hij een betekenaar 'is'. Uiteraard zijn mens en taal geen onderling verwisselbare grootheden, maar als driftwezen is de mens maar 'wat hij is' omdat hij een naam heeft en precies als naam, als betekenaar, valt hij nooit zonder meer samen met de natuurlijke orde, maar overstijgt hij die. Vandaar dat een gesneuvelde Polyneikes weliswaar dood, maar niet weg is en men dus na zijn dood niet kan doen alsof hij er nooit is geweest. Hij is er geweest als betekenaar en overstijgt in die hoedanigheid de feitelijkheid van zijn sterven. Het is de betekenaar die hem heeft losgerukt uit de natuurlijke orde van ontstaan en vergaan (uit "de stroom van mogelijke veranderingen") en die ervoor zorgt dat zijn waarde niet mee verdwijnt met het afsterven van zijn reële leven.

Die betekenaar staat bovendien ook principieel los van de betekenissen (*'signifiés'*) die hij genereert. Niets van wat Polyneikes ooit aan goed of kwaad heeft uitgericht, valt samen met wat hem zijn ultieme bestaansgrond geeft: de pure, in principe betekenisloze *betekenaar* die hij is. Volgens Lacan is dit de dimensie die Antigone in het verguisde lijk van Polyneikes viseert. Zij stelt zich op de positie van de pure betekenaar die hij is: 'puur', niet omdat hij zuiver zou zijn in de morele zin van het woord, maar omdat hij losgeweekt (gezuiverd) is van elke betekenis, elke signifié, zelfs de betekenis van staatsvijand nummer één die door Kreons edict nog eens extra is geaccentueerd. Antigone vat als het ware post in de 'coupure' zelf tussen taal en 'zijn', in die breuklijn die maakt dat geen enkele betekenis kan pretenderen in het 'zijn' te gronden. Welke betekenis iets ook kan hebben, ze komt in laatste instantie uit het niets - "*ex nihilo*" - vandaan, uit de "coupure" die de taal in het reële zijn slaat. Zo luidt het in ieder geval in het onmiddellijke vervolg op de zo-even geciteerde passage:

Die zuiverheid [van de betekenaar als zodanig], die scheiding tussen het zijn [van Polyneikes] en alle karakteristieken van het historisch drama dat hij heeft doorgemaakt, daar bevindt zich juist de limiet, het *ex nihilo*, in de buurt waarvan Antigone zich ophoudt. Het is niets anders dan de coupure die door de presentie zelf van de taal wordt ingesteld in het leven van de mens. [Ce n'est rien d'autre que la coupure qu'instaure dans la vie de l'homme la présence même du langage]. [SVII: 325]

Antigone die tot elke prijs Polyneikes wil begraven, wil haar broer dus eren in de hoedanigheid van een uit het niets oprijzende en aan niets gebonden betekenaar. Niet Antigone zelf— of haar 'hechting' aan hem - maken Polyneikes dus tot iets unieks. Hij is in de eerste plaats uniek omdat de wet hem uitstoot om hem tot op het niveau van het reële te vernietigen. Als Antigone het voor die unieke 'uitgestotene' opneemt, is dat om erop te wijzen dat juist diens betekenaarsstatuut hem immuun maakt voor een restloze vernietiging door de wet. De wet kan niet maken dat Polyneikes nooit bestaan heeft. Doet zij dat toch, dan persisteert hij des te duidelijker als betekenaar. Het is dit statuut van betekenaar dat Antigone met haar autonome daad wil affirmeren.

26. Zo interpreteert bijvoorbeeld Paul Moyaert Antigone's "hechting aan haar broer" als een "al te rechtstreekse gerichtheid op de onvervangbaar geworden incarnatie van het absolute Ding" (zie Moyaert, 1997: 165). Zo ook schrijft Philippe Van Haute in een essay gewijd aan Lacans Antigone-interpretatie: "Wat Antigone in Polyneikes viseert is niets anders dan het Ding" (Van Haute, 1996: 134).

Omgekeerd is het juist dit statuut dat Kreon bij Polyneikes niet wil erkennen en zelfs ronduit actief negeren. Uit Kreons houding blijkt immers nog duidelijker dat de inzet van het hele conflict omtrent Polyneikes' begrafenis inderdaad de betekenaar is. Het gaat tenslotte niet om de levende, maar om de dode Polyneikes, om zijn afgeslachte lijk. Kreon wil kennelijk meer dan zijn dood, hij wil dat zijn lijk wegrot of tot aas voor honden en gieren wordt zodat geen spoor nog van hem overblijft. Eteocles, Kreons voorganger in de macht, heeft hij in een staatsbegrafenis tot held van de natie verheven, maar Polyneikes' betekenis wil hij tot nihil reduceren en hem uit de geschiedenis doen verdwijnen als was hij er nooit geweest. Vandaar dat hij hem niet eens een graf met zijn naam erop gunt. Maar uitgerekend hier botst Kreon op de harde materialiteit waaraan Polyneikes zijn ultieme waarde ontleent, met name het '*ex nihilo*' waarop hij rust, de betekenaar die hij is en die door geen betekenisgeving, hoe negatief of destructief ook, ongedaan te maken is. Kreon wilde Polyneikes ook na zijn dood (als lijk dus) nog eens treffen met wat Lacan (in navolging van Sade) de 'tweede dood' heeft genoemd, dit is met een dood die hem ook als betekenaar wil vernietigen (SVII: 297). Maar de hele tragedie is er om aan te geven dat zoiets niet lukt, dat die 'tweede dood', die moord op de betekenaar, een fatale onmogelijkheid is. Kreon, oppermachtig dankzij de betekenaar, kan uitgerekend aan die betekenaar *zelf* niet raken.

Inderdaad, de figuur van Kreon staat voor "de wet zonder limieten, de soevereine wet, de wet die de limiet overschrijdt, te buiten gaat", zoals Lacan het ergens met al die nadruk zegt.²⁷ Maar precies omdat ook de wet werkt met betekenaars, is zij eindig, want aan de grenzen van de *signifiant* gebonden. Het is in laatste instantie dankzij de betekenaar dat Kreon macht kan uitoefenen en een onderscheid instellen tussen goed en slecht, juist en fout, vriend en vijand. Maar hij kan niet *voorbij* die betekenaar, hij kan niet beslissen over het 'zijn' van Polyneikes *voorbij* de signifiant die hem representeert. Hij kan Polyneikes niet terugsturen naar het *reële* aan gene zijde van de betekenaar en hem mee doen verdwijnen met de dood die hij gestorven is. Hier moet de wet haar eindigheid erkennen en toegeven dat ze enkel kan tussenkomen op het niveau van de betekenaar, maar dat ze aan de 'coupure' tussen betekenaar en zijn - en, wat op het zelfde neerkomt, aan de betekenaar *als zodanig* — niet kan raken. Het is die structurele onmacht die door Kreon wordt genegeerd.

Juist die onmacht van Kreon en zijn wet wil Antigone met haar autonome geste uit de verfdoen komen. Vandaar dat ze zich niet zozeer opwerpt als iemand die een alternatief wil bieden voor Kreons wet. Ze komt niet op *tegen* zijn wet als zodanig, maar gaat bewust aan de *grens* ervan staan, juist op de plaats waar die wet tegen haar materiële grens en grond aanbotst: de pure betekenaar, in casu het aan de verkeerde kant gesneuvelde lijk van Polyneikes. Ze gaat doelbewust op het punt staan waar die wet haar pretenties niet meer aankan om erop te wijzen dat die wet op haar eigen beperktheden te pletter dreigt te lopen. Geen wonder dus dat Lacan Antigone's positie steevast associeert met een grens, een "radicale limiet" zoals hij het in de hier aangehaalde passage noemt (SVII: 325) of een toestand van "à bout de course" zoals we eerder reeds citeerden.²⁸ Hij beschrijft haar niet zozeer als iemand die als van buiten af *tegen* Kreons wet wil ingaan, maar veeleer als

27. "[...] la loi sans limites, la loi souveraine, la loi qui déborde, dépasse la limite [...]" (SVII: 301)

iemand die van binnen uit naar *de grens* van die wet oprukt — "op die fatale limiet afsterven [t]", heette het in het citaat uit SVII: 324 — om post te vatten aan die "radicale limiet", aan die limiet die tegelijk de materiële 'radix' van de wet is: de betekenaar.

2.3. *Antigone*: een decentrerings van het subject

Toch is daar, aan de radicale limiet van de wet, meer in het spel dan alleen een weerbarstige betekenaar. We treffen daar ook hetgeen ons als driftwezen aan die wet en aan die betekenaar bindt: het verlangen. In de geste waarmee Antigone ons de betekenaar toont als materiële grens en grond van de wet, laat zij ons ook het verlangen zien dat we *zijn*. Al ervaren we het bewust veelal anders, onbewust zijn wet en verlangen niet zonder meer elkaars tegengestelde, zo had Lacan in dit loop van dit seminarie omstandig uitgelegd. Veeleer haken ze op een beslissende, zij het altijd complexe manier in elkaar. Het verlangen dat wij *zijn*, is immers principieel dat van een symbolische Ander, wat zoveel wil zeggen als dat het steeds op een of andere manier iets is dat ons *als van buiten* is opgelegd, iets dat we - als betrof het een wet - *moeten* doen. Weliswaar geloven we daarbij dat die Ander ook voor de vervulling van dat verlangen zal instaan — reden waarom we steeds min of meer aan zijn wet gehecht blijven — maar op datzelfde moment hebben we al verdrongen dat hij dat nooit zal doen (dit is de Oerverdringing'). Het is trouwens juist omdat hij daarin stevast tekortschiet, dat de Ander zo constitutief is voor onze libidinale economie, want pas in die hoedanigheid doet hij ons *blijven* verlangen. We spiegelen ons aan die symbolische Ander, precies omdat hij één en al verlangen en tekort is, en kunnen maar bestaan voor zover we subject (drager) zijn van zijn verlangen en zijn tekort. Het eigen onleefbare *reële* tekort dat wij aanvankelijk waren — om nog eens de basisstelling van Lacans psychoanalyse aan te halen — hebben wij naderhand vervangen door een leefbaar symbolisch tekort van de Ander. Het is dus pas het tekort in de Ander dat ons doet verlangen.

Toch is dit nog maar de ene zijde van de medaille. Niet alleen doet de Ander ons verlangen, *in zekere zin doen ook wij de Ander verlangen*. Als dragers (subjecten) van zijn tekort, situeren wij ons precies daar in dat symbolische veld van andersheid waar het tekortschiet. Door uitgerekend die plaats in te nemen, door juist het *tekort* van de Ander te 'subjectiveren', houden wij die Ander open en levendig, wakkeren wij zijn verlangen aan en affirmeren wij hem juist in zijn onvolkomenheid, in zijn eindigheid, zijn inhetent tekortschieten. En omdat de Ander zich aandient als een wet en elke wet een gestalte is van die symbolische Ander, affirmeren wij op die manier de constitutieve onvolkomenheid, de eindigheid, het tekort van de wet (de ethische wet inclusief). Als subject van het verlangen van de Ander — en dus als subject van de wet — zijn wij tegelijk een affirmatie van het tekort van die Ander en zijn wet.

Hier raken we zonder meer de kern van Lacans *Antigone*-interpretatie, want het is juist dit aspect van zijn subjecttheorie dat hij met zijn lectuur van die antieke tragedie wil illustreren. Dat de mens het subject van het verlangen van de Ander is, in de zin dat het de

28. Net voor hij zijn cilinderanamorfose in zijn Antigonecommentaar binnenbracht, had hij aangetoond dat nagenoeg alle protagonisten uit Sophocles' tragedies "aan het eind van hun rit zijn" ("à bout de course") en in een limietsituatie terecht zijn komen (SVII: 317-318).

Ander is die hem doet verlangen, had hij al in zijn vorige seminaries uitvoerig uiteengezet. Denk maar aan zijn zesde seminarie (*Le désir et son interprétation*), waarin hij Hamlets drama analyseerde als een tragische poging van hem om het subject van het verlangen van de Ander en diens wet te worden (zie hierboven: I, 5, 1). Als hij in zijn daaropvolgende seminarie inzoomt op *Antigone*, is dat om nu een ander, tot dan toe nog onvolledig belicht aspect van zijn subjecttheorie te ontwikkelen. Het drama dat de protagoniste daar te beurt valt, maakt duidelijk hoe vooral ook de Ander, waarvan de mens het subject is, radicaal verlangen is en daarom door tekort en eindigheid is getekend, zelfs al dient die Ander zich aan als een absolute wet. Antigone is het subject van het verlangen van de Ander, een verlangen dat hier duidelijk als wet verschijnt: als dochter van de vroegere koning wordt haar bestaan volledig bepaald door de politieke (symbolische) orde waarvan ze deel uitmaakt. Maar het toneelstuk zoomt daar niet op in. Het presenteert Antigone op zo'n manier dat haar optreden duidelijk maakt hoe ook die hele orde met haar macht en haar wet in de grond één en al verlangen en tekort is. In een situatie waarin de wet alomtegenwoordig en almachtig lijkt, neemt zij uitgerekend die positie in waar die wet tegen haar eigen grenzen aanbotst en waar het duidelijk wordt dat zij niet kan geven of realiseren wat ze belooft.

In het stuk fungeert Kreon als representant van de wet (of, in lacaniaanse terminologie, de Andere) en wil in die hoedanigheid en met de beste bedoelingen de orde herstellen in een zo-even nog door oorlog geteisterde 'polis'. Daar waar het grillige verlangen van de beide broers de stad op de rand van de afgrond had gebracht, wil hij nu opnieuw de wet doen zegevieren, een wet die - zo formuleert Lacan het ergens - "het welzijn van allen" ("le bien de tous", SVII: 300, 301) op het oog heeft. Bij de afloop van het drama zal hij echter tot zijn scha en schande moeten inzien dat de wet die de verlangens zou beteugelen, ook zelf op een verlangen teruggaat. In de figuur die hij omwille van haar verlangen heeft verguisd, in Antigone die ostentatief tegen zijn *wet* is ingegaan, erkent Kreon aan het eind van het stuk tenslotte zijn eigen verlangen of, exacter, het verlangen dat ook aan de basis van de wet ligt. Tot vóór zijn tragische val beschouwde hij *zichzelf* 'als het ware 'subject', de ware 'drager' van de wet. Tenslotte was hij het die, na de dood van de beide troonpretendenten, verantwoordelijk was geworden voor het welzijn van de 'polis' en was hij dus 'drager' van de wet die dat welzijn zou waarmaken. Aan hem dus om opnieuw goed en kwaad van elkaar te scheiden, een vriend een vriend te noemen (in casu Eteocles) en een vijand een vijand (Polyneikes), en hen beide navenant te behandelen. Aan het einde van het stuk blijkt echter hoe fout hij wel was. Niet *hij* was subject en drager van de wet, maar diegene die hij op basis van die wet had uitgestoten, met name Antigone met haar wetteloos verlangen.

Het stuk ensceneert inderdaad wat Lacan een 'decentrering van het subject' zou noemen. Aan het eind van het stuk verschijnt in de figuur van Antigone, dit is in diegene die aan haar verlangen ten onder is gegaan, het ware draagvlak van de wet. Niet de goedheid is drager van de wet, maar het verlangen (naar goedheid of wat dan ook). Niet Kreons zekerheid omtrent het goede toont ons het punt waar de wet haar fundamenteel draagvlak kent, maar Antigone's halsstarrige en onvervulde verlangen. De figuur van Kreon laat een wet zien die verlangt om het kwaad tot op het niveau van het zijn uit te roeien en zo het goede voorgoed te realiseren. Maar uit de confrontatie met het hardnekkige verlangen van Antigone zal Kreon - en met hem de toeschouwer - moeten concluderen dat

zijn wet zoiets alleen maar kan verlangen, dat met andere woorden ook zijn wet teruggaat op een al even weerbaarstig verlangen als dat van Antigone. Naar het goede dat de wet belooft, kan alleen worden verlangd en het is in dit verlangen dat de wet haar laatste grond vindt.

2.4. « *Autonomes* »

Het mag nu duidelijk zijn dat de sleutel tot een juist begrip van Lacans *Antigone*-commentaar in zijn subjecttheorie te vinden is, ook al verwijst hij hier slechts zelden rechtstreeks naar die theorie. Zoals gezegd alludeerde hij er even op aan het eind van zijn les van 8 juni, meer bepaald naar aanleiding van de 'autonomie' die hij daar, verwijzend naar Sophocles' tekst, aan de figuur van Antigone toeschreef. We citeerden en becommentarieerden die passage reeds eerder, maar zijn toch pas nu in staat die ten volle te verhelderen. "Antigone", zo stelde hij daar,

wordt gepresenteerd als *αυτόνομος* [*'autonomes'*, autonoom], [als] zuivere, eenvoudige relatie van het menselijk wezen met datgene waarvan het als bij wonder de drager is, te weten de betekenaarscoupure, dit onoverkomelijk vermogen om tegenover en tegen om het even wie of wat te zijn wat het is. [SVII: 328; zie hierboven: 2.1]

Wat Antigone volgens Lacan autonoom maakt, zo weten we nu, is de betekenaar. Zij heeft postgevat in de buurt van de "betekenaarscoupure", daar dus waar de kloof gaapt tussen zowel de betekenaar en het reële *zijn* als tussen de betekenaar en de betekenis (*signifié*). Noch het reële *zijn* als zodanig noch één of andere vastgelegde betekenis stellen haar de wet, reden waarom ze in staat is "tegen om het even wie of wat te zijn wat [ze] is". Wie de hier gemaakte referentie aan Lacans subjecttheorie indachtig is, beseft echter dat daarmee nog niet is gezegd dat ze dan maar uit pure vrije wil *zelf* vastlegt 'wie of wat ze is'.²⁹ Haar autonomie is voor Lacan in ieder geval niet die van een vrij subject in de voluntaristische zin van het woord, maar die van een subject voorzover het 'drager' is van een verlangen, een verlangen dat nota bene dat van een (symbolische) Ander is. Noch het reële *zijn*, noch een vaste *signifié*, maar de *signifiant* en (wat op hetzelfde neerkomt) het 'verlangen van de Ander' stellen haar de wet. Maar, zo is men geneigd meteen op te werpen: als haar een wet wordt gesteld, hoe kan ze dan vrij zijn? Hoe kan het, zoals Lacan beweert, uitgerekend een wet zijn die haar tot de rebel³⁰ maakt waarvoor ze al sinds de oudheid doorgaat? Hoe kan ze én horig zijn aan de wet van de betekenaar én de opstandeling zijn die elke wet autonoom met de voeten treedt?

29. Ook al citeert Patrick Guyomard in zijn boek *La jouissance du tragique* de hier aangehaalde passage waarin Lacan naar zijn subjecttheorie verwijst, toch betreft hij die niet in zijn commentaar en is hij er dan ook van overtuigd dat "autonomos" hier het best wordt vertaald als "volontairement" ("uit vrije wil"), in de duidelijke (zij het in kantiaanse zin bijgestuurde) voluntaristische betekenis van het woord. Het 'grote' argument dat hij hiervoor aanbrengt, is het feit dat Lacan zo vaak naar Kants morele kritiek verwijst. Zie Guyomard, 1992: 43-44 noot 12: "Si l'on considère les multiples références de Lacan à la *Critique de la raison pratique*, elle-même portée par les questions de la pureté et de l'autonomie et que d'autre part, Antigone *veut ce qu'elle désire*, la meilleure traduction *a'autonomos* serait *volontairement*" (de auteur cursiveert). Guyomard interpreteert dan ook het conflict dat in Antigone aan de orde is als een conflict van de ene wet met de andere (de incestueus beladen familiewet van Antigone in conflict met de publieke wet van Kreon), en mist daardoor het cruciale punt dat Antigone enkel het tekort, de eindigheid van Kreons wet (en van de symbolische orde in het algemeen) affirmeert (zie ook even verderop).

Omdat die autonomie strikt genomen niet enkel de hare is, maar ook en vooral die van de wet zelf: zo kan men Lacans antwoord hier kernachtig formuleren. De autonomie waarvan Antigone in haar tragedie getuigenis aflegt, is - 'technisch' uitgedrukt - niet die van het *Ik* waarvoor ze zich houdt, maar die van het *subject* dat ze is, en dat maakt voor Lacan een heel verschil. Uiteraard is Antigone ook voor hem de autonome vrijgevochten rebel, alleen kan zij dit in zijn ogen slechts zijn dankzij een autonomie en een vrijheid die ook de wet kenmerken waartegen ze zich afzet. Zij is in de radicale zin van het woord het subject (de drager) van een *autonomie* van een Ander en (dus ook) van de wet waarmee die zich manifesteert. Het conflict in Sophocles' *Antigone* gaat in die zin niet tussen de autonomie enerzijds en de wet anderzijds, maar confronteert vooral de wet (of, wat op hetzelfde neerkomt, de symbolische orde) met haar *eigen* autonomie en de anomalieën die haar kenmerken. In de rebellie van Antigone wordt de wet zelf geconfronteerd met de problematiek van haar eigen autonome grondslag.

Inderdaad, in lacaniaans perspectief moet de wet en de hele symbolische orde worden beschouwd als een radicaal autonome instantie, die noch op een of andere essentie noch op iets reëls teruggaat. Zij steunt alleen op een van het reële losgeslagen betekenaar die daardoor toestaat zelf te bepalen wat de naam realiteit verdient en wat niet. Het is met andere woorden de betekenaar die van de wet een autonome macht maakt. Toch is het ook diezelfde betekenaar die instaat voor de radicale eindigheid van die autonome macht en ervoor zorgt dat de wet nooit haar pretenties en beloftes realiseert. Strikt genomen komt zij zelfs niet eens aan 'zichzelf' — aan de '*autos*' van haar '*nomos*' — toe. Elke betekenaar waarin die wet haar autonomie denkt te realiseren, projecteert die verhoopte autonomie in een steeds weer volgende betekenaar, en dit tot in het oneindige, zodat een toestand van *gerealiseerde* autonomie voorgoed uitblijft. Juist omdat de autonomie van de wet enkel *symbolisch* is — want op betekenaars teruggaat — komt die wet nooit aan zichzelf toe en blijft ook zij naar zichzelf *verlangen*, al is het juist haar functie om alle verlangens te kanaliseren en in goede banen te leiden. Het is trouwens alleen omdat de wet in laatste instantie naar de vervulling van wat ze belooft enkel kan verlangen zonder het ooit te realiseren, dat het menselijk driftwezen er de drager (het subject) van kan zijn. Omdat met andere woorden de wet *ook voor zichzelf* 'blijvend een Ander is (want nooit aan zichzelf toekomt), kan het in *reëel* opzicht onmogelijke en onleefbare driftwezen, er toch een onderkomen vinden en er zich als 'andere' realiseren (zoals Lacan het met een verwijzing naar Rimbauds "Ik is een Ander" noemt).

Tegen die achtergrond wordt het nu duidelijk waarom Lacan de term "*autonomes*" die hij uit Sophocles' tekst plukt, onmiddellijk associeert met het feit dat Antigone "porteur [de] la coupure signifiante" ("drager [van] de betekenaarscoupure") is. De vrijheid die Antigone zich permitteert om tegen Kreons wet in het verweer te komen en zelfs voor de dood te kiezen, is niets anders dan de vrijheid en de autonomie van de symbolische orde en van de wet als zodanig, die altijd al afscheid heeft genomen van het 'reële leven' of van het reële tout court. Alleen kunnen die symbolische orde of die wet zich pas handhaven

30. Voor een mooi overzicht van de manier waarop Antigone in de laatste twee eeuwen die rol kreeg toebedeeld, zie: Steiner, 1986; voor een recenter overzicht dat vooral uit hedendaagse Duitse theatergeschiedenis put, zie het artikel van Hans-Joachim Ruckhäberle in de catalogus van de internationale tentoonstelling voor beeldende kunst *Documenta X: Politics/Poetics* (Ruckhäberle: 1997).

als ze hun radicale (dit is van elke reële radix ontdane) grondeloze vrijheid op elk moment verdringen. Antigone's tragische geste doorbreekt die verdringing en confronteert de wet en de hele symbolische orde met hun grondeloze grond: met een niet aan zichzelf toekomende andersheid of, wat op hetzelfde neerkomt, met een radicaal en onvervulbaar verlangen.

'Verlangen' is hier dan ook de term waarmee Lacan de eindigheid van de wet denkt (ook in ethische zin). De wet moet onvermijdelijk pretenderen het goede dat ze belooft ook te realiseren, maar kan in feite nooit anders dan *verlangen* dat te zullen doen. Het is dit verlangen, aldus Lacan, dat schittert in de figuur van Antigone. Niet toevallig gaat hij, na die allusie op zijn subjecttheorie, onmiddellijk in op Antigone's tragische geste³¹ en interpreteert die als een radicale daad van verlangen:

Ancigone drijft het voltrekken [l'accomplissement] van wat men het zuivere verlangen kan noemen tot zijn limiet, [zij voltrekt met andere woorden] het simpele en zuivere doodsverlangen als zodanig. Dit soort verlangen incarneert ze. [SVII: 328-329]

Antigone's daad is er een van zuiver, louter verlangen. 'Zuiver', omdat alle elementen die dat verlangen normaliter toedekken (verdrongen houden), hier buiten spel zijn gezet en de pure structuur ervan bloot is komen te liggen.³² De discursieve orde van betekenissen die dat tomeloze verlangen van een beschermende 'zin' voorzien, is weggevallen. Ook de metonymische verschuiving van de betekenaars is gestrand op die ene letterlijk dode betekenaar 'Polyneikes'. Bovendien laat zelfs het subject van dit verlangen (Antigone) zich danig door dat verlangen meesleuren dat het zijn functie van drager verwaarloost en eraan dreigt ten onder te gaan. De "accomplissement" waarover Lacan het hier heeft, duidt niet op het vervullen van het verlangen in de zin van een *jouissance*. Het gaat veeleer om een "tot aan zijn limiet" aanhouden van dat verlangen, een limiet waarachter zowel de Ander als het subject dat die Ander draagt, wegvallen. Zo wordt het verlangen een "simpel en zuiver doodsverlangen", een verlangen dat *voorbij* het zelfbehoud van het subject gaat. Die "accomplissement" betekent dus niet dat het verlangen, nu het van alle vreemde elementen is 'gezuiverd', zijn odyssee zou hebben rondgemaakt en uiteindelijk bij zichzelf zou zijn thuisgekomen.³³ Integendeel, juist een concept als het doodsprincipe geeft aan dat het verlangen nooit bij zichzelf thuiskomt en zijn draagvlak (het vlak waar het plaatsvindt, waar het opereert) per definitie niet in zichzelf kent, maar in de symbolische Ander. Een Ander die op zijn beurt zijn 'subject' (het punt waar hij 'plaatsvindt') pas kent in die fictieve plaats van waaruit het menselijk driftwezen zijn libidinale economie regelt.

Lacan had in de loop van zijn ethiekseminarie een concept gesmeed om die paradox van het verlangen, genuanceerder dan voorheen, in kaart te brengen. Met '*das Ding*' kreeg het feit dat het verlangen niet in staat was bij zichzelf thuis te komen een specifiek structurele plaats binnen de libidinale economie. Als radicale exterioriteit vormt het 'ding' niettemin

31. Dit geldt ook voor een passage in SVII: 325. Ook daar noemt hij "coupure" en het "ex nihilo" waar Antigone zich bevindt in één adem met de term "autonomos": "Cette coupure est manifeste à tout instant par ceci, que le langage scande tout ce qui se passe dans le mouvement de la vie. Αυτόνομος, [*autonomos*], c'est ainsi que le Chœur situe Antigone ...".

32. "L'adjectif «pur», fréquent chez Lacan pour qualifier le désir qu'il a ici [in het zevende seminarie] en vue, désigne, sans doute, un désir-à-la-limite comme effet de la seule structure." (Hatzfeld, 1992: 40)

het centrale punt waarrond die hele economie draait en waarop het verlangen is georiënteerd, een 'topologische' paradox waarvoor hij de term "extimiteit" had gesmeed (SVII: 167). Het 'ding' duidt het punt aan waarop het verlangen weliswaar als op 'zichzelf' georiënteerd is, maar waar het tegelijk zou worden vernietigd zodra het de weg erheen ten einde ging. Om een exact beeld van het verlangen uit te tekenen, is dat 'ding' dan ook een onmisbaar element. Ook voor die nieuwe cartografie van het verlangen, zo mag uit wat volgt blijken, meent Lacan in *Antigone* een bijzonder geschikte illustratie te vinden.

3. Het verlangen in beeld

3.1. «Atè»

Ook al laat Lacan in zijn lessen over Antigone nergens letterlijk de term '*das Ding*' vallen, toch ligt dat concept zonder meer aan de basis van zijn hele commentaar. In de lessen die eraan voorafgingen, was Lacan geduldig, haast bewust stap voor stap, dat paradoxale 'extieme' domein dichterbij gekomen. De les van 27 april ("La *jouissance* et la transgression") had geleerd hoe alleen een transgressie dat domein kan benaderen en in de daaropvolgende les (4 mei: "La pulsion de mort") was aan de hand van Sade aangegeven hoe kwaadaardig en nefast dat domein wel is. De beide volgende lessen, "La fonction du bien" (11 mei) en "La fonction du beau" (18 mei), gingen nader in op de procédés om, ondanks onze oriëntatie naar dat domein, tegelijkertijd een afstand ertegenover te bewaren. Beide "functies", zo analyseerde Lacan, houden ons af van het 'ding', alleen doet het goede dat op een manier die ons daarin vooral 'bedriegt' en 'misleidt'. Het schone daarentegen laat tenminste iets doorschemeren van dat ultieme domein waarop ons verlangen georiënteerd is, meteen ook de reden waarom het zo van belang is voor een ethiek die het verlangen centraal wil stellen.

Een kunstwerk als *Antigone* gunt ons een blik in het domein van het 'ding': zo luidt de volgende stap in Lacans redenering. Die tragedie laat zien hoe de limiet van het verlangen wordt overschreden en geeft ons zo een beeld van het 'ding' dat *voorbij* die limiet ligt. Een

33. Dit is wel de overtuiging van Patrick Guyomard. Het verlangen vindt weliswaar zijn oorsprong in een zijstekort, maar juist omdat het dit omtovert tot een operationeel symbolisch tekort, wordt het tot een absolute kracht die alle tekort in zich kan opheffen (in de betekenis van de hegeliaanse '*Aufhebung*'). Juist waar het verlangen *niets dan* verlies wordt, zou het niets meer te verliezen hebben en ook de *facto* niets meer verliezen. Waar het dus *puur* verlies wordt (zoals bij Antigone) zou het zichzelf vinden als pure almacht. De "*désir pur*" wordt een "*puissance de perte pure puisqu'elle ne serait perte de rien*" (Guyomard, 1992: 26). Al vraagt Guyomards studie om een langere en geduldigere analyse dan in het bestek van deze studie mogelijk is, toch kan er hier al op gewezen worden dat een juist inschatten van de subjectproblematiek (als de problematiek omtrent de 'plaats' waar de mechanismen 'plaatsvinden', 'geschieden', 'gebeuren') hem mijns inziens tot andere conclusies zou hebben gebracht. Al lijkt inderdaad, in een situatie als die van Antigone, het verlangen bij zichzelf aan te komen, de 'plaats' (het 'platform', de 'drager', het 'subject') van dit gebeuren ligt niet bij het verlangen *zelf* maar in casu bij een driftwezen dat eraan ten onder gaat en door dit verlangen fataal is meegesleurd. Dat punt waar het subject, door bij 'zichzelf' aan te komen, zichzelf zou vernietigen, noemt Lacan het '*ding*', het nieuwe en centrale concept van zijn ethiekseminarie. Het is in die zin bijzonder symptomatisch dat Guyomards studie, die exclusief op dat seminarie inzoomt, slechts één keer - en dan nog heel even en zonder enige verdere uitleg - op dat concept alludeert (Guyomard, 1992: 102 noot 37). We komen verder nog op Guyomards kritiek terug (zie hieronder: VIII.3.4).

domein komt aan het licht waarin ons verlangen zich ongeremd kan uitleven, maar waarin — juist daarom - niets of niemand zich nog staande kan houden. Ook een ethisch verlangen om het goede te doen niet. Dat lezen we al in een eerder geciteerde passage waar Lacan Kreons tragische fout typeerde als de miskennis van die limiet die ons van het 'ding' scheidt. Met die figuur zet Sophocles iemand neer die het goede zonder enige beperking of limiet wil laten regeren en daarom te laat beseft op die manier alleen de apotheose van zijn eigen noodlot te hebben ontketend:

Kreons oordeelsfout [...] bestaat er juist in [...] om van dat goede een wet zonder limieten te maken, een soevereine wet, een wet die een bepaalde limiet overschrijdt, te buiten gaat, [zijn fout bestaat erin] dat hij zelfs niet eens merkt dat hij die fameuze limiet overschrijdt [...].³⁴

Waaruit Lacan even verderop afleidt:

Het goede zou niet kunnen [willen]³⁵ heersen over alles, zonder dat daar een excès opdoemt waarvan de tragedie ons waarschuwt dat de gevolgen ervan fataal zullen zijn. Wat is dat fameuze veld dat we beter niet betreden? Men zegt het ons [in het stuk]: het is daar waar de ongeschreven wetten heersen, de wil of beter de *Δίκη* [*Dikè*, rechtsorde] van de goden. [SVII: 301]

Hier hebben we meteen het equivalent in Sophocles' tekst van wat Lacan het "domein van het ding" noemt. Dat "fameuze veld", waarin we tetechtkomen als we de grens van ons verlangen overschrijden, is niets anders dan wat men in het antieke Griekenland bedoelde met de wil, de wet, de rechtvaardigheid (de '*Dikè*') van de goden of, beter nog, hun 'domein'. De termen 'wet' en 'rechtvaardigheid' zijn hier immers misleidend, aangezien de antieke 'goden' niet naar iets symbolisch verwijzen, maar volgens Lacan een veld aanduiden dat daar *voorbij* ligt en zonder meer als het 'reële' (het 'ding') moet worden bestempeld. De 'wet' waarvoor de goden hier staan, is er in ieder geval één die breekt met wat men gangbaar (lees: in de symbolische orde) voor een wet houdt en zonder meer te wreed is om voor rechtvaardig door te gaan. Enkele maanden later, in één van de eerste lessen van zijn volgende seminarie (*Le transfert*, 1960-61), zal hij in dit verband ondubbelzinnig stellen dat wat de Grieken "goden" noemen, als "het reële" moet worden geïnterpreteerd en in die zin radicaal verschilt van de monotheïstische God die van de orde van het Woord en dus symbolisch is. Zo vraagt hij zijn publiek tijdens zijn derde les van dat seminarie (30 november 1960):

Wat denken jullie eigenlijk van de goden? Waar zijn die te situeren met betrekking tot het symbolische, het imaginaire en het reële? [...] De goden [...], dat staat buiten kijf, behoren tot het reële. De goden: het is een manier waarop het reële verschijnt [Les dieux, c'est un mode de révélation du réel]. [SVIII: 57-58]³⁶

34. "Son erreur de jugement [...] est justement [...] pour lui Créon de vouloir faire de ce bien la loi sans limites, la loi souveraine, la loi qui déborde, qui dépasse une certaine limite, qu'il ne s'aperçoit pas qu'il franchit cette fameuse limite [...]." (Lacan, 1959/60, les van 01.06.1960, p. 3; 1999:417). Ik heb hier de piraateditie en niet de officiële editie vertaald. Daar (SVII: 301) is de zin niet alleen gebrekkig geredigeerd, hij bevat ook een toevoeging ("de tous") van de hand van Miller zelf: "[...] est de vouloir du bien de tous [...]".

