

LACAN EN CASSIRER

OVER REPRESENTATIE EN CULTUUR

Antoine Mooij

Het naast elkaar stellen van Lacan en Cassirer kan verbazing wekken.¹ Zij stammen immers uit geheel verschillende werelden. Lacan is een psychoanalyticus die, eerst in beslotenheid en nadien voor een groot publiek, een eigen versie van de psychoanalyse naar voren bracht. Cassirer is het prototype van een universitair filosoof van de klassieke snit, afkomstig uit de nadagen van het neokantianisme, die vooral bekend is geworden vanwege de beroemd geworden discussie met Heidegger in Davos in 1929, in die dramatische tijd. Het stond haast wel van tevoren vast dat hier de wat ingetogen Cassirer in de ogen van het aanwezige studentenpubliek het onderspit zou delven. Er stonden immers niet alleen twee karakters, maar ook twee denkwerelden tegenover elkaar: Cassirer als een vertegenwoordiger van een bijna voorbijge wereld en Heidegger als iemand die in eigen persoon een nieuwe tijd inluidde. Maar ook Cassirer als vertegenwoordiger van de Rede, en Heidegger als criticus daarvan (en van nog meer).² Krijgen we, als we Cassirer en Lacan naast elkaar stellen, niet een soort reprise van dit eerdere debat, waarin Cassirer het academische discours in de filosofie moet vertegenwoordigen en het zal afleggen tegen deze nieuwe verleider? Dat staat niet bij voorbaat vast. Bovendien: wat het denken van Cassirer inhoudt, is op voorhand wel min of meer duidelijk, maar wat houdt het denken van Lacan in, wat is de status ervan? Is een bespreking van deze twee denkers doenlijk binnen het bestek van een enkel artikel? Nee, ik zal mij daarom beperken tot enkele hoofdlijnen waarbij ik, zonder steeds expliciet daarnaar te verwijzen, zal putten uit mijn boek *In de greep van de taal. Symbolisering en betekenisgeving: Lacan en Cassirer*. Daar vindt een veel bredere uitwerking en verantwoording plaats van de schets van de filosofie van beiden in hun verhouding en in de betekenis daarvan voor nu.

Overigens zegde Lacan met stelligheid dat wat hij bood geen filosofie was. Maar toch verwijst hij opvallend vaak naar filosofen, en niet de minsten onder hen, zoals Aristoteles, Plato, Augustinus, zeer vaak Descartes, Kant en Hegel. Hij noemde Plato zelfs een lacaniaan. Op hen beriep hij zich nadrukkelijk en hun invloed is goed traceerbaar en te documenteren. En in het kader van een uitdijende Lacan-studie is er ook aandacht geweest voor de relatie van Lacan tot filosofen op

wie hij zich eveneens beriep, zoals Merleau-Ponty, Sartre, Peirce, Thomas, Pascal, Wittgenstein, Kierkegaard, enzovoort. Lacan schreef eens dat zijn werk zich niet leende voor universitaire proefschriften. Hij meende dat waarschijnlijk wel, maar vergiste zich ook. En niet zo'n klein beetje. Een hermetisch oeuvre als het zijne, dat put uit een omvangrijke eruditie en cultuur, is daartoe zelfs bij uitstek geschikt. Zoals ook bij Joyce is gebleken. De door Joyce uitgesproken hoop – het was meer een grapje – dat de universitaire specialisten zich nog driehonderd jaar met hem zouden bezighouden, was zeker de wens van Lacan zelf. En die lijkt in vervulling te gaan. Zijn angst om in het niets te verdwijnen, is ongegrond gebleken; de tweede, symbolische dood is hem bespaard gebleven. Er is zelfs in de voorbije decennia een zeer overvloedige Lacan-literatuur ontstaan die niet te overzien is, als boek, als artikel in de vele, vele tijdschriften, als congresbijdrage in ontelbaar vele bundels, enzovoort. In de jaren tachtig was er al de vraag: waarom schrijven de lacanianen zo veel? Dat is sindsdien niet minder geworden.

Maar het had wel een prijs. Veel studies over Lacan zijn exegetisch van aard, uiteraard vanuit de eigen receptie, of zijn op toepassing gericht, maar tot een dialoog wil het niet echt komen. Het lacanisme is sedertdien, althans tot voor kort, gekenmerkt geweest door een geslotenheid naar buiten, wat de receptie buiten de eigen kring in de weg staat, lijkt mij. Dat is niet verbazend, want Lacan zag zijn werk zelf ook wel als zijnde *sui generis*, wat ook blijkt uit de creatie van een eigen, specifieke, terminologie. En die vloed aan detailstudies over Lacan, hoe waardevol ook, kan niet verhelen dat er relatief weinig studie is naar de grondfiguur van zijn denken. Dit is ook een moeilijke kwestie, want de vooronderstelling dat er een grondfiguur is, is al betwistbaar. Bovendien is het werk te omvangrijk, te complex, te polyfoon en in latere jaren te ondoorgrondelijk voor een dergelijke reductie. Zeker gelet op de ontmoedigende veelheid aan invloeden en verwijzingen zoals naar de taalkunde, wiskundige topologie, de speltheorie, christelijke geloofsleer, de spiritualiteit van de Barok, klassieke tragedies, het surrealisme, de Franse moralisten, enzovoort. Daarin kon hij zich goed uitleven en de registers op zijn werk bevatten extreem veel verwijzingen naar auteurs van welke achtergrond dan ook. Die verwijzingen zijn echter niet alleen voor de sier, maar dienen ook vaak ertoe om een basale problematiek of grondfiguur toe te lichten en plausibel te maken. Daarom wil ik toch een voorstel daartoe doen, maar zonder de pretentie *de* grondfiguur aan te kunnen geven. De leidende vraag daarbij is die naar wat Lacan eigenlijk ofwel basaal doet en naar de conceptuele status daarvan. En dan is de nevenschikking van Lacan en Cassirer wel degelijk geschikt, want hoewel er geen invloed traceerbaar is, lijkt er verwantschap te zijn: overeenkomst en verschil in de denkfiguur. De vergelijking kan helpen te laten zien wat Lacan aan het doen is en zo een ingang tot diens werk bieden. Maar als we ons daartoe zouden beperken, zouden we Cassirer tekortdoen, als zou hij alleen als een opstapje voor Lacan dienen. Dat zou onterecht zijn, gezien de statuur van zijn werk.

Cassirer leefde van 1874 tot 1945 en hij schreef een omvangrijk oeuvre van

grote allure, met een zeer groot bereik. Hij behoorde tot de brede stroming van het neokantianisme die, vanaf het einde van de negentiende eeuw tot in de eerste periode van de twintigste eeuw, zeer invloedrijk was. Hij schreef een uitvoerige geschiedenis van de moderne filosofie, vanuit een kennistheoretisch gezichtspunt – klassiek geworden werken over de Renaissance en de Verlichting, over Kant, over Descartes. Hij schreef over literatuur, over de moderne wiskunde en de topologie, moderne natuurkunde en hij was gespreksgenoot van Einstein. Zijn volledige werk omvat 25 delen en het is inmiddels op hoog niveau en met grote zorg uitgegeven.³ Daarnaast is de eveneens zeer verzorgde uitgave van het nagelaten werk, in nog eens 18 delen, (bijna) voltooid.⁴ Hij was een van de laatste werkelijk universele geleerden. Van karakter was hij sereen, hij ontweek zelfs de strijd, zette amper de hakken in het zand en was wel het tegendeel van een straatvechter. Ook miste hij de zelfoverschatting die vaak zo behulpzaam is bij het verwerven van een sterrenstatus. Misschien ligt in dit alles – de omvang van het werk en de gereserveerde stijl van de man – een reden van de moeizame receptie. In de context van dit grote oeuvre ontwikkelde hij een systematische filosofie die te boek is komen te staan als cultuurfilosofie, met als centraal thema: representatie, symbolisatie. Hij vatte de cultuur op als een geheel van wat hij noemde ‘symbolische vormen’, zoals de taal, de wetenschap, het recht, de mythe. Daarbinnen situeerde hij de mens als zijnde een *animal symbolicum*: een levend wezen dat de werkelijkheid representeert, symboliseert, en dit doet in het grotere verband van symbolische vormen.

Dan blijkt in elk geval een eerste verwantschap met Lacan. Een kernbegrip bij Lacan is immers de symbolische orde, een uitwendige orde, die de taal, de verwantschapsverhoudingen, het recht en ook de wetenschap omvat. Van daaruit wordt het werkelijke gesymboliseerd, althans voor zover mogelijk. En voor zover dat niet mogelijk is, valt dat werkelijke erbuiten: het werkelijke in specifieke zin als onmogelijk. In de nadruk op deze beperking en op de beperking als zodanig, als zijnde een intrinsiek gevolg van de symbolisering, is Kant aanwezig, voor wie het aangeven van grenzen en van begrenzing een wezenlijk motief is. Ook al spreekt Lacan meer over Descartes dan over Kant, dan nog kunnen we vaak voor ‘Descartes’ ook ‘Kant’ lezen. Lacan verwijst bovendien vaak naar Hegel, niet alleen expliciet maar, belangrijker nog, impliciet. Dus is er reden genoeg om de denkfiguur van beiden eens te bekijken: er is een gedeelde achtergrond en een gedeelde thematiek.

En die gemeenschappelijk thematiek is: representatie, symbolisering. Met de kanttekening daarbij dat symbolisatie altijd plaatsvindt binnen en vanuit een algemeen verband: een symbolische orde, symbolische vormen, ofwel de cultuur. Symbolisatie vanuit de enkeling, vanuit de subjectieve geest, vindt dus altijd plaats vanuit de cultuur, de objectieve geest. De opzet van deze bijdrage is dus niet speciaal doxografisch: wat zegt Lacan, wat zegt Cassirer? Nee, het gaat erom om hun gemeenschappelijke thematiek te schetsen en de wijze waarop, in een virtuele

dialogoog, de een de ander aanvult en corrigeert. Dus niet alleen Cassirer en Lacan naast elkaar gezet, maar vooral Cassirer *met* Lacan, Lacan *met* Cassirer gelezen. Ik zie hun gemeenschappelijke inzet, om op de conclusie vooruit te lopen, als een bijdrage aan een algemene cultuurtheorie. Hoe is cultuur mogelijk? Wat zijn de voorwaarden daartoe en wat zijn de implicaties van de culturele bestaanswijze van de mens voor diens bestaanswijze? Men kan opwerpen dat dit misschien zo onderzocht kan worden, maar dat Lacan iets anders en in elk geval veel meer biedt. Dat moge zo zijn en hetzelfde geldt zeker ook voor Cassirer, die zich eveneens over allerlei zaken uitliet. De vraag is echter slechts of deze lezing mogelijk en misschien nuttig is, zeker voor de receptie van Lacan, die, zoals bekend, buiten de eigen kring niet echt van de grond komt. Daarvoor is de non-receptie in Nederland misschien wel exemplarisch. In een heel andere zin geldt zo'n non-receptie ook voor Cassirer. Dat betreft niet de erkenning van het werk als zinvol. Daarvoor staat zijn neokantianisme borg, maar er is wel twijfel over het belang en het niveau ervan. Daaraan wordt getwijfeld en dat is ook niet zo vreemd, precies vanwege het neokantianisme dat zo gedateerd lijkt, als iets van vroeger. De nevenschikking kan voor beiden positief uitvallen. Dan kan blijken dat Lacan minder exotisch is en dat Cassirer actueler is en veel meer potentie voor de toekomst heeft dan gedacht. Maar nogmaals, in de nevenschikking gaat het uiteindelijk niet om de auteurs zelf, als auteur, maar om een gemeenschappelijke problematiek: symbolisering, representatie in verhouding tot de cultuur en de culturele bestaanswijze van de mens.