35. Het woord "willen" ("vouloir") is door de officiële editie weggelaten (of gewoon vergeten), zo blijkt uit vergelijking met de piraatversie ("Le bien en saurait vouloir régner"; Lacan, 1959/60, les van 01.06.1960, p. 3; Lacan, 1999:418).

Lacans interpretatie van de Kreon-flguur komt, kort samengevat, hierop neer: door het goede grenzeloos te willen realiseren, gaat de sterveling Kreon zijn grenzen te buiten, belandt ongemerkt in het domein van de goden - het reële - en wordt daar des te pijnlijker met zijn neus op zijn grenzen en zijn sterfelijkheid gedrukt. Wat Lacan hier echter vooral interesseert is dat de toeschouwer ondertussen een glimp heeft opgevangen van die transgressieve ruimte die de Grieken als het domein van 'de goden' omschreven en hij met termen als het reële en het 'ding' aanduidt. Daar is het een tragedie immers in zijn ogen om te doen: de betekenaars zo ten tonele brengen dat ze het reële laten doorschemeren dat voorbij hun symbolische veld gaapt.

De vraag die zich nu opdringt is hoe die transgressieve ruimte bij een figuur als Antigone kan verschijnen. Is zij niet juist diegene die de ruimte van de goden *wel* respecteert en, tegen Kreons wet in, opkomt voor de onaantastbaarheid van hun specifieke soort wet, hun *'Dikè'*? Tracht zij niet juist het domein van de goden te vrijwaren van elke transgressie, die van de toeschouwer inclusief? Hoe kan dan iemand als zij überhaupt iets laten zien van die transgressieve ruimte waarvoor het 'ding' staat?

Het is op dit punt dat Lacan zich tegen het merendeel van alle Antigone-interpretaties keert en opteert voor een lectuur die, als we George Steiner tenminste mogen geloven, het verst van de "sophoclesiaanse teneur" is verwijderd (Steiner, 1986: 93). Het vers in de tekst waar Antigone tegen Kreons edict opwerpt,

Het was toch Zeus niet, die [mij] dit proclameert,
noch 't Recht, dat huist bij onderaardse goden [v. 450; Sophocles, 1972: 83],

interpreteert men doorgaans als wil Antigone de legitimatie van Kreons wet aanvechten: hij zou voor zijn edict geen mandaat vanwege de goden hebben. Zoals in vele andere vertalingen heeft ook De Waele hier het woord "μοι" [*mói*, mij] buiten beschouwing gelaten³⁷ Doet men dat echter niet, dan laat de tekst zich ook vertalen als: 'noch Zeus noch enig andere god heeft mij dit gevraagd', waarbij het aanwijzend voornaamwoord 'dit' dan niet op Kreons decreet slaat, maar op Antigone's eigen 'misdaad'.³⁸ Lacan verdedigt met verve die laatste lectuur en zegt hier met betrekking tot Antigone:

Zij weerlegt dat het Zeus zou zijn die haar heeft opgedragen dat te doen. En evenmin de Δίκη [*Dikè*] die de onderaardse goden vergezelt en met hen samenwerkt. Zij desolidariseert zich juist van de Δίκη. [SVII: 324]

36. Zie ook SVIII: 66, waar hij de goden "une manifestation du réel" noemt. Zie verder SVIII: 93, 103, 148, 171, 191-193, 447.

37. "Ού γαρ τι μοι Zeus ην ο κηρύξας τάδε" (v. 450), zo staat de zin in de tweetalige editie, verzorgd en vertaald door Robert Pignarre, die Lacan hier gebruikt. Ook Pignarre vertaalt het woordje "mij" [μοι] niet en interpreteert de zin dus duidelijk in de richting die Lacan hier aan het bekritisieren is: "Oui, car ce n'est pas Zeus qui les [Kreons wetten] a proclamés" (Sophocle, 1947: 105).

38. Steiner schrijft hierover: "The ordinary reading is: 'It was not Zeus who issued this decree' or 'who proclaimed this edict to me'. A third reading seems to hover on the far edge of grammatical possibility. If we treat the article as wholly indefinite or as ambiguous, it would be conceivable to construe Antigone as saying that 'neither Zeus nor the goddess of Justice enthroned among the nether powers (Δίκη) have commanded *this*'-i.e. her disobedience, her twofold attempt to bury Polyneices! The impulse, the deed would be entirely Antigone's own and *autonomous* in just the sense in which this epithet is used about her in the play. This reading for radical ambiguity, for subconscious or rhetorically masked paradoxicality, is, we must presume, foreign to the passage in its Sophoclean tenor." (Steiner, 1986: 92-93; Steiner cursiveert).

In die interpretatie stelt Antigone dus dat *geen enkele god* haar de opdracht heeft gegeven om haar broer te begraven, dat ze dat met andere woorden louter uit zichzelf heeft gedaan, 'autonomes' als ze nu eenmaal is. Dat uitgesproken autonome karakter van haar daad wijst erop dat ook zij geen acht heeft geslagen op de grenslijn die tussen stervelingen en goden loopt en ook zij zich dus, net als Kreon, heeft bezondigd aan een ongeoorloofde transgressie.

Dit transgressieve karakter van de Antigone-figuur blijkt volgens Lacan ook nog uit een ander, naar zijn zeggen sterk stilistisch ondersteund element in de tekst, met name het vaak herhaalde thema van de 'Atè', het verblindende noodlot. Als Lacan in zijn les van 1 juni de figuur van Antigone moet bespreken, verbindt hij haar onmiddellijk met die 'Ate:

Om haar te introduceren zou ik eenvoudig enkele opmerkingen willen maken en, om met-een op mijn doel af te gaan, de term willen vermelden waarrond Antigone's drama is gecentreerd, een term die twintig keer wordt herhaald, wat in zo'n korte tekst klinkt als veertig keer, maar wat niet belet dat men nog in staat is er overheen te lezen: ἄτη [atè]. [SVII: 305]

Zoals vaak in dergelijke gevallen overdrijft Lacan hier. De term komt geen twintig, maar slechts tien keer voor³⁹ — wat nóg een stempel drukt op het hele stuk- en maakt lang niet altijd het gewicht van de betrokken passages uit. Blijkbaar is hij zo door één passage gegrepen dat het zijn lectuur van alle andere heeft bijgekleurd. Het betreft een aantal verzen⁴⁰ uit het tweede *stasimon*, het koorlied waarin wordt geklaagd over het noodlot dat, na alle andere leden van het 'huis van Labdakos' te hebben weggemaaid, nu ook Antigone treft. In de laatste strofe luidt het:

Van wie ook, die sprak in wijsheid,
stamt de alombekende spreuk:
'Als men 't kwaad voor 't goede neemt,
is 't een god, die onze geest
leidt naar zijn verderf'.
Ach, zo korte tijd
blijft nog zijn geluk
vrij van rampspoed, [v. 620-625; Sophocles, 1972: 89]

De woorden "verderf" en "rampspoed" vertalen hier, overigens correct, het Griekse 'atè' . Bij Lacan krijgt dit woord echter een meer specifieke betekenis omdat hij het sterk in relatie leest met het voorzetsel dat dit woord hier (alook in een aantal andere verzen) telkens vergezelt. In het ene vers wordt de mens "naar de atè" - "προς ἄταν [pros atan] - geleid, in het andere vers bevindt hij zich, zoals er letterlijk staat, "voorbij de atè" — "ἐκτος ἄτας [ektos atas]" - zij het dan dat hij dat maar heel even ("zo korte tijd") kan doen⁴¹. Voor Lacan is het duidelijk: de atè staat hier voor een limiet, een grens. Het menselijk

39. In haar gezaghebbend boek *Lafaute tragique* telt Suzanne Said er negen, meer bepaald in de verzen 4, 185, 533, 584, 614, 624, 862, 1097 en 1260 (Said, 1978: 119 noot 178). Als men het vers 625 erbij telt, waar de term ook valt, komt men aan tien.

40. Lacan heeft uitdrukkelijk aan welke verzen het betreft: "Les vers 611-614 et 620-625 concernent ce que dit le Chœur à propos de limite de l'Atè autour de laquelle se joue ce que veut Antigone." (SVII: 315).

41. In hetzelfde koorlied valt de uitdrukking "ἐκτος ἄτας [ektos atas]" nog eens in vers 614: "Voor de toekomst, na of ver, / voor de tijden van voorheen / geldt de aloude wet: / 'Voor geen mens blijft ooit / overgroot geluk / vrij van rampspoed [ἐκτος ἄτας]" (Sophocles, 1972: 88). Letterlijk staat er dat er de mens geen groot geluk beschoren is, eenmaal hij *voorbij* [ἐκτος] de *aie* is.

bestaan beweegt zich in de richting van die limiet, maar eenmaal die is overschreden, kan hij het daar nauwelijks meer dan enkele ogenblikken uithouden. Aan het begin van zijn derde les over Antigone zoomt hij in op die verzen uit het tweede *stasimon* en zegt daarover:

Ἐκτος ἄταξ ' [Ektos atas] heeft in de tekst de betekenis van het overschrijden van een limiet, en juist daarover heeft het koor het op dat moment. Zo zegt het ook dat de mens zich **πρὸς ἄταν** [pros atan] beweegt, dit wil zeggen naar de *Atè* toe - het hele voorzetselsysteem van de Grieken is daarin zo sterk en zo suggestief. Omdat de mens het kwade voor het goede neemt, omdat iets voorbij de limieten van de *Atè* voor Antigone haar goed is geworden, een goed dat niet dat van om het even wie is, beweegt zij zich **πρὸς ἄταν** [pros atan]. [SVIL315]

Antigone's daad betreft een duidelijke transgressie, zo interpreteert Lacan hier. Ze is voorbij de limiet van de 'atè' gegaan, voorbij de grens waarbinnen leven en goedheid mogelijk is. Door "het kwade voor het goede" te nemen, door te kiezen voor wat buiten de wet valt, is ze voorbij de *atè* terechtgekomen en zet ze, net als Kreon, de ultieme afwikkeling van haar noodlot in gang. Let wel, die 'keuze' wijst niet op de beslissing van een voluntaristisch opgevatte wil noch op een oordeelsfout vanwege Antigone, maar wel op een structureel element in het verlangen. Als Lacan in de volgende les nog eens terugkomt op die passage uit dat tweede *stasimon*, stelt hij:

Het koor is geïnteresseerd in Antigone voor zover ze in de richting van de *Atè* gaat en het haar erom te doen is **ἔκτος ἄταξ** [ektos atas] te gaan, de limiet van de *Atè* te overschrijden. Zij is diegene, aldus het koor, die door haar verlangen de limieten van de *Atè* schendt. [...] De *Atè* is niet de **ἁμαρτία** [hamartia], de fout of de vergissing [la faute ou l'erreur], zij komt niet neer op het begaan van een stommeit [une bêtise]. [SVII: 322-323]

Kreons transgressie van de 'atè' kan men nog aan een fout wijten. Aan het eind van het stuk stelt het koor uitdrukkelijk dat hij de 'atè' die hem treft aan zichzelf te wijten heeft.⁴² Het is, zo zeggen ze letterlijk, zijn eigen "**ἁμαρτία** [hamartia]". Dat woord - voor Aristoteles nochtans essentieel in een tragedie⁴³ - valt evenwel nooit als het over Antigone gaat. Haar transgressieve stap voorbij de 'atè' is blijkbaar niet het resultaat van een fout maar is, aldus Lacan, louter te wijten aan "haar verlangen" zelf. De manier waarop zij in het stuk wordt voorgesteld, zet ons naar zijn oordeel er niet toe aan de oorzaak van haar noodlot te onderzoeken (zoals bij Kreon het geval is), maar confronteert ons rechtstreeks met haar verlangen en, exacter nog, met de *autonomie* van dat verlangen in de zin zoals hierboven is uiteengezet. Het tragische ligt bij haar dan ook niet in de manier waarop zij met haar verlangen omspringt, maar in dat verlangen zelf. In haar figuur wordt duidelijk hoe het verlangen maar bestaat dankzij de grens die het scheidt van het reële waarop het niettemin is georiënteerd. Die grens is niets anders dan de betekenaar zelf, teken zowel van de autonomie als van de eindigheid van het verlangen. In het stuk zoekt Antigone die 'pure' beteke-

42. Als Kreon aan het eind van het stuk op het toneel verschijnt met het lijk van zijn zoon Haemon (die zelfmoord had gepleegd bij het verhangen lijk van zijn toekomstige bruid Antigone), zegt het koor: "daar is kreon: in zijn armen draagt hij / het bewijs van het ongeluk [**ἄτης**, atès] dat - als ik / zo mag spreken - hij zichzelf heeft aangedaan [**ἁμαρτών**, hamartoon]. / hij kreeg het niet van iemand anders." (v. 1256-1260; Sophocles, 1975: 52).

43. Zie onder meer *Poëtica* 52b (Aristoteles, 1988: 50). Lacan verwijst naar Aristoteles in dit verband in: SVII: 323.

naar op en vat daarom post aan de limiet van de symbolische orde en haar wet. Haar verschijnen op die plaats maakt duidelijk dat het verlangen, hoewel volledig afhankelijk van die orde en die wet, daar toch *voorbij* wil en georiënteerd is op het reële, op het 'ding', dit is op dat domein waar het verlangen zijn subject (zijn drager) verliest. Haar engagement voor Polyneikes laat de tragische plaats van de betekenaar zien, met name die van een limiet die het verlangen schraagt maar het tegelijk uitnodigt daar voorbij te gaan, de betekenaar achter zich te laten en zich te verliezen in het reële. Zo komt het verlangen in beeld als iets dat is georiënteerd op een *Jenseits* waar het zijn subject (zijn drager) achter zich laat en het opoffert aan de dodelijke lucht van het reële. Antigone, die het hele stuk lang stap voor stap dichterbij die limiet van de 'atè' is gekomen, zal ook uitdrukkelijk over die limiet heenstappen en bewust, zij het maar heel even ("zo korte tijd"), in dat dodelijk domein van het reële en de goden vertoeven. Op die manier geeft zij de toeschouwer een volledig beeld van het verlangen: levend van zijn beperkingen, behoort het tot de structuur van het verlangen over die beperkingen heen te willen gaan. Het verlangen leeft met andere woorden altijd op een gespannen voet met wat het beperkt en begrenst en het is in laatste instantie niets anders dan juist die onophefbare spanning.

Beiden, zowel Kreon als Antigone, overschrijden de constitutieve grens van de wet en confronteren zo de toeschouwer met de transgressieve structuur van het verlangen. Maakt Lacan dan geen verschil tussen beiden? Zijn beiden voor hem twee evenwaardige manieren om het verlangen in beeld te brengen? En hebben beide in die zin ook dezelfde morele draagwijdte voor de 'ethiek van het verlangen' die hij hier aan het uittekenen is?

In het volgende punt zal duidelijk worden hoe Lacan wel degelijk een verschil maakt tussen de manier waarop Antigone de transgressieve dimensie van het verlangen in beeld brengt en de wijze waarop Kreon dat doet. Dat verschil voert ons zelfs naar de kern van wat hij "de ethiek van de psychoanalyse" noemt. Dat Antigone daarbij een positieve rol krijgt toebedeeld, betekent evenwel niet dat ze zal worden gepresenteerd als een *voorbeeld* waaraan we ons ethisch gedrag zouden kunnen spiegelen. Zoals reeds vermeld zal Lacan met haar figuur veeleer een decentrerende van elk ethisch voorbeeld überhaupt op het oog hebben. Om de morele inzet van die decentrerende in het vizier te krijgen, is het dan ook nodig nog even in te zoomen op de figuur van Kreon. Pas als we Antigone tegen de achtergrond van die figuur houden, wordt de morele draagwijdte van Sophocles' tragedie ten volle zichtbaar.

3.2. « Apotheose van sadisme »

Al gaan ze allebei onmiskenbaar de grenzen van de 'atè' te buiten, toch is de transgressie van Antigone niet dezelfde als die van Kreon. Antigone is zich ten volle bewust van die grens en wanneer ze die overschrijdt, doet ze dat in het volle besef dat haar lot daarmee definitief is bezegeld. Kreon daarentegen wil bewust geen weet hebben van die grens. Naar zijn oordeel mag de wet zich nergens door laten beperken. Hij zal die grens dan ook pas echt onder ogen willen zien als het te laat is en zijn vrouw en zijn zoon door het noodlot zijn weggemaaid. Zijn *hautaine* onachtzaamheid ontkende - zo analyseert Lacan - dat de wet die hij had uitgevaardigd, begrensd was door het materiaal zelf waaruit ze bestond (met name betekenaars). Zodoende was hij ook blind gebleven voor het 'wilde' verlangen

dat evengoed aan zijn eigen wetgeving ten grondslag lag, maar dat hij aanvankelijk alleen bij Antigone opmerkte.

Dit soort bewuste blindheid staat volgens Lacan minder ver van ons af dan we denken. Meer nog, zij is ronduit de onze, en dit alleen al omdat onze blik op die kwestie grondig door het monotheïsme, en meer bepaald door het christendom, is beïnvloed, ongeacht of we nu gelovig zijn of niet. In een reeds eerder geciteerde passage waarin Lacan het domein van het 'ding' gelijkstelt met de 'atè', leert hij ons onbegrip omtrent de antieke goden onmiddellijk aan onze christelijke afkomst.

Wat is dat fameuze veld dat we beter niet betreden? Men zegt het ons [in het stuk]: het is daar waar de ongeschreven wetten heersen, de wil of beter de $\Delta(\lambda\eta)$ [Dikè] van de goden. Maar kijk eens aan, we weten helemaal niet meer wat dat zijn, goden. Vergeet niet dat we sinds enige tijd onder een christelijke wet [sous la loi chrétienne] leven en dat we, om opnieuw te achterhalen wat goden zijn, aan etnografie moeten doen. [SVII: 301]

De ontkenning van het domein van de goden waarvan Kreon hier als enkeling blijkt geeft, is in het monotheïsme tot het basisprincipe van een hele religie verheven en is, langs het christendom om, de grondslag van de hele westerse cultuur geworden, die van onze moderniteit inclusief. Voor het monotheïsme zijn goden immers afgoden en dus onbestaande. Alleen God is God en - wat hier belangrijker is - die God is fundamenteel van de orde van het woord. Het woord kreeg daarmee ook zelf een goddelijk en (dus) oneindig statuut. Het goddelijke lag niet langer *voorbij* het woord, zoals bij de Grieken, maar was nu het woord zelf geworden. Door de goddelijke almacht van het woord was de hele schepping ontstaan.⁴⁴ En als die schepping door de hoogmoed van de mens in zonde en dood was vervallen, zou datzelfde woord, nu 'vlees geworden' in Christus, die schepping daarvan ook verlossen.⁴⁵ De christelijke basisteksten noemen hun heiland expliciet de 'logos' en achten hem in die hoedanigheid in staat om alle tekort, dood en eindigheid om te smeden tot de oneindigheid van een 'Eeuwig Leven'. Dankzij hem kent de 'logos' ook in het ondermaanse geen grenzen meer en wordt zij door geen werkelijkheid, zelfs niet door die van de dood, in haar macht nog belemmerd. De hele filosofische en wetenschappelijke traditie heeft dat onbegrensd geloof in de 'logos' trouwens van meet af aan ondersteund, zodat het zijn invloed onverminderd bleef behouden, ook toen het christendom zijn dominante rol in onze cultuur verloor.

Zowel onze wetenschappelijke cultuur — zeker sinds de mathematisering van ons wereldbeeld (zie hierboven: III, 1, 1) - als onze religieuze traditie gaan dus uit van een grenzeloos geloof in de 'logos'.⁴⁶ *Grenzeloos*, precies omdat ze de radicale eindigheid ervan

44. De scheppingsact van God bestaat er volgens de openingsverzen van het boek Genesis in de dingen *uit te spreken*: "Toen *sprak* God: 'Er moet licht zijn!' En er was licht." (Gen. 1,3; ik cursiveer).

45. Zo benadrukken de bekende openingszinnen van het Johannesevangelie zowel de primauteit van het Woord bij de schepping, als de zekerheid dat de schepping, in Christus, door datzelfde Woord zal worden bevrijd van alle dood en ellende die sinds de zondeval haar lot zijn geweest. "In het begin was het Woord [$\acute{\omicron}$ $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, *ho logos*] en het Woord was bij God en het Woord was God. [...] Het woord is vlees [$\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$, *sarx*] geworden [met name in Christus] en heeft onder ons gewoond. We hebben zijn heerlijkheid aanschouwd. [...] Van zijn volheid hebben wij allen ontvangen; genade op genade." (Joh. 1, 1; 14; 16).

46. Over de verhouding tussen het christelijke monotheïsme en de moderne wetenschappen, zie onder meer het artikel van Alexandre Kojève in de feestbundel bij het emeritaat van Alexandre Koyré (rwee auteurs bij wie Lacan voor deze gedachtegang ongetwijfeld te rade is gegaan): "L'origine chrétienne de la science moderne" (Kojève, 1964).

miskennen en zodoende, net als Kreon, bewust blind blijven zowel voor de grens waarop die 'logos' is gebouwd (de Griekse 'atè', de Iacaniaanse betekenaar) als voor het domein dat *voorbij* die 'logos' gaapt (voor de antieken de goden, bij Lacan het domein van het 'ding'). Zowel de religieuze als de wetenschappelijke traditie hebben de term 'goden' alle inhoud ontnomen en ze tot irreële hersenspinsels verklaard. Over dat 'domein van de goden' laat Lacan zich enkele zinnen verder in de hierboven geciteerde passage het volgende ontvallen:

Dat domein is met andere woorden voor ons alleen nog toegankelijk van buiten af, vanuit een wetenschappelijk, objectiverend standpunt; voor ons christenen, [of in ieder geval] gevormd door het christendom, maakt het [bedoelde domein] echter geen deel meer uit van een [con]tekst waarin die kwestie effectief aan de orde is. Wij, christenen, hebben dit domein van de goden leeggemaakt, en het gaat hier om wat we daar, in het licht van de psychoanalyse, voor in de plaats hebben gezet. Wat is in dit veld als limiet overgebleven, een limiet die daar ongetwijfeld altijd al aanwezig is geweest, maar nu ongetwijfeld [als enige restant] overblijft en zijn stempel drukt op het domein dat er voor ons, christenen, verlaten bijligt? Dit is de vraag die ik poog te stellen. [SVII: 302]

De psychoanalyse laat toe, zo stelt Lacan hier, dat minstens de limiet van dat verdonkere-maande domein der goden (en dus meteen ook de limiet van de 'logos') terug onder de aandacht kan komen. Let wel, de psychoanalyse is zelf voluit een exponent van dat primaat van de 'logos' dat sinds het aantreden van wetenschap en christendom onze cultuur bepaalt. Haar 'primaat van de betekenaar' is et alleen de zoveelste modificatie van. Toch denkt Lacan dat met die laatste gedachte een beslissende stap verder is gezet. Waar men klassiek de 'logos' voor oneindig en onbeperkt hield, wordt zij nu, gedacht vanuit de notie van 'betekenaar', iets radicaal eindigs. Al is ook voor de psychoanalyse de betekenaar allesbepalend, daarom valt hij nog niet samen met alles wat is. Zo kan hij over het reële *zijn* als zodanig niets zeggen, maar er alleen *overheen* praten. In tegenstelling tot wat christendom en wetenschap veronderstellen, valt de autonomie van de 'logos' hier radicaal samen met haar eindigheid, met het onherroepelijke onvermogen haar aspiraties ten aanzien van het reële waar te maken. Zij blijft gevangen in het 'irreël' materiaal waaruit ze bestaat, met name haar betekenaars. Wat niet belet dat het verlangen dat die 'logos' drijft, wel degelijk blijft uitgaan naar dat reële *voorbij* de betekenaar. Het is trouwens hier dat het verlangen zich van zijn gevaarlijkste kant laat zien omdat het, als het daaraan toegeeft, nog loutet doodsverlangen wordt. Een 'logos' die zijn eigen oneindigheidsaspiraties zou realiseren en zijn kloof met het reële opgeheven zou weten, zou daarmee zonder meer zichzelf vernietigen omdat hij zou zijn opgehouden nog te verlangen. Het komt er volgens de psychoanalyse dan ook op aan die limiet van 'logos' en verlangen zo nauwkeurig mogelijk in het vizier te krijgen.

In de loop van zijn seminarie had Lacan al aangetoond dat die limiet niets anders dan de betekenaar zelf is en dat die laatste als zodanig naar voren treedt in het fenomeen van het schone. De zinnen die onmiddellijk aansluiten bij de zo-even geciteerde passage alluderden daar nog eens op:

Die limiet waarover het gaat en die essentieel is omdat er, door weerspiegeling, een bepaald fenomeen uit kan opdoemen dat ik bij een eerste benadering het fenomeen van het schone heb genoemd, [die limiet] heb ik aanvankelijk gedefinieerd als de limiet van de tweede dood. [SVII: 302]

In de volgende bladzijden gaat Lacan nog eens in op die "limiet van de tweede dood". Wanneer zijn aandacht daarbij exclusief uitgaat naar de manier waarop die in Sades oeuvre aan bod komt, is dat omdat dit werk hem toelaat de strategie bloot te leggen waarmee die limiet van de betekenaar wordt *ontkend*, net zoals Kreon en na hem heel onze christelijke en wetenschappelijke traditie dat heeft gedaan. Pas daarna zal hij inzoomen op de figuur van Antigone als illustratie van de manier waarop die limiet affirmatief kan worden *erkend*, een affirmatie die - naar zal blijken - het eigene van een "ethiek van de psychoanalyse" uitmaakt.

Als Lacan Sades oeuvre benadert als een kunstwerk, komt dat omdat daarin "de limiet waarover het gaat" op de voorgrond treedt in de gedaante van 'het schone'. Alleen is het nu de vraag waar in dat wreedaardig universum überhaupt zoiets als schoonheid kan opdoemen? Zoals bekend laat Sade ons immers een ware apotheose van wreedheid zien waar iedereen in een eindeloze doodskrimp wordt gehouden om daar, in die explosie van pijn, eeuwig te blijven lijden. Het kan immers naar sadiaanse normen niet de bedoeling zijn om het slachtoffer eenvoudig dood te maken. Dit soort ('eerste') dood zou het gefolterde lichaam immers opnieuw opnemen in de natuurlijke kringloop van leven en dood. Op die manier zou het leven weliswaar worden ontbonden, maar enkel om het meteen weer samen te doen komen in nieuwe, andere levende wezens⁴⁷. Het slachtoffer moet daarom een "tweede dood" worden toegediend, een dood die het treft voorbij de grenzen van zijn natuurlijke sterfelijkheid. Het fantasma van zo'n "tweede dood" veronderstelt echter dat het slachtoffer ook voorbij zijn natuurlijke dood nog trefbaar is, dat het met andere woorden meer aan kan dan een normale doodstrijd en als het ware ook *daar voorbij* nog kan bestaan, want kan lijden. Het is precies die verdraaide (perverse) logica die het slachtoffer, binnen het fantasma van de sadist, een paradoxale schoonheid toedicht. Neem bijvoorbeeld een personage als *Justine*, figuur bij uitstek van wat Sade de "tegenpoed der deugdzaamheid" noemt en die de hele roman lang nacht na nacht op de onmenselijkste manieren misbruikt, verkracht en gefolterd wordt. Wat blijkt nu telkens weer als ze de volgende ochtend aan het ontbijt verschijnt? Dat juist haar ongerepte frisse schoonheid de perverse libertijnen terug op nieuwe ideeën brengt. Ondanks de wreedste verminkingen die de sadistische orgieën haar hebben doen ondergaan, blijkt haar schoonheid zonder meer intact gebleven. Alsof het sadisme haar in alles kan raken, behalve in haar schoonheid. Meer nog, enkel omdat ze alleen nog als absolute schoonheid fungeert, kan de sadist er zijn ongerijmde wreedheid op kwijt. Juist haar schoonheid - dit is het feit dat ze puur als betekenaar fungeert — is de mogelijksvoorwaarde voor zijn sadisme.