Wat ik hier voorleg, is: (1) een summiere uitleg van de notie van representatie, waarbij ik representatie en symbolisering als equivalent beschouw; (2) een bespreking van Cassirer; (3) alsook van Lacan; (4) en een op elkaar betrekken van hun visies op cultuur; (5) als opmaat voor een cultuurfilosofie waarin wederzijdse correcties zijn verwerkt. Deze noem ik een 'fenomenologie van de de symbolisering' waarvan ik ten slotte een uitwerking op verschillende terreinen aanstip (niet meer dan dat). De nadruk ligt op de fundering: de samenhang tussen cultuur en representatie, symbolisatie.

Representatie: een inleiding

Wat te verstaan onder 'representatie'? Allereerst wat het niet is. Representeren is niet: afbeelden. Ik begin met het voorbeeld van het recht, en wel het strafrecht. Wat gebeurt er wanneer een juridisch begrippenkader wordt toegepast op wat ik, voorlopig, de 'leefwereld' noem? Wij denken dat de strafrechter straft als iemand iets gedaan heeft, of nagelaten heeft iets te doen, wat strafbaar is en dat onder een voorafgaande strafbepaling valt. Dat is correct, maar het probleem zit in de zinsnede: 'iemand iets gedaan heeft'. Daar liggen tal van problemen. Er wordt verondersteld dat er 'iemand' is aan wie 'iets' toegeschreven kan worden in termen

van ‘doen’, ‘niet-doen’. Dat zijn evenzovele vooronderstellingen, die in het strafrecht zijn uitgewerkt, op grond waarvan uit de wirwar van bewegingen en het gewoel van Empfindungen waaruit een delict veelal bestaat, een ‘iemand’, een ‘iets’ en een vorm van ‘doen’ worden gereconstrueerd – wat vervolgens een strafbaar feit oplevert. Daar ligt de eigen inbreng van het recht. Er wordt een bepaalde zin, betekenis, toegevoegd aan iets, en wel een juridische zin: deze beweging zien wij als zijnde opzettelijk, dit heen-en-weer-lopen duiden wij als zijnde beraad. Het is dan ook een illusie te menen dat die levensfeitelijke restloos ingang vindt in het juridische discours, of dat de waarheid van het recht die zo gevonden wordt (in de rechtsvinding) parallel loopt aan die van de leefwereld. Alsof de waarheid ergens ‘ligt’ en vervolgens alleen maar ‘gevonden hoeft te worden’. Toch leeft die gedachte sterk. Zij is ook min of meer begrijpelijk, omdat het gezag van de rechter en van het recht min of meer afhangt van de aanname dat de rechterlijke uitspraken een afbeelding bieden van hoe het werkelijk geweest is, zodat daarmee recht gedaan wordt aan de feiten. En de aanvaardbaarheid van de straf hangt ermee samen. Maar het is de vraag of deze aanname – de these dat een representatie een afbeelding biedt van wat zij representeert, en die te boek staat als ‘representationalisme’ – juist is. De these leeft breed, maar zij is zeker niet houdbaar in het geval van het juridische discours. Dit hanteert een eigen conceptualisering, die weliswaar vaak aansluit bij die welke gangbaar is in de leefwereld en in de omgangstaal, maar daarvan ook afwijkt. Het recht symboliseert, representeert de leefwereld, doordat het het materiaal dat de leefwereld biedt van een nieuwe, andere zin voorziet en zo omvormt.

Dat blijkt bijvoorbeeld uit het begrip van ‘opzet’. Kinderen leren dat begrip al vroeg: ik deed het per ongeluk, niet met opzet. En dan zeggen de anderen: nee, je deed het wel met opzet. In het strafrecht heet dat dan ‘willens en wetens’ en die kwalificatie geeft aan het begrip opzet-uit-de-leefwereld al een extra zwaarte. Maar het recht, althans veel vormen van continentaal recht, gaat verder. Als iemand zegt dat hij met opzet niet op de persoon in kwestie schoot, maar juist in de hoek van de kamer, waar niemand was, alleen maar om te dreigen, dan zegt de rechter: dat is dan een mooie bekentenis dat u wel met opzet schoot. Want u nam de kans dat u iemand zou kunnen raken, zoals de standaardformule luidt, ‘op de koop toe’. En dat is ook een vorm van opzet, van ‘willens en wetens’. Opzet wordt zo verruimd tot ‘indirect opzet’. De rechter modificeert zo de wijze van intentionele betrokkenheid ten opzichte van wat gangbaar is in de leefwereld. Zo blijkt in elk geval dat het recht niet afbeeldt, niet spiegelt, want het biedt een eigenstandige representatie van wat vanuit de leefwereld wordt aangeleverd. En dat geldt niet alleen voor het recht, maar evenzeer voor andere, niet-normatieve wetenschappen. Ook die bieden een eigen vorm van conceptualisering aan: zoals de psychopathologie, de psychologie, de biologie, de sociologie enzovoort. Dit leidt minimaal tot een plurale vorm van wetenschapsbeoefening, met afwijzing van een unified-science-model. En daar blijft het niet bij, want deze redenering

geldt eveneens voor de leefwereld. Ook die biedt geen oorspronkelijke, ultieme, bron. Elke leefwereld is in elk geval talig en narratief gestructureerd, met als gevolg dat er zo bezien geen ‘puur ik’ is, geen ‘intuïtieve kennis’ is die geheel onafhankelijk zou zijn van welke talige formulering dan ook. En wel omdat de leefwereld als zodanig bepaald is door narrativiteit en door taligheid, met als gevolg dat het type van subjectiviteit en van categoriale geleding verschilt van dat uit de natuurwetenschappen. Ook de leefwereld biedt dus geen vaste grond, want zij is gegrond in het symboliseren.