In die schoonheid blijkt het sadistische fantasma dus tegen zijn constitutieve limiet aan te botsen, een limiet die volgens Lacan niets anders dan de betekenaar zelf is. De

47. Sade wil met andere woorden een radicaal *ongebonden* natuur, een natuur die zo vrij is dat ze zich zelfs van haar eigen wetten kan ontdoen. Hij wil zijn slachtoffer daarom tot een 'niets' reduceren dat *niet* regenerereert, een 'niets' zo radicaal als het 'ex nihilo' waaruit God alles heeft geschapen en waarin Sade alles wil terugduwen. Ook Sades fantasma veronderstelt dus een 'creationisme'. Alleen ontdekt hij dat creationisme van zijn religieuze sluiers. Het 'niets' waarop onze cultuur is gebouwd is niet het goddelijke 'niets' waaruit de Schepper het zijn te voorschijn roept, maar het 'niets' waarin alleen Misdaad heerst. Elke libertijnse daad spiegelt zich aan die Misdaad en is daarom niet tevreden met een 'eerste', natuurlijke en (dus) regeneratieve dood van zijn slachtoffer. Het komt erop aan het ook een *tweede* dood toe te dienen, zodat in hem ook dat vermogen wordt gefnuikt waardoor het, als organisme in ontbinding, terug in de kringloop van leven en dood zou worden opgenomen.

sadist wil zijn slachtoffer treffen voorbij zijn natuurlijke sterfelijkheid, maar in dezelfde beweging moet hij het, juist om het daar te kunnen raken, toch op een of andere manier ook overeind houden. Die fantasmatische spitstechnologie is maar mogelijk omdat het slachtoffer hier louter nog als betekenaar fungeert. Dat het immuun kan blijven voor de dodelijke ellende die het wordt aangedaan, dat het altijd weer met datzelfde maagdelijke blosje op de wangen de lusten van de libertijn kan opwekken en die laatste zijn slachtoffer juist in die blos wil treffen, toont aan hoe het binnen het sadistische fantasma enkel als betekenaar functioneert. Door zijn slachtoffer daar te treffen, wil de sadist het als het ware terugduwen in het niets - het *'ex nihilo'* - waarin het zijn oorsprong vindt. Zoiets kan uiteraard alleen fantasmatisch. Het kan enkel in een denkbeeldig scenario dat louter op de kracht van betekenaars drijft. Dit is de reden waarom de sadist zijn slachtoffer een "onverwoestbaar draagvlak" — een niet te verkrachten schoonheid - toedicht. Het *reële* bestaan van het slachtoffer wordt hierbij letterlijk aan dat betekenaarsstatuut - aan die schoonheid - opgeofferd. Even verder in dezelfde, hierboven geciteerde passage verwijst Lacan naar de betekenaar als naar het "onverwoestbaar draagvlak" waarop het sadistische fantasma rust:

In het typisch sadistische scenario voert het lijden het slachtoffer niet tot een punt waar het wordt uiteengereten en vernietigd. In tegendeel, [in het fantasma⁴⁸ moet het object van die kwellingen blijikbaar het vermogen bewaren om een onverwoestbaar draagvlak [support indestructible] te zijn. [SVII: 303]

Uit dit alles valt af te leiden hoe ook Sades oeuvre een geschikte illustratie biedt voor wat Lacan bedoelt met 'de functie van het schone'. Voorbij 'de functie van het goede', die een eerste barrière is op de weg van het verlangen naar het 'ding' — zo had Lacan uiteengezet — vormt die van het schone een tweede barrière. Dat de hier gepresenteerde 'schoonheid' in alle opzichten voorbij het goede gaat, behoeft zeker bij een oeuvre als dat van Sade weinig uitleg. Maar ze vormt inderdaad ook een barrière die de sadist in bescherming neemt tegen dat dodelijke domein van het 'ding', dat zich aandient in de reële pijn van het slachtoffer. Door zijn slachtoffer onaantastbaar mooi te vinden, loochent de sadist het ondraaglijke reële waaraan hij het overlevert. Op die manier waant hij zich in een universum waar geen tekort, geen wet, eindigheid of dood hem nog beperkingen oplegt. Elke mogelijke wet met de voeten tredend (incest- en moordverbod inclusief), is zijn fantasma er een van grenzeloze *jouissance*, zij het dat het mislukken ervan telkens opnieuw moet worden geloofend door steeds nieuwe slachtoffers te maken of nieuwe foltertechnieken uit te vinden. Voor de sadist functioneert de schoonheid die hij zijn slachtoffer toedicht, als een barrière die hem toestaat blind te blijven voor alles wat naar tekort, wet, dood en verlangen zou kunnen verwijzen, met andere woorden voor de betekenaar en zijn dodelijke *Jenseits*. Voor Sades lezers daarentegen, die in zijn oeuvre zo'n tot kunstwerk verheven fantasma gadeslaan, functioneert die schoonheid als een barrière waardoorheen het horribele terrein van het 'ding' *wel* zichtbaar wordt. Voor hen wordt het ook daar duidelijk hoe schoonheid steeds iets van een pijnlijke sluier heeft waarachter zich een ondraaglijke ellende schuilhoudt, waarop ons verlangen niettemin als op zichzelf is georiënteerd. Ook

48. "[D]ans le fantasme", dat hiet mee is vertaald, is weggelaten in de officiële editie (zie Lacan, 1959/60, les van 01.06.1960, p. 5; 1999: 420).

hij kan in Sade de schoonheid zien als "het net nog te verdragen begin der verschrikking", zoals Rainer Maria Rilke het ooit noemde.⁴⁹

Die intieme band tussen schoonheid en pijn ontwaart Lacan trouwens niet alleen in Sades fantasmagorieën, maar ook in heel onze moderne esthetica. De schoonheid tout court, zeker zoals die sinds Kant wordt gedefinieerd, heeft iets van die wrede functie die ze in het sadistische fantasma toebedeeld krijgt, zo stelt Lacan hier. De parallel die hij eerder al tussen Kant en Sade had ontwaard, is in zijn ogen ook hier van toepassing. In zijn *Kritik der Urteilskraft* had Kant immers het schone gedefinieerd als het resultaat van een puur reflexief oordeel, dit is een oordeel dat niets zegt over zijn object zelf maar alleen iets over het gevoel dat dit bij de menselijke kenvermogens teweegbrengt.⁵⁰ Het gaat alleen over het gevoel dat de verstandelijke vermogens - en zo men wil de autonome 'logos' — van zichzelf hebben. Het object dat dit gevoel teweegbrengt, is nooit meer dan een aanleiding, dat als zodanig achterwege wordt gelaten. De gelijkenis met Sade is frappant, aldus Lacan. Zowel in het kantiaanse als het sadiaanse smaakoordeel dient het reële object waarover het gaat immers alleen maar om er als het ware uit 'weggesneden' te worden. Die pijnlijke structuur waarop de schoonheid teert, is ook hier weer bij Sade duidelijker zichtbaar dan bij Kant. Na de evocatie van Kants definitie van het esthetische oordeel, vraagt Lacan zijn publiek:

Snappen jullie de analogie niet niet het sadistische fantasma, waar het object er enkel is om een lijden mogelijk te maken, een lijden dat zelf enkel de betekenaar van een limiet is? Het lijden wordt daar opgevat als een opwelling die bevestigt dat datgene wat is, niet tot het niets kan terugkeren waaruit het voortkomt. [SVII: 304]

Kants schoonheidsoordeel laat per definitie het object achter zich, waarbij die 'lijdende' toestand van dat object als het ware de mogelijkheidsvoorwaarde is van dat esthetische oordeel. Alsof dat esthetische oordeel bevestigt dat een object, eenmaal het in de molen van de autonome 'logos' is opgenomen, niet meer terugkan naar de plaats waar het vandaan komt, maar in die 'logos' gevangen blijft. Eenmaal iets door de 'logos' uit het niets — 'ex nihilo' — is gehaald, is diezelfde 'logos' niet in staat het daar opnieuw naar toe terug te brengen. Het reële van dat object blijft voorgoed in dat 'niets' achter, in dat domein dat bij de antieke Grieken aan de goden werd toegeschreven maar sinds het christendom inderdaad tot die pure limiet van het 'niets' is gereduceerd. Alleen de fascinerende

49. Aldus het bekende vers uit de eerste *Duineser Elegie*: "Denn das Schöne ist nichts / als des Schrecklichen Anfang, den wir noch gerade ertragen, / und wir bewundern es so, weil es gelassen verschmät, / uns zu zerstören." (Rilke, 1996: 37-37). Het is een raadsel waarom Lacan, die hoogstwaarschijnlijk Rilkes *Elegieën van Duino* moet hebben gekend, de hele schoonheidstheorie die daarin vervat zit en die sterk in de lijn van de zijne ligt, nergens vermeldt.

50. Dit is zonder meer het uitgangspunt van Kants analyse van het smaakoordeel. Zoals de eerste paragraaf van de *Kritik der Urteilskraft* al aangeeft, wordt daarin "helemaal niets in het object aangeduid", maar aangegeven hoe "het subject zichzelf voelt zoals het door de voorstelling wordt getroffen" (Kant, 1978: 34; 1974 Bd. X: 115; in oorspronkelijke uitgave: 4). In de volgende paragraaf trekt Kant daaruit de conclusie dat het esthetische oordeel een volstrekte onverschilligheid kent ten aanzien van de zaak (het object) zelf waarover het oordeel gaat: "Men mag volstrekt niet met het bestaan van de zaak ingenomen zijn, maar men moet in dit opzicht volledig onverschillig staan, om in smaakangelegenheden de rol van rechter te spelen." (Kant, 1978: 35; 1974 Bd. X: 117; in oorspronkelijke uitgave A: 6-7). Het is onder meer die eis van onverschilligheid die ook bij Sade terug te vinden is.

schoonheid van die limiet laat iets doorschemeren van de reële ellende die erachter schuilgaat.

Lacan schuwt de provocatie niet wanneer hij hier poneert dat Kants esthetisch oordeel, blootgelegd in zijn sadiaanse structuur, ook op het christendom van toepassing is. Wat is de 'blijde boodschap' anders dan die "opwelling die bevestigt dat datgene wat is, niet tot het niets kan terugkeren waaruit het voortkomt". Eenmaal uit het niets - *'ex nihilo'* — geschapen, is de weg terug naar dat 'niets' onmogelijk geworden. Eenmaal iets door het Woord is gered, is de weg naar het reële waaruit het vandaan komt, voorgoed afgesneden. Het reële kan dan enkel nog doorschemeren in de fascinerende schoonheid van het Woord (de betekenaar) waaronder het evenwel zelf pijnlijk wegwijnt. Het christelijke beeld bij uitstek van dat Woord (of, in lacaniaans jargon, die 'pure betekenaar') is dat van de gekruisigde Christus, aldus Lacan in het onmiddellijke vervolg van de hierboven geciteerde passage:

Hier treffen we inderdaad de grenspaal [la limite] die het christendom op de plaats van alle andere goden heeft opgericht [érigée], onder de vorm van dit exemplarische beeld dat heimelijk alle draden van ons verlangen naar zich toehaalt: het beeld van de kruisiging. Als wij er, ik zeg niet rechtstreeks durven naar kijken [...], maar er op een directe manier over durven spreken (wat moeilijker is), dan zullen we zeggen dat daar iets gebeurt wat wij een apotheose van het sadisme 'avant la lettre' kunnen noemen, dit wil zeggen de vergoddelijking van alles wat in dat domein overblijft, met name die limiet waar het [reële] zijn [alleen] nog in het lijden voort bestaat [...]. Moet ik nog verder gaan en zeggen dat de christenheid rond dit beeld al eeuwenlang in alle devotie de mens offert. In alle devotie [Saintement]. [SVII: 304]⁵¹

In het christendom is het domein *voorbij* het woord tot niets gereduceerd. Maar dat dit 'niets' niet zonder meer niets is maar de "grenslijn" (de "limiet") waarachter zich het reële schuilhoudt, leest Lacan af uit het esthetische beeld waarmee dat christendom zich presenteert. Het beeld bij uitstek waarin het zichzelf en zijn boodschap aanprijst is dat van de gekruisigde Christus: het is het teken van de manier waarop de Mensenzoon alle zonde, eindigheid en dood op zich neemt om zo de hele schepping daarvan te verlossen. Althans, dit is wat dat beeld *wil* zeggen, maar op het moment zelf dat het dit zegt - in de pure betekenaars die in dat beeld schitteren — zijn uitsluitend pijn, dood en eindigheid te zien. Het beeld van die 'blijde boodschap' bestaat erin om, in dezelfde geste waarin pijn, zonde en dood worden getoond, die ook te loochenen. Voor Lacan is het duidelijk: de structuur van die loochening is naadloos met die van de sadiaanse held te vergelijken. Hij gaat zelfs zover te stellen dat dit procédé het louter esthetische ovetstijgt en zijn pendant kent in de manier waarop het christendom ook in de realiteit met de mens omgaat. Het christelijk ideaal van een *'imitatio Christi'* (nabootsing van Christus) kan proporties aannemen

51. Wegens de moeilijkheidsgraad van de passage en ook wegens Millers onnauwkeurige redactie, geef ik hier - en ook in de volgende noot - de originele tekst: "C'est bien ici la limite que le christianisme a érigée à la place de tous les autres dieux, sous la forme de cette image exemplaire tirant à elle secrètement tous les fils de notre désir - l'image de la crucifixion. Si nous osons, je ne dis pas la regarder en face [...], mais en parler de façon directe, ce qui est plus difficile, dirons-nous que c'est là quelque chose que nous pouvons appeler, avant la lettre, apotheose du sadisme [?] - c'est-à-dire la divinisation de tout ce qui respire dans ce champ, à savoir [de] cette limite où l'être subsiste dans la souffrance [...]. Dois-je aller plus loin? - et dire qu'autour de cette image, la chrétienté saintement crucifie l'homme depuis des siècles. Saintement." Zowel het eerste vraagteken als het woord 'de' tussen vierkante haakjes zijn toevoegingen van de redacteur die hier mee zijn vertaald.

waarbij iemand zich uit pure devotie letterlijk 'opoffert' om gelijk te worden aan dat 'schone' beeld.

Op de vorige pagina had Lacan trouwens even gealludeerd op de manier hoe zo'n sadisme in de realiteit functioneert en zo, als in een notendop, zijn perversietheorie aangekondigd zoals hij die later, in zijn tiende seminarie (*L'angoisse*, 1962/63) en in *Kant avec Sade* (1963) zal uiteenzetten.⁵² Onmiddellijk aansluitend op een al eerder geciteerde passage waarin hij het had over de schoonheid van het sadistische slachtoffer als zijn "onverwoestbare draagvlak", luidt het:

[Het sadistische fantasma is effectief wel een fantasma waarvan] de analyse duidelijk aan- toont hoe het subject daar een dubbel van zichzelf losmaakt, het buiten het bereik van een [mogelijke] vernietiging plaatst, en daarvan [met name van dit dubbel van zichzelf] het draagvlak maakt voor wat men in dit geval, met een term uit de esthetica, 'het spel van de pijn' moet noemen. [SVII: 303]⁵³

In het sadistische fantasma "maakt het subject een dubbel van zichzelf los" en projecteert dat op zijn slachtoffer. De inzet van dit perverse procédé wordt duidelijk als men beseft dat de sadist in dat dubbel (dus in die ander, in casu zijn slachtoffer) zijn *eigen* tekort, zijn *eigen* zijnspijn projecteert, zij het dan wel om die daar onmiddellijk te loochenen en zo de illusie hoog te houden dat zijn slachtoffer door geen tekort nog wordt getekend. Hij kerft zijn eigen tekort letterlijk in de huid van zijn slachtoffer, hij brandmerkt het met dood, ellende en alle mogelijke tekenen van menselijke eindigheid, om dit alles, eenmaal het op die ander is overgeheveld, bij die ander te kunnen loochenen. Op die manier meent de sadist in die ander het bewijs te zien dat ook hijzelf zonder tekort is. Zijn tekort danst in de pijn van de ander, maar die pijn dient enkel om te bewijzen dat hij, de sadist, ervan kan genieten en zich boven alle pijn verheven wanen. Op die manier creëert hij voor zich het fantasma van een wereld zonder enig tekort, een wereld vol *jouissance*, waar geen wet hem wat dan ook nog kan verbieden.

Het perverse procédé waarop Lacan hier inzoomt, beperkt zich echter niet tot sadistische individuen die een loopje nemen met de wet. Het is evengoed van toepassing op al wie een strikte naleving van de wet voorstaat. Zo biedt het ook een wetgever of elke andere politieke macht de geschikte manier om het tekort van de wetsorde te loochenen. Wat ook zijn achtergrond is — of hij nu een antieke (als Kreon), dan wel een christelijke of een hedendaagse democratische wetgever is — hij kan het tekort dat essentieel is aan zijn wetsorde altijd projecteren op zijn onderdanen en voorhouden dat de reden waarom er überhaupt een wet moet zijn, juist te wijten is aan *hun* tekort, aan het feit dat zij zich niet conform gedragen ten aanzien van het ideaal dat ze geacht worden uit te stralen. Zo kon

52. Voor het tiende seminarie, zie vooral de les die Piera Aulagnier in dat kader heeft gegeven (les van 27.02.1963; Lacan, 1996c; 184-194). Voor *Kant avec Sade*, zie E: 765-790. Voor een bevattelijke uitleg over de structuur van de perversie (waaronder het sadisme), zie onder meer Castanet: zonder datum. In mijn essaybundel *Wij, modernen*, kom ik zelf een paar keer uitvoerig op die structuur terug (De Kesel, 1998a: 47-52, 99-103, 115, 130; zie ook De Kesel, 1996a: 112-117).

53. "[Effectivement, c'est bien un fantôme, où] [l']analyse montre clairement que le sujet détache un double de soi qu'il fait inaccessible à l'anéantissement, pour lui faire supporter ce que l'on doit appeler en l'occasion, d'un terme emprunté au domaine de l'esthétique, les jeux de la douleur." De tussen vierkante haakjes geplaatste zinsnede "Effectivement, c'est bien un fantôme, où", dat hier mee is vertaald, is weggelaten in de officiële editie (zie Lacan, 1959/60, les van 01.06.1960, p. 5; 1999:420).

het communisme — om een voorbeeld te nemen waar Slavoj Žižek in zijn vroege werk vaak op terugkomt⁵⁴ — zich altijd weer voorliegen dat het tekort waardoor zijn politieke en economische systeem zo pijnlijk leek getekend, te wijten was aan het tekortschieten van sommige (en virtueel alle) burgers die 'de grote sprong voorwaarts' of 'de culturele revolutie' blijkbaar tegenwerkten, zodat dat systeem zich voortdurend genoodzaakt zag op die burgers jacht te maken. De facto bleef het op die manier alleen de onverzadigbare hellemond van zijn eigen *goelags* voeden. Zodra een wetsorde haar eigen eindigheid met zo'n perverse logica loochent, zijn de gevolgen niet te overzien. De politieke geschiedenis van de twintigste eeuw illustreert dat helaas overvloedig.

De positie die Kreon in Sophocles' stuk bekleedt, bevat in Lacans interpretatie de kernen van zo'n desastreus pervers procédé. Dit is minstens één van de redenen waarom Lacan in hem dan ook niet de protagonist van het stuk kan zien⁵⁵. Kreons hele houding tegenover Antigone is erop gericht de soevereiniteit van de wet veilig te stellen en onaangetast doorheen die moeilijke tijden te loodsen (vlak na een oorlog die Thebe had kunnen vernietigen). Op zich een nobele bedoeling, zij het dat alleen al uit de manier waarop hij Antigone's straf laat uitvoeren, blijkt hoe dubieus en (in de hierboven beschreven zin) pervers de positie is die hij in die hele kwestie inneemt. Hij laat haar immers niet standrechtelijk ombrengen, zoals zijn eigen wet het had voorzien, maar sluit haar levend op in een grot die haar graf zal zijn. Hij geeft haar zowaar zelfs proviand mee om zo voor zichzelf nog de schijn op te houden dat zij niet door zijn toedoen zal sterven, maar dat ze zal omkomen omdat de goden, op wie zij beweert te steunen, haar weigerden te redden. We citeerden die passage reeds in een vertaling van Johan Boonen aan het begin van dit hoofdstuk. Het is Kreons repliek, helemaal aan het einde van het derde *episodion*, net nadat Antigone naar haar graf is weggeleid:

KREON: zo: ik breng haar naar een plaats
die niemand kent ik sluit haar
levend in een graf ik geef haar eten
zoveel dat ik vrijuit ga en dat
mijn volk niet wordt verdoemd: zij kan
de dood de éne god die zij vereert
wellicht verbidden en niet sterven
of zij leert dat het geen zin heeft
goden van de doden te vereren, (*af.*)⁵⁶

Blijkbaar deinst hij ervoor terug om het gevolg van zijn eigen wet, Antigone's dood, ook als zodanig op zich te nemen. Hij spreekt wel een doodsvonnis uit, maar wil kennelijk de dood die daarin besloten ligt niet ten volle assumeren. Op het cruciale moment weigert hij dus voor lief te nemen dat wet en dood wezenlijk iets met elkaar te maken hebben.

54. Zie onder meer Žižek, 1988: 211-212; 1989: 142-149; 1991: 108-109; 1996: 143-144. Zie ook De Kesel, 2001.

55. Terwijl de 'these' van het stuk integraal bij Antigone ligt, vervult Kreon de rol van 'antithese': zo drukt Lacan het in ieder geval uit in SVII: 362. Door Kreon uitdrukkelijk de rol van protagonist te ontzeggen, sluit Lacan trouwens aan bij een lange, tot in de oudheid reikende traditie. Martha Nussbaum citeert ergens een uitlating van Demosthenes die de rol van Kreon die van een "tritagonist" noemt, waaruit ze besluit "that the view that Creon is the 'hero' of the tragedy was not supported by ancient performance practice" (Nussbaum, 1986: 439 noot 27).

56. Verzen 773-780; Sophocles, 1975: 36.

Door de dood letterlijk aan het reële over te laten en zich voor te liegen dat zijn wetsorde daar niets mee te maken heeft, loochent Kreon het inherent tekort, de structurele eindigheid van die orde. Het is dit tekort, die eindigheid en - wat in lacaniaans perspectief op hetzelfde neerkomt — dit verlangen die, in plaats van *geloochend*, worden *geaffirmeerd* in de figuur van Antigone. In haar schoonheid straalt volgens Lacan de 'eros' die aan de basis ligt van de mens en zijn wereld, zijn wet inclusief.

Zo zijn we terug aanbeland bij de centrale stelling waarop Lacans hele *Antigone*-commentaar is gebouwd: haar ethische betekenis zou exclusief in haar stralende schoonheid moeten worden gezocht. Uitgerekend daarin zou de eindigheid van de ethische wet (en dus van het verlangen) als zodanig worden geaffirmeerd. Al zijn heel wat elementen uit Lacans reflectie daaromtrent ondertussen duidelijk, toch is het goed nog eens speciaal op die stelling in te gaan en een aantal zaken in dit verband scherp te stellen.

3.3. Catharsis ...

Strikt genomen lijkt Antigone's schoonheid weinig van die van een sadiaans slachtoffer te verschillen. Wat is zij immers anders dan dat "onverwoestbare draagvlak" (SVII: 303) waarop, net als op de slachtoffers bij Sade, alle ellende van de wereld terecht komt? In de fantasmatische ruimte van de tragedie situeert ook zij zich *voorbij* de eerste, natuurlijke dood ("ik ben al dood", zegt ze van meet af aan) en wordt daar belaagd door een 'tweede dood'. Ze bevindt zich in die zin "tussen twee doden"⁵⁷ (een uitdrukking die Lacan naar eigen zeggen [SVII: 369] van één van zijn toehoorders heeft overgenomen). Dit is precies de plaats waar ook de sadist zijn slachtoffer situeert. Dit valt onder meer af te leiden uit wat Lacan zich ergens laat ontvallen in zijn eerste les over *Antigone*:

Wat maakt dat dit beeld [de figuur van Antigone] zo'n ruïnerende kracht heeft ten aanzien van de andere beelden, die [daarom] plots op dat ene lijken neer te slaan en erin te verdwijnen? [...] Dat is te wijten aan Antigone's schoonheid [...] en aan de plaats die ze inneemt in het 'entre deux' van twee symbolisch onderscheiden velden. Aan die plaats heeft ze haar schittering [éclat] te danken [...]. Het is die plaats [...] [die] wij een eerste keer hebben trachten te vatten aan de hand van de 'tweede dood', zoals de sadiaanse helden zich die inbeelden [...]. [SVII: 290-291]

Doorheen de ellende waarmee ze wordt beladen, schittert de louter symbolische '*support*' die dit alles (ver)draagt: de betekenaar die haar representeert. Daatop gaat Antigone's onweerstaanbare schoonheid terug, aldus Lacan. Meer nog, die onverwoestbare schone (betekenaar) waartoe ze is gereduceerd, is juist mooi en aantrekkelijk omdat alles wat *reëel* aan haar is, onder de huid van die betekenaar is verdrukt en vermorzeld. Doorheen haar beeld glanst pijnlijk het reële mee dat "lijdt onder de betekenaar" (zoals Lacan het formuleert⁵⁸), al blijft het de functie van haar schoonheid om dit reële vooral buiten schot te houden.

57. Ook in het achtste seminarie (*Le transfert*, 1960-61) komt hij daar herhaaldelijk op terug (SVIII: 5, 60, 102, 120, 126, 154, 158, 322-323). De titel die Jacques-Alain Miller voor de derde en belangrijkste les uit de Antigone-reeks (8 juni 1960) reserveert, "Antigone dans l'entre-deux-morts" (SVII: 315), verwijst daar rechtstreeks naar.

58. In zijn les van 27 januari 1960 definieert hij het 'ding' als "ce qui du réel [...] pâtit du signifiant" en komt naderhand verschillende keren op die formule terug (zie onder meer SVII: 150, 161).

Antigone's schoonheid mag dan die van een sadiaans slachtoffer zijn, toch fungeert zij niet op dezelfde wijze als bij Sade. Door zijn slachtoffer tegen wil en dank oneindig mooi en aantrekkelijk te vinden, spiegelde de sadist voor dat hij de orde van het tekort (met daarin de wet, de dood en het verlangen) overwonnen had en zijn hele bestaan enkel nog *jouissance* was. Juist omdat Justine alleen nog als een absolute schoonheid functioneerde, kon de sadiaanse held elke pijn die hij haar in de huid kerfde, op het moment zelf dat hij het deed, meteen al loochenen en zich zo in een wereld wanen die niet langer door tekort, dood, wet en verlangen was getekend.

Als de tragedie in *Antigene* een gelijksoortige schoonheid laat zien, aldus Lacan, is dat om ons juist *wel* met die gestalten van het menselijke tekort te confronteren. In tegenstelling tot Sades romans, is Sophocles' theaterstuk zo geschreven dat wij ons spontaan identificeren, niet met wie Antigone pijn berokkent, maar met Antigone zelf. We voelen mee met haar trieste lot en ondergaan daarbij, zoals dat klassiek heet, vooral gevoelens van vrees en medelijden. Dit is in ieder geval de manier waarop sinds Aristoteles het effect van een tragedie op haar publiek wordt beschreven. Dit effect betreft, exacter, een catharsis, een loutering en een zuivering van dat soort gevoelens.⁵⁹ Zoals vaak beaamt Lacan die klassieke opvatting, zij het wel sterk 'gedecentreerd'. Ooit zelf begonnen als wat Breuer de "*kathartische Methode*" noemde (Lacan gaat daarop in op SVII: 286-287), heeft de psychoanalyse immers gaandeweg een heel eigen theorie rond dat concept ontwikkeld. Aristoteles heeft het bij het rechte eind wanneer hij stelt dat een catharsis een zuivering is van onze "pathèmata", onze gevoelens, affecten en passies. Maar die catharsis brengt ons volgens Lacan niet terug naar onze natuurlijke essentie, maar naar ons per definitie onnatuurlijk verlangen, een verlangen dat in de strikte zin zelfs niet eens het onze is en onze vermeende identiteit vooral 'decentreert'. Verwijzend naar zijn vorige seminarie (*Le désir et son interprétation*, 1958-59), had hij even vóór het voorgaande citaat gesteld:

Wat wij [daar] meer bepaald over het verlangen naar voren hebben geschoven, staat ons toe een nieuw element in te brengen in het begrijpen van de zin van de tragedie en - langs dit voorbeeld om (maar er is heus wel een directere weg) - van de functie van de catharsis. Antigone doet ons in feite het mikpunt zien waardoor het verlangen wordt bepaald [*Antigone nous fait voir en effet le point de visée qui définit le désir*]. [SVII: 290]

Volgens de klassieke catharsistheorie oefent *Antigone* een louterende werking op de toeschouwer uit in de zin dat ze hem op hemzelf, op zijn ware pretenties terugwerpt. Als sterfeling, zo leert hij er, is het nefast zich in te laten met de donkete wereld van de goden. Een mens kan er niet omheen zijn grenzen te accepteren en zal zich dus hoeden voor 'hybris' (overmoed). Daarmee is meteen ook het ethische gehalte geformuleerd dat men klassiek aan een tragedie toeschrijft. Wie gelukkig wil zijn, moet zijn verlangens naar de regel van de gulden middenweg in goede banen leiden, anders verliest hij elke voeling met zijn eindige, sterfelijke zijnsgrond en dus met zijn vermogen gelukkig te worden.

59. Zie onder meer in Aristoteles' *Poëtica* I449b-1450a (Aristoteles, 1986: 37). Lacan wijst erop (SVII: 287) hoe die aristotelische idee omtrent de tragedie als een catharsis erg moeilijk kritisch te bevragen is aan de hand van Aristoteles' eigen tekst, omdat we slechts over een gedeelte van die tekst beschikken en we zijn gedachtegang daaromtrent dus niet volledig kunnen reconstrueren. Aristoteles komt nog wel op die catharsis terug in de *Politica* (1341b), zonder evenwel die lacune op te vullen.

Maar als het verlangen geen zijnsgrond heeft en niet langer automatisch in de richting van het geluk wijst, zoals Lacan beweert, ligt de zaak anders. Dan brengt een catharsis ons niet terug naar ons natuurlijke geluk, maar confronteert zij ons met dat *extieme* "mikpunt" waarop ons verlangen georiënteerd is als op onze eigen dood. De catharsis kan dan niet langer samenvallen met een morele waarschuwing ons verlangen niet zo ver door te drijven dat het ons geluk (voor Aristoteles onze essentie) in het gedrang brengt. Integendeel, een catharsis biedt ons veeleer een doorlichting van de "onderbouw", de "grondstructuur" van ons streven naar geluk⁶⁰ en laat daarbij zien hoe ons verlangen *per definitie* op een fataal 'ding' *voorbij* dat geluk is georiënteerd. Zij leert ons niet zozeer dat ons verlangen een neiging tot 'hybris' moet weerstaan, als wel dat die neiging de structuur zelf van ons verlangen uitmaakt.

Gedurende het verloop van het stuk laat Antigone de toeschouwer op een haast didactische wijze de weg van het verlangen zien, aldus Lacan. Nadat ze duidelijk de positie heeft ingenomen van wat Lacan het subject noemt ("ik ben al dood"), gaat ze stap voor stap de weg van dat verlangen af, inclusief de transgressie die dat inhoudt. Door voor haar verguisde broer te kiezen, toont ze niet alleen hoe de betekenaar, als materiële 'support' van de symbolische wet, meteen haar grens is, ze laat ook het *Jenseits* van die grens doorschemeren, het domein van het 'ding' waarop het verlangen is georiënteerd. Daar gaat haar verlangen van meet af aan naar uit, en wanneer ze vrijwillig ("*autonomos*") haar doodsvonnis op zich neemt en, plechtig begeleid door een lange klaagzang (*kommos*), levend haar graf ingaat, neemt ze ondubbelzinnig zowel het eindige als het transgressieve karakter van haar verlangen op zich. Zij assumeert haar verlangen in zijn meest rigide gestalte: als doodsverlangen.

Nodigt zij ons uit haar voorbeeld te volgen? Dit zou absurd zijn, aangezien dit een regelrechte aanmaning tot zelfmoord zou betekenen. Is zij dan een negatief voorbeeld, een voorbeeld van hoe het niet moet? Ook die - moraliserende - interpretatie mist volgens Lacan de pointe van het stuk. De catharsis die het stuk beoogt, moet ons in zijn ogen zuiveren zowel in onze neiging met Antigone mee te lijden als ervoor te vrezen haar gelijke te zijn. De vrees en het medelijden die we voor Antigone voelen, worden volgens Lacan pas gezuiverd als ze worden geconfronteerd met het verlangen dat in hen werkzaam is. Dit complex aan gevoelens die zij bij ons opwekt, die fascinatie waarin ze ons gevangen houdt, het draagt er alles toe bij om ons een correct en volledig beeld van ons verlangen te geven, de eindige en transgressieve dimensie ervan inclusief. Alleen gaat het hier om een beeld van iets dat niet *à l'état pur* kan worden beleefd. Dat verlangen is immers een verborgen, verdrongen, onbewuste structuur die daarom onmogelijk kan fungeren als een voorbeeld waaraan we — positief zowel als negatief- bewust ons gedrag zouden kunnen spiegelen.

Antigone - het theaterstuk en de manier waarop het in onze cultuur functioneert - is met andere woorden een sublimatie. Het is, naar Lacans definitie, een artistiek product -

60. Reeds in de les waarin hij zijn commentaar op *Antigone* aankondigde was Lacan daarover vrij duidelijk: "Nous nous interrogerons la prochaine fois à partir d'un document. Ce document n'est pas précisément neuf. Tout au long des siècles, les discoureurs se sont fait sur lui les dents et les ongles. Ce texte est apparu dans le champ ou s'est élaborée la morale du bonheur, et nous en donne la sous-structure - d'ailleurs il n'y a pas chez les Grecs de champ où l'horizon soit fermé à la sous-structure. C'est là où la sous-structure est la plus éclatante, là où elle se voit le plus en surface." (SVII: 281).

een *'façonnement du signifiant'* — waarin 'een object wordt verheven tot waardigheid van het *ding'* (SVII: 133). Het stuk is in Lacans ogen zo geconstrueerd dat het Antigone volgt in de manier waarop ze, luisterend naar haar verlangen, op de plaats van het 'ding' gaat staan, zodat ons verlangen - door identificatie met die figuur — die weg mee kan volgen. Alleen doen we dit niet om *zelf* 'ook op de plaats van het 'ding' te gaan staan, maar om ons duidelijk te maken dat alleen ons 'ding' - het *object* iwaarmee wij een relatie 'zijn' — zich op die piek situeert en dat wij als *subject* daar nooit bij kunnen.

In het vorige hoofdstuk gaven we reeds aan hoe cruciaal het is dat een sublimatie alleen het object en in geen geval het subject op de plaats van het 'ding' poneert (VI. 5.2). Eenmaal we ons daar als subject poneren, gaan we immers onvermijdelijk ons verlangen *loochenen* op de misdadig perverse manier die Vaillands maffiosi of Sades libertijnen ons voordeden. Slechts wanneer enkel en alleen het object op de plaats van het 'ding' wordt geponeerd en het subject er uitdrukkelijk op afstand van wordt gehouden, is er sprake van sublimatie. Een kunstwerk of een artistieke cultuur die dit kan bewerkstelligen (de *Fin'Amor* bijvoorbeeld), houdt ons verlangen radicaal open en appelleert op die manier aan de fundamenteel open — want polymorf perverse — structuur van onze meest basale driftmatigheid.

Enkel op die manier is het voor Lacan verklaarbaar hoe het kijken naar zo'n tragisch gebeuren ook bevredigend kan zijn zonder dat daar 'pathogène' strategieën als verdringing of loochening aan te pas komen. Als verschijning zelf van het verlangen - als **ἡμερος εναργής** [himeros enargès] - appelleert de tragische Antigone aan onze meest fundamentele, eveneens tragische (want nooit aan zijn ultiem object toekomende) structuur van de drift. In laatste instantie is juist daarom het sublieme beeld dat Antigone ons te zien geeft, bevredigend en voert een catharsis ons daar naar onze meest basale driftmatigheid terug.

3.4. ... en beeld

Tijdens de les waaruit we zo-even nog citeerden, laat Lacan zich in verband met de 'cathartische', 'decenterende' werking van de tragedie nog op een andere, voor hem zelfs meer klassieke manier uit. Als een tragedie ons met ons verlangen 'à l'état pur' confronteert, impliceert dit dat ze ons zuivert van de *imaginaire* vraag waarmee wij tegenover onszelf en ons verlangen staan en waarin wij het tekort waarop wij teruggaan graag ontkennen. Het kijken naar een tragedie decentreert onze imaginaire — miskennende, loochenende - houding tegenover het verlangen dat we *zijn* en zorgt ervoor dat wij, al is het maar in het vluchtige moment van de catharsis, dat verlangen volmondig affirmeren. Kortom, Lacan interpreteert de tragedie als een bevestiging van zijn eigen, op dat moment (1960) reeds klassiek geworden stelling van het primaat van het verlangen. De dimensie van het verlangen is fundamenteeler dan het imaginaire zelfbeeld waarmee wij spontaan denken dat verlangen meester te zijn. Als we ons als toeschouwer door de aantrekkingskracht van de Antigone-figuur laten leiden, zal dit ons zuiveren van de imaginaire illusies waarmee we onszelf groot houden om tenslotte te worden geconfronteerd met de naaktheid van ons verlangen. Of, zoals hij het zelf formuleert op een bladzijde waaruit we reeds citeerden:

Het is in de buurt van die aantrekkingskracht dat we de ware zin, het ware mysterie, de ware draagwijdte van de tragedie moeten zoeken - in de buurt van die ontroering die zij

[die aantrekkingskracht] teweegbrengt, ongetwijfeld ook in de buurt van de passies, maar dan specifiek de passies van vrees en medelijden, omdat wij door hun toedoen, δι' ἐλέου καὶ φόβου [di' eleoe kai foboe; Lacan citeert uit Aristoteles' *Poëtica* 1499b], door de bemiddeling van medelijden en vrees, worden gezuiverd, gereinigd van alles wat van die orde is. Die orde kunnen we meteen al herkennen: het is in feite de categorie van het imaginaire. En we worden gezuiverd door toedoen van één beeld omdat de vele. In dit verband moeten we juist de vraag stellen: wat maakt dat dit beeld [Antigone] zo'n ruinerende kracht heeft ten aanzien van de andere beelden, die plots op dat ene lijken neer te slaan en erin te verdwijnen? [...] Dat is te wijten aan Antigone's schoonheid [...] en aan de plaats die ze inneemt in het 'entte deux' van twee symbolisch onderscheiden velden. Aan die plaats heeft ze haar schittering [éclat] te danken [...]. [SVII: 290]

De laatste zinnen van die passage kwamen al eerder ter sprake. Daarin wordt beweerd dat Antigone's schoonheid te wijten is aan de plaats waar ze zich bevindt, met name die van het "entre-deux-morts" en van de 'tweede dood'. Op die fantasmatische plek, zo bleek, kan ze enkel als betekenaar fungeren. Haar schoonheid bevestigt dan ook het uitgesproken *symbolische* statuut van haar personage. Alleen in die hoedanigheid confronteert ze *ons* ten volle met het verlangen dat we *zijn* en zuivert ze ons van alle imaginaire (zelf)beelden waarin dat wordt miskend. En toch - zo geeft Lacan hier kort, maar in niet mis te begrijpen termen aan — functioneert Antigone als een beeld, met andere woorden als iets imaginairs. Zij is "één beeld onder de vele", een beeld waarin weliswaar betekenaar en verlangen 'à l'état pur' verschijnen, maar dat daarom niettemin functioneert als een beeld, als iets dat ons fascineert en onze aandacht niet weer naar iets anders doorverwijst (zoals een betekenaar), maar ons juist in de ban houdt van wat we te zien krijgen. Zodra we ons met Antigone inlaten, houdt ze ons in een imaginaire greep waar we niet makkelijk meer uit loskomen. Haar verschijning functioneert dus als de 'epifanie' van een 'zuiver' en (daarom) uitgesproken *symbolisch* verlangen, maar zij doet dat, zo stelt Lacan hier uitdrukkelijk, als *imaginair* beeld. Daarmee formuleert Lacan een hoogst merkwaardige stelling, zeker als men ze tegen het licht houdt van de theorie die hij tot hiertoe had opgebouwd.

Enkele jaren terug nog was hij immers van leer getrokken tegen Maurice Bouvet en andere theoretici van de objectrelatie en had hij hun het verwijt gemaakt de vaak imaginaire dimensie van die relatie niet eens te onderkennen, laat staan dat ze die zouden kunnen onderscheiden van de symbolische (zie I, 2). Daarom bleven zij in zijn ogen ook blind voor de ware inzet van een analytische kuur. Het komt er daar immers op aan bij de analysant de ommekeer te bewerkstelligen van een imaginaire naar een symbolische subjectpositie. 'Waar het imaginaire Ik was, moet het symbolische subject komen', zo had Lacan Freuds bekende gezegde "Wo Es war, soll Ich werden" geïnterpreteerd (zie hierboven: I. 3.2). Sindsdien had het imaginaire een negatieve connotatie. Het was weliswaar fundamenteel voor de subjectconstitutie, maar het diende vooral om door het symbolische te worden overwonnen. Tot hij hier, in zijn lessen over Antigone, over de sublimatie en over "la fonction du beau" in het algemeen, zijn visie bijstuurt en het imaginaire plots een veel positievere functie toekent.

Antigone, zo is onderhand duidelijk, komt op voor haar broer enkel en alleen omdat hij een betekenaar is en in die hoedanigheid niet door Kreons wet tot 'niets' kan worden gereduceerd. Om dit te affirmeren vat ze post op die onaantastbare plaats van de betekenaar, maar niet om haar verguisde broer alsnog in de symbolische orde en haar wet in te lijven. Integendeel, zij wil juist het structurele tekort van de wet en de hele symbolische

orde benadrukken. Alleen, zo beseft Lacan hier, kan ze dit niet als ze enkel als een pure betekenaar zou fungeren. Zij kan de pure betekenaar die ze inderdaad geworden is (daar gaat haar stralende schoonheid op terug) alleen tonen als *beeld*, als imaginaire gestalte die de logica van de verglijdende betekenaars halt doet houden op het moment dat die logica op het punt staat haar cirkel rond te maken. Alleen een beeld, zo redeneert Lacan hier, kan een verlangend subject, dat naar dit toneel kijkt als naar zichzelf, confronteren met het feit dat het verlangen niet alles is, dat het eindig is en daarom zijn eigen tekort niet kan opheffen (in de sterke, hegeliaanse zin van *'aufheben'*). De taak om de openheid van de objectrelatie die de mens is te affirmeren, komt hier niet langer uitsluitend toe aan de symbolische logica waarvan de motor het tekort is, maar ook aan een imaginaire *'Gestalt'* die deze logica doet stokken en haar op die manier met haar tekort confronteert.

De herwaardering van het imaginaire die hier aan de orde is, kan worden gelezen als een soort repliek *avant la lettre* op de derridiaans geïnspireerde kritiek van Patrick Guyomard als zou Lacan in de val trappen van de hegeliaanse *'Aufhebung'* en op die manier de positie innemen van een eveneens op Hegel teruggaand 'absoluut weten'. Zoals reeds vermeld (zie hierboven: noot 33), stelt Guyomard dat er in Lacan — zeker in het seminarie dat we hier becommentariëren — een 'metafysisch' en 'idealistisch' moment te ontwaren valt. Als de symbolische orde letterlijk van haar tekort leeft, zoals Lacan steevast beweert, staat die orde - aldus Guyomard - ook voortdurend op het punt een "puur" tekort, een "puur verlies" te worden: een verlies, zó puur dat het niets meer verliest, zelfs überhaupt niets meer *te verliezen heeft* en daarom gelijk staat met pure winst (Guyomard, 1992: 26). Op die manier dreigt dat tekort, in plaats van een teken van haar eindigheid, juist een almachtig wapen te worden dat in staat is alle tekort en eindigheid 'op te heffen', waarbij 'opheffen' hier de volle betekenis van de hegeliaanse *Aufhebung* krijgt. Betekenaar en onbewuste, twee concepten om de eindigheid van de menselijke kennis aan te duiden, worden zo omgesmeed tot wat Hegel een 'absoluut weten' en een 'absoluut bewustzijn' heeft genoemd.

Het hoeft geen betoog dat Lacan en met hem de hele psychoanalyse - al was het maar met de stelling van het onbewuste - het ideaal van een 'absoluut weten' of een 'absoluut bewustzijn' als een regelrecht fantasma beschouwen.⁶¹ Wanneer Lacan nu, om dat te accentueren, een beroep gaat doen op een register als het imaginaire, grijpt hij in feite naar een strategie die op het eerste gezicht nog gemakkelijker in die val van zo'n absolute pretentie trapt en haast per definitie moet afstevenen op een miskenning van alle eindigheid. Hij had trouwens de hegeliaanse dialectiek steeds juist omwille van haar imaginaire karakter bekritiseerd. Hegel mocht dan wel terecht de differentie in het hart van het bewustzijn hebben geplaatst, door haar als *oppositie* te denken — als *elkaar opheffende* tegenstellingen - bleef hij echter gevangen in de impasses van het imaginaire.⁶² En uitgere-

61. Lacans analyse van het oneindigheidsideaal van de wetenschap als een "verwerping" van het 'ding'¹ past in datzelfde kader (zie hierboven VII.4.1 en de daar geciteerde passage uit SVII: 157).

62. Zie bijvoorbeeld zijn uitlating over Hegel in het eerste seminarie waar hij stelt: "Son point de départ est mythique, puisque imaginaire" (SI: 248). Hij bekritiseert er Hegels interpretatie van de antieke slavenmaatschappij. Het verschil tussen heren en slaven gaat volgens Lacan niet terug op een strijd om wederzijdse erkenning (zoals Kojève accentueert), maar op regels en wetten die dit soort 'strijd' van meet af aan reeds hebben bemiddeld en doorkruist. Zie verder (onder andere) ook de discussie met de notoire Franse Hegelkenner, Jean Hyppolite, in het tweede seminarie (Sil: 90-94).

kend om dit soort 'Aufhebung' tegen te gaan, grijpt Lacan nu naar datzelfde imaginaire. Het is dan ook de vraag hoe juist een uitgesproken imaginair procédé zou kunnen beletten dat het verlangen restloos zichzelf zou vinden en zodoende het tekort waarvoor het staat, ongedaan maken ('aufheben').

Waren we al niet eerder op zo'n moment gestoten waar Lacan als het ware maatregelen diende te nemen tegen de sluitende logica van zijn betekenaarsprimaat? Inderdaad, toen hij aan het eind van zijn vorig seminarie (*Le désir et son interprétation*) het statuut van het ultieme object van verlangen wilde bepalen en op het punt stond het als een pure betekenaar te definiëren, zag hij zich gedwongen het als *reëel* te erkennen, precies om het verlangen radicaal open te houden en niet te doen sluiten in het tekort 'zelf'. Denk maar aan die merkwaardige scène uit *Hamlet* bij de begrafenis van Ophelia, een scène die Lacan als een heuse 'fallofanie' interpreteerde. Het zien van Ophelias dode lichaam, beweend door haar broer Laërtes, brak de imaginaire impasse waarin Hamlet gevangen zat en opende bij hem opnieuw de dimensie van het tekort, en dus van het verlangen. Het object dat in Hamlet weer de dimensie van het tekort deed ontwaken, beschreef Lacan als de fallus, de betekenaar als zodanig (zie hierboven: 1.5.1). Maar in de lessen na zijn *Hamlet*-commentaar voelde hij zich hoe langer hoe meer geneigd dat object als reëel te beschrijven, om het bij het begin van het volgende seminarie - het zevende, over "de ethiek van de psychoanalyse" - met de grootste stelligheid als '*das Ding*' en dus als reëel naar voren te schuiven. Zoals hij al in de laatste les van zijn zesde seminarie aangaf, was het zijn bedoeling om op die manier de radicale openheid van het verlangen theoretisch zo scherp mogelijk te accentueren. En nu, hier aan het eind van dat seminarie waarin hij met dat doel de dimensie van het reële als nooit tevoren op de voorgrond had geplaatst, dwingt datzelfde doel hem tot een soort herwaardering van het imaginaire.

3.5. Anamorfose van het bewustzijn

Dit alles is echter in een bepaald opzicht niet zo verwonderlijk als hier wordt gesuggereerd, zeker niet als men bedenkt dat het imaginaire hier vooral iets zegt over de *verhouding* die het subject ten aanzien van het reële 'ding' kan hebben. Alleen al omdat er per definitie geen symbolische verhouding met het 'ding' mogelijk is, lijkt een imaginaire verhouding de enige mogelijkheid die hem nog rest. Als Lacan inderdaad die kaart trekt, doet hij dat evenwel niet zonder de inhoud en de structuur van dat imaginaire behoorlijk te wijzigen. Het betreft niet langer een 'simpel' spiegelbeeld waarin ik de ander die ik daarin als 'mijzelf' *herken*, onmiddellijk ook als andere *ontken*. De spiegel die een tragedie als *Antigene* ons voorhoudt, heeft een meer complexe structuur. Hij houdt me (imaginair) gefixeerd op een punt waar ik verwacht mezelf te zien, en doet me op die manier naar dat punt uitzien als was het de vervulling van het verlangen dat ik ben. Maar uitgerekend dat punt geeft die spiegel mij nooit te zien zodat hij tegelijk mijn verlangen naar dat punt alleen maar aanwakkert. Een normale spiegel werpt de realiteit waarnaar hij verwijst naar de kijker terug. Die kijker heeft dan de indruk dat wat hij ziet, even echt is als de realiteit rondom hem. Het soort spiegel dat hier in het geding is, houdt de realiteit waarnaar hij verwijst *achter* zijn spiegeloppervlak, zodat zijn beeld letterlijk alleen maar een doorgang is voor iets wat niet meteen zichtbaar is. Het is een soort spiegel zoals René Magritte die

heeft geschilderd op zijn beroemde doek: *La reproduction interdite*. Daarop is de rug van een man te zien die naar zichzelf in de spiegel kijkt; alleen ziet hij in die spiegel niet zijn voorzijde, zoals te verwachten valt, maar zijn rugzijde. 'Een man die in de spiegel kijkt' ziet dus letterlijk - maar juist daarom zo bevreedend — 'een man die in de spiegel kijkt'. Zo ook voert de tragedie, die ons in de ban houdt van de stralende schoonheid van Antigone, ons juist weg van de normale, herkenbare realiteit. Ze leidt ons tot voorbij de grenzen van het normale, voorbij wat Lacan met Sophocles de 'ate' noemt, naar een punt dat nooit in beeld komt, maar waarnaar alles in dat beeld verwijst.⁶³

Hier wordt nog eens het belang duidelijk van het anamorfotische kleinood waarmee Lacan op een dag kwam aandraven. Die cilinderanamorfose illustreert uitstekend de structuur van dat nieuwssoortig imaginaire beeld dat hier centraal komt te staan in zijn denken. In zo'n anamorfose wordt immers niet zozeer mijn toevallige, eenmalige blik gevangen (zoals bij een vlakke spiegel), maar het gehele 'kijkprotocol' dat ik heb doorlopen. Dat ik het chaotische vlekkenspel door moet alvorens de juiste hoek te vinden die mij toelaat iets te herkennen, behoort tot de strategie zelf van het beeld en is medebepalend voor wat ik zie. Op het moment dat we in die anamorfose iets herkennen, merken we immers niet alleen het uit die chaos opdoemende beeld op, we beseffen ook plots dat het voorgestelde inderdaad *slechts* een beeld is, de resultante van een fictief spel tussen op zichzelf betekenisloze vlekken (of, zo men wil, betekenaars). Op die manier verschijnt inderdaad de dimensie van de betekenaar *op zich*. Zo'n anamorfose laat ons bovendien zien hoe het beeld duidelijk *achter* de spiegel wordt gevormd, in een ruimte waarvan we, in tegenstelling tot een vlakke spiegel, meteen beseffen dat daar helemaal niets is, en zeker niet de realiteit waarnaar dat beeld pretendeert te verwijzen. Alleen, zo beseffen we nu, is dat 'niets' niet weg te denken, maar maakt het het centrum van het hele beeld uit, al laat dat beeld juist dit niet zien. Dat 'niets' is het reële draagvlak van het beeld, met andere woorden het 'ding' waarin het zijn laatste grond vindt. Dat 'ding' komt nooit zelf in beeld, al wijst alles in het beeld die richting uit. Het is in die zin dat het ook een beeld kan geven van mijn transgressief op het 'ding' georiënteerde verlangen.

Lacan had zich inderdaad geen beter voorbeeld kunnen indenken om te illustreren hoe 'het schone' concreet functioneert. Het beeld dat uit zo'n anamorfose oprijst, is niet een klassiek imaginair beeld waarmee we alles wat tekort, betekenaar en verlangen is, onmiddellijk ontkennen of loochenen. Het is evenmin zomaar een (symbolische) betekenaar die we achtere-loos in onze kijklust consumeren en die ons meteen weer naar andere beelden doorverwijst. In zo'n anamorfotisch beeld komt de 'misleiding' van de beelden die we dagdagelijks consumeren — tot en met het zelfbeeld dat we uit onze spiegels plukken - onmiskenbaar aan de oppervlakte en wordt even hun fictieve (betekenaars)statuut *als zodanig* zichtbaar.

63. Voor Lacan is het dan ook niet toevallig dat we als toeschouwer niet rechtstreeks getuige zijn van wat zich in Antigone's 'graf' - eenmaal ze dus definitief voorbij de 'atè' is — afspeelt. Dit geldt in zijn ogen trouwens ook voor de twee andere tragedies waarnaar hij vaak verwijst, *Hamlet* en *Oedipus te Kolonos*. Zo zegt hij in SVII: 312, wanneer hij evocert wat zich binnen in Antigone's graf afspeelt: "Hémon qui l'embrasse (met name Antigone, die zich net heeft verhangen) pousse ses derniers gémissements, sans que nous puissions savoir, pas plus que dans la sépulture où descend Hamlet, ce qui s'est vraiment passé - car enfin cette Antigone a été emmuré, aux limites de l'Atè, et on peut se demander à juste titre à quel moment Hémon y est entré - tout comme la figure des acteurs se détourne du lieu où disparaît Oedipe [in *Oedipus te Kolonos*, wanneer hij helemaal alleen het heilige bos ingaat om daar te sterven], on ne sait pas ce qui s'est passé dans ce tombeau.

Of exacter: *werd* even hun fictieve betekenaarsstatuut zichtbaar. Inderdaad, op het moment zelf waarop die 'epifanie' van de fictie verschijnt, is ze strikt genomen reeds ongedaan gemaakt, want dan zien we precies het beeld zelf dat midden in dit anamorfotische veld weerspiegeld wordt. De kijker merkt pas hoe alles maar fictie en betekenaar is zodra hij in die stomme lege spiegel dan toch plots de kleurenchaos als een beeld ziet schitteren. Daarvóór zag hij niets dan vlekken en een lege spiegel. Maar op het moment dat hij beseft dat het die vlekken en die spiegel zijn die dat beeld vormen, ziet hij wel degelijk opnieuw een beeld. Uit het kijkprotocol waar een anamorfose om vraagt, blijkt hoe, op het moment zelf van de 'epifanie' van het schone, de kijker niet in staat is daar het subject (de drager) van te zijn. Het schone heeft de functie om de betekenaar als zodanig aan het licht te brengen en gunt ons zo een glimp op het *Jenseits* dat daarachter gaapt. Alleen is het subject van die schoonheidservaring niet in staat daar bewust bij aanwezig te zijn. Het is vooral die paradox die Lacans cilinderanamorfose in kaart weet te brengen. Hierin ligt trouwens ook zijn antwoord op Gyomards kritiek, als zou Lacan hier in de val van Hegels 'absolute weten' trappen en de psychoanalytische theorie van het onbewuste doen kantelen in een klassieke 'metafysische' bewustzijnsfilosofie.

De blik waartoe een anamorfose ons dwingt, bevat inderdaad een moment van lucide bewustzijn, een moment van inzicht, waarop Lacan uitdrukkelijk alludeert. Maar wat zijn buitengewoon "exemplarische" anamorfose vooral suggereert (SVII: 318), is het feit dat het subject nooit bij dit lucide moment aanwezig kan zijn. We kunnen alleen merken dat alles enkel betekenaar *was*. We kunnen nooit bewust zeggen dat we *nu* zien en weten dat alles slechts betekenaar *is*. Op het moment dat we vóór de anamorfose stonden en het punt nog niet hadden gevonden van waaruit het beeld kon opdoemen, zagen we niets, 'niets' in de meest banale zin van het woord. Plots beseffen we dat elk beeld uit dat 'niets' voortkomt. Alleen zien we op dat moment al niet meer dat 'niets', maar een beeld dat het overdekt: het beeld in de buispiegel. Dat beeld leert ons dat we bij de epifanie van dat 'niets', van het 'ex nihilo' waarop alle betekenaars teruggaan, nooit bewust aanwezig kunnen zijn.

Nu is begrijpelijker waarom het moment van het lucide besef dat alles betekenaar is, alleen een imaginair beeld als draagvlak kan hebben. Bij het tijdstip zelf van dat inzicht, kan het subject onmogelijk aanwezig zijn. Zou het daar wel bij aanwezig zijn, dan zou het inderdaad het tekort van die betekenaar opheffen en zo de eindigheid van de symbolische orde in een oneindigheid doen keren. Dan zou met andere woorden Guyomards kritiek terecht zijn. Op het moment dat de betekenaar 'zichzelf' betekent, dat het verlangen 'zichzelf' kent, is het subject van dit tekort en dit verlangen echter afwezig en zijn beide gedragen door een imaginair beeld. Op deze wijze wordt ook daar de 'zelfheid', de identiteit van die zelfkennis of zelfconfrontatie 'gedecentreerd'. Of, zoals Lacan het technisch uitdrukt: een sluitende orde of een absoluut weten is een *fantasma*, een imaginair scenario dat tegelijk in beeld brengt hoe het subject daaruit verdwenen is.

Het moment waarop het verlangen zich met zichzelf confronteert, kan dus enkel -voordien of nadien— worden gereconstrueerd en gekoesterd in een fantasma, een imaginaire gestalte waarin het subject zijn eigen onmogelijkheid ensceneert om daarbij aanwezig te kunnen zijn. Slechts in een van zijn subject ontdaan beeld schemert voor de mens iets door van het feit dat alles betekenaar is, alsook van het reële dat daarachter gaapt. Wel is de mens in staat dat imaginaire beeld een autonome status te verlenen, zodat dit besef daarin als het ware wordt opgeslagen. Die functie komt volgens Lacan toe aan het schone

en, meer specifiek, aan de kunst. Als een theaterstuk van meer dan twee millennia oud ons nog iets essentieel te zeggen kan hebben, is dat omdat het kunst is, met andere woorden *een in een imaginaire gestalte bevroren moment van onmogelijk weten*. De individuele mens kan dit weten slechts deelachtig worden in de vluchtigheid van een catharsis. Maar hij is niet in staat zich in die catharsis te nestelen. Hij blijft telkens opnieuw aangewezen op dat imaginaire kleinood dat het schone is en dat, naar Lacan aantoonde, in de cilinderanamorfose zijn structuur blootgeeft.

Het *ethische* gehalte van *Antigone* ligt volgens Lacan dan ook integraal in het *esthetische* catharsismoment dat de toeschouwer daarbij ondergaat. Daar wordt duidelijk dat het moreel goede waarnaar hij streeft slechts een betekenaar is die hem doorverwijst naar een domein waar hij zich als subject niet kan handhaven: het domein van het ding. In die zin is het 'goed' dat hij zijn 'goed' niet voor absoluut neemt, maar het strikt als een betekenaar onderkent. Net zoals het ook 'goed' is dat hij beseft dat zijn pretentie om het echte (reële) of absolute goede te willen bereiken, alleen het tegenovergestelde effect kan geven en een hel veroorzaken. Het is met andere woorden goed te beseffen dat 'de hemel niet bestaat, maar wel de hel'. De perversies die Sade ons schetst worden maar al te vaak door de realiteit overtroffen om daaraan te twijfelen.

Alleen wordt dat besef nooit een 'goed' zoals alle andere. We kunnen er met andere woorden geen regel van maken waarnaar we ons kunnen richten. Die regel zou juist de miskenning betekenen van waar het in dat besef om te doen is, met name dat hier - in *Antigone* bijvoorbeeld — juist de eindigheid en het tekort van elke regel op scène wordt gezet. Die scène toont ons niet wat ik wel of niet hoor te doen, ze toont ons wat we sowieso zijn en doen. Ze toont ons de cartografie, de topologie, de structuur van ons verlangen tout court, wat we ook doen. We kunnen dankzij het schone even inzage krijgen in die cartografie. We kunnen meer bepaald een glimp opvangen van dat onmogelijke domein van het 'ding' waarrond heel die kaart (net als ons verlangen) draait. Een bewust inzicht echter is ons ten enenmale ontzegd. Wij kunnen alleen beseffen dat we bij zo'n inzicht als subject nooit echt aanwezig kunnen zijn. We zien die 'waarheid' alleen als iets dat los staat van ons, als een buiten ons toedoen tot beeld gestold fantasma dat zich neutraal en afstandelijk aan ons aandient. Deze esthetische ervaring loopt — net zoals voor Aristoteles, ook voor Lacan — uit op een catharsis. In laatste instantie worden we daar 'gezuiverd' van de pretentie echt aanwezig te kunnen zijn bij wat we daar zien. We kunnen ons het verlangen 'zelf' dat daar verschijnt, nooit ten volle toe-eigenen of het tot regel verheffen. *Antigone* kan ons inderdaad enkel een *beeld* van onszelf als ethisch subject geven. Juist om die reden kan ze ons nooit tot *voorbeeld* strekken.

De vraag is dan wel wat dit nog concreet voor een ethische praxis kan betekenen. Wat kunnen we met dit moreel inzicht überhaupt gaan doen, als we het niet tot morele regel of voorbeeld kunnen verheffen? Hoe kan het überhaupt functioneren in een psychoanalyse die, naar Lacans eigen zeggen, toch een door en door ethische praxis is, een engagement van de ene mens ten voordele van de andere, waarbij het uitdrukkelijk de bedoeling is dat daar iets 'goeds' gebeurt? Wat betekent dit met andere woorden voor wat Lacan hier een "ethiek van de psychoanalyse" noemt? We gaan daar in een laatste hoofdstuk, dat een commentaar is op Lacans drie laatste lessen, nader op in.

IX.

« Ethiek van de psychoanalyse »

De redacteur van de officiële editie bundelt de drie laatste lessen van Lacans ethiekseminarie onder de hoofding "de tragische dimensie van de psychoanalytische ervaring" (SVII: 355). Op die manier suggereert hij dat Lacan, na zijn commentaar bij een bekende tragedie, de conclusies ervan zal doortrekken naar - en eventueel toetsen aan - de concrete situatie van een analytische kuur. Die conclusies waren op zichzelf al een concretisering van Lacans visie op de "ethiek van de psychoanalyse" die hij in de loop van zijn seminarie had uitgewerkt. Wanneer hij die nu nog eens zou terugkoppelen naar de kuur zelf, zou dat een uitstekende manier zijn om zijn thema af te ronden en tot een algemeen besluit van zijn seminarie te komen.

Het is niet onmogelijk dat Lacan inderdaad zoiets voor ogen had wanneer hij met zijn les van 22 juni 1960 zijn *Antigone*-commentaar achter zich liet, maar het is in ieder geval toch behoorlijk anders uitgedraaid. Net zoals hij ook al dat commentaar nergens de afronding had gegeven waar het om vroeg, vormen evenmin zijn laatste lessen een toonbeeld van wat men van een algemeen besluit mag verwachten. Daarvoor kantelen concluderende opmerkingen te vlug en te vaak in uitweidingen over nog ongenoemde nieuwigheden en is, mede daarom, de redeneerlijn soms erg moeilijk te achterhalen. Een behoorlijk deel van die opmerkingen is bovendien pas ten volle te begrijpen in het licht van wat Lacan in de loop van zijn volgende seminarie (*Le transfert*, 1960-61) zal uiteenzetten. Als hij dan in de allerlaatste les alsnog uitdrukkelijk tot een algemeen besluit van zijn seminarie wil komen, moet hij daar meteen bij vermelden dat het inderdaad alleen maar om een aantal opmerkingen gaat die niet eens alle even 'afsluitend' zijn, reden waarom hij ze zijn publiek naar eigen zeggen enkel als een soort "*mixed grill*" wil serveren (SVII: 359). Aan het eind van die les levert dit alles een schamele drie formules op die hij bovendien uitdrukkelijk als "paradoxen" naar voren schuift (SVII: 370).

Toch tast Lacans grillige discours wel degelijk een welbepaalde denklijn af. Alleen al een aantal constanten waarop hij in zijn reeks besluitende opmerkingen voortdurend terugkomt, wijzen in die richting. Dat hij eens te meer op het centrale belang van het verlangen zal wijzen, is - zeker na wat hij zowel in dit als het vorige seminarie heeft uitgewerkt - haast een gemeenplaats. Al van in zijn vorige seminarie (*Le désir et son interprétation*) had hij erop gehamerd dat hij het primaat van het verlangen, zoals de psychoanalyse dat opvat, tot uitgangspunt van een nieuwe ethiek wilde maken. Opvallend is echter dat hij hier in die laatste lessen van zijn zevende seminarie vooral aandacht besteedt aan het

verlangen van de *analyticus*. Waar normaal eerst en vooral dat van de analysant centraal wordt gesteld (hij is het toch die met zijn verlangens in de knoei zit en in de kuur om hulp komt vragen), verlegt Lacan het focuspunt naar de *analyticus*. Als de "ethiek van de psychoanalyse" ergens haar eigen specifieke implicaties laat voelen, is het in de eerste plaats bij de *analyticus* zelf, meer bepaald in de manier hoe het verlangen ook zijn positie in de analytische scène decentreert. We gaan hier zo dadelijk nader op in (zie punt 1). Een tweede lijn die we in Lacans concluderende lessen zullen volgen, zoomt in op de negatieve kenmerken waarmee het einde van een analytische kuur moeten worden beschreven (punt 2). Dat het doel van zo'n analyse niet in het realiseren van een goedheid gelegen kan zijn of in het herwinnen van een geluk (zoals men in het spoor van Aristoteles geneigd is te denken), is onderhand duidelijk geworden. Dat doel ligt exclusief in een confrontatie met het verlangen. Van die confrontatie is in de loop van het seminarie vooral gezegd wat ze *niet* is. Er rest hier dus nog de vraag of ze überhaupt in positieve termen kan worden beschreven. En als dit niet het geval is (zoals zal blijken), rijst meteen weer de ander vraag wat dit dan wel mag betekenen voor een ethiek die haar hele engagement op die confrontatie oriënteert. Het is in het kader van die vraag dat Lacan tot zijn meer algemene besluiten met betrekking tot "de ethiek van de psychoanalyse" zal komen.

1. De tol van de *analyticus*

1.1. « Betalen ... »

Al van bij het begin van de eerste van die drie 'besluitende' lessen weidt Lacan uit over de positie van de *analyticus*. Verwijzend naar een twee jaar eerder gehouden lezing die op dat moment net verschenen was ("La direction de la cure"; E: 585-645), stelt hij daar (E: 587) dat, tijdens de analytische kuur,

de *analyticus* iets moet betalen om zijn functie te behouden. Hij betaalt [vooreerst] met woorden: zijn duidingen. Hij betaalt [vervolgens] met zijn persoon, en wel hierin dat hem die in de overdracht wordt ontnomen [dépossédé]. Heel de huidige evolutie van de analyse miskent dat, maar wat hij [de *analyticus*] er ook van denkt en wat ook zijn paniekerige greep naar *the Counter-Transference* mag zijn, hij moet daarlangs passeren [...]. En tenslotte moet hij betalen met een oordeel over zijn handeling. [SVII: 337]

De analytische scène is een intersubjectief¹ gebeuren waarin de *analyticus* een uitgesproken taak heeft, die Lacan hier evoceert in drie aparte accenten: hij moet wat zijn analysant zegt *duiden*, hij moet bij dit analytische 'spel' zijn *persoon* inzetten (zoals men een som geld 'inzet' bij een of ander kansspel) en hij moet daarbij een *oordeel* vellen. Alleen gaat het in elk van die drie gevallen, naar Lacan zegt, om een 'betaling', om een engagement dat hem iets kost en waardoor hij iets verliest. En het komt et een *analyticus* op aan om, in naam van een "ethiek van de psychoanalyse" dit verlies, eerder dan het uit de weg te gaan

1. Althans op het eerste gezicht is de analyse een intersubjectief gebeuren. Even verderop (1.2) zal blijken hoe ook daar de paradigma's van de objectrelatie gelden en de verhouding tussen *analyticus* en analysant als die tussen subject en (zijn verlangde) object moet worden gedacht.

of in winst om te zetten, juist zo hard mogelijk te affirmeren. Wat het betekent dat hij "met een oordeel moet betalen", licht Lacan op dezelfde bladzijde nog toe:

De analyse is een oordeel. Dat is [ook] overal elders een vereiste, maar als het aanstootgevend kan lijken het hier naar voren te schuiven, heeft dat wellicht zijn reden. Het is omdat de analyticus er zich in zekere zin bijzonder bewust van is dat hij niet in staat is te weten wat hij doet in een psychoanalyse. Er is [met andere woorden] een deel van die handeling dat ook voor hemzelf verborgen blijft. [SVII: 337]

De analyticus moet beslissend tussenkomen in de kuur, terwijl hij bij voorbaat beseft dat hij niet precies weet wat hij daar doet. Dit toont meteen al de tragische positie waarin hij zich bevindt. In een dossier waarin hij op voorhand weet dat hem iets ontsnapt, moet hij niettemin een beslissend oordeel vellen. Wat hem hier trouwens ontsnapt, is zondet meer de kern van het hele gebeuren, met name datgene waar de analysant hem om vraagt. Die vraagt hem simpelweg om het opnieuw goed te hebben en weer het geluk te mogen smaken waarnaar hij zo snakt. Daarom poneert hij, alleen al door de *imaginaire* aard van zijn vraag, de analyticus op de plaats waar hij dat geluk en die goedheid veronderstelt. Die laatste weet dat hij zijn analysant dat geluk en die goedheid niet kan geven, al was het maar omdat die in feite op zoek is naar het verlangen dat ondet zijn vraag schuilgaat.² Toch weet de analyticus daarom nog niet waar zijn analysant precies naar verlangt. Het ultieme object van dat verlangen, onbekend voor zijn analysant, is ook de analyticus onbekend. En uitgerekend daar vraagt zijn analysant hem naar. Het enige wat hij daar als analyticus over weet, is dat hij daar hoegenaamd niet bij kan.