En wat is symboliseren? Dat is het verschaffen, het toevoegen of het vervangen van zin, van nieuwe zin. Zo ontstaat een symbolisch bemiddelde wereld – de leefwereld, de wereld van het recht, van de natuurwetenschappen – maar geen van die werelden valt samen met de werkelijkheid op zich. Ook de wereld van de natuurwetenschap doet dat niet. Wat zo ontstaat, is een wereld die gemaakt is, gemaakt is door ons, met als gevolg dat wat als feit wordt gepresenteerd altijd geconditioneerd is, bemiddeld is door een achterliggende theorie, een idee: kortom door zin. Er is dus niet één soort waarheid der dingen, die in de dingen zelf besloten ligt en die slechts afgelezen hoeft te worden. We kennen in de leefwereld en in de wetenschap, de dingen niet zoals zij op-zich zouden zijn – vooropgesteld dat dit een zinvolle formulering zou zijn – maar wij kennen ze zoals zij ons verschijnen, in hun relatie tot ons. Kennis heeft bijgevolg altijd deze relationele component in zich. Dit is uiteraard de kern van de *Revolution der Denkart*, de transcendentale wending, die ingezet is door Kant en in een lange tijd is voorbereid. Maar deze wending krijgt hier een eigen invulling en verbreding, door de invoering van het symboolbegrip. Deze wending is dan niet beperkt tot de kenverhouding, de kenvorm, maar betreft de verhouding van de mens tot de werkelijkheid als geheel, die de kenvorm omvat. En ook die verbreding is uiteraard al voorbereid.

Cassirer

Hiermee is de grondgedachte van Cassirer aangeduid. Kernbegrip daarin is de notie van symbolisatie, opgevat als niet-spiegelende representatie. De titel van zijn hoofdwerk is dan ook: *Philosophie der symbolischen Formen*.⁵ Cassirer kwam voort uit de neokantiaanse school, waarvan Hermann Cohen en Paul Natorp de leiding hadden en die bekend staat als ‘de richting van Marburg’. Het neokantianisme als geheel was een machtige stroming, die de academische filosofie van de late negentiende en begin twintigste eeuw domineerde. Daarbinnen was de Marburger richting georiënteerd aan de natuurwetenschappen. De fundamentele verwijzing naar Kant, bij hen en bij Cassirer, blijkt uit de consequente afwijzing van de zogenaamde afbeeldingstheorie van de kennis, volgens welke de kennis de werkelijkheid, de natuur zou afbeelden, als een *mirror*

of nature. In de gehele filosofie van Kant is het oordeel, het oordeel van de mens (als redelijk wezen), de beslissende instantie. Zo leerde Kant dat kennis zich niet richt naar de dingen (op zich), maar dat de dingen (als kenobjecten) zich richten naar de kenvormen die de oordelende mens inbrengt. Door hen werd ook de notie van het ding op zich afgeschafte (als zijnde innerlijk strijdig). Maar in afwijking van Kant hanteerden zij een veel dynamischer opvatting van de wetenschap, die bij Kant nog berustte op statische, eeuwig geldende a-priori beginselen. Geconfronteerd met nieuwe ontwikkelingen in de natuurwetenschappen en in de wiskunde, pleitten zij voor een constructieve opvatting van de kennis, waarbij de theoretische constructen weliswaar getoetst kunnen worden aan de uitkomsten van experimenten, maar waarvan de validiteit toch sterk berust op innerlijke consistentie. En dat leidde bij hen op het vlak van de ethiek en de esthetica, waarmee ook bij Kant het systeem zich sluit, tot eenzelfde soort van constructieve aanpak.

Hier springt Cassirer in en voltooit in zekere zin dit project, omdat hij deze gedachtegang niet beperkt tot de wetenschappelijke kennis, maar van toepassing laat zijn op 'elke' verhouding tot de werkelijkheid.⁶ Zo ontstaat conceptuele ruimte voor andere werelden naast de natuurkundige wereld: de leefwereld en de mythe, elk met een eigen validiteit. Dat is uiteraard een zeer grote stap, zeker binnen een (neo)kantiaans verband. Want zonder enige afbreuk te doen aan de waarde van de wetenschap, worden daarnaast andere vormen van werkelijkheidsontsluiting als valide erkend (en niet slechts beschreven als feitelijk voorkomend). Het is een stap die ook nu wel de wenkbrauwen kan doen fronsen, want zo krijgen de leefwereld maar ook het mythisch ervaren een eigen recht. De grondslag van deze manoeuvre ligt in het concept van representeren, symboliseren. Dat ligt dan niet alleen ten grondslag aan de formele wetenschap, maar ook aan alle andere verhoudingen tot de werkelijkheid. Wij hebben geen onbemiddelde relatie tot de werkelijkheid, maar deze is altijd door symbolen en representaties bemiddeld. Hierbij beschouw ik termen van symbolisatie en van representatie als equivalent, met de kanttekening dat onder representatie wordt verstaan een creatieve representatie (en niet een duplicatie).

Dat concept van 'representatie' biedt tevens een sleutel tot het begrip van de mens. En dan blijkt ook dat deze filosofie in deze naturalistische tijd haar nut kan hebben, want de strekking van deze filosofie is uitgesproken antinaturalistisch. Ook de mens valt immers niet zonder meer samen met zijn natuurlijke werkelijkheid, maar heeft daarmee eveneens een door symbolen en betekenissen bemiddelde relatie. De mens is dan een wezen dat de werkelijkheid niet dupliceert, maar op een creatieve, steeds wisselende wijze representeert en omvormt op alle terreinen. En dat geldt voor de werkelijkheid om hem heen, alsook de werkelijkheid die hij zelf is. Cruciaal is daarbij de notie van vorm in combinatie met die van inhoud. Vorm en inhoud zijn wat heet 'reflectiebegrippen': zij duiden niet op iets wat bestaat, maar zijn operatief in het aanbrengen van een ordening in

het bestaande. Dat geldt ook voor de ervaring – volgens een gedachtegang die zeer verwant is aan die van Husserl en diens fenomenologie. De ervaring heeft een vorm nodig, en omgekeerd is de vorm aangewezen op inhoud, op materie, en dus op wat de zintuigen aan materiaal aanleveren. De ervaring in brede zin krijgt bij Cassirer het volle pond, met de kanttekening dat ervaring altijd al gevormd is en nooit ervaring in een ruwe zin is. Dat houdt niet in dat er slechts één type van vorm mogelijk is. Cassirer onderscheidt dan ook minstens drie types: de vorm van het beeld, van het begrip, en van wat hij noemt de ‘zuivere betekenis’, ofwel de formule. Wat daaronder te verstaan?

Beeld, begrip, formule

Allereerst het beeld, dat Cassirer ook ‘expressie’, ‘uitdrukking’ (*Ausdruck*) noemt. Dit domein behoort tot wat Heidegger in dezelfde jaren twintig van de vorige eeuw inbracht als de voor-predicatieve sfeer. Voordat iets geobjectiveerd wordt dan wel voor-handen is, is datgene al ter-hand, zal Heidegger zeggen, met als grote voorbeeld de hamer en het timmeren. Wat Cassirer inbrengt, onder de noemer van het beeld of de uitdrukking, bevindt zich in dezelfde sfeer, maar met een belangrijk verschil. De expressie heeft niet betrekking op het maken, de poiesis maar op het waarnemen: aisthesis. Anders dan bij Kant is bij Cassirer de waarneming niet beperkt tot de sfeer van het predicatieve oordeel, maar strekt zich uit tot wat aan het oordeel vooraf gaat: wat je ervaart voordat je het beseft. Dat is een groot verschil met Kant. Voordat een mens oordelend waarneemt, wordt een voorwerp al gezien als ‘geschikt’, en wordt een wereld beleefd als uitdrukking gevend: een weg wordt gezien als niet begaanbaar, een landschap als vreedzaam, een gezicht als uitnodigend. Cassirer refereert uiteraard aan de gestaltpsychologie, die hij filosofisch herduidt. Het grote voorbeeld van de gestaltwaarneming is de fysiognomie van de waarnemingswereld ofwel het menselijk aspect van de kosmos: de wereld heeft een menselijk gelaat. Bladeren huppelen voordat ze gezien worden als eikenbladeren, een auto oogt agressief, een baby vertedert. Hier wordt volgens Cassirer een primair contact gelegd met de wereld en ontstaat het besef dat je er bent. Hier vindt de zijnservaring haar: grond — niet als-of, slechts regulatief, maar als werkelijk.

Het is duidelijk dat Cassirer in het naar voren halen van het belang van de voor-predicatieve sfeer dezelfde richting kiest als (de eerdere en de vroegere) Heidegger maar ook in lijn is met de mainstream van de Europese filosofie van de geest vanaf de jaren twintig – Husserls leer van de passieve synthese, Merleau-Ponty’s aan-de-wereld zijn – zij het met de kanttekening dat Cassirer deze dimensie reeds als vorm van representatie ziet.

Het symbolische is derhalve niet beperkt tot het niveau van het oordeel en het begrip: dat is al het tweede niveau. Daaraan gaat nog een eerste niveau vooraf:

het beeld, de expressie. Ook dat biedt al een vorm van symbolische verwerking. En boven het tweede niveau, boven dat van begrip en de omgangstaal, bevindt zich een derde niveau: wat hij noemt de ‘zuivere betekenis’, te weten de formele taal van de wiskunde, de formules in de wetenschap. In deze sequentie ligt wel een richting besloten, een genealogie van een toenemend formeel worden. Maar dat leidt niet tot een devalueren van een van deze modi ten opzichte van andere modi, zeker niet, want ook de beeldervaring is een universele constante in het menselijk bestaan (althans zoals het zich laat kennen). En dat geldt niet alleen voor het beeld, maar ook voor het woord en de zuivere betekenis. Deze drie vormen van symbolisering zijn elk een constante van de menselijke geest, en daarmee van het menselijk bestaan. Een drieslag is daarin niet ongebruikelijk. Kant gaf zo’n drieslag.⁷ Hegel deed het ook.⁸ Cassirer volgt hen daarin op zijn eigen wijze (waarin hem ook een zekere volgzaamheid jegens Kant is verweten).

Symbolische vormen

Met deze drie vormen van symbolisering corresponderen vervolgens drie cultuurdomeinen. Met het beeld-ervaren correspondeert de mythe, met de objectivering correspondeert de taal en de talig gestructureerde leefwereld en met de formalisering correspondeert de moderne wetenschap. Dat kwam in de voorbeelden zonet al tot uiting. Maar die inbedding van individuele symbolisaties in een omvattend geheel is essentieel voor de constructie. Want als een mens de werkelijkheid representeert, symboliseert, doet hij dat niet in zijn eentje maar in een gemeenschap en vanuit objectief bestaande cultuurdomeinen, die Cassirer symbolische vormen noemt – de taal, de wetenschap, enzovoort – die elk voor zich werkelijkheid ontsluiten. Met andere woorden en in een hegeliaanse terminologie: de mens symboliseert ‘als’ subjectieve geest de werkelijkheid ‘vanuit’ de objectieve geest. Maar met dat laatste is de subjectieve geest niet uit beeld, zo bleek. Precies deze tweevoudigheid drukt het begrip van ‘symbolische vorm’ bij Cassirer uit en dat raakt aan de kern ervan. Anders dan zijn fenomenologische tijdgenoten betreft Cassirer de Ander en het Andere (de taal, de cultuur) al in de constitutie van zelfs de meest basale lagen van ervaring. De enkele mens is, precies omdat hij een symboliserend wezen is, aangewezen op uitwendige symbolische vormen: de cultuur en de algemeenheid daarvan. En omgekeerd bestaat de cultuur niet buiten de enkele mens om, maar wordt zij door de mensen gezamenlijk, in hun interactie, in stand gehouden – waardoor de enkele mens vanaf het begin aangewezen is op een gemeenschap en niet daarzonder gedacht kan worden.