1.2. ... met zijn persoon »

Dat dit het oordeel van de analyticus verre van 'kosteloos' maakt, hangt nauw samen met die andere 'kost' die Lacan voor hem voorziet, met name dat hij "met zijn persoon" moet betalen. Dit is naar zijn zeggen een onvermijdelijke tol die vasthangt aan het fenomeen van de overdracht, van de onvermijdelijke libidinale band die analysant en analyticus onderling op elkaar betrokken doet raken. Aldus Lacan **in** de passage uit "La direction de la cure" die hij in bovenstaand citaat parafraseerde:

De analyticus moet ook betalen [...] met zijn persoon in zoverre hij die - ongeacht wat die inhoudt - als draagvlak [support] laat fungeren voor de specifieke fenomenen die de analyse in de overdracht heeft ontdekt. [E: 587]

De persoon van de analyticus wordt het "draagvlak" ("support") van de overdracht. Dit betekent heel eenvoudig dat hij het punt wordt waarop de analysant het ultieme object van zijn verlangen projecteert. De analysant haalt daarbij zijn hele imaginaire trukendoos boven om de analyticus ertoe te verleiden hem voor te liegen dat hij hem inderdaad dat object kan geven. Slaagt de analysant in zijn opzet, dan verschilt de analytische scène in niets meer van een liefdessituatie en wordt de 'tegenoverdracht' nefast. Dan waant de ana-

2. Het is dus al bij al een logische stap wanneer Lacan onmiddellijk na de geciteerde passage nog eens uitweidt over het onvermogen van de psychoanalyse om de analysant het geluk te bieden waar hij steevast om vraagt. Hij wijdt daar een erg lange "rappel" aan (SVII: 338-346), vol kanttekeningen en uitweidingen, die we hier niet van naderbij zullen volgen.

lyasant zijn verlangen bevredigd want ingevuld door de analyticus en voelt ook die laatste zich bevredigd, omdat hij geslaagd lijkt in zijn verlangen om de ander te helpen. Net als bij een amoureuze relatie fungeren beide dan als de invulling van elkaars verlangen, een invulling die in feite niets anders is dan een (imaginaire) miskenning van de specifieke (onvervulbare) dimensie van het verlangen dat hen drijft. In zo'n situatie is men dan ook verder dan ooit verwijderd van de confrontatie met het verlangen *als zodanig*, die de psychoanalyse zich tot doel stelt. De analytische kuur is in dit geval dan ook zonder meer haar doel voorbij geschoten. Door in de val van de tegenoverdracht te trappen heeft de analyticus voor zijn analysant elke confrontatie met zijn verlangen onmogelijk gemaakt. Geen wonder dus dat men sinds Freud al waarschuwt voor de gevaren van zo'n tegenoverdracht.³

Toch heeft Lacan het allesbehalve op die term begrepen, zoals uit de eerste van de hierboven aangehaalde passages blijkt (SVII: 337). Hij heeft niet zozeer iets tegen de inhoud waarvoor die term staat. Hij is de eerste om te onderkennen dat er ook steeds een verlangen van de analyticus 'richting analysant' gaat. Maar hij keert zich tegen de veronderstelling waarmee die term wordt geassocieerd als zou de analyticus in staat zijn die tegenoverdracht meester te zijn en onder controle te hebben. Zo'n vermeend meesterschap is in regelrechte tegenspraak met het primaat van het verlangen. In laatste instantie is het verlangen meester over de mens en niet, omgekeerd, de mens meester over het verlangen. Ook niet als die mens zich toevallig psychoanalyticus noemt. Zeker in een analytische kuur moet dit primaat, ook met betrekking tot het verlangen van de analyticus, streng worden aangehouden.

Het is hier dat de tol die de analytische scène van een analyticus vraagt, het scherpst naar voren treedt. Hij wordt in die scène zonder meer gereduceerd tot het draagvlak van de overdracht en in die hoedanigheid voortdurend verleid om 'in tegenoverdracht' te gaan. Een klassiek devies daartegen luidt dat de analyticus daarom over een sterke, integere persoonlijkheid moet beschikken. Hij moet in zijn eigen analyse het kluwen van zijn verlangens overwonnen hebben zodat hij voldoende gewapend is om de verleiding van het verlangen van een ander te kunnen weerstaan.⁴ Als Lacan zich tegen het concept van 'tegenoverdracht' verzet, keert hij zich vooral tegen dit moraliserend devies. In zijn optiek moet de analyticus zijn positie in de kuur juist met die vermeende sterke 'persoonlijkheid' — met die "persoon" - "betalen". Hij moet zich die door de overdracht laten "ontnemen" (zoals Lacan hierboven aangeeft). Hij moet juist ophouden zich meester over het verlangen te wanen (dat van de tegenoverdracht inclusief) om zich — net als zijn analysant - te confronteren met het verlangen dat principieel ook hém de baas is.

Daarom moet hij er zich voor hoeden om zich als een 'subject' tegenover zijn analysant te verhouden. Hij moet veeleer uitdrukkelijk op de plaats gaan staan waar de analysant hem in de overdracht stelt, met name op het punt waar hij zijn ultiem verlangde

3. Zie onder meer Freuds essay "Die zukünftigen Chancen der psychoanalytischen Therapie" (1910) waar hij voor het eerst de term 'tegenoverdracht' gebruikt (PB1: 17; Freud, SA11: 126).

4. Heel wat psychoanalytici die in de jaren vijftig opgang maakten, waren die mening toegedaan, en zijn hier dan ook het mikpunt van Lacans kritiek. Denk maar aan Paula Heimann (Lacan bespreekt haar artikel "On Counter-Transference" in SVIII: 223-228) en Margaret Little (zie Lacan, 1996c: 158-163). Voor een korte bespreking van Lacans houding inzake tegenoverdracht, zie onder meer Assoun, 1997: 502-503.

object — zijn 'ding' — situeert. Maar in plaats van dit punt als een *subject te* bezetten en zich met al zijn kennis en expertise meester te wanen over het 'ding' waarnaar zijn analysant verlangt, moet hij ervan doordrongen zijn dat hij dat niet is, dat hij, ondanks het feit dat hij analyticus is, geen inzage heeft in het object waarnaar de ander verlangt. Als hij op de plaats van het 'ding' van zijn analysant moet gaan staan, is het juist om daar de "persoon" die hij is achter zich te laten. Op die manier houdt hij die plaats open zodat die analysant de kans kan krijgen zijn verlangens op het spoor te komen. Een psychoanalyse is dus niet terug te voeren tot een intersubjectief gebeuren. De twee betrokkenen staan nooit tegenover elkaar als twee subjecten, maar als een subject dat in de ander zijn *object* van verlangen poneert. Het komt er voor de analyticus op aan die *object*positie waarin de analysant hem duwt, niet uit de weg te gaan, die niet te 'subjectiveren' en met zijn deskundigheid en zijn meesterschap te neutraliseren, maar die positie aan te houden zodat de analysant in hem geconfronteerd kan worden met het 'ding' dat zijn verlangens open houdt.

In de laatste lessen van zijn zevende seminarie beschrijft Lacan dit alles nog niet met zoveel woorden. Dit zal hij pas — maar dan ook zeer uitvoerig - in het volgende seminarie doen dat niet toevallig integraal aan het thema van de 'overdracht' is gewijd⁵. Ook daar zal hij er trouwens maandenlang de tijd voor moeten nemen om de tragische, onmogelijke plaats te beschrijven die de analyticus in de kuur bekleedt en de impact die dat op zijn taak heeft. Gestationeerd op de plaats van het 'ding' waar het verlangen van zijn analysant op uit is, bevindt hij zich zonder meer op een 'onplaats', op een plaats die buiten het symbolische systeem van zijn analysant valt, waar die analysant hem weliswaar uitdrukkelijk poneert, maar waar hij als analyticus niettemin alles moet doen om te vermijden dat hij die analysant op een actieve manier *van daaruit* gaat benaderen. Hij zou hem in dat geval immers vanuit de positie van het 'ding' benaderen en dan is de kans bijzonder groot dat hij op een misdadig perverse manier op het verlangen van zijn analysant gaat inspelen. Diens hulpvraag wijst er op zich reeds op hoe hij op zoek is naar een wet, een leefregel, een morele aansporing die aan zijn vraag tegemoet komt. Het is dan ook niet denkbeeldig dat hij zich door zijn analyticus de wet laat stellen, een wet die, eenmaal vanuit het 'ding'

5. Lacan zal daar de situatie van de overdracht een eerste keer aftasten aan de hand van een lange analyse van Plato's *Symposium* (SVIII: 29-195). Niet alleen kan hij aantonen hoe vervaarlijk dicht een psychoanalytische kuur in de buurt van een liefdesrelatie komt, hij vindt daar bovendien ook een figuur die volgens hem uitstekend de positie van de analyticus illustreert: Socrates. Het hoogtepunt van zijn analyse vormt een lektuur van het laatste deel van het *Symposium*, waar de dronken Alcibiades de gelagzaal binnenstormt en zijn beroemde rede over zijn ex-minnaar Socrates houdt (212c-223d). Daar onthult Alcibiades dat Socrates' onweerstaanbare erotische aantrekkingskracht niet in zijn uiterlijke schoonheid gelegen is (daarvoor was hij ronduit te lelijk), maar in zijn "agalmeta", in "beeldjes die binnen in hem zijn" (216e; Plato, 1978a: 256). Daarmee geeft hij volgens Lacan een evocatie *avant la lettre* van zijn eigen theorie over *das Ding*. Wat in Socrates verlangd en begeerd wordt, is een 'ding' dat aan de normale symbolische orde ontsnapt en achter de uitstraling van de betekenaar verborgen zit. Maar Socrates toont zich een waar analyticus, aldus Lacan, door Alcibiades in zijn uitleg over die "agalmeta" volmondig gelijk te geven, behalve in het feit dat het specifiek *zijn* (Socrates') "agalmeta" zouden zijn. 'Eigenlijk', zo repliceert Socrates op de lofreden van zijn ex-minnaar, 'heb je de "agalmeta" van Agathon op het oog, onze gastheer en mijn nieuwe liefde, en wil je met je hele discours alleen onenigheid zaaien tussen hem en mij' (222d). Socrates geeft dus wel toe op de plaats van die agalmeta - op de plaats van het 'ding' - te staan, maar hij weigert in de val te trappen die Alcibiades voor hem uitzet. Hij weigert met andere woorden om zich die plaats als *subject* toe te eigenen en te doen alsof het *zijn* 'ding' is. Het is in die zin dat hij die overdrachtsituatie ten aanzien van Alcibiades "betaalt met zijn persoon". Zie vooral SVIII: 163-195 (les X en XI).

gesteld, onvermijdelijk in de euvels vervalt die we hierboven hebben beschreven aan de hand van Vaillands roman *La loi* of Sades fantasmagorieën.

Lacans stelling dat de analyticus moet "betalen met zijn persoon" is dan ook zonder meer een ethische stelling die de neiging van de analysant zich door zijn analyticus de wet te laten stellen uitdrukkelijk wil tegengaan. De "ethiek van de psychoanalyse" is in de eerste plaats de ethiek van de analyticus, de ethiek van iemand die als geen ander beseft een morele plaats te bekleden van waaruit hij voortdurend gevraagd wordt om iemand de wet te stellen, hem te zeggen hoe hij moet leven, wat hij moet doen, hoe hij zich moet houden om het goed te hebben en gelukkig te zijn. Maar het ethische engagement van de analyticus bestaat er juist in dat niet te doen en de morele autoriteit waarvoor hij gehouden wordt volledig buiten spel te zetten. Staande op de plaats van die autoriteit, laat de analyticus zich immers reduceren tot dat onachterhaalbaar 'ding' waar de analysant tevergeefs naar verlangt en laat hij alle autoriteit (ook alle morele autoriteit, alle "persoon") achter zich om op die manier die plaats open te houden zodat de analysant de kans krijgt zich met zijn verlangen te confronteren.

Zou de analyticus die plaats van het 'ding' als subject (als "persoon") innemen dan zou hij de analysant de indruk geven dat de afstand tussen hem en het object waarmee hij een (object)relatie 'is', overbrugd is. En dit terwijl het er juist op aankomt die afstand aan te houden, wil men iemand met zijn verlangen confronteren. Vandaar de uitdrukkelijke *objectpositie* van de analyticus. Hij wil de analysant op afstand houden van het object waarmee hij een relatie 'is' en neemt daarom de hem aangeboden positie van object aan om op die manier dat object oningevuld te houden. Pas zo kan de analysant zichzelf op het spoor komen als het subject van die afstand of, wat op het zelfde neerkomt, als subject van een verlangen.

1.3. Bouvet

Hier, aan het einde van zijn eerste 'afsluitende' les alsook aan het begin van de volgende, zet Lacan zich eens te meer af tegen zijn ook nu weer niet bij naam genoemde generatiegenoot, Maurice Bouvet. Ook die had de notie van afstand een centrale plaats gegeven in zijn conceptualisering van de psychoanalyse. Alleen maakte hij die afstand tot een soort variabele grootte die aanvankelijk (in de orale en anale fase) minimaal is, om naderhand, bij de definitieve (genitale) fase, een juiste grootte te verwerven (zie hierboven I. 2). Het driftwezen is ook in zijn ogen fundamenteel een objectrelatie, maar kan zijn zelfstandigheid maar verwerven door afstand te nemen van het object waarmee het een relatie 'is'. In de kuur, zo hield Bouvet voor, moet de analysant dat proces nog eens overdoen en de afstand ten aanzien van het object eerst tot een minimum herleiden om die naderhand opnieuw te installeren.⁶ En ook voor hem bestaat de overdracht erin dat de analyticus voor de analysant de plaats van diens object bekleedt. Maar juist waar hij in die situatie de 'afstand' variabel maakt, is hij in Lacans ogen erg bekritiseerbaar. Vooreerst is die afstand

6. "La distance varie à tout moment d'une analyse, mais d'une manière générale elle tend, à mesure que l'analyse progresse, à devenir de plus en plus courte puis nulle, c'est ce que j'appelle «rapprocher» (acmé de la névrose de transfert)." (Bouvet, 1972: 267). Het is tegen dat idee van "rapprocher" dat Lacan zich keert aan het eind van zijn les van 22 juni 1960 (SVII: 348).

op geen enkel moment tot nul te herleiden. Dit zou immers het einde van de *objectrelatie* betekenen en dus het einde van het driftwezen. Die afstand is van meet af aan een structureel gegeven. Alleen wordt, in de ontwikkeling van het driftwezen tot subject, die afstand eerst imaginair miskend om vervolgens de vorm aan te nemen van een door betekenaars gedragen verlangen. Op die manier wordt de afstand tussen subject en object *symbolisch* bezegeld.

Een miskenning van het imaginaire en symbolische statuut van de objectrelatie heeft verregaande gevolgen. Door de afstand tussen analysant en analyticus tot een minimum te laten terugvallen - door ze op die manier "nader tot elkaar te brengen" ("rapprocher"; SVII: 348; Bouvet, 1972: 267) - dwingt de analyticus de analysant in een totale afhankelijkheidsrelatie die, om uit haar impasses weg te komen, de analysant tot nefaste uitwegen dwingt, in casu perverse of psychotische vormen van *acting out*. Aldus Lacan aan het eind van de les van 22 juni 1960:

Het subject kan daar [in een analytische scène zoals Bouvet die voorstelt] op geen enkele manier iets anders realiseren dan één of andere vorm - hoe licht ook - van psychose of perversie, want de term '*nader tot elkaar brengen* [*rapprocher*], door die auteur in het centrum van de analytische dialectiek geplaatst, weerspiegelt alleen het verlangen van de analyticus, [een verlangen] waarvan hij de [specifieke] aard miskent omdat hij zijn eigen positie [als analyticus] onvoldoende doorziet, met name [de positie] waarin hij [beiden, analyticus en analysant] 'nader tot elkaar brengt', [zo dicht] tot hij zichzelf gaat verwarren met diegene waarmee hij zich inlaat. [SVII: 348]

Door de afstand tussen hem en zijn analysant tot een nulgraad te willen brengen, dwingt de analyticus zijn analysant in een imaginaire identificatie met hemzelf of, wat hier in die overdrachtsituatie op hetzelfde neerkomt, met het ultieme object van zijn verlangen. Hij dwingt hem met andere woorden letterlijk op de plaats van het 'ding' te gaan staan, waar hij zich alleen nog kan staande houden door ofwel dat 'ding' misdadig pervers te 'loochen' (zoals een sadist dat bijvoorbeeld doet) of het te 'verwerpen', waarmee hij in de psychose terecht komt. En dit soort gevaren die de analysant tijdens zijn analyse loopt, zo luidt het morele verwijt dat Lacan Bouvet hier maakt, zijn integraal te wijten aan het feit dat de analyticus zijn eigen verlangen miskent. Hij weigert volgens Lacan in te zien dat zijn verlangen niet tot bij het verlangen van de analysant kan (dit wil zeggen tot bij diens ultieme object) en dat derhalve ook hij als analyticus maar kan bestaan dank zij een affirmatie van die afstand die hem van dat beoogde doel (zijn object) scheidt.

Wat Bouvet volgens Lacan miskent is het *statuut* van die afstand die hier in het spel is. Het is niet de afstand zelf die varieert, maar het *imaginaire*, respectievelijk *symbolische* statuut dat hij krijgt naarmate het subject daar een andere positie tegenover inneemt. In die zin is het ook van belang het *reële* statuut van dat object te benadrukken. Als subject (drager) van betekenaars is het een menselijk driftwezen onmogelijk om die afstand ten aanzien van het reële object te dichten. Het kan die afstand alleen imaginair *miskennen*. Wil het die afstand erkennen, wil het met andere woorden zichzelf affirmeren als 'drager' van die afstand (dit is als subject van een verlangen), dan zal het zich uitdrukkelijk tot betekenaars moeten bekennen.

Wat Bouvet in Lacans ogen bovenal miskent, is het feit dat de analyticus zijn plaats in de kuur moet "betalen met zijn persoon". Dat hij daar met andere woorden niet als subject tegenover een ander subject zit, maar de plaats inneemt van het object, het 'ding' van

zijn analysant. Om die onmogelijke onplaats te behouden, moet hij afstand doen van zijn "persoon", zijn subjectiviteit, zijn professionele en morele meesterpositie. Pas op die manier kan hij de ruimte garanderen die de analysant de kans geeft zijn verlangen op het spoor te komen. En in dit laatste ligt nu eenmaal het doel van de psychoanalyse. Als "de ethiek van de psychoanalyse" naar één criterium of norm te luisteren heeft, dan is het deze.

Toch is over dit laatste, over het verlangen als norm voor een "ethiek van de psychoanalyse" nog niet alles gezegd. Dit blijkt althans uit de laatste 'afsluitende' lessen van Lacans ethiekseminarie. Niet alleen weet hij daar enkel een aantal concluderende opmerkingen te maken, zonder dat die een echt afgerond besluit vormen, op zich lopen die opmerkingen dan nog eens uit op een aantal alsnog onopgelost gebleven paradoxen. Dit is uiteindelijk het enige wat hij zijn publiek voor de vakantie kan meegeven. In wat volgt gaan we daar nader op in.

2. Een niet te meten maat

2.1. « Mè funai »

Het begin van de voorlaatste les draagt nog duidelijk de sporen van Lacans uitval naar Bouvet aan het eind van de vorige les. Als hij daar stelt dat "de morele doeleinden van de psychoanalyse" niet moeten worden gezocht in een of andere "psychologische normalisering" of in het bereiken van een 'mature' verhouding tot het object, dan heeft hij nogmaals zijn gekende 'schietschijf' Bouvet voor ogen, voor wie zo'n 'normale' objectrelatie het resultaat is van een geslaagde "genitale fase" (SVII: 349).⁷ Lacan keert zich zonder meer tegen elke idee die het doel van een psychoanalyse in een "normalisering" legt. De goede afloop van een analyse kan volgens hem evenmin worden afgemeten aan het psychische en morele "comfort" dat dit bij een analysant zou bewerkstelligen en, zo voegt hij eraan toe, dit geldt vooral voor die analysant die zich straks analyticus zal noemen:

Wanneer men eenmaal, in rechte lijn met de freudiaanse ervaring, de dialectiek van vraag, behoefte en verlangen heeft gearticuleerd, is het dan nog houdbaar het succes van een analyse te herleiden tot een positie van moreel comfort, verbonden met die beslist gefundeerde en legitieme functie die wij de dienst van de goederen [le service des biens] kunnen noemen: private goederen, familiegoederen, [...] goederen [...] op het vlak van het beroep, van de gemeenschap? [SVII: 350]

Integendeel, zo hamert Lacan er nogmaals op: het "succes van een analyse" kan alleen gelegen zijn in een confrontatie met het verlangen. Zoiets komt altijd neer op een 'decenering van het subject', waarbij juist elk gevoel van psychisch en "moreel comfort" aan het wankelen wordt gebracht. De analysant komt immers oog in oog te staan met het feit dat zijn verlangen niet alleen dat van een Ander is, maar daarenboven teruggaat op een

7. Denk aan het (ook moreel geladen) onderscheid dat hij maakt tussen de twee types van objectrelatie, "les prégenitaux" en "les génitaux" ("de pregenitalen" en "de genitalen"). Zie Bouvet, 1972: 169; zie ook hierboven I.2.

object (het 'ding') dat ook aan die Ander ontsnapt en hem dus nog eens extra vreemd is, om tenslotte voor lief te moeten nemen dat dit absoluut vreemde 'ding' niettemin zijn meest intieme kern is. De confrontatie met die 'extieme' kern brengt de analysant daarom terug in de sfeer van de radicale, dodelijke hulpeloosheid waarop hij als driftwezen teruggaat, een ervaring die onvermijdelijk met angst gepaard gaat. In die zin dwingt die ervaring iemand oog in oog met zijn dood te staan, een dood nota bene die erger is dan de 'eerste', natuurlijke dood en hem - net als Hamlet in zijn beroemde monoloog⁸ - doet vrezen dat pas na het sterven de echte hel begint. Aldus Lacan aan het begin van zijn voorlaatste les in een voor zijn manier van spreken typisch lange en ingewikkelde zin:

Naar ik hier heb menen aan te wijzen in het domein dat ik jullie dit jaar heb uitgetekend [het 'ding'], moet de functie van het verlangen fundamenteel gelieerd blijven aan de dood. Ik stel dan ook de vraag: moet het einde van de analyse (het echte einde, ik bedoel dat waardoor iemand in staat wordt gesteld om [zelf] analyticus te worden) diegene die dat ondergaat tenslotte niet confronteren met de realiteit van de 'condition humaine'? Toen Freud het over de angst had, heeft hij in feite [uitgerekend] dit aangeduid als de grond van waaruit het signaal [van de angst] afkomstig is, met name de *Hilflosigkeit*, de toestand van behoefte, waar de mens, in een verhouding tot zichzelf als tot zijn eigen dood (maar dan in de zin die ik jullie dit jaar heb leren ontdebellen), van niemand nog hulp te verwachten heeft. [SVII: 351]

De confrontatie met het verlangen brengt de analysant in de buurt van het 'ding', dit is in de buurt van het domein waar zijn verlangen weliswaar zou worden bevredigd, maar waar hij zich als subject onmogelijk staande zou kunnen houden. Een confrontatie met het 'ding', de laatste, reële grond voor het verlangen dat we 'zijn', is dus meteen een confrontatie met de dood. In die zin verplicht zo'n ultieme affirmatie van het verlangen ons tegelijk om onze radicale eindigheid te assumeren. Het gaat hier niet zozeer om een confrontatie met het feit dat we ooit eens zullen moeten sterven, als wel om het feit dat onze sterfelijkheid zonder meer de ultieme *positieve* mogelijkheidsvoorwaarde is van ons bestaan tout court.

Hier komt Lacan, ook naar eigen zeggen, sterk in de buurt van de heideggeriaanse idee van het '*Sein-zum-Tode*'. Ook hij huldigt de gedachte dat ik mijn sterfelijkheid op mij te nemen heb als de existentiële mogelijkheidsvoorwaarde voor mijn bestaan überhaupt.⁹ Mijn bestaan heeft maar *zijnjuist omdat* het eindig is. Ik kan er als '*Dasein*' maar zijn *omdat* ik sterfelijk ben. Die heideggeriaanse gedachte rijmt moeiteloos met het lacaniaanse 'ik ben maar *omdat* ik nooit zal worden bevredigd in mijn verlangen naar zijn'. Zo ook zien beide denkers de angst als het affect bij uitstek (of, zoals Heidegger het noemt, de '*Befindlichkeit*') om tot confrontatie met de eindigheid te komen.¹⁰ En tenslotte hameren

8. Zo zegt Hamlet even na het beroemde "to be or not to be": "Sterven, slapen; / Slapen! Wellicht ook dromen! - Ja daar wringt het; / Want wat wij in de doodsslaap kunnen dromen, / Als wij van de aardse kwelling zijn bevrijd, / Dwingt ons tot aarzelen. [...] Wie zou lasten dragen, / En kreunde en zwoegde onder het levensjuk, / Als niet de angst voor dat wat na de dood komt, / Het onontdekte land uit welks gebied / Geen reiziger ooit keert, de wil ontwrichtte / En eerder 't huidig kwaad ons dulden deed / Dan vluchten naar een kwaad dat wij niet kennen?" (*Hamlet* III, 1, v. 64-68, 76-82; Shakespeare, 1966: 404).

9. Lacan verwijst hier in die laatste lessen een paar keer uitdrukkelijk naar die 'existentiaal' uit Heideggers *Sein und Zeit* (zie aldaar § 49-53); zie onder meer SVII: 357, 361, 369. Voor een bespreking van Lacans interpretatie van Heideggers notie van '*Sein-zum-Tode*', zie Van Haute, 1989: 78-86.

10. Zie *Sein und Zeit*, § 40.

beiden er even sterk op dat het om een absoluut *singuliere* ervaring gaat, waarbij — zoals Lacan hier zegt - "van niemand nog hulp te verwachten" valt. Mijn dood op mij nemen als het 'ontwerp' dat mij het meest eigen is (in de sterke zin die Heidegger hier aan het woord 'ontwerp' heeft gegeven¹¹), is iets waarin ik onherroepelijk eenzaam ben, net zoals ik heilloos alleen ben in de confrontatie met mijn verlangen en met het 'ding' waar dit op uit is. Dat 'ding' waarin mijn verlangen zijn laatste ankerpunt vindt, ligt immers buiten de symbolische orde en maakt me op het moment dat ik daarmee word geconfronteerd, niet meer vatbaar voor welke communicatie of uitwisseling ook, laat staan voor een of ander vorm van bijstand. Vandaar dat de analyticus mij enkel tot *net vóór* het moment van die ervaring kan begeleiden, maar niet in staat is dat moment zelf met mij te delen¹². Die ultieme confrontatie en de harde catharsis die mij daar te wachten staat, moet ik helemaal alleen door.

Het doel van de psychoanalyse ligt voor Lacan dus in een confrontatie met de eindigheid, de sterfelijkheid, het verlangen, kortom met het tekort dat ik 'ben'. Zij zuivert mij van de imaginaire spinsels waar mijn (hulp)vraag zwanger van was en bewerkstelligt op die manier een catharsis die mij loutert in mijn verlangens omdat ze die tot hun meest 'reële' proporties terugbrengt. Men kan zich voorstellen dat wie dat proces heeft doorgemaakt, er inderdaad gelouterd uitkomt en daarom tegen het leven gaat aankijken op een milde, met de pijn van het bestaan verzoende manier. Ligt daarin dan niet het concrete morele doel van de psychoanalyse? Heeft de catharsis die zij teweegbrengt, niet dat soort morele rust op het oog die de analysant milder en welwillender maakt voor zichzelf en zijn omgeving? Ligt daarin niet de ultieme ethische waarde van een psychoanalyse?

Lacan verzet zich furieus tegen die in zijn tijd wijd verspreide conclusie. Ook al is het goed mogelijk dat het voor de betrokken analysant inderdaad zo uitdraait, toch kan dit gezinszins het bewust nagestreefde morele doel van de psychoanalyse zijn. Dit zou haar degraderen tot een soort aanpassingstherapie en, zo stelt Lacan ergens uitdrukkelijk,

[e]r is geen enkele reden waarom wij ons tot behoeders van de burgerlijke illusie [rêverie bourgeoise] zouden maken. [SVII: 350]

Voor Lacan ligt het morele doel van de psychoanalyse ten enenmale niet in wat hij hier de "service des biens" noemt, dit wil zeggen in de morele en economische sfeer van alles wat we voor 'goed' houden. Hoe "legitiem en gefundeerd" dat domein ook is (zoals hij stelde in de voorlaatste passage waaruit we citeerden; SVII: 350), hoe cruciaal daarin ook de rol van het verlangen is, het morele doel van de psychoanalyse bestaat er niet in om haar analysant opnieuw in die 'orde van het goede' ingepast te krijgen. Het kan niet haar doel zijn om bij hem een bepaalde mildheid of een soort 'wijze', bezadigde welwillendheid tegenover het bestaande systeem of tegenover het bestaan tout court te bewerkstelligen. In dit verband verwijst Lacan vaak naar de figuur van Oedipus en meer bepaald naar de abso-

11. Voor Heidegger is de mens niet eerst een op zich staand wezen dat zich vervolgens een leven 'ontwerpt'. Veeleer is het zo dat de mens zonder meer met dat ontwerp samenvalt: hij *is* zijn ontwerp, hij *is* zijn vooruitlopen op een 'zichzelf' dat zich nooit anders dan in de toekomst zal bevinden (zie onder meer *Sein und Zeit*, §31,41).

12. Als de "morele daad" voor de psychoanalyse gelegen is in zo'n op zich nemen van het verlangen, kan haar kuur de analysant enkel tot *net daarvóór* begeleiden. De analyticus kan hem enkel tot "vóór de deur" van zo'n daad brengen; hij kan niet met hem mee *door* die "deur" gaan. Lacan stelde dit reeds uitdrukkelijk in één van de eerste lessen van zijn ethiekseminarie (SVII: 30; we citeerden die passage reeds hierboven in: II.3).

luut onverzoende houding waarvan hij nog tot in zijn ultieme stervensuur blijkt gaf. In zijn laatste les stelt Lacan diens houding uitdrukkelijk tegenover de zo-even geëvoceerde "welwillendheid":

Die welwillendheid is voor ons [psychoanalytici] zo weinig door de ervaring bevestigd, dat wij uitgaan van wat men zedig de negatieve therapeutische reactie noemt en die ik de laatste keer - op een manier die door haar algemene literaire referentie veelzeggender is - de beaamde, geassumeerde vloek [malédiction assumée, consentie] van Oedipus heb genoemd, [met name] μή φῦναι [mè funai]. [SVII: 361]

Lacan had de vorige les (SVII: 353, 357) gerefereerd aan *Oedipus te Kolonos*, een andere tragedie van Sophocles die de allerlaatste levensdag van die tragische held beschrijft. Op hoge leeftijd nog verbannen uit Thebe, komt de oude Oedipus aan in het vlak bij Athene gelegen Kolonos en houdt daar halt op de plek, een heilig bos, waar hij door een orakel is voorbestemd om te sterven. Het is daar dat zijn zoon Polyneikes hem komt opzoeken om van hem zijn zegen te krijgen voor zijn net ontketende veldtocht tegen Thebe, waar hij zijn broer Eteocles van de troon wil verdrijven. In plaats van een bezadigde en met zijn noodlot verzoende, wijze oude man, laat Sophocles ons een onverzoende Oedipus zien die niet te beroerd is om hatelijk scherp tegen zijn beide zonen uit te varen en over hen beiden — alsook over heel Thebe - een fatale vloek uit te spreken. Lacan verbindt die wrokkige houding van Oedipus met een uitspraak van het koor in het derde *stasimon* van dat stuk, waar het de fundamenteel deplorabele, tragische toestand van de mens beschrijft en tot de conclusie komt dat het al bij al nog het best voor de mens is om in het geheel "niet geboren te zijn" (μή φῦναι; mè funai).¹³

Het is Lacan hier niet om de inhoud van die klacht te doen, maar om het feit dat de mens, juist ondanks die alles verpletterende inhoud, niettemin blijkt geeft van een weerbarstig, ontembaar verlangen. Oog in oog met de dood beseft Oedipus dat heel zijn bestaan één langgerekte mislukking is geweest en dat hij nooit iets anders heeft kunnen doen dan zich bij zijn voorgezegde lot neerleggen, maar desondanks legt hij zich ook in het ultieme moment van zijn dood daar nog steeds niet bij neer. Ook dan nog geeft hij een «e'clat» van verlangen' ten beste, net zoals Antigone dat deed in háár tragedie. Ook al beseft hij welke desastreuze puinhoop zijn leven is geweest, hij is alsnog tot *verlangen* in staat en kan nog willen lievet "niet geboren te zijn". Eerder dan de puinhoop van het bestaan, zet die tragedie volgens Lacan dus het primaat van het verlangen in de kijker. Zelfs iemand die in alles is mislukt en met beide benen al over de rand van de dood bengelt, is nog één brok brandend verlangen. Hier blijkt nogmaals hoe de mens niet leeft vanuit zijn natuur, maar vanuit die harde 'polymorf perverse' negatie van die natuur. Zelfs als de mens letterlijk niemand meer is, 'is' hij ook dan nog het pure verlangen om niemand te zijn.

13. Nadat het koor de dood heeft geprezen als het beste wat de mens kan overkomen, omdat die hem definitief van alle ellende verlost, corrigeert het zichzelf: "Niet geboren te zijn gaat wel / boven alles" (v. 1225; Sophocles, 1972: 364). Reeds in zijn tweede seminarie verbindt Lacan Oedipus' houding in het uur van zijn dood met dat "mè funai" van het koor: "A quoi se résume le thème d' *Oedipeà Colonne*? Le chœur dit - *Mieux vaut, enfin de compte, n' être pas né, et si l'on est né, mourir le plus vite possible*. Et Oedipe appelle sur la postérité et sur la ville pour laquelle il a été offert en holocauste, la malédiction la plus radicale - lisez les malédictions adressées à Polyneice, son fils." (SU: 269; Miller cursiveert. Zie ook Sil: 272, 277).

Volgens Lacan geeft dit "*mè funai*" bovendien ook perfect de positie aan van het *subject*, de *drager* van dat verlangen. Oedipus is niemand meer, tenzij nog het verlangen om liever nooit iemand geweest te zijn. Dit toont voor Lacan dat de 'niemand' die hij is, uiteindelijk nog teruggaat op een verlangen en dat derhalve dat verlangen in laatste instantie door die 'niemand' wordt gedragen, dit is door diegene die — om het meteen in een lacani-aans jargon te duiden — alleen bestaat voor zover hij door betekenaars wordt gerepresenteerd. Lacan interpreteert hier die "mè" van 'mè funai' op dezelfde manier als het typisch Franse '*ne discordantiel*'. Die 'ne' is op het eerste gezicht een betekenisloos geworden tussenvoegsel in zinnen als "je crains qu'il *ne* vienne" (voorbeeld dat Lacan vaak geeft; zie SVII: 79, 353, SVIII: 354, E: 663). In die zin moet de "ne" onvertaald blijven. Dus niet 'ik vrees dat hij *niet* komt', maar wel 'ik vrees dat hij komt'. Toch is die "ne" niet zomaar zinloos, aldus Lacan die zich hier in deze vaak beroept op een studie van Pichon over "La signification psychologique de la négation en français" (1928)¹⁴. Lacan ziet er een verwijzing in naar de structurele plaats van het subject in de symbolische orde. Die 'ne' verwijst rechtstreeks naar het subject, maar dan wel voor zover het alleen maar *negatief* in de betekenaarsketen aanwezig is, voor zover het daar met andere woorden uit *afwezig* blijft. Dat subject is daar inderdaad nooit in de volle zin van het woord aanwezig omdat de betekenaars waaruit die zin bestaat dat subject alleen maar representeren, maar nooit als zodanig present stellen. De '*ne discordantiel*' vormt in die zin een laatste teken van het feit dat het driftwezen zich radicaal in de keten van betekenaars heeft gealiëneerd. Zoals die '*ne discordantiel*' is ook die "mè" uit "mè funai" - zo heet het even verder in de passage waaruit we zopas citeerden — een "negatie, identiek aan de intrede van het subject in het draagvlak van de betekenaar".¹⁵

Het morele doel van een analytische kuur bestaat erin de analysant de kans te geven zich te confronteren met dit "*me*", met die harde negatie, met die weerbarstige, niet in de "service des biens" in te lijven kern van zijn verlangen. Zo wordt nu ook duidelijker waarom de analyticus het doel van zijn analyse niet in een gelouterde en verzoenende houding van de analysant kon leggen. Ook als de analysant tot zo'n houding komt, is de eigenlijke confrontatie met zijn verlangen in plaats van een moment van verzoening, een moment van redeloze, driftige opstandigheid die zich moeiteloos in de razernij van de oude Oedipus laat herkennen.

Dit geldt ook voor de specifiek morele dimensie van de zoektocht die een analysant naar zijn verlangen onderneemt. Lacan specificeert dit uitvoerig aan de hand van een bespreking van een artikel van Ernest Jones dat nader ingaat op de gevoelens van "vrees, schuld en haat" die een analysant ten aanzien van de morele instantie kan ondervinden (SVII: 354-358; Jones, 1929). Uiteraard, zo accentueert Lacan in zijn commentaar bij dit artikel, vindt de analysant zijn verlangen terug in de manier waarop hij zich conformeert aan een morele code. Tenslotte gaat zijn geweten terug op een verinnerlijking van de vaderfiguur die hier de wet representeert. Maar zoals Freud heeft aangetoond in zijn essay

14. Dit artikel is later opgenomen in het eerste volume van de door Edouard Pichon en (zijn oom) Jacques Damourette opgezette studie over de Franse grammatica (Damourette & Pichon, 1930).

15. "[...] ce μή [mè], la négation identique à l'entrée du sujet sur le support du signifiant." (SVII: 361-362; Miller zet, totaal onnodig en zonder meer misleidend, een komma tussen 'sujet sur' en 'le support'; zie Lacan, 1959-60, les van 06.06.1960, p. 3; 1999: 506.)

over "rouw en melancholie", is zo'n verinnerlijking de keerzijde van een verwijt en een haat tegenover het berouwde, verinnerlijkte object (PT1: 79; SA3: 202). De gestorven geliefde waar men om rouwt, wordt onbewust ook gehaat, juist omdat ze de rouwende niet dat 'alles' heeft kunnen geven waarvoor hij haar aanzag. Zijn liefdevolle rouw is tegelijk een verwijt aan het adres van de Ander, omdat die blijkt geeft van een tekort.

Op een gelijkaardige manier, zo analyseert Lacan hier, realiseert ook het verlangen zich weliswaar in de wet, maar behoudt het tegelijk een structurele haat tegenover die wet. De "ethiek van de psychoanalyse" valt niet samen met de ethiek van het Boven-Ik, precies omdat ze haar analysant tot dat niveau wil brengen waar hij zijn verlangen handhaaft tegen de wet *in*. Vandaar dat Lacan aan het eind van die les, zij het met een iets te zwaar accent, stelt dat "de verinnerlijking van de [morele] wet [...] niets met de wet te zien heeft" (SVII: 358). Uiteraard is morele gevoeligheid het resultaat van een verinnerlijking van de symbolische wet (daarop gaat het Boven-Ik terug), maar zij beperkt zich daar niet toe. Het verlangen beperkt zich niet tot het domein van die wet, maar is georiënteerd op wat *jenseits* van de wet ligt en waar de mens met de pure, maar onmogelijke (want reële) dimensie van het verlangen geconfronteerd wordt. Een "ethiek van de psychoanalyse" die dat verlangen centraal wil stellen, moet de mens evenwel de kans geven zich met die dimensie van het verlangen te confronteren.

2.2. Ne pas « céder sur son désir »

Even verderop in de passage waaruit we zopas het "*mè funai*" citeerden, heeft Lacan het over datgene waarop een ethisch oordeel moet uitlopen, met name een morele handeling. Ook die interpreteert hij vanuit het primaat van het verlangen en laat zich daarover het volgende ontvallen:

[...] omdat wij nu beter dan onze voorgangers in staat zijn de aard van het verlangen te onderkennen die in het hart van die ervaring [van het menselijk handelen] schuilgaat, is [daarvan] een ethische herziening mogelijk, is er [met andere woorden] een ethisch oordeel mogelijk dat, met de kracht van een 'laatste oordeel', de volgende vraag naar voren schuift: heb je gehandeld in overeenstemming met het verlangen dat in je huist? Dit is geen vraag die makkelijk vol te houden is. Ik maak me sterk dat ze nergens anders zuiverder is gesteld en kan worden gesteld dan in een [psycho]analytische context. [SVII: 362]

"Heb je in overeenstemming met je verlangen gehandeld?" Terecht maakt Miller die vraag tot ondertitel van Lacans laatste les (SVII: 359), al was het maar omdat Lacan daar uiteenzet hoe met die vraag het enige ethische criterium wordt geformuleerd dat in een psychoanalytische kuur van tel is. Maar hij voegt er niet zonder reden aan toe dat de vraag waarin dat criterium hier is geformuleerd, geen gemakkelijke vraag betreft, dat het meer bepaald moeilijk is ze aan te houden, ze vol te houden ("soutenir").

Waarom is die vraag moeilijk vol te houden? Omdat ze om een "*laatste oordeel*" vraagt: zo formuleert Lacan het hier aan de hand van een term uit de christelijke apocalypsie. Inderdaad, om het verlangen te beoordelen zou men het resultaat ervan moeten evalueren en nagaan of het zich al dan niet heeft gerealiseerd. Alleen heeft de psychoanalyse ontdekt dat het verlangen per definitie nooit aan zijn realisering toekomt. Het bereikt nooit het punt (het 'ding') waarnaar het uitgaat, maar stelt dat punt tot in het oneindige uit. Een oordeel over dat verlangen zou daarom vanuit dat *oneindige* punt moeten worden

geveld en kan in die zin alleen een *laatste* oordeel zijn. Net zoals in de christelijke mythe elk oordeel onder de reserve staat van een laatste, door de Oneindige (God) zelf aan het einde der tijden uit te spreken oordeel. Die oneindigheid is de mens niet gegeven, maar zijn verlangen is wel in staat even over zijn grenzen (zijn eindigheid) heen te stappen en oog in oog te staan met wat Lacan in dit seminarie het 'ding' heeft genoemd. Zo'n confrontatie heft de eindigheid van het verlangen trouwens niet op, maar legt er pas goed de nadruk op. Het is immers een confrontatie met de dodelijke nietigheid van alles wat voorbij de grens van die eindigheid ligt, een nietigheid die niettemin onze meer dan individuele, 'exrieme' kern uitmaakt. Als men van daaruit het verlangen wil belichten - in een oordeel dat dus enkel in die (eindige) zin van een "laatste oordeel" is — werpt dit de mens terug op zijn onherroepelijke singulariteit. Zo'n oordeel levert bovendien, als resultaat, geen 'goed' op dat het subject toelaat zich opnieuw bij te sturen in de symbolische orde. Het puurt enkel naar het verlangen tot waar het *voorbij* het symbolische gaat en zich ophoudt in dat domein 'entre-deux-morts', het dodelijke terrein waar we Antigone zagen postvatten.

In die context moet ook een andere formulering van die "niet makkelijk vol te houden" vraag met de nodige nauwkeurigheid worden geïnterpreteerd, met name waar Lacan stelt dat

het enige waaraan men schuldig kan zijn, tenminste in een analytisch perspectief, erin bestaat te hebben toegegeven op het vlak van het verlangen [d'avoir cédé sur son désir]. [SVII: 368]

Vaak wordt die passage abusievelijk als een heuse imperatief aangehaald en citeert men "ne pas céder sur son désir" ("niet toegeven op het vlak van het verlangen", "niet verzaken aan je verlangen") als een bewering die rechtstreeks uit Lacans tekst is geplukt.¹⁶ Toch is die daar nergens letterlijk zo te vinden. Lacan heeft het wel over "céder sur son désir" en over het feit dat de analysant zich daaraan schuldig kan hebben gemaakt, maar nergens formuleert hij die gedachte uitdrukkelijk als een imperatief. Wie dus "ne pas céder sur son désir" citeert als de nieuwe ethische basisregel die Lacan als alternatief voor de oude ethiek naar voren schuift, beweegt zich wel erg ver van de lacaniaanse tekst.¹⁷ En zelfs waar het correct wordt geciteerd, wordt het nog vaak in die zin geïnterpreteerd. Zo heeft bijvoorbeeld Simon Critchley het in dit verband zowaar over "de categorische imperatief van Freuds copernicaanse revolutie".¹⁸

16. Zo formuleert Jean Triol het bijvoorbeeld in zijn voorwoord bij een collectieve publicatie van de Brusselse afdeling van de *Ecole freudienne* (de door Miller geleide lacaniaanse school), *L'éthique du désir* (Ecole freudienne, 1999: 8). Terloops zij vermeld dat dit boek zijn opzet, met name "une lecture du Séminaire de Lacan: «L'éthique de la psychanalyse»" (zoals de ondertitel aangeeft), slechts zeer ren dele waarmaakt.

17. Jean Ansaldi bijvoorbeeld noemt "«ne pas céder sur son désir »" (inderdaad op die manier, en dus foutief geciteerd) een heus "maxime" (Ansaldi, 1998: 100; zie verder ook 7 en 13). Degenen die het juist citeren zijn eerder uitzondering dan regel. Zo bijvoorbeeld de gebroeders Schokker in hun boek *Extimiteit*, waar ze schrijven: En tenminste zo belangrijk, Lacan heeft het 'verzaak je verlangen niet' nooit zó uitgesproken!" (Schokker & Schokker, 2000: 131).

18. Zo formuleert hij het in zijn essay "Das Ding: Lacan and Levinas": "[...] at the end of Seminar VII, Lacan writes that from a psychoanalytical point of view, «the only thing of which one can be guilty is giving way on one's désir». Such is the categorical imperative of Freud's Copernican révolution — do not give way on your désir." (Critchley, 1999: 202).

Met Lacans verwijzing naar "céder sur son désir" heeft hij in ieder geval geen morele wet op het oog waaraan ik mijn handeling zou kunnen toetsen om ze eventueel naderhand bij te sturen en ervoor te zorgen dat ik in regel blijf met mijn verlangen. Het gaat om een regel die alleen in de specifieke situatie van een analytische kuur geldt en daar tot doel heeft om de aandacht van analyticus en analysant op het verlangen gericht te houden, een regel die nodig is omdat juist dat verlangen in de normale orde over het hoofd wordt gezien en verdrongen.¹⁹ Daarbij is het niet de bedoeling om de analysant ertoe aan te zetten de eisen van dat verlangen in zijn persoonlijk leven waar te maken. Hij is tenslotte nog naar dat verlangen op zoek. Die regel spoort hem en zijn analyticus dan ook alleen aan aandacht te hebben voor alles wat in die richting wijst. Er moet worden nagaan waar hij 'met betrekking tot dat verlangen heeft toegegeven'. Door in te zoomen op die momenten in zijn verhaal, verhoogt hij de kans zijn verlangen als zodanig op het spoor te komen.

Is dit verlangen dan niet de eigenlijke "maat" voor het menselijke handelen en dus voor zijn ethiek? Uiteraard handelt de mens naar de maat van zijn verlangen, maar het is dan wel een "niet te meten, [...] eindeloze maat", zo accentueert Lacan als hij nog eens ingaat op het verschil met Kants categorische imperatief:

De wending die onze ervaring impliceert [ten aanzien van de kantiaanse ethiek], zet een onmeetbare maat, een oneindige maat centraal die verlangen heet [une mesure incommensurable, une mesure infinie, qui s'appelle le désir]. [SVII: 364]

Het is een maat die we niet zonder meer tot instrument voor ons dagelijks leven kunnen maken, maar die enkel dient om binnen een analytische context de mateloosheid op het spoor te komen waar het verlangen van de analysant op uit is en waar hij, op zoek naar 'zichzelf', dat laatste reële 'ding' ontwaart dat ontsnapt aan de maten van zijn zelfbehoud maar niettemin zijn meest intieme kern uitmaakt. Zoals Lacans analyse van *Antigone* leert, fungeert die 'mateloze maat' van het verlangen hier niet als een *voorbeeld* waarnaar we ons kunnen richten, maar als een *beeld* waarin we onszelf zien voor zover we zelf aan onze eigen greep ontsnappen om daar pas ten volle te worden geconfronteerd met het verlangen dat we 'zijn'.

2.3. « De paradoxen van de ethiek »

Een ethiek die de maat van de bestaande ethiek - wat Lacan hier "le service des biens" noemt - aan de hand van die andere, "niet te meten maat" wil 'decentreren', kan moeilijk anders dan een massa paradoxen in haar kielzog meesleuren. Maar wie verwacht dat Lacan ze mooi op een rijtje zet en hun onderlinge logica blootlegt, komt zoals verwacht bedrogen uit. Hij beperkt zich tot hooguit een drietal "proposities" die dan nog alle hoofdzakelijk rond één paradox cirkelen. Aan het eind van die les vat hij die drie mooi samen:

19. Lacan geeft een rake sociopolitieke karakterisering voor die verdringing : "Quelle est la proclamation d'Alexandre arrivant à Persépolis comme celle d'Hitler arrivant à Paris? Le préambule importe peu - *Je suis venu vous libérer de ceci ou cela*. L'essentiel est ceci — *Continuez à travailler. Que le travail ne s'arrête pas*. Ce que veut dire — *Qu'il soit bien entendu que ce n'est en aucun cas une occasion de manifester le moindre désir*. La morale du pouvoir, du service des biens, c'est - *Pour les désirs, vous repassez. Qu'ils attendent.*" (SVII: 363; Miller cursiveert).

Ik heb jullie dus drie proposities uiteengezet. Het enige waar men schuldig aan kan zijn is te hebben toegegeven op het vlak van het verlangen. Twee, de definitie van een held: hij die ongestraft kan worden verraden. Dit [met name een held te zijn] is niet voor iedereen weggelegd. Het is het verschil tussen een gewoon iemand en een held, een verschil dat mysterieuzer is dan men denkt. Voor een gewoon iemand heeft het verraad, dat zich praktisch altijd voordoet, voor effect dat hij definitief teruggeworpen wordt tot op het niveau van de 'dienst van de goederen', maar onder die conditie dat hij nooit meer terugvindt wat hem daar in die dienst echt oriënteert. De derde propositie is deze dat die goederen, hun domein en hun terrein, per slot van rekening wel bestaan - het gaat er niet om dat te ontkennen - maar dat er door het veranderde perspectief dat ik hier voorstel, geen ander goed is dan datgene wat moet dienen om daarmee de toegang tot het verlangen te betalen [...].²⁰

Twee van de drie proposities moeten nog worden toegelicht. De "held", zo stelt Lacan hier in zijn tweede propositie, "kan ongestraft worden verraden". Met de figuur van de held heeft Lacan in deze en de vorige lessen verwezen naar heroïsche gestalten als Antigone en Oedipus, figuren waarin zichtbaar wordt wat het betekent als iemand wordt geconfronteerd met de laatste, reële grond van zijn verlangen. Het verraad waarover Lacan het hier heeft, verwijst naar het feit dat, door hun eigen toedoen of dat van anderen, hun verlangen kan worden verraden, dat zij met andere woorden gewild of ongewild op dat vlak kunnen "toegeven". Als dit bij een held gebeurt, blijft dat ongestraft, in die zin dat zijn verlangen daardoor niet wordt aangetast. Lacan geeft het voorbeeld van Philoctetes, de protagonist uit een ander stuk van Sophocles. Op weg naar Troje werd die Griekse koning gebeten door een heilige slang en had sindsdien een wonde die zo'n ondraaglijke stank verspreidde dat men zich genoodzaakt zag hem alleen op een eiland achter te laten. Dit was op zich al een verraad aan zijn verlangen (om op Trojes slagveld roem te verwerven). Wanneer men hem naderhand, omwille van zijn magische boog, tegen zijn zin op een listige manier toch nog naar Troje wil lokken, wordt hij in zijn verlangen (nooit meer met de Grieken mee te vechten) een tweede keer verraden. Maar wat ondanks dat verraad bij hem overeind blijft, is zijn onaangetaste verlangen. Een "held moet niets heroïsch hebben om een held te zijn", zegt Lacan naar aanleiding van die "pauvre type" Philoctetes, alleen de "éclat" van zijn verlangen maakt hem tot held.²¹

Daarin verschilt de held van de niet-held die wij allen zijn. Eenmaal verraden in ons verlangen — en op een of andere manier hebben we allemaal ons eigen verlangen en dat

20. Ik geef hier ook de Franse tekst weer in de redactie van de officiële teksteditie. Omdat die onnauwkeurig is, voorzie ik die waar nodig van commentaar: "Je vous ai donc articulé trois propositions. La seule chose dont on puisse être coupable, c'est d'avoir cédé sur son désir. Deuxièmement, la définition du héros - c'est celui qui peut impunément être trahi. [In de officiële versie volgt hier nu "Troisièmement...". Dit is een onterechte toevoeging van Miller. Wat volgt is alleen een uitleg bij die tweede propositie. Straks kondigt Lacan ondubbelzinnig zijn derde propositie" aan, maar om in overeenstemming te zijn met zijn eigen foute redactie, verandert Miller dat in quatrième proposition". Mijn vertaling volgt hier dus de dichter bij de sténotypie staande piraateditie.] Ceci n'est point à la portée de tout le monde, et c'est la différence entre l'homme du commun et le héros, plus mystérieuse donc qu'on ne le croit. Pour l'homme du commun, la trahison, qui se produit presque toujours, a pour condition qu'il ne retrouvera jamais ce qui l'oriente vraiment dans ce service. [Vanaf hier volg ik integraal de piraatversie.] La troisième proposition est celle-ci, c'est qu'en fin de compte, les biens, naturellement, ça existe, leur champ et leur domaine, il ne s'agit pas de les nier, mais que renversant la perspective, je vous propose ceci, il n'y a pas d'autre bien que ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir [...]." (SVII: 370-371; Lacan 1959/60, les van 06.07.1960, p. 11; 1999: 516)

21. "Prenez *Philoctète*, vous y apprendrez bien d'autres dimensions, à savoir qu'un héros n'a pas besoin d'être héroïque pour être un héros. Philoctète, c'est un pauvre type." (SVII: 369)

van anderen verraden - tast dat ons verlangen aan in die zin dat we ons vastklampen aan het domein van het goede (de goederen) en dat laten primeren boven ons verlangen. Zoals Lacan in de loop van zijn seminarie reeds heeft gesteld, vormt het domein van het goede dan een barrière die ons misleidt en afhoudt van het domein waar de ultieme reële dimensie van ons verlangen zichtbaar zou worden. In die zin hebben wij, misleid door de "service des biens", de oriëntatie van ons verlangen verloren.

Samengevat komen de eerste twee "proposities" op het volgende neer. Vanuit een psychoanalytisch perspectief (zoals dat primeert in de kuur) is het alleen van belang of we ons schuldig hebben gemaakt op het vlak van ons verlangen. Of we dat met andere woorden al dan niet hebben 'verraden'. En — tweede propositie — wij hebben dat inderdaad gedaan, met als gevolg dat, omdat we nu eenmaal geen helden zijn, wij daardoor de oriëntatie van dat verlangen uit het oog zijn verloren. Misleid door de "functie van het goede", hebben wij de "functie van het schone" nodig om ons enigszins opnieuw op de oriëntatie van dat verlangen af te stemmen. We moeten met andere woorden naar het beeld van die tragische helden kijken, niet om hun *voorbeeld* na te volgen, maar om in de esthetische catharsis die hun *beeld bij* ons teweegbrengt, voeling te krijgen met het misleidende van het goede of, wat op hetzelfde neerkomt, met de fundamenteel eindige en tragische dimensie van het verlangen dat we 'zijn'. De derde propositie bouwt op de tweede verder en trekt daaruit een bepaalde conclusie. Om toegang te krijgen tot het verlangen, zo stelt Lacan, moet een tol worden betaald en die tol kan alleen uit het domein van dat goede (of die goederen) worden geput.

Om die laatste propositie correct te duiden is het goed te beseffen hoe daarin de hele wending wordt verondersteld die Lacans theorievorming met zijn zevende seminarie heeft genomen. Waar in de vroegere seminars het verlangen exclusief als een symbolische aangelegenheid werd beschouwd die zich situeerde op het vlak van de betekenaars, wordt het verlangen hier uitdrukkelijk ook in zijn reële dimensie geaccentueerd. Ons verlangen, zo stelt hij in het vervolg van dezelfde zin die we hierboven citeerden, moet gedefinieerd worden "als de metonymie van ons zijn" (SVII: 371). Dit is wat hij in zijn vorige seminars steeds heeft geopperd: in libidinaal opzicht bestaan we niet als reële wezens, maar als (taal)wezens die hun 'zijn', dankzij de betekenaars van hun taal, onophoudelijk 'metonymisch' voor zich uit schuiven. Op die manier wordt dat reële zijn *onder* de keten van die betekenaars gehouden en realiseren wij ons integraal als een door betekenaars gedragen verlangen (of, wat op hetzelfde neerkomt, als een verlangen van de Ander). Maar hier, aan het eind van het zevende seminarie, moet Lacan die definitie van het verlangen als "metonymie van ons zijn" onmiddellijk corrigeren:

Het beekje waarin het verlangen zich situeert, is niet alleen de modulatie van de betekenaarsketen, maar ook datgene wat eronder stroomt, datgene wat we eigenlijk zijn en ook wat we niet zijn, ons zijn en ons niet-zijn, wat [met andere woorden] in de [betekenis] act betekend wordt, wat - onder die betekenissen door - van de ene betekenaar uit de keten naar de ander wordt doorgegeven. [SVII: 371]

Het verlangen situeert zich ook in wat *onder* de betekenaarsketen stroomt, in dat brute reële zijn van ons dat door de betekenaarsketen wordt weggeduwd (en in die zin in het "niet-zijn" wordt teruggedrongen). Wie zich met zichzelf wil confronteren als met het verlangen dat hij 'is' (doel van een analytische kuur), moet zich in laatste instantie met die

reële dimensie van het verlangen confronteren. En dit is onmogelijk zonder de tol waarover Lacans "derde propositie" het heeft. De reële dimensie van het verlangen, dit wil zeggen het verlangen voor zover het ons niet misleidt door ons van het ene goed naar het andere te (ver)leiden, moet gezocht worden *voorbij* het goede, reden waarom men het goede daarvoor moet opgeven. In de "absolute keuze" voor zijn verlangen (SVII: 281) — een keuze die aan het eind van de kuur moet worden gemaakt - moet het subject voor het 'kwaad' van de *jouissance* kiezen. Het is trouwens die *jouissance* die het driftwezen heeft moeten opgeven om überhaupt toegang te kunnen krijgen tot de symbolische orde waarin het zich als verlangen kon realiseren. Verwijzend naar het "onbehagen in de cultuur" (lees het onbehagen van het driftwezen dat zich heeft moeten realiseren in de symbolische orde), laat Lacan zich een paar zinnen verderop ontvallen:

Sublimeer alles wat je maar wil, maar je moet het met iets betalen. Dat iets heet genot [*jouissance*]. [SVII: 371]

Hier botsen we terug op de basistegenstelling waarop heel Lacans ethiekseminarie is gebouwd, met name die tussen het goede en het genot. Om toegang te krijgen tot de symbolische orde, om überhaupt een verlangen te kunnen worden, moet het driftwezen afzien van zijn *jouissance*. Pas dan zal het in staat zijn zich 'goed' te voelen en zich als een goed moreel wezen waar te maken. Maar wil datzelfde lustwezen, eenmaal het binnen de symbolische orde de drager van een verlangen is geworden, zich met dat verlangen als zodanig confronteren, moet het terug aansluiting vinden bij dat domein waarin de *jouissance* te situeren valt. Die *jouissance* kan, gezien vanuit de orde van het goede, alleen als iets kwaads worden omschreven, zodat een toegang tot het domein van de *jouissance* enkel ten koste van het goede kan gaan. De tol die daarvoor moet worden betaald, moet noodzakelijk zo'n 'goed' zijn: zo luidt Lacans "derde propositie".

Daarmee formuleert Lacan wel degelijk een paradox. Het goede en de *jouissance* zijn immers onderling volstrekt incompatibel, zodat woorden als tol en betalen ("payer") hier niet echt op hun plaats zijn, of minstens met een uitgesproken 'tragische' connotatie moeten worden begrepen. Dat ik met het goede moet betalen om toegang tot het verlangen in zijn meest reële dimensie te krijgen, betekent niet dat ik daarmee die toegang kan afkopen. Binnen dat domein van het 'ding' heerst daarvoor te zeer een oneconomische logica die alleen luistert naar genot, doodsdrijf en verspilling. Het verlies van het opgeofferde goede kan ik niet 'te gelde' maken om daarmee mijn verlangen te winnen. In die zin kan dat verlies enkel als een tragisch, noodlottig, niet meer te recupereren verlies worden beschouwd. Meer nog: wanneer ik, voorbij de limiet van het goede, het genot binnenstap, heb ik zelfs letterlijk ook mijzelf verloren. In het genot verlies ik mijzelf in zoverre ik daar als subject - als drager van het verlangen dat ik ben - zonder meer verdwijnt en de drift-economie waarop ik terugga alleen nog ondersteund wordt door het imaginaire scenario van mijn fantasma.

En toch voorziet Lacan de mogelijkheid van een toegang tot dat domein van *jouissance* en 'ding' waarbij men als subject niet zomaar verdwijnt, maar er toch min of meer bewust aanwezig kan zijn. Juist om ethische redenen moet men zijn verlangen volgen tot *voorbij* het goede om daar de reële dimensie van dat verlangen op het spoor te komen. Daar moet men zich confronteren met de ruimte waarin zijn singuliere genot te situeren is en waarin men zich aan geen 'goed' meer kan vastklampen. Maar wil men die confron-

tatie, en de tol die dat vereist, ethisch 'te gelde' maken, dan mag men aan die *jouissance* niet toegeven, anders wordt die confrontatie onmogelijk, al was het maar omdat er op dat moment geen subject meer is. Heel Lacans "ethiek van de psychoanalyse" is gebaseerd op de paradoxale mogelijkheid dat men toch in staat is zich bewust te confronteren met het domein waarin men normaliter meer dan waar ook in het onbewuste verdwijnt, met name het domein van het 'ding' en de *jouissance*. Enkel die bewuste confrontatie met het onbewuste doet ons ervaren wat het is om op het meest fundamentele niveau louter nog 'verlangen te zijn'.

Omwille van die paradoxale eis moet de ethiek die Lacan voorstaat, noodzakelijk op een uitgesproken esthetiek steunen, dit is op wat hij "de functie van het schone noemt".²² Het is het schone dat ervoor zorgt dat men, op het punt staand in de *jouissance* te verdwijnen, toch in staat is de afstand tegenover dat domein te bewaren. En het is die in een esthetisch beeld gestolde afstand die een bewustzijn mogelijk maakt van wat normaliter onder de strakke mantel van het onbewuste verborgen blijft. Het is op die manier dat de 'mateloze maat' van het verlangen, die in principe aan het bewustzijn ontsnapt, toch ergens tot ons kan doordringen.

En waarom moet die mateloze maat tot ons doordringen? Juist omdat hij mateloos is. Het verlangen waarop wij teruggaan, luistert in laatste instantie niet naar het zelfbehoudsprincipe, maar naar het doodsprincipe. Het verlangen heeft zijn natuurlijke gronding verloren, en moet voortaan worden opgevat als de polymorfe pervertering van die natuur. Dit impliceert dat de drift of het verlangen dat haar drijft, niet zonder meer met het behoud van die natuur samenvalt. Hoe onbewust die drift en dat verlangen ook zijn, juist omwille van het doodsprincipe waarnaar ze in laatste instantie luisteren, moet men er op een of andere manier van bewust zijn en moeten ze het voorwerp van een inzicht of een weten kunnen zijn.

Wanneer Lacan helemaal aan het eind van de allerlaatste les van zijn ethiekseminarie zich dan toch aan een klein "mot de conclusion" waagt, is het niet toevallig dat het uitgerekend over de verhouding tussen verlangen en weten gaat. In onze huidige constellatie is er alsnog geen "wetenschap van het verlangen" ("science du désir", SVII: 373) mogelijk, zo beweert hij, omdat de wetenschap — inclusief de menswetenschap - zich integraal heeft ingegraven in de "service des biens" en dus per definitie aan die meest radicale, reële dimensie van het verlangen niet kan toekomen. Maar dit belet niet dat het verlangen zijn werk doet, en nog wel in het *hart* zelf van die wetenschappen. Juist door alle verlangens en tekort te ontkennen, zo had Lacan vroeger al geanalyseerd, laat de wetenschap er zich onbewust niet minder door leiden. Meer nog, de wetenschap is voor Lacan de enige plaats waar het verlangen zich ongeremd kan uitleven en gehoor geven aan de 'mateloze maat' waarnaar ze onbewust luistert. Maar zij is daarom ook de plaats bij uitstek waar het verlangens overstag kan gaan en, 'reëler' dan ons lief is, de grenzen van het goede te buiten kan gaan. In dat geval is het gevaar niet denkbeeldig dat zij ook op een *reële* manier haar subjecten doet verdwijnen. Lacans verwijzing naar Robert Oppenheimer, de uitvinder van de atoombom, is hier dan ook niet mis te verstaan (SVII: 374). Een wetenschap - en een cultuur in haar geheel — die het verlangen ontkent, loopt het gevaar het slachtoffer van die

22. Philippe Lacoue-Labarthe smeedt voor die vermenging van "éthique" en "esthétique" een nieuwe woord: "esthétique" (Lacoue-Labarthe, 1991: 31).

'mateloze maat' te worden. Daarom kon het niet uitblijven dat er ook een wetenschap kwam die zich inliet met die mateloze maat die verlangen is. Dit is voor Lacan de historische plaats van Freuds psychoanalyse en illustreert meteen ook haar fundamenteel ethisch engagement. Juist omwille van het mateloze van het *onbewuste* verlangen dat ons drijft en de gevaren die dat met zich meebrengt, moet er een weten in het leven worden geroepen die dat enigszins *bewust* in kaart brengt.

Heel Lacans seminarie over de ethiek van de psychoanalyse is een poging dat weten gestalte te geven. Maar het spreekt tegelijk de pijnlijke zwakte van zo'n weten uit omdat het er een exclusief *esthetisch* statuut aan moet geven. Enkel 'de functie van het schone' kan ons inzicht geven in dat harde verlangen dat voorbij ons zelfbehoud gaat, reden waarom een op dat inzicht gebouwd weten veel weg heeft van een bezwering. Het paralyseert ons voor een beeld, verbiedt ons daarbij dat beeld tot voorbeeld te nemen, en confronteert ons door zijn anamorfotische structuur met ons onvermogen aanwezig te zijn bij wat we zien.

Nawoord

Le freudisme n'est en somme qu'une perpétuelle allusion
à la fécondité de l'érotisme dans l'éthique. [SVII: 182]

Men kan opwerpen dat de vlag waaronder deze studie in zee is gegaan, *Eros & Ethiek*, niet echt haar lading dekt. Hoewel het thema van de erotiek niet afwezig is in Lacans seminarie over "de ethiek van de psychoanalyse", lijkt het toch wat tendentiekus om de hele waaier van denksporen en probleemvelden die daar aan bod komen uitgerekend onder die titel samen te brengen. Valt de term 'erotiek' in de loop van dat seminarie daarvoor niet net iets te weinig? Lacan zegt trouwens zelf dat de bijdrage die de psychoanalyse aan onze moderne ethiek heeft geleverd, niet in een of andere nieuwe, door haar geïnspireerde erotiek moet worden gezocht. Denk maar aan een reeds vroeger (in II.3) geciteerde passage uit zijn allereerste les waar hij het had over de onmacht van de psychoanalyse om iets inhoudelijk aan onze moderne ethische code toe te voegen. In dezelfde context gaf hij toen ook toe dat zij, ondanks de prominente rol die zij aan liefde en seksualiteit toekent, toch niet in staat is gebleken aan de basis van een nieuwe erotische cultuur te liggen:

De analyse heeft, wat de liefde betreft, het perspectief in een belangrijke mate gewijzigd door haar een centrale plaats in de ethische ervaring toe te kennen; ze heeft [op die manier] een originele bijdrage geleverd die bepaald afwijkt van de plaats die de moralisten en de filosofen haar tot dan hadden toegewezen in de economie van de intermenselijke relatie. Waarom heeft de analyse de zaak dan niet verder doorgedrukt in de richting van een onderzoek naar wat wij strikt genomen een erotiek zullen moeten noemen? Dit is wel een reflectie waard. [SVII: 17]

Waarom, zo vraagt Lacan zich in diezelfde les af, moeten wij eerlijkheidshalve blijven spreken "van de beperkingen, of [zelfs] van het niet-bestaan van een [psycho] analytische erotiek"¹? Maar dat Lacan hier in die vraag de erotiek uitdrukkelijk aan de orde stelt en haar een heuse "reflectie waard" acht, neemt niet weg dat hij er in zijn verdere lessen nergens echt uitdrukkelijk op ingaat. Het lijkt dus niet overdreven te stellen dat de erotiek in zijn seminarie over ethiek al bij al maar een marginaal thema is.