In deze conceptie is uiteraard de invloed van Hegel aanwezig. Zeker is dat Cassirer zijn hoofdwerk *Philosophie der symbolische Formen* als een pendant zag van, een alternatief voor, Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Vreemd is die verwantschap niet, want Cassirer onderzoekt in beginsel elke mogelijke

verhouding van de menselijke geest tot de werkelijkheid: de kennisverhouding in een brede zin, de kunst, het praktische domein, enzovoort. Hij onderzoekt zo de grondstructuren van de geest, die zich objectieveert in de cultuur, in de symbolische vormen. In een meer hegeliaanse terminologie gesteld, onderzoekt de geest zichzelf, onderzoekt hij zijn eigen werkzaamheid, niet introspectief, naar binnen kijkend, maar aan de hand van de wijze waarop hij zich verzelfstandigt, zich objectieveert in de cultuur, in de objectieve geest: in de taal, de kennis. En zo'n type van onderzoek loopt parallel aan het project van Hegel in diens 'fenomenologie van de geest'. In elk geval zag Cassirer dat zo, en de term van 'fenomenologie' komt dan ook terug in de verschillende delen van zijn hoofdwerk – als subtitel – wanneer hij spreekt van een 'fenomenologie van de kennis', een 'fenomenologie van de taalvorm'. Maar Cassirer is en blijft ook kantiaan, neokantiaan. Zo zijn er minimaal twee belangrijke verschillen met het project van Hegel. Cassirers project is *open-ended*, en betreft een niet afgesloten reeks van symbolische vormen. De drieslag van beeld-begrip-zuivere betekenis kan weliswaar die suggestie wekken, maar in aanleg betreft het geen gesloten reeks die via een a-priori redenering tot stand is gekomen. En hoe komt hij tot deze conclusie? Hij komt tot deze drieslag als een conclusie die hij trekt uit onderzoek van empirisch materiaal. Welk materiaal? Precies het materiaal dat de empirische cultuurstudie hem oplevert. Cassirer onderzoekt zo in de drie gepubliceerde delen van zijn hoofdwerk: de mythe, de taal en wetenschappelijk kennis. En de methode is neokantiaans. Dat is een tweede verschil. Wat houdt dat precies in?

De methode

De neokantianen hanteerden wat zij noemden de 'transcendentale methode', die zij toeschreven aan Kant, maar die toch wat anders functioneerde dan bij Kant. Kant beschreef een inventaris van de geest, waarvan hij de algemene geldigheid meende te kunnen vaststellen. Daarmee legde hij het fundament voor de natuurwetenschap zoals die bij Newton haar definitieve vorm had gekregen, liever gezegd: zou hebben gekregen. Want nadien bleek uit de ontwikkelingen in de negentiende eeuw dat de fysica van Newton, die Kant voor zeker hield, niet voor eeuwig gold. Op grond hiervan zagen de neokantianen een meer bescheiden taak voor de filosofie weggelegd. Nog steeds was het de taak van de filosofie het vooronderstelde van de kennis, en vooral van de natuurwetenschappelijke kennis, te onderzoeken (die geacht werd de kennis die in de leefwereld wordt opgedaan te vervangen). Maar in afwijking van Kant werd het toenmalige resultaat van de wetenschap niet meer gezien als algemeen en voor altijd geldend. Wat beslissend is, is niet het tijdgebonden resultaat, maar zijn de methoden waarlangs ofwel de wijze waarop dit resultaat wordt verkregen: de methode, de weg van de wetenschap. Om dat beginsel te onderzoeken moet men echter wel van de feiten,

van het ‘Faktum’ uitgaan. Deze reconstructie van Feit naar Beginsel is dan een vorm van transcendentiaal onderzoek, waarin men de hand van Kant kan zien, maar ook het verschil met Kant. De overeenkomst betreft het transcendentale karakter van dat onderzoek naar de voorwaarden van mogelijkheid van de wetenschappelijke ervaring en van de objecten daarin. Het verschil betreft de index van feitelijkheid, omdat dit onderzoek vertrekt van een feitelijke stand van zaken, waarvan de feitelijkheid ook gehonoreerd wordt. Maar die feitelijke, historisch bepaalde uitkomst, is wel degelijk het tijdelijke resultaat van een universele functie: het ontsluiten van werkelijkheid langs, in dit geval, de wetenschappelijke methode.

Universaliteit en contingentie zijn zo intrinsiek verbonden. Daarmee is een veel dynamischer wetenschapsopvatting mogelijk dan die van Kant. En dat was nodig. Dat was de inbreng van Cohen. Maar die was sterk georiënteerd op de wetenschap en zij was, wat wij nu ‘sciëntistisch’ zouden noemen.

De functionele opvatting van wetenschap laat echter de mogelijkheid open dat er ook andere functies, andere wijzen van werkelijkheidsontsluiting zijn dan alleen die van de wetenschap – zoals in de leefwereld, of in het mythisch ervaren. En dat is de weg die Cassirer inslaat, zo bleek. Daarmee komt hij inhoudelijk op het terrein van Hegel – de objectieve geest in brede zin. Maar methodisch blijft hij het spoor volgen van de neokantianen. Hij volgt het basisidee dat de werkzaamheid van de geest gereconstrueerd moet worden aan de hand van datgene waarin die functie resulteert: de feiten. Cassirer past dit uitgangspunt dan toe, op een wat losse manier, op de cultuurgebieden die buiten de wetenschap vallen, waartoe hij vanuit neokantiaans perspectief gerechtigd is, omdat ook daar de wetenschap uiteindelijk niet meer is dan een cultuurgebied. Hij onderzoekt dan welke vorm van symbolisering in elk van deze domeinen werkzaam is – mythe, taal, wetenschap.⁹

Die aanpak heeft echter wel een gevolg voor de uitkomst van het project. Cassirer baseerde zich immers op (zeer veel) empirisch materiaal uit de toenmalige cultuurwetenschappen, maar dat materiaal oogt nu gedateerd en is dat ook, want die potentiële gedateerdheid ligt in de opzet zelf besloten en is daarbinnen onvermijdelijk. Wat hij beschreef was in zekere zin al verouderd op het moment dat hij het schreef, zoals dat in de wetenschap, maar ook elders, altijd het geval is. Dan kan het gauw lijken alsof het project zelf ook gedateerd is en het in het museum van de geschiedenis van de wijsbegeerte bijgezet kan worden. En hoewel Cassirer sierlijk schreef en soms van veel invoelingsvermogen blijkt geeft, zeker in zijn beschrijving van mythes en religies, is zijn schrijfwijze vlak, niet intrigerend. Sterker nog: de overvloed aan materiaal kan gaan irriteren. En hij is als auteur en als mens geen Heidegger, geen Adorno, en zeker geen Hegel. Daartoe mist hij gevoel voor conflict en misschien ook wel diepgang. Toch doet dit geen recht aan het project zelf, want hij wil vooral een zakelijke reflectie bieden: hij is en blijft een academisch, wetenschappelijk filosoof. Zo kreeg hij ook geen

volgelingen. Daar was zijn levensloop niet naar – direct na de machtsovername verliet hij Duitsland – en daar was hij de man niet naar.

Hij bood geen gesloten systeem met een eigen gesloten terminologie, maar veeleer een *project-in-progress*, met echter als voordeel dat in beginsel iedereen ermee aan de slag kan. Dat houdt in dat de beschrijvende, historische Cassirer-*Forschung*, zoals die in het verleden vooral werd beoefend, weliswaar nuttig is, maar ook niet zo nodig is voor de voltrekking en de voorzetting van de gedachtegang. Noodzakelijk is echter wel een conceptuele analyse van het denken en als vervolg daarop een onderzoek naar de wijze waarop zich dit verhoudt met verwante filosofieën. Dit is inmiddels de lijn van het hedendaagse Cassirer-onderzoek. Dit conceptuele onderzoek vindt plaats.¹⁰ En vanuit de comparatieve lijn werd bij voorbeeld de verhouding van Cassirer tot Levi-Strauss onderzocht, waarbij het dan niet speciaal om de invloed gaat, maar om de conceptuele verwantschap.¹¹ In die lijn past ook dit onderzoek naar de verhouding van Cassirer en Lacan. En wat is dat project van Cassirer ook al weer? Dat is de vraag in hoeverre cultuurdomeinen en cultuuruitingen van welke aard dan ook – kunst, politiek, recht, wetenschap enzovoort – opgevat kunnen worden als vormen van, resultaat van symbolisatie. Dat is de kernthese: het a priori van al deze activiteiten is gelegen in het representeren. En het is slechts a posteriori vast te stellen of dit a priori dat verondersteld is, ook effectief werkzaam is geweest en gefunctioneerd heeft in deze cultuurdomeinen. Representatie opgevat als creatieve representatie ofwel symbolisatie is Cassirers centrale notie en diens filosofie is een filosofie van de representatie. Hij is een representatiedenker.

Niet te vergeten: een existentieel perspectief

Die nadruk op de cultuurdomeinen en op de objectiviteit daarvan kan leiden tot een misverstand. Het kan erop lijken dat Cassirer een cultuurfilosoof is van de oude stempel, nadenkend over de cultuur, het recht, de kunst enzovoort, waarbij de subjectiviteit, de mens zelf, niet aan de orde is. Dit betreft dan een legitieme, zij het beperkte vorm van cultuurfilosofie, maar dat is niet wat Cassirer voor ogen staat. Want Cassirer biedt een complete filosofie met een antropologie, kenleer, wetenschapsleer, sociale filosofie, met daarin de basisgedachte van de mens als een symboliserend wezen. Dat is en blijft van wezenlijke betekenis. Cassirer mag dan geen existentialist zijn, en dat is hij zeer zeker niet, maar het morele en existentiële moment is niet afwezig.¹² Zeker: elke individuele symbolisering is aangewezen is op externe symbolische stelsels en op anderen: het Andere en de Ander. Maar de enkeling, de mens als geestelijk subject, symboliseert zelf de werkelijkheid in beeld, woord en formule. En hij is en blijft verantwoordelijk: niet alleen voor zijn handelen, maar ook en daaraan voorafgaand voor de manier waarop hij de werkelijkheid symboliseert, en dus ook voor hoe hij de wereld

waarneemt, ziet. Hier liggen vragen die verder uitgewerkt kunnen worden en ook tegen Cassirer uitgespeeld zijn: hoe zit het met de passiviteit, het lot, de geworpenheid, gewone pech enzovoort? Maar toch: Cassirer zet als kantiaan hoog in op de eigen verantwoordelijkheid en heeft zo zijn bedenkingen bij de devaluatie van de eigen verantwoordelijkheid en bij de disculpatie die uitgaat van termen als ‘lot’ en ‘lotsbeschikking’. Je bent niet alleen verantwoordelijk voor wat je doet of geeft, maar ook voor wat je ontvangt, al is het met terugwerkende kracht. Het is geen automatisme. De mens symboliseert weliswaar de werkelijkheid vanuit de objectieve geest, maar hij doet dat als subjectieve geest, als geestelijk subject, in eigen naam. En hij verwerkelijkst zich, zal Cassirer zeggen, als geestelijk subject binnen de objectieve geest, met alle beperkingen daarvan. En daar liggen ook spanningen en bezwaren – die bij Lacan naar voren zullen komen, zoals straks zal blijken – want Cassirer heeft weinig oog van de beperkingen in deze. Maar dat doet geen afbreuk aan het basisidee: de mens verwerkelijkst zichzelf, als enkeling en als soort, als een symboliserend levend wezen, als symbolisch leven – een *animal symbolicum*.