1. Lacan drukt zich zo uit enkele regels na het hierboven staand citaat: "Ai-je besoin de dire, qu'à propos de ce que j'appelle les limitations ou la non-existence [de Γ] erotique analytique [...]". Die zinsnede is in de officiële editie evenwel weggelaten. We merken dit al op in II.3 noot 12 (zie ook Lacan, 1959/60, les van 18.11.59, p. 8; 1999: 19).

En toch is dit bij nader toezien net andersom. Lacans seminarie moet wel degelijk worden geïnterpreteerd als een lang uitgesponnen reflectie over erotiek en de impact ervan op de ethiek. De reden waarom de psychoanalyse geen nieuwe algemene ethiek heeft ontwikkeld en evenmin een eigen bijdrage aan de moderne morele code heeft geleverd, de reden ook waarom zij geen nieuw soort erotiek heeft gegenereerd: dit alles is niet alleen te wijten aan de manier waarop de psychoanalyse de "liefde" een "centrale plaats in de ethische ervaring" heeft toegekend, zoals Lacan in bovenstaand citaat suggereert. Het ligt vooral aan het feit dat zij die "liefde" in de meest sterke zin van het woord als Eros heeft geïdentificeerd. Precies haar *erotische* interpretatie van de liefde die aan de basis van onze postchristelijke, humanistische ethiek ligt, heeft haar ertoe gedwongen die ethiek kritisch door te lichten. Het is die 'erotische doorlichting' die er haar tenslotte toe heeft gedwongen om de formele structuur van wat überhaupt ethiek is, zoniet overhoop te halen, dan toch te 'decentreren'. Zetten we, om dit aan te tonen, nog eens heel kort een aantal lijnen uit het zevende seminarie op een rijtje.

Dat de liefde in het hart van de ethiek huist, is geen uitvinding of ontdekking van de psychoanalyse. Het is een historische 'verworvenheid' die onze postchristelijke cultuur zonder meer aan het christendom te danken heeft. Daar komt het idee vandaan dat het goede waarnaar wij streven, alles te maken heeft met de liefde die we voor onze medemens kunnen voelen. Die liefde ligt volgens het christendom aan de basis van de hele werkelijkheid. Het antieke zelfverstaan had altijd voorgehouden dat het goede waarnaar wij streven in de werkelijkheid zelf gegrond was. Het christendom voegde daaraan toe dat die werkelijkheid op haar beurt nog eens gegrond is in een oneindig genereuze, goddelijke liefde. Alles wat is, is 'gemaakt', *geschapen*, en het motief voor die schepping heet liefde. De ultieme weg om mens en wereld ethisch op het juiste pad te houden, werd met de kerstening van onze cultuur die van de liefde. Alleen daar kon de mens het middel vinden om weg te geraken uit de poel van dood en ellende waarin hij sinds de zondeval was terechtgekomen.² Vandaar de typisch christelijke morele eis dat we onze naaste moeten liefhebben als onszelf. Dat de rol van het christendom als centrale cultuurdrager is uitgespeeld, belet niet dat ons basisvertrouwen in mens en wereld nog volledig is doordrongen van dat geloof in de kracht en de waarde van de liefde.

De psychoanalyse situeert zich zonder meer in datzelfde spoor, op dit ene, zij het vóórstrekkende detail na: zij duidt die liefde strikt *erotisch*. De liefde die in ons ethische zelfverstaan huist, moet in haar ogen niet worden gedacht naar het paradigma van de christelijke *agape*, maar naar dat van de antieke *Eros*.³ Zij gaat niet terug op een almachtige goddelijke liefde die alles ten goede keert, maar op een lichtzinnige speelse Eros, die alles onophoudelijk in de war stuurt. Het liefdesideaal dat ook onze meest geavanceerde ethica's nog huldigen, gaat voor de psychoanalyse terug op die blinde antieke god, de

2. Denk aan de beroemde ode aan de liefde uit Paulus' eerste brief aan de Korintiërs (hoofdstuk 13).

3. 'Agapè' is het woord dat Paulus (en na hem de hele christelijke traditie) gebruikt voor liefde en waarmee inderdaad een gedeërotiseerde liefde wordt bedoeld. Lacan verwijst in zijn volgende seminarie in dit verband een aantal keren naar een gezaghebbende studie van Anders Nygren uit 1953, *Agape & Eros* (SVIII: 25, 164; Nygren, 1982).

enige waarvoor geen altaren zijn gebouwd en aan wie het dan ook zinloos was offers op te dragen.⁴

Freuds idee over de polymorf perverse, louter lustgestuurde drift is in zekere zin enkel de moderne vertaling van wat ooit de antieken met die speelse blinde god voor ogen stond. De lust die ons 'drijft' komt voor Freud immers neer op een al even speelse 'pervertering' van onze biologische levensfuncties. Wij *leven* het leven niet, maar *spelen* ermee. Alleen doen we dat niet vanuit een autonome 'ziel' (*psyche, anima*) zoals de traditie in allerlei varianten heeft voorgehouden, maar vanuit een onwezenlijk gefantaseerd punt dat Lacan het 'subject' heeft genoemd en dat, als drager van onze hele (symbolische) drifteconomie, zelf alle (reële) grond mist.

Om de ethische implicaties van die erotisch geduide liefde af te tasten, accentueert Lacan in zijn zevende seminarie nog eens extra haar antieke referentie. De ethische wet, zo had het christendom voorgehouden, kent een *Jenseits* waarin die wet niet langer van tel is omdat de belofte die zij voorhield daar in vervulling zijn gegaan. Die vervulling had Paulus - en met hem de hele christelijke én postchristelijke traditie - de liefde genoemd. Ook voor de psychoanalyse gaat de liefde tot *voorbij* de wet, maar in plaats van een vervulling, treft men daar voor Lacan alleen een boude en per definitie 'misdadige' transgressie van de wet. De '*jouissance*' die het subject daar te beurt valt, situeert zich *voorbij* het goede en gaat noodzakelijk *ten koste van* dat goede, zo had Lacan in zijn laatste les nog benadrukt. Zij situeert zich in het verboden domein van het 'ding'. Het is dat domein dat Lacan uitdrukkelijk met de antieke goden associeert. Het impact van het reële op ons lustleven is dat van een wirwar aan noodlottig lichtzinnige goden die ons, in tegenstelling tot de monotheïstische God, niet opnemen in een onsterfelijke zinvolheid, maar ons onherroepelijk en definitief op onze sterfelijkheid terugwerpen.

De liefde die de mens drijft, blijft dus ook voor de psychoanalyse op een *Jenseits* gericht, maar die gerichtheid lijkt sterk op de lichtzinnigheid van een antieke Eros omdat ze met die wet en haar *Jenseits* alleen maar 'speelt'. De gehoorzaamheid aan de wet wordt heimelijk steeds gemotiveerd door de mogelijkheid die daardoor wordt geboden die wet te overtreden. De lust waarnaar de drift luistert, 'speelt' dus niet alleen met de biologische functies waarvan het driftwezen leeft, maar ook met de wetten en regels die haar (levens)noodzakelijk worden opgelegd. Alleen is het transgressieve spel dat met de wet wordt gespeeld, inderdaad nooit meer dan een 'spel', dat nergens aankomt en nooit iets oplevert. Symbolisch beleefd, impliceert de '*jouissance*' immers het fantasmatisch verdwijnen van het subject, en reëel is ze helemaal onmogelijk omdat ze alleen kan samenvallen met de letterlijke dood van het driftwezen.

Als ons iets aan dat domein van het 'ding' hecht, is het dat lichtzinnige erotische *spel*. Lacans theorie over de relatie tot het 'ding' als een 'hechting' concipiëren (zie het begin van hoofdstuk I), zou in lacaniaans opzicht dan ook maar zinvol zijn als men vooral de lichtzinnige 'erotische' relatie accentueert die zo'n hechting alsnog toestaat.

Het ethische doel van de psychoanalyse bestaat erin om dit lichtzinnige, polymorf perverse, 'erotische' spel dat ons (als objectrelatie) aan ons object bindt, op het spoor te

4. Zo wordt Eros althans gekarakteriseerd in Euripides' tragedie *Hyppolytos* (v. 538-541). Het heeft geen zin om die god met offers gunstig te willen stemmen, zo wordt daar gesteld, omdat hij de pijlen waarvoor hij zo beroemd is, stevast *blind* afschiet.

komen en als zodanig te affirmeren. Maar precies omdat het om een erotisch spel gaat, is het onmogelijk om voor het bereiken van die doelstelling een algemene regelgeving - een ethiek — op te stellen.⁵ Daarvoor is het domein waarrond dat transgressieve spel van de Eros draait een te singuliere aangelegenheid. Wie van daaruit voor anderen 'de wet stelt', vervalt onvermijdelijk in een misdadige perversie. Sade gaf ons daarvan een karikuraal, maar daarom niet minder duidelijk voorbeeld.

Omdat de psychoanalyse niet in staat is tot een *alternatieve* ethische wet, kan ze ook de bestaande ethiek niet echt van *kritiek* dienen, in de normale (platoonse) betekenis van het woord. Ze kan met andere woorden de gangbare ethiek niet als een *leugen* in het licht van haar *waarheid* houden. Ze kan die ethiek enkel 'decentreren' en aangeven hoe haar centrum niet in het goede ligt dat zij belooft, maar in het kwade waartegen ze waarschuwt en waarop ze niettemin heimelijk is georiënteerd. Met die idee van een tegelijk aantrekkelijk en afstotelijk 'ding' heeft Lacan in zijn zevende seminarie op een nog scherpere manier de harde polymorf perverse, 'erotische' grondstructuur geformuleerd van de 'liefde' die ons doet leven. Alleen moest hij besluiten dat een inzicht in die structuur niet de inhoud van een normale ethische eis kan worden. Juist hierin moet de psychoanalyse de eindigheid van haar ethisch impact erkennen.

En toch heeft een cultuur als de onze, die voortdurend dreigt aan haar oneindige pre-tenties ten prooi te vallen, nood aan zo'n inzicht. En al kan het niet bij wet worden opgelegd, toch kan zo'n inzicht het voorwerp van een sublimerende cultuuruiting worden. Niet toevallig grijpt Lacan uitgerekend naar een erotische cultuur als de hoofse liefde om de mogelijkheid en de draagwijdte van zo'n sublimatie te illustreren. Daar kan het transgressieve (polymorf perverse, 'erotische') spel met de wet tegelijk het object van een 'speelse' regelgeving worden, die de mens toestaat zich op een bevredigende manier speels met zijn eindigheid en (wat op het zelfde neerkomt) zijn verlangens te confronteren. De manier waarop de mens in staat is bewust met die onbewuste Eros of dat verdrongen verlangen om te gaan, is voor Lacan dan ook vooral esthetisch. Het is een functie die, naar zijn zeggen, bij uitstek aan het schone toekomt. Hoe gefascineerd Lacan ook zelf door die esthetische sublimatie is, toch zegt hij er in één adem bij dat de eigen ethische praktijk van een psychoanalyse zich daar niet zomaar aan kan spiegelen. Daarvoor beseft hij te goed dat ze het effect van haar 'ethische decentrerings' niet bij voorbaat in haar eigen praxis kan incalculeren, zonder in de misdadige perversie te vervallen die ze juist wil bestrijden.

5. Evenmin is het in psychoanalytisch perspectief mogelijk om een affirmatie van dit 'erotische' sociopolitiek te beladen met utopische verwachtingen. In die zin staat Lacans affirmatie van de Eros mijlenver van de erotische cultuur die Ronald Commers voorhoudt in zijn boek *De val van Eros*, waar hij in dit verband gewaagt van een utopische "droom voorwaarts" (Commers, 2000: 111). In tegenstelling tot Lacans strikt antieke Eros (en in weerwil van wat Commers daar zelf over beweert) is de erotiek die deze laatste voorstaat trouwens nog bijzonder sterk door het christelijke paradigma getekend. Wat Commers niet doorheeft is dat er van een uitgesproken erotische cultuur geen moreel of sociopolitiek heil te verwachten valt, *juist omdat de cultuur, nog vóór ze zich zus of zo profileert, als zodanig al door en door 'erotisch' is*. Een cultuur gaat met andere woorden hoe dan ook terug op een polymorfe perverse verdraaiing van de regels en de wetten waarmee ze zich rechthoudt. Een erotiek, zo heeft Lacan aangetoond, laat zich nu eenmaal niet opsluiten in welke regel, raad, imperatief of wet ook, maar situeert zich per definitie daar waar die regels, raadgevingen, imperatieven of wetten worden 'verdraaid' (geperverteerd) en ondermijnd (gesubverteerd). Die pervertering en subversie kunnen nu eenmaal op hun beurt zelf geen regel worden. Waar dit wel gebeurt, zo mag uit voorgaande blijken, vervalt men in een *misdadig* soort perversie, in die 'perversie' meer bepaald die Lacan in zijn zevende seminarie strik van de sublimatie heeft onderscheiden; zie hierboven VIII.5.1.

In die zin moet een psychoanalyse goed beseffen dat ze in laatste instantie even blind blijft als de Eros die zij opnieuw in het centrum van de ethiek wil plaatsen. Haar hele paradox - die van haar lacaniaanse versie inclusief - bestaat erin dit blinde facet in de kijker te zetten en tegelijk te affirmeren dat ze daardoor de blindheid ervoor juist niet heeft opgeheven. Niet toevallig loopt Lacans zevende seminarie uit in een moeizame reflectie over wat nu precies het statuut is van het 'weten' van de psychoanalyticus en, met hem, van de hele psychoanalyse tout court. Net zoals het ook niet toevallig is dat hij aan het begin van zijn achtste seminarie daarvoor naar een figuur grijpt die als geen ander aan de wieg staat van wat we al sinds millennia 'weten' noemen, met name Socrates die beweert nergens verstand van te hebben, tenzij van de Eros.⁶

6. Zie Plato's *Symposium*, waar Socrates beweert "van niets verstand te hebben tenzij van minne-aangelegenheden" (177d), een bewering die hij evenwel verderop (198d) moet terugnemen en toegeven "dat ik natuurlijk niets van de zaak afwist" (zie Plato, 1978a: 202; 230-231).

Literatuur

- ABRAHAM, K. (1924). *Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Libido auf Grund des Psychoanalyse seelischer Störungen*. Leipzig/Wien/Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- ADORNO, T.W., & HORKHEIMER, M. (1971 [1947]). *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- ADORNO, T.W., & HORKHEIMER, M. (1987). *Dialectiek van de Verlichting. Filosofische fragmenten*, vertaling door M.J. van Nieuwstadt. Nijmegen: SUN.
- ALLOUCH, J. (1995). *Erotique du deuil au temps de la mort sèche*. Paris: Les Editions E.P.E.L.
- ALLOUCH, J. (1998). *La psychanalyse: une érotologie de passage*. Paris: Les Editions E.P.E.L.
- ANDRÉ, S. (1995 [1986]). *Que veut une femme?* Paris: Seuil.
- ANDREAS CAPELLANUS (1982). *On love*, vertaling door P.G. Walsch. London: Duckworth.
- ANSALDI, J. (1998). *Lire Lacan: L'éthique de la psychanalyse, Le Séminaire VII*. Nîmes: Les éditions du Champ social.
- ARISTOTELES (1954). *Ethica Nicomachea*, vertaling door R.W. Thuijs. Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel.
- ARISTOTELES (1988). *Poëtica*, vertaling door N. van der Ben & J.M. Bremer. Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Genneep.
- ARISTOTELES (1999). *Ethica Nicomachea*, vertaling door C. Pannier & J. Verhaeghe. Groningen: Historische Uitgeverij.
- ASSOUN, P.-L. (1976). *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ASSOUN, P.-L. (1997). *Psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- AULANGIER-SPAIRANI, P. (1967). La perversion comme structure. *L'inconscient*, 2, 11-41.
- BAAS, B. (1992). *Le désir pur. Parcours philosophiques dans les parages de J. Lacan*. Leuven: Peeters.
- BAAS, B. (1998). *De la chose à l'objet. Jacques Lacan et la traversée de la phénoménologie*. Leuven: Peeters.
- BALINT, M. (1952). *Primary Love and Psychoanalytic Technique*. London: The Hogarth Press.
- BALMÈS, F. (1999). *Ce que Lacan dit de l'être*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BALTRUSAITIS, J. (1996 [1984]). *Anamorphoses ou Thaumaturgus opticus. Les perspectives dépravées II*. Paris: Flammarion.
- BATAILLE, G. (1979). *Oeuvres Complètes IX*. Paris: Gallimard.
- BENJAMIN, W. (1996). *Maar een storm waait uit het paradijs. Filosofische essays over taal en geschiedenis*, vertaling door I. van der Brug & M. Wildschut. Nijmegen: SUN.
- BENTHAM, J. (1996). *Théorie des Fictions*. Texte anglais et français, Traduction, Introduction et Notes par Gérard Michaut. Paris: Éditions de l'Association Freudienne Internationale.

- BENTHAM, J. (1997). *De l'ontologie et autres textes sur les fictions*, éditon bilingue. Paris: Seuil.
- BERGERET, J. (1994). *La violence et la vie*. Paris: Payot.
- BLANCHOT, M. (1982 [1955]). *L'espace littéraire*. Paris: Gallimard.
- BLANCHOT, M. (1984 [1949]). *Lautréamont et Sade*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- BOLLACK, J. (1999). *La mort d'Antigone. La tragédie de Créon*. Paris: Presses Universitaires de France.
- BORCH-JACOBSEN, M. (1990). *Lacan. Le maître absolu*. Paris: Flammarion.
- BOUVET, M. (1972 [1967]). *Oeuvres psychanalytiques I: La relation d'objet*. Paris: Payot.
- BOUVET, M. (1976 [1967]). *Oeuvres psychanalytiques II: Résistance, Transfert*. Paris: Payot.
- BRAUNSTEIN, N. (1992). *La jouissance. Un concept lacanien*. Paris: Point Hors Ligne.
- BUCKLEY, P. (Ed.) (1986). *Essential Papers on Object-relations*. New York/London: New York University Press.
- BUELENS, J. (1971). *Sigmund Freud, kind van zijn tijd*. Meppel: Boom.
- CAMBIEN, J. (1997). Qu'advient-il d'Hamlet en psychanalyse? *La Psychanalyse*, 11, 93-109.
- CANGUILHEM, G. (1955). *La formation du concept de réflexe aux XVI^e et XVII^e siècles*. Paris: Presses Universitaires de France.
- CASTANET, H. (n.d.). *Regard et perversion a partir des 'Lois de l'hospitalité' de Pierre Klossowski*. Nice: Z'éditions.
- CATHELINÉAU, C. (1998). *Lacan, lecteur d'Aristote. Politique, métaphysique, logique*. Paris: Éditions de l'Association Freudienne Internationale.
- CHEMAMA, R. (Réd.) (1995). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Larousse.
- COMMERS, R. (2000). *De val van Eros. Over seksuele armoede vandaag*, Antwerpen/Baarn: Houtekiet.
- CRITCHLEY, S. (1999). *Ethics, Politics, Subjectivity*. London/New York: Verso.
- DAMOURETTE, J., & PICHON, E. (1930). *Des mots à la pensée. Essai de grammaire de la langue française, tome I*. Paris: d'Artrey.
- DARMON, M. (1990). *Essais de topologie lacanienne*. Paris: Édition de l'Association Freudienne.
- DE KESEL, M. (1996a). Als de dood de ethiek trouw is. Over ethiek, incest en vertrouwen. *Tmesis*, 8, 96-120.
- DE KESEL, M. (1996b). Waar Felix de Kat staat als hij valt. Over Michel de Certeau, mystiek en psychoanalyse. In K. Geldof, & R. Laermans, *Sluipwegen van het denken. Over Michel de Certeau*. Nijmegen: SUN.
- DE KESEL, M. (1998a). *Wij, modernen: Essays over subject dr moderniteit*. Leuven: Peeters.
- DE KESEL, M. (1998b). «Depuis». Éthique et pensee depuis Lacan, depuis Derrida. *Césure, Revue de la convention psychanalytique*, 13, 225-265.
- DE KESEL, M. (2000). Hamlet's Ghost. *Dietsche Warande & Belfort*, 6, 714-722.
- DE KESEL, M. (2001). Een antitotalitair subject. Over Slavoj Zizek, Did Somebody Say Totalitarianism? *De Witte Raaf*, 92, 6-9.
- DELEUZE, G. (1990). *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DE ROUGEMONT, D. (1975). *L'amour et l'occident*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- DERRIDA, J. (1994). *Force de loi*. Paris: Galilée.
- DI AKTINE, R. (1989). Introduction à une discussion sur le concept d'objet en psychanalyse. *Revue française de psychanalyse*, 53(4), 1037-1043.
- DOSSE, F. (1991). *Histoire du structuralisme I: Le champ du signe 1946-1966*. Paris: Éditions La Découverte.
- DUBY, G. (1997). *Edelvrouwen in de twaalfde eeuw*. Amsterdam: Bert Bakker.

- ECKERMANN, J.P. (1986). *Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens*, herausgeben von J. Schlaffer. München: Carl Hanser Verlag.
- ÉCOLE FREUDIENNE (1999). *Éthique du désir. Une lecture du Séminaire de Lacan: «L'éthique de la psychanalyse»*, essay collectif. Brussel: De Boeck.
- EGAN, M. (1985). *Les vies des Troubadours*. Paris: Union Générale d'Éditions.
- E.L.P. [ÉCOLE LACANIENNE DE PSYCHANALYSE] (1991). *'Le Transfert'dans tous ses errata*. Paris: Les Éditions E.EE.L.
- FAJNWAKS, F. (1998). Simone Weil: un amour sans objet. *La Cause freudienne*, 40, 117-124.
- FINK, B. (1995). *The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance*. Princeton: Princeton University Press.
- FRANK, M. (1984 [1983]). *Was ist Neostukturalismus?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- FREUD, S. (1975 [1962, 1950]). *Aus den Anfängen der Psychoanalyse 1887-1902: Briefe an Wilhelm Fliess*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- FREUD, S. (1969-75). *Studienausgabe*, Bd. I t/m XII. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- FREUD, S. (1983). *Hoofdlijnen van de psychoanalyse*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1984-1992). *Nederlandse Editie*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1986). *Briefe an Wilhelm Fliess 1887-1904*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- FREUD, S. (1987). *Gesammelte Werke, Nachtragsband*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- FREUD, S. (1992). *Ontwerp van een natuurwetenschappelijke psychologie*, vertaling door G. Van de Vijver & F. Geerardyn. Gent: Idesca.
- GALLOP, J. (1985). *Reading Lacan*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- GEORGIN, R. (1983). *De Lévi-Strauss à Lacan*. Paris: Cistre.
- GILSON, J.-P. (1994). *La topologie de Lacan. Une articulation de la cure psychanalytique*. Montréal: Les Éditions Balzac.
- GONDEK, H.-D., & WIDMER, P. (Eds.) (1994). *Ethik und Psychoanalyse: Vom kategorischen Imperativ zum Gesetz des Begehrens: Kant und Lacan*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- GRANON-LAFONT, J. (1985). *La topologie ordinaire de Jacques Lacan*. Paris: Point Hors Ligne.
- GREEN, J. (1993). *Le travail du négatif*. Paris: Minuit.
- GRIGG, R. (1990). Lacan on object-relations. *Analysis*, 2, 39-49.
- GROSSKURTH, P. (1986). *Melanie Klein, her world and her work*. Northvale (New Jersey)/London: Jason Aronson Inc.
- GULDENTOPS, G. (1998). Onmenselijke schoonheid? Bemerkingen bij Lacans interpretatie van Sophocles' Antigone. *De uil van Minerva*, 14(3), 169-178.
- GUYOMARD, P. (1992). *La jouissance du tragique: Antigone, Lacan et le désir de l'analyste*. Paris: Aubier.
- GUYOMARD, P. (1998). *Le désir d'éthique*. Paris: Aubier.
- HALSEMA, A. (1998). *Dialectiek van de seksuele differentie. De filosofie van Luce Irigaray*. Amsterdam: Boom.
- HATZFELD, M. (1992). Variations sur le thème tragique dans L'éthique de la psychanalyse. *Littoral*, 36, 39-63.
- HEGEL, G.W.F. (1981). *Fenomenologie van de geest (fragmenten)*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- HEIDEGGER, M. (1954). *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, M. (1980 [1950]). *Holzwege (zesde, nageziene druk)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1990 [1954]). *Vorträge und Aufsätze (zesde, nageziene druk)*. Pfullingen: Neske.
- HEIDEGGER, M. (1991). *Overdenken, bouwen, wonen*. Nijmegen: SUN.

- HÉNAFF, M. (1977). Tout dire ou l'encyclopédie de l'excès. *Obliques*, 12(13), 29-37.
- HÉNAFF, M. (1978). *Sade. L'invention du corps libertin*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HESNARD, A. (1949). *L'univers morbide de la faute*. Paris: Presses Universitaires de France.
- HESNARD, A. (1954). *Morale sans péché*. Paris: Presses Universitaires de France.
- JONES, E. (1929). Fear, Guilt and Hate. *The International Journal of Psycho-Analysis*, X(4), 383-397.
- JÖRGENSEN, J. (1942). *Gelukzalige Angela van Foligno*. Mechelen: St.-Franciscus Drukkerij.
- JULIEN, Ph. (1990 [1985]). *Le retour à Freud de Jacques Lacan: L'application au miroir*. Paris: Les Éditions E.P.E.L.
- KAFKA, F. (1992). *Verzameld werk*. Amsterdam: Querido.
- KANT, I. (1974). *Werkausgabe, Bd. I-XII*, herausgegeben von W. Weischedel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- KANT, I. (1978). *Over schoonheid. Ontledingsleer van het schone*. Amsterdam/Meppel: Boom.
- KENNY, A. (1979). *Aristotle's theory of the will*. New Haven: Yale University Press.
- KLEIN, M. (1947). *Contributions to psycho-analysis*. London: Hogarth Press.
- KLOSSOWSKI, P. (1947). *Sade mon prochain*. Paris: Seuil.
- KOFMAN, S. (1993). Un autre Moïse ou la force de la loi. *La part de l'œil*, 9, 71-81.
- KOFMAN, S. (1995). *L'imposture de la beauté*. Paris: Galilée.
- KOJÈVE, A. (1964). L'origine chrétienne de la science moderne. Collectif, *Mélanges Alexandre Koyré. L'aventure de l'esprit II*. Paris: Hermann.
- KOYRÉ, A. (1973 [1966]). *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Gallimard.
- KOYRÉ, A. (1968). *Études newtoniennes*. Paris: Gallimard.
- KUSNIEREK, M. (1989). Apropos d'Hamlet. *Quarto*, 35, 15-18.
- LACAN, J. (1959/60). *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse: 1959-1960*, versie gesigneerd M.A.-M.M., onuitgegeven.
- LACAN, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1973). *Le séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse: 1964*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1974). *Télévision*. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1975a). *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud: 1953-1954*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1975b). *Le séminaire, Livre XX, Encore: 1972-1973*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1975c). Conférence de presse du Dr. Lacan. *Lettres de l'École freudienne*, 16, 6-26.
- LACAN, J. (1977). Lesinthôme. Séminaire du 11 mai 1976. *Ornicar?*, 11, 3-9.
- LACAN, J. (1981). *Le séminaire, Livre III, Les psychoses: 1955-56*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1981b). *Les non-dupes errent: 1973-1974*. Notes intégrales prises au Séminaire les deuxième et troisième mardis de chaque mois à la Faculté de Droit par un groupe d'élèves, onuitgegeven.
- LACAN, J. (1981c). Jacques Lacan à Louvain, le 13 octobre 1972. *Quarto*, 3, 6-20.
- LACAN, J. (1982). Le symbolique, l'imaginaire et le réel. *Bulletin de l'Association freudienne*, 1, 4-13.
- LACAN, J. (1984). Compte rendu avec interpolations du Séminaire de l'Éthique. *Ornicar?*, 28, 7-18.
- LACAN, J. (1985). De agressiviteit in de psychoanalyse, vertaling door H.C. Boekraad. *Ter Elfter Ure*, 36, 167-187.

- LACAN, J. (1986). *Le séminaire, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse: 1959-1960*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1991a). *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert: 1960-1961*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1991b). *Le séminaire, LivreXVII, L'envers de la psychanalyse: 1969-1970*, texte établi par J.-A. Millet. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1992). *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960. The Seminar of Jacques Lacan, Book VII*, translated with notes by Dennis Porter. London/New York: Routledge/W.W. Norton & Company.
- LACAN, J. (1992b). Conférences à Bruxelles. *Quarto*, 50, 7-20.
- LACAN, J. (1994). *Le séminaire, Livre IV, La relation d'objet: 1956-1957*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1995 [1990]). *Televisie*. Leuven/Amersfoort, Acco.
- LACAN, J. (1996a). *Le séminaire, Livre VI, Le désir et son interprétation: 1958-1959*. Paris: Publication hors commerce de l'Association Freudienne Internationale.
- LACAN, J. (1996b). *Le séminaire, Livre IX, L'identification: 1961-1962*. Paris: Publication hors commerce de l'Association Freudienne Internationale.
- LACAN, J. (1996c). *Le séminaire, LivreX, L'angoisse: 1962-1963*. Paris: Publication hors commerce de l'Association Freudienne Internationale.
- LACAN, J. (1997). *Le sinthome. Séminaire 1975/176*. Paris: Publication hors commerce de l'Association Freudienne Internationale.
- LACAN, J. (1998). *Le séminaire, Livre V, Les formations de l'inconscient: 1957-1958*, texte établi par J.-A. Miller. Paris: Seuil.
- LACAN, J. (1999). *Le séminaire, Livre Vil, L'éthique de la psychanalyse: 1959-1960*. Paris: Publication hors commerce de l'Association Freudienne Internationale.
- LACHANCHE, P. (Réd.) (1995). *Le livre d'Angela de Foligno, d'après les textes originaux*, traduit par J.-F. Godet, présenté par P. Lachanche avec la collaboration de T. Matura. Grenoble: Jérôme Millon.
- LACQUE-LABARTHE, Ph. (1991). De l'éthique: à propos d'Antigone. In N. Avtonomova, et al, *Lacan avec les philosophes*. Paris: Albin Michel.
- LACQUE-LABARTHE, Ph., & NANCY, J.-L. (1990 [1973]). *Le titre de la lettre. Une lecture de Lacan*. Paris: Galilée.
- LANDMAN, P. (1987). A propos de l'Entwurf. *Bulletin de la Convention Psychanalytique*, 13, 89-105.
- LAPEYRE, M. (1997). *Au-delà du complexe d'Oedipe*. Paris: Anthropos & Economica.
- LAPLANCHE, J. (1970). *Vie et mort en psychanalyse*, suivi de *Dérivations des entités psychanalytiques*, Collection Champs Flammarion. Paris: Flammarion.
- LAPLANCHE, J. (1994 [1987]). *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Collection Quadrige. Paris: Presses Universitaires de France.
- LAPLANCHE, J. (1992). *La révolution copernicienne inachevée. Travaux 1967-1992*. Paris: Aubier.
- LAPLANCHE, J. (1998 [1980-1987]). *Problématiques I- V* Collection Quadrige. Paris: Presses Universitaires de France.
- LAPLANCHE, J., & PONTALIS, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LAPLANCHE, J., & PONTALIS, J.-B. (1985). *Fantasme originaire. Fantasme des origines. Origines du fantasme*. Paris: Hachette.
- LAZAR, M. (1964). *Amour Courtois et Fin'Amor dans la littérature du XIIIe siècle*. Paris: Klincksieck.
- LECLAIRE, S. (1972). L'objet a dans la cure. *Lettres de l'École freudienne*, 9, 422-450.

- LECLAIRE, S. (1987). La fonction éthique de la psychanalyse. In J. Zafiroopoulos, *Aspects du malaise dans la civilisation*. Paris: Navarin.
- LEEMAN, F. (1976). *Hidden images: Games of Perception, Anamorphic Art, Illusion*. New York: H.N. Abrams.
- LEGAUFEY, G. (1975). Que la psychanalyse n'est pas un idéalisme. *Lettres de l'Ecole freudienne*, 16, 55-64.
- LE GAUFEY, G. (1994). *L'éviction de l'origine*. Paris: Les Éditions E.P.E.L.
- LE GAUFEY, G. (1997). *Le lasso imaginaire. Une étude traversière de l'unité imaginaire*. Paris: Les Éditions E.P.E.L.
- LELY, G. (1967). *Sade. Études sur sa vie et sur son œuvre*. Paris: Gallimard.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1956a). Sur les rapports entre la mythologie et le rituel. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, t. XLVIII.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1956b). Les mathématiques de l'homme. *Esprit*, 24(10), 525-538.
- MARROU, H.-I. (1971). *Les troubadours*. Paris: Seuil.
- MICHELI-RECHTMAN, V. (1992). Aristote et la question du réel dans l'éthique. *Littoral*, 36, 83-95.
- MILLER, J.-A. (1981). La topologie dans l'ensemble de l'enseignement de Lacan. *Quarto*, 2, 13-29.
- MILLER, J.-A. (1982-83). *Séminaire 1982-83: Du symptôme au fantasme et retour*, onuitgegeven typoscript.
- MILLER, J.-A. (2000). L'apologue de «saint Martin et son manteau». *Mental*, 7, 7-25.
- MILLOT, C. (1982). La sublimation, création ou réparation? *Ornicari*, 25, 70-74.
- MILMAN, M. (1992 [1982]). *Le trompe-l'oeil. Les illusions de la réalité*. Genève: Skira.
- MONTAIGNE, M. de (1993). *Essays*, vertaling door E de Graaff. Amsterdam: Boom.
- MOOIJ, A. (1975). *Taaien verlangen. Lacans theorie van de psychoanalyse*. Meppel: Boom.
- MOYAERT, P. (1976). De metafoor en de metonymie als basisstructuren van de taal bij Lacan. *Tijdschrift voor Filosofie*, 38(3), 436-475.
- MOYAERT, P. (1978). Jacques Lacan: De menselijke begeerte en de begeerte van de Ander. *Wijsgerig perspectief op maatschappij en wetenschap*, 19(1), 11-15.
- MOYAERT, P. (1994a). *Ethiek en sublimatie*. Nijmegen: SUN.
- MOYAERT, P. (1994b). Sur la sublimation chez Lacan. In S. Lofts, & P. Moyaert, *La pensée de Jacques Lacan: Questions historiques — Problèmes théoriques*. Leuven/Louvain/Paris: Peeters/Éditions de l'Institut Supérieure de Philosophie.
- MOYAERT, P. (1997). Antigone, bijna alleen zonder goden. Lacans lektuur van Antigone. In E. Berns, P. Moyaert, & P. Van Tongeren (Red.), *De god van denkers en dichters*. Amsterdam: Boom.
- MULLER, J. (1987). Lacan's view of sublimation. *The American Journal of Psychoanalysis*, 4(4), 315-323.
- NASIO, J.-D. (1987). *Les Yeux de Laure. Transfert, objet a et topologie dans la théorie de]*. Lacan, collection Champs Flammarion. Paris: Flammarion.
- NELLI, R. (1963). *L'erotique des troubadours*. Toulouse: Privat.
- NELLI, R. (1977). *Ecrivains anticonformistes du moyen-âge occitan. 1. La Femme et l'Amour*. Paris: Phébus.
- NOBUS, D. (1996). Het subject als wezenloos fundament. Omtrent Lacans verwerping van de subjectieve autonomie. In J. Doormael (Red.), *Ik & het verhaal*. Hasselt: W&A.
- NUSSBAUM, C. M. (1986). *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NYGREN, A. (1982 [1953]). *Agape & Eros*. London: SPCK.

- OGDEN, C. K. (1932). *Theory of Fictions*. London/New York: Kegan Paul, Trench, Tubner & Co/Brace & Co.
- PALOMERA, V. (1995). *Das Ding and sublimation*. *Anafysis*, 6, 115-119.
- PAPPOT, G. (1967). *De markies de Sade. Een portret uit brieven en documenten*. Amsterdam: Arbeiderspers.
- PASCAL, B. (1997). *Gedachten*, vertaling F. de Graaff. Amsterdam: Boom.
- PAUVERT, J.-J. (1993). *Markies de Sade in levenden lijve. Pornograaf en stilist 1783-1814*. Baarn: de Prom.
- PHILONENKO, A. (1993). *L'oeuvre de Kant. La philosophie critique I & II*. Paris: Vrin.
- PERALDI, F. (1987). The thing for Freud and the freudian thing. *The American Journal of Psychoanalysis*, 47(4), 309-314.
- PLATO (1978a). *Verzameld werk. Tweede deel*, vertaling door X. de Win. Anwerpen/Baarn: De Nederlandse Boekhandel/Ambo.
- PLATO (1978b). *Verzameld werk. Vierde deel*, vertaling door X. de Win. Antwerpen/Baarn: De Nederlandse Boekhandel/Ambo.
- PORGE, E. (1976). Sur la chose. *Lettres de l'école freudienne*, 18, 158-165.
- PORGE, E. (1989). *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*. Toulouse: Érès.
- RAFFOUL, F. (1998). Lacan and the event of the subject. In H.J. Silverman, *Cultural Semiosis: Tracing the Signifier*. New York/London: Routledge.
- RAJCHMAN, J. (1991). *Truth and Eros. Foucault, Lacan and the question of ethics*. New York/London: Routledge.
- RASPE, R.E. (1977). *De Merkwaardige Reizen, Avonturen en Veldtochten van Baron Munchausen*. Utrecht/Antwerpen: Het Spectrum.
- REICHLER, C. (1987). *L'âge libertin*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- REY-FLAUD, H. (1983). *La névrose courtoise*. Paris: Navarin.
- RILKE, R.M. (1996 [1978]). *De elegieën van Duino & De sonnetten van Orpheus*. Baarn/Antwerpen: Ambo/Kritak.
- ROGOZINSKI, J. (1999). *Le don de la loi. Kant et l'énigme de l'éthique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- ROUDINESCO, E. (1986). *La bataille de cent ans. Histoire de la psychanalyse en France. 2 (1925-1985)*. Paris: Seuil.
- ROUDINESCO, E. (1993). *Jacques Lacan. Esquissé d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris: Fayard.
- ROUDINESCO, E., & PLÖN, M. (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Fayard.
- RUCKHÄBERLE, H.-J. (1977). Antigone 1, 2 & 3. In C. David, & J.-E. Chevrier, *Politics/Poetics: Documenta X - the book*. Ostfildern-Ruit: Catz Verlag.
- SADE, D. (1976). *La Philosophie dans le boudoir ou Les Instituteurs immoraux*. Paris: Gallimard.
- SADE, D. (1980). *Juliette, of de voorspoed van de ondeugd*. Amsterdam: Bert Bakker.
- SADE, D. (1987). *Oeuvres Complètes I-XV*, mise en place par A. Lebrun & J.J. Pauvert. Paris: Pauvert.
- SADE, D. (1995). *Slaapkamergesprekken of de immorele leermeesters*. Amsterdam: Bert Bakker.
- SAÏD, S. (1978). *La faute tragique*. Paris: François Maspero.
- SAINT-JUST, L.A. (1957). *Discours et rapports*, introduction et notes par A. Soboul. Paris: Éditions sociales.
- SAINT-JUST, L.A. (1984). *Oeuvres complètes*. Paris: Lebovici.
- SCHOKKER, J., & SCHOKKER, T. (2000). *Extimiteit. Jacques Lacans terugkeer naar Freud*. Amsterdam: Boom.

- SHAKESPEARE, W. (1966). *Verzameld Werk. Tragedies I*, vertaling door W. Courteaux. Antwerpen: De Nederlandse Boekhandel.
- SHAPIN, S. (1998). *La révolution scientifique*. Paris: Flammarion.
- SJÖHOLM, C. (1998). The Atè of Antigone; Lacan, Heidegger and Sexual différence. *New Formations*, 35, 122-133.
- SOBOUL, A. (1982). *La civilisation et la Révolution Française. II. La Révolution Française*. Paris: Arthaud.
- SOPHOCLE (1947). *Théâtre de Sophocle*, traduction nouvelle avec texte, introduction et notes par Robert Pignarre, tome deuxième. Paris: Garnier.
- SOPHOCLES (1972). *Tragédien*, vertaling door E. De Waele. Kapellen: De Nederlandse Boekhandel.
- SOPHOCLES (1975). *Antigone*, vertaling door J. Boonen. Leuven: Acco.
- SOPHOCLES (1989). *Zeven tragedies*, vertaling door J. Pieters. Baarn: Ambo.
- SOUBBOTNIK, M.A. (1992). Le tissu de la fiction: approche de Bentham. *Littoral*, 36, 65-81.
- STEINER, G. (1986[1984]). *Antigones. The Antigone myth in Western literature, art and thought*. Oxford: Oxford University Press.
- STENDHAL (1959). *De l'amour*. Paris: Armand Colin.
- SULLOWAY, F.J. (1979). *Freud, Biologist of the Mind. Beyond the psychoanalytic Legend*. London: Burnett Books.
- TEN HAVE, H. (1986). *Jeremy Bentham. Een quantumtheorie van de ethiek*. Kampen: Kok Agora.
- TURNHEIM, M. (1998). L'amour du prochain. *La lettre mensuelle de l'Ecole de la cause freudienne*, décembre, 1-8.
- VAILLAND, R. (1972 [1957]). *La loi*. Paris: Gallimard.
- VALAS, P. (1998). *Les dimensions de la jouissance. Du mythe de la pulsion à la dérive de la jouissance*. Paris: Editions Eres.
- VAN ALTENA, E. (1987). *Daar ik tot zang word aangespoord. Occitaanse troubadours 1100-1300*. Baarn: Ambo.
- VAN HAUTE, Ph. (1989). *Psychoanalyse en filosofie. Het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan*. Leuven: Peeters.
- VAN HAUTE, Ph. (1996). Dood en sublimatie in Lacans interpretatie van Antigone. In N. Kok, & K. Nuijten, *In dialoog met Lacan*. Meppel/Amsterdam: Boom.
- VAN HAUTE, Ph. (2000). *Tegen de aanpassing. Jacques Lacans Ondermijning' van het subject*. Nijmegen: SUN.
- VANDEN BERGHE, P. (1994). Lacan lecteur de Simmel: une étrange alliance. In S. Lofts, & P. Moyaert, *La pensée de Jacques Lacan: Questions historiques — Problèmes théoriques*. Leuven/Louvain/Paris: Peeters/Éditions de l'Institut Supérieure de Philosophie.
- VAYSSE, J.-M. (1999). *L'inconscient des modernes. Essai sur l'origine métaphysique de la psychanalyse*. Paris: Gallimard.
- VERBRUGGEN, G. (1999). Van doodsdrijf naar violence fondamentale. *Tijdschrift voor Psychoanalyse*, 5(2), 89-101.
- VERECKEN, C. (1988). Lectures de Sade. *Ornicar?*, 47, 105-111.
- VERGOTE, A. (1980). *Bekentenis en begeerte in de religie*. Antwerpen/Amsterdam: De Nederlandse Boekhandel.
- VERGOTE, A. (1997). *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*. Paris: Cerf.
- VERHAEGHE, J. (1980). *Het mensbeeld in de Aristotelische Ethiek*. Brussel: Paleis der Academiën.
- VERHAEGHE, P. (1994). *Klinische psychodiagnostiek vanuit Lacans discours theorie. Impasses en antwoorden*. Gent: Idesça.
- VERHAEGHE, P. (1994b). Zin en onzin over sublimatie. *Psychoanalytische Perspectieven*, 22, 53-63.

- VERHAEGHE, P. (1995 [1987]). *Tussen hysterie en vrouw. Van Freud tot Lacan: eenweg door honderd jaar psychoanalyse*. Leuven: Acco.
- VERNANT, J.-P. (1972). Tensions et ambiguïtés dans la tragedie. In J.-P. Vernant, & P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*. Paris: Editions de la découverte.
- WAJCMAN, G. (1999). *Collection, suivi de L'avarice*. Caen: Nous.
- WALSCH, J. (1963). *Aristotle's Conception of Moral Weakness*. New York: Columbia University Press.
- WEIL, S. (1948). *La pesanteur et la Grâce*. Paris: Pion.
- WHITEBOOK, J. (1996 [1995]). *Perversion and Utopia. A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*. Cambridge, Mss./London, U.K.: The MIT Press.
- ZENONI, A. (1993). La biologie de la psychanalyse. *Quarto*, 52, 93-99.
- ŽIŽEK, S. (1988). *Le plus sublime des hystériques: Hegel passe*. Paris: Point Hors Ligne.
- ŽIŽEK, S. (1989). *The Sublime Object of Ideology*. London/New York: Verso.
- ŽIŽEK, S. (1991a). *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture*. Cambridge, Massachusetts/London: England, The MIT Press.
- ŽIŽEK, S. (1991b). *For they know not what they do. Enjoyment as a political factor*. London/New York: Verso.
- ŽIŽEK, S. (1996). *Schuins beziend. Jacques Lacan geïntroduceerd vanuit de populaire cultuur*. Amsterdam/Meppel: Boom.
- ŽIŽEK, S. (1997). *Het subject en zijn onbehagen*. Amsterdam/Meppel: Boom.
- ZUPANČIČ, A. (1995). *Die Ethik des Realen. Kant, Lacan*. Wien: Turia & Kant.
- ZUPANČIČ, A. (2000). *Ethics of the real. Kant, Lacan*. London/New York: Verso.

Index

A

Abraham, Karl 25
Absolute weten (Hegel) 209,210,221,268, 271
Adorno, Theodor W. 154,191
Afstand (ten aanzien van het object) 29-34, 38, 39, 44, 55, 63, 66, 70, 75, 89, 101, 103, 104, 111, 113-121, 123-126, 132, 138, 140-142, 153, 168, 169, 188, 197, 208, 209, 211, 217-219, 222, 230, 249, 266, 280-282, 293
Alacoque, Marie 171,172
Allouch, Jean 70
Altruïsme 164
Analysant 15-20, 26, 31, 38, 45, 48, 58, 66, 67, 70, 115, 152, 163, 173, 174, 182, 239, 267, 276-284, 286-289
Analyticus 15-19, 31, 37, 70, 174, 222, 223, 239, 276-284, 286, 289
Anamorfose 227, 232-237, 270, 271, 292
Andere, *Autre* 37, 41-43, 45, 48-50, 52-55, 58, 68, 76, 106, 110-112, 116, 127, 135, 137, 145, 152, 153, 159, 165, 173, 182, 193, 208, 211-213, 221, 222, 237, 244, 246-248, 282, 287, 291
Andere Schauplatz 35, 37
André, Serge 116, 145
Andreas Capellanus 201
Angela da Foligno 171,172
Ansaldi, Jean 65,207,288
Antigone (Sophocles) 11, 23, 65, 68, 122, 125, 225, 227-249, 251-254, 257, 262-267, 269, 270, 272, 275, 285, 288-290, 301, 306
Aristoteles 11, 21, 22, 73, 74, 76-84, 87, 90-94, 97-99, 101, 103, 109, 140, 163, 164, 191, 229, 233, 253, 264, 265, 267, 272, 276
Arnaut Daniel 201
Assoun, Paul-Laurent 83, 278
Ate 229, 233, 249, 252, 253, 270, 306
Aufhebung 36, 249, 268

Augustinus, Aurelius 28
Aulagnier, Piera 219, 261
Autonomos 246

B

Baas, Bernard 58, 131, 154, 229
Bahnt, Michael 24
Balmès, François 232
Baltrusaitis, Jurgis 232, 299
Bataille, Georges 154
Benjamin, Walter 218
Bentham, Jeremy 11, 21, 22, 76, 77, 78, 79, 83, 87, 89, 164
Bergeret, Jean 121
Betekenaarsuniversum 18, 39, 40, 45, 68, 110, 122, 169, 178,212
Bevrediging 18, 50, 81, 96, 108, 114, 135, 143, 145-147, 149, 156, 163-166, 170, 172, 185, 191-196, 211,212,214
Bewustzijnsfilosofie 225, 271
Blanchot, Maurice 48, 154, 155, 156
Bollack, Jean 65
Borch-Jacobsen, Mikkel 36
Bouvet, Maurice 12, 29-34, 36, 39, 44, 267, 280-282
Boven-Ik (*Über-Ich*) 62-66, 68, 143, 151, 152, 195,287
Braunstein, Nestor 144
Buckley, Peter 24

C

Canguilhem, Georges 84
Castanet, Hervé 261
Castratie 42, 44, 145
Categorische imperatief 129, 132-134, 136, 153, 175, 176, 179, 288, 289
Catharsis 229, 264, 265, 266, 272, 284, 291
Cathelineau, Pierre-Christophe 82, 164
Che vuoi? 42, 106
Chemama, Roland 34

Christendom 51, 128, 146, 162, 166, 171, 172, 255, 256, 259, 260, 294, 295
 Christus 149, 162, 169, 172, 233, 234, 237, 255, 260
 Copernicaanse revolutie 23, 84, 114, 115, 128, 288
 Creatio ex nihilo 203, 204, 212, 216, 219

D

Dame 175, 176, 185, 188, 199, 200, 216
 Damourette, Jacques 286
 Decentrering 74, 82, 84, 112, 115, 235, 244, 245, 254, 282, 289, 294, 296
 Derrida, Jacques 218,300
 Ding (*das Ding, La Chose*) 22, 23, 40, 58, 88, 100, 103-118, 120, 122-124, 127, 132, 134, 137, 138, 141, 186-188, 192, 196, 197, 203, 205, 206, 210, 217, 241, 248, 249, 269, 279
 Dingansich 107,130-132,135,187
 Doodsprincipe (Doodsverlangen) 18, 87, 90, 104, 120-123, 134, 147, 149, 160, 168, 169, 175, 185, 197, 248, 256, 265, 293
 Drift 25-29, 32, 41, 62, 63, 80, 87, 116, 120, 121, 124, 137, 140, 143, 147, 185, 189, 190-197, 211, 212, 220, 221, 224, 237, 266, 293, 295
 Duby, Georges 172
 Dwangneurose 66, 116-119, 123, 124, 207, 208

E

Egoïsme 164, 165, 166
 Einstein, Albert 115
 Energie 82, 83, 85-91, 95, 114, 168, 189, 192
 Entre-deux-morts 263, 267, 288
 Eros 11, 20, 69, 86, 120, 170, 189, 227-229, 263, 293-296
 Erotiek 20, 61, 68, 69, 71, 170, 186-188, 201,216,293
 Esthetische (Het) 23, 221, 232, 259, 260, 272
Ethica Nicomachea (Aristoteles) 73, 79, 80, 82, 91-94, 109, 164
 Ethiek van de psychoanalyse 11, 16, 19-23, 25, 40, 48, 61, 67, 71, 73, 125, 126, 131, 142, 152, 173, 174, 179, 180, 182, 212, 218, 219, 230, 235, 254, 257, 269, 273, 275, 276, 280, 282, 287, 293, 294
Ethos versus *Ethos* 81

Extiem, Extimiteit 109, 113, 204, 249

F

Façonnement (du signifiant) 203, 204, 205, 230, 266
 Fairbairn, Ronald 24, 59
 Fallofanie (*Phallophanie*) 145, 269
 Fallus 26, 40, 42-44, 46, 52-56, 113, 145, 269
 Fantasma 40, 44-48, 50, 51, 53, 55-57, 62, 81, 130, 138, 144, 146, 152, 153, 156, 160, 161, 165, 168, 186, 193, 208, 210, 211, 219, 257, 258, 259, 261, 268, 271, 272, 292
 Fechner, Gustav Theodor 84,85
 Felix de Kat 35
 Fink, Bruce 108
 Fließ, Wilhelm 89, 95, 99, 111, 116, 117, 136, 207, 208
Fonction du beau (Functie van het schone) 220, 221, 223, 225, 230-232, 249, 258, 267, 291, 293, 294
Fonction du bien (Functie van het goede) 169, 221-224, 230, 249, 258, 291
 Frank, Manfred 37
 Franse Revolutie 162, 164, 166
 Freud, Sigmund
 Das Ich und das Es 189
 Das Unbehagen in der Kultur 27, 86, 100, 101, 124, 143, 160, 165-L68, 170
 Der Mann Moses 172
 Die Verneinung 103, 104, 106-108
 Drei Abhandlungen 124,189, 193,194
 Entwurf 22, 85, 86, 88-96, 98, 103-108, 111, 113, 140, 143, 192
 Jenseits des Lustprinzips 86-88, 134
 Manuskript K 116,207
 TotemundTabu 115, 149, 150, 152, 172, 182, 218
 Traumdeutung 86, 91, 95, 134
 Triebe und Triebchicksale 124, 189

G

Galilei, Galileo 75,76,115
 Geloof 19, 50,91,117, 209,222,255,294
 Geluk 8, 15, 16, 76, 78, 80, 83, 100, 127, 138, 139, 162-166, 168, 169, 172, 173, 229, 252, 265, 276, 277
 Geluksethiek 163, 166
 Genot (*Jouissance*) 23, 27, 46, 59, 106, 129, 142-183, 185-187, 191-193, 197,

206, 215, 222, 228, 246, 248, 249, 258, 261, 264, 292, 293, 295, 301
 Getuigenis 175, 177, 178, 180, 182, 215, 247
 Geweten 71, 190, 286
 Paradox van het geweten 143, 151
 God 28, 50, 51, 75, 115, 122, 130, 135, 144, 158, 159, 186, 250, 255, 257, 288, 295
 Goedheid 15, 19, 28, 78, 99, 101, 127, 128, 132, 133, 135, 136, 139-141, 146, 147, 155, 167, 173, 245, 253, 276, 277
 Das Gute 132, 136-139, 141, 153, 156
 Het Hoogste Goede 18, 142, 154, 156, 164
 Orde van de goederen (*Ordre des biens*) 169, 282, 284, 286, 289, 291, 293
 Goethe, Wolfgang von 232, 240
 Gravitatie (Zwaartekracht) 114, 140
 Green, André 189
 Guilhem (Willem) IX van Poitiers 199, 201
 Guyomard, Patrick 70, 246, 249, 268

H

Halsema, Anémie 43
 Hamlet 51-55, 269, 270, 283, 300
 Hechting 23-25, 190, 242, 295
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 36, 82, 146, 209, 219, 232, 238, 239, 268, 269
 Heidegger, Martin 21, 103, 121, 204, 205, 283, 284, 306
 Hénaff, Marcel 154
 Hesnard, Angelo 67
Hilflosigkeit 48, 283
 Hoofse liefde (*Fin 'amor*) 20, 187, 188, 190, 198, 199, 201-207, 216, 221, 296
 Horkheimer, Max 154, 191
Hypokeimenon 35, 116
 Hysterie 111, 116-119, 123, 124, 207, 208

I

Ideaal-Ik 195, 196
 Identiteit 29, 36, 37, 41, 46, 47, 55, 80, 110, 145, 179, 195, 237, 264, 271
 Ik (het Ik) 29, 30, 33-36, 38-40, 42, 48, 105, 106, 143, 151, 189, 191, 195, 237, 247
 Ik-drift 86, 195
 Ik-ideaal 195, 196
 Imaginaire (het) 18, 20, 23, 34, 37, 39, 41, 42, 49, 55, 66, 74, 196, 250, 266-269, 281, 292

J

Jones, Ernest 286
 Jörgensen, Johannes 172
 Julien, Philippe 35, 174

K

Kafka, Franz 171
 Kant, Immanuel 11, 21, 23, 75, 78, 103, 107, 126, 129-138, 140, 141, 146, 147, 153-159, 161, 174-176, 182, 186, 187, 215-217, 219, 232, 259, 261, 307
 Klein, Melanie 24, 25, 34, 113, 138, 195
 Klossowski, Pierre 154, 158, 159
 Kofman, Sarah 64
 Kojève, Alexandre 255, 269
 Komedie 145, 146, 148
 Koyré, Alexandre 74, 76, 255
 Kunst 117-119, 123-125, 171, 189, 194, 197, 201, 207, 214, 231, 247, 272
 Kuur (Psychoanalytische kuur) 15, 18, 19, 26, 31, 37, 39, 48, 58, 63, 66-68, 70, 90, 173, 187, 214, 267, 275-281, 284, 286, 287, 289, 291

L

Laacste oordeel 287
 Lacanseminaries 143
 Séminaire IV (*La relation d'objet*) 123
 Séminaire V (*Les formations de l'inconscient*) 145
 Séminaire VI (*Le désir et son interprétation*) 22, 40, 45, 49, 51, 56, 57, 71, 144, 146, 212-214, 216, 217, 222, 229, 245, 269
 Séminaire VII (*L'éthique de la psychanalyse*) passim 11, 12, 16, 18, 19, 21-23, 25, 32, 39, 40, 44, 48, 61, 62, 66, 69, 71, 75, 79, 89, 109, 112, 125, 147, 148, 152, 156, 173, 214, 248, 275, 279, 291, 294-297
 Séminaire VIII (*Le transfert*) 18, 213, 263, 297
 Séminaire IX (*L'identification*) 99, 113
 Séminaire X (*L'angoisse*) 219, 261
 Séminaire XXI (*Les non-dupes errent*) 109
 Séminaire XXIII (*Le sinthome*) 69
 Lacoue-Labarthe, Philippe 293
 Laërtes 54, 55, 269
 Lapeyre, Michel 152
 Laplanche, Jean 85, 86, 88, 137
 Lazar, Moshé 200
 Le Gaufey, Guy 75, 106, 115, 137

- Leclair, Serge 28
 Leegte 49-52, 55, 56, 118, 145-147, 150, 152, 204, 205, 207
 Lely, Gilbert 160
 Lévi-Strauss, Claude 18, 37
 Libertinisme 127, 153, 155-159, 257
 Libido 24, 25, 28, 30, 31, 86, 189, 193, 195, 197, 218
 Liefde 52-54, 66, 69, 162, 165, 167-170, 187, 188, 193, 198-203, 205-207, 212, 228, 229, 293-296
 Logos 90, 92, 97, 98, 112, 134, 212, 255, 256, 259
 Loochening 156, 157, 161, 182, 260, 261, 264, 266, 270, 281
 Lust 27, 28, 41, 43, 59, 77-80, 82, 83, 86, 90-93, 95-101, 106, 107, 111, 116, 117, 120, 140, 143, 155, 156, 169, 175, 176, 192, 194, 208, 295
 Lustprincipe 27, 28, 59, 83, 85-87, 90, 91, 95-101, 108, 113, 120, 137, 138, 140, 141, 143, 146, 147, 165, 169, 171, 175, 191, 217
- M**
- Marrou, Henri-Iréné 199, 200
Me funai 282, 285, 286, 287
 Miller, Jacques-Alain 13, 14, 21, 63, 65, 69, 77, 92, 93, 107, 109, 112, 116-118, 133, 134, 137, 141, 154, 156, 159, 163, 164, 169, 170, 172, 176, 186, 191, 221, 227, 234, 250, 263, 285-290
Mimne 198
 Montaigne, Michel de 218, 304
 Mooij, Antoine 18
 Morele handeling (Ethische handeling) 70, 94, 132, 177, 287
 Moyaert, Paul 23, 139, 149, 168, 242
 Munchausen (Baron) 35
 Mythe 149, 150, 203, 204, 218, 239, 288
- N**
- Naaste 105, 106, 132, 164-169, 171, 177-181, 294
 Naasteliefde 126, 129, 167-173
 Naasteliefdegebod 128, 162, 166-169, 172, 183
 Narcisme 34, 165, 194, 195
 Nasio, J.-D. 35
 Natuur 26, 29, 80, 81, 83, 93, 98, 128, 130, 153-161, 191, 197, 222, 257, 285, 293
Ne discordantiel 284
- Nelli, René 199-201
 Neurose 191, 210, 214, 219
 Newton, Isaac 75, 78, 115, 128, 132
 Nietzsche, Friedrich 64
 Nobus, Danny 35
Not des Lebens 85, 86, 95, 96, 105, 114, 116, 117, 143
 Noumenale 129, 130, 132, 133, 135-137, 140, 141, 154, 156, 175, 179
 Nucleaire dreiging (Atoombom) 121, 293
 Nussbaum, Martha 229, 262
 Nygren, Anders 294
- O**
- Objectdrift 86, 195
 Objectrelatie 24-26, 28-36, 38-40, 44-47, 57, 59, 104, 107, 108, 111, 115, 116, 138, 141, 144, 145, 147, 188, 190-192, 197, 209, 211, 218-220, 267, 268, 276, 280-282, 295
 Paradox van de objectrelatie 30, 32, 33, 44, 45, 220
 Objectrelatietheorie 12, 22, 24-26, 29, 30, 32-36, 39, 40, 44, 59, 188-190, 192
Objet (petit) a 56
 Oedipus 52, 239, 270, 284-286, 290
 Onbewuste *als tussen vel en vlees* 96, 114
 Oordeel 73, 82, 90, 92, 94, 95, 103-108, 110, 119, 125, 154, 157, 171, 189, 253, 254, 259, 260, 276, 277, 287..
- Ophelia 53-56, 269
Orthos logos 93, 94, 97, 98
 Overdracht 31, 114, 276-280
- P**
- Paranoia 116-119, 123, 124, 207, 208
 Pascal, Blaise 218
 Pathologisch 132, 133, 137, 154
 Paulus 147-149, 162, 176, 185-187, 294, 295
 Perversie 69, 156, 157, 183, 212-214, 217, 219, 220, 261, 281, 295, 296
 Philonenko, Alexis 130
 Pichon, Édouard 286
 Pijn 17, 97, 127, 152, 155, 156, 175, 176, 207, 257-261, 264, 284
 Plato 93, 94, 228, 279, 297
 Plicht 63, 67, 70, 119, 123, 132-135, 161, 162, 172-174, 180, 200
 Poëzie 193, 201, 216
 Polymorf pervers 24, 27, 28, 35, 47, 48, 59, 62, 66, 68, 80, 90, 98, 100, 103, 170!

- 171, 190, 194, 196, 197, 206, 210, 212-215, 217-220, 266, 285, 295, 296
- Porge, Eric 103, 116
- Prévert, Jacques 197, 232
- Primaire processen 91, 96
- Proton pseudos (Primordiale leugen)* 140, 211
- R**
- Radicale Kwaad 100, 121, 126, 138, 141, 147, 230
- Rajchman, John 64
- Realiteit 44, 73, 75, 83, 86, 87, 90-92, 95-101, 107, 108, 111, 127, 130, 202, 208, 260, 261, 269, 270, 272, 283
- Realiteitsprincipe 82, 86, 90-93, 95-97, 99-101, 143, 191, 217
- Reële (het) 57, 71, 73, 74, 76, 77, 79, 82, 87-89, 96, 99, 109, 116, 120, 121, 131, 132, 137, 148, 161, 168, 203-206, 213, 234, 241-243, 246, 247, 250, 251, 253, 256, 259, 260, 263, 269, 270, 272, 281, 295
- Reichler, Claude 157
- Religie 13, 117-119, 123-125, 158, 172, 186, 187, 197, 207, 209, 220, 221, 255, 306
- Renoir, Jean 46
- Rey-Flaud, Henri 199, 201
- Rilke, Rainer Maria 259
- Robespierre, Maximilien de 162
- Rogozinski, Jacob 135, 136
- Roudinesco, Elisabeth 21, 163
- Rougemont, Denis de 203
- S**
- Sade, Markies de 23, 126-129, 151, 153-162, 167, 174, 219, 243, 249, 257-259, 261, 263, 264, 272, 296
- Sadisme 156, 160, 254, 257, 260, 261
- Saint-Just, Louis 162, 163, 305
- Schokker, Johan & Tim 205, 288
- Schone (het) 207, 221, 223, 224, 230, 231, 234, 256-259, 270-272, 293, 296
- Sein-zum-Tode* 283
- Shakespeare, William 283, 306
- Shapin, Steven 75
- Sint-Maarten 169, 170, 171, 172, 174
- Skandalen* (van de psychoanalyse) 28, 62, 100, 170, 196
- Sophocles 11, 65, 66, 225, 227-230, 233-236, 238-240, 244, 246, 247, 250-254, 262, 264, 270, 285, 290
- Steiner, George 65, 231, 247, 251
- Subject (Drager) 43, 46, 113, 116, 144, 237, 238, 244, 281
- Subjectum* 25, 35, 75, 116
- Sublimatie 20, 23, 124, 125, 168, 183, 187-198, 201-214, 216-221, 224, 225, 232, 265-267, 296
- Suloway, Frank J. 85
- Symbolische (het) 12, 18, 20, 37-40, 45, 54, 57, 74, 76, 79, 82, 89, 110, 134, 138, 152, 169, 196, 204, 237, 250, 267, 279, 288
- T**
- Tegenoverdracht 277, 278
- Topologie 133, 272
- Tragedie 52, 54, 65, 68, 125, 225, 227, 229-236, 243, 244, 247, 249, 250, 251, 253, 254, 263, 264, 266, 267, 269, 275, 285, 294
- Transcendentale schijn 135-138, 140-142, 149, 157
- Transgressie 148, 158, 161, 170, 176, 179, 180, 186, 187, 212, 216-221, 249, 251-254, 265, 296
- Tweede dood* 160, 161, 243, 256, 257, 263, 267
- Tweede topiek 194, 195
- U**
- Utilitarisme 22, 58, 71, 76, 78, 79, 81-83, 164, 166, 172, 221
- V**
- Vailland, Roger 139, 140, 182, 217
- Valas, Patrick 142, 144, 152
- Van Altena, Ernst 201
- Van Haute, Philippe 12, 18, 36, 42, 242, 283
- Vaysse, Jean-Marie 123, 131
- Verbeelding (*imagination*) 49, 122, 198
- Verdringing 43, 49, 96, 113, 116, 124, 149, 189, 193, 207, 248, 266, 289
- Vergote, Antoine 124, 172, 189, 191
- Verhaeghe, Paul 80, 92, 109, 116, 189
- Verlangen (*désir*) 18, 22, 42, 45, 49, 53, 57, 58, 67-69, 71, 76, 79, 123, 131, 144, 145, 146, 152, 164, 200, 213, 214, 217, 222, 229, 236, 245, 248, 249, 260, 264, 269, 275, 287, 288, 289, 293, 301
- Vernant, Jean-Pierre 229
- Versagen des Glaubens* 117
- Verwerfung* 124, 209

- Verzamelaar 47
 Voorbeeld versus Beeld 234,235, 265,291
Voorhistorische Ander 111-113,117
Vorstellungsrepräsentanz 137
 Vraag (*Demande*) 18, 41, 53, 145, 163
 Vrek 45-47, 50-52, 56, 146, 222
 Vrijheid 21, 83, 89, 129, 130, 132, 134,
 136, 149, 154, 157, 159, 162, 175, 176,
 238, 247
- W**
 Wajcman, Gérard 197
 Walsch, James J. 92
- Weil, Simone 45, 49-52, 56, 146, 222
 Wetenschap 74, 78, 84, 117-119, 121-
 125, 132, 134, 163, 189, 197, 207-210,
 220, 256, 268, 293
 Whitebook, Joel 128,191
Wohl (das Wohl) 132, 136-138
- Z**
 Zenoni, Alfredo 27
 Žižek, Slavoj 110,157,171,262,300,307
 Zonde 28, 51, 53, 147-149,176, 185-187,
 221, 255, 260
 Zupančič, Alenka 307