Symbolisering

Ten slotte: wat gebeurt er in de symbolisering? Dat betreft dan niet de symbolisering binnen de wetenschap of binnen de leefwereld, waarbij de ene symbolisering de andere vervangt: dit is een huis, oh, nee, dat is een schuurtje. Het betreft ook niet die vorm van symbolisering waarbij de articulaties binnen de leefwereld worden vervangen door die van de wetenschap: dit heldere water is eigenlijk H₂O. De vraag heeft betrekking op wat men de fundamentele symbolisering kan noemen, ofwel de primordiale symbolisering waarin werkelijkheid, *materia nuda*, wordt omgevormd tot een wereld – een mythische wereld, de leefwereld enzovoort. Deze fundamentele symbolisatie gaat niet buiten feitelijke symbolisaties om, maar voltrekt zich daarin en is altijd effectief werkzaam, als symbolisatie als zodanig, in haar wortel. En de som van al die symbolisaties in hun eenheid leidt tot de vorming van een wereld. Dat zagen wij al. Maar wat gebeurt er dan, wat is de keerzijde daarvan? Die keerzijde is dat de onmiddellijke tegenwoordigheid bij de werkelijkheid, bij het onmiddellijke zijn, afgesloten is. In woorden van Cassirer: het paradijs van de zuivere onmiddellijkheid is afgesloten (“Das Paradies der reinen Unmittelbarkeit ist verschlossen”). Deze formulering ontleent Cassirer aan Heinrich von Kleist, en hij citeert haar bij herhaling.¹³ Beide gaan immers hand in hand: het symboliseren van een onmiddellijke werkelijkheid gaat gepaard met een af-scheiding ‘van’ die onmiddellijke werkelijkheid.

Hier stoten we op een diepgang die wel degelijk in het werk van Cassirer aanwezig is, maar die niet altijd voldoende wordt gewaardeerd, als hij te veel als

een erfgenaam van voorbijgegaan neokantianisme wordt gezien. Deze tweeledigheid in deze dynamiek gaat ook terug op een traditie daarvoor, en wel het vroege Duitse idealisme en de (vroege) Romantiek: inderdaad Heinrich von Kleist.¹⁴ Een kernthese is hier dat het kennen van de werkelijkheid, het aangaan van een relatie met de werkelijkheid, gepaard gaat met het uittreden uit het absolute, opgevat als een toestand van indifferentie, van onderscheidingsloosheid, onmiddellijke tegenwoordigheid. Dat gaat hand in hand, want dat gaat logisch samen.¹⁵ Deze gedachte vindt vervolgens een eigen uitwerking in de voltooiing van het Duitse idealisme, bij Hegel, maar Cassirer werkt haar op zijn manier uit, trouw aan het kantianisme. Aan de ene kant leidt dit tot een genealogie, een open reeks van symbolische vormen: mythe, taal, wetenschap. En ten aanzien van het uittreden, de scheiding, stelt hij dat die al op het meest basale niveau van symbolisering werkzaam is: niet pas op dat van de kennis, en wetenschap, maar al op dat van het beeld-ervaren in de mythe en het menselijk gelaat van de kosmos. Dat is logisch en het ligt in de gedachtegang besloten, maar het is niet zonder belang. Cassirer maakt daar een groot punt van: symboliseren gaat gepaard met het oprichten van een barrière (*Schranke*). Ook de mythe ontstaat al in een proces van scheiding van het onmiddellijk werkelijke.¹⁶ Elders schrijft hij dat met het ontstaan van de geest de onmiddellijkheid weg is.¹⁷

Hij spreekt van een ‘afwijzing’ (*Abstossung*), ‘afstoting’ (*Repulsion*), waarbij er in die afstoting een nieuwe binding ontstaat. Of liever gezegd: pas dan ontstaat er een binding. Elke symbolische vorm is daarom basaal antithetisch, want zij is gekenmerkt door een noodzakelijke polariteit. Een afstoting van de onmiddellijkheid gaat gepaard met een binding aan een specifieke vorming van een wereld, of beter gezegd: een vorming *tot* een wereld (*Gestaltung zur Welt*). Dat woordje *tot* geeft de verhouding kernachtig weer. Het werkelijke op-zich is buitengesloten en dat geldt ook voor het leven. Ook de onmiddellijkheid van het leven (*Unmittelbarkeit des Lebens*) is buitengesloten. Let wel, zij is niet verboden, maar zij is vergrendeld. Dat is alles. Zij is in de zuivere vorm niet te recupereren, maar precies het afgesloten zijn maakt de omcirkeling ervan mogelijk, langs de weg van de cultuur en van de symbolische omvorming. Daarbij kan die buitengesloten onmiddellijkheid deels gerecupereerd worden (maar niet in haar onmiddellijkheid, want die is verloren gegaan, is afgesloten). Zo wordt in de symbolisering werkelijkheid ontsloten, maar deze werkelijkheidsontsluiting is geen anoniem proces dat zich buiten ons voltrekt. Zij wordt voltrokken ‘door’ ons, de enkele mens in interactie met anderen.

Daarin ligt, ook hier weer, een moreel appel. Het is een vergissing te menen dat een eventuele afwijzing van de symbolische bemiddeling, van de symbolische vormen, ons mensen in staat zou stellen het leven op-zich te vatten. Een keuze voor de directe weg en voor de onmiddellijkheid, voor het genot hier-en-nu, in plaats van te kiezen voor de omweg van de cultuur, zal daarentegen de vorm waarin dit leven zich slecht kan tonen verwoesten.¹⁸ De keuze voor de

onmiddellijkheid is dan uiteindelijk doodsdrijf in de zin van een drift tot destructie. Immers de logische voorwaarde voor de cultuur en voor de culturele bestaanswijze van de mens blijkt uit de symbolische omvorming van de werkelijkheid, uit de afsnijding daarvan. En daarin heeft de mens zijn symbolische zienswijze te zijn. In de functionele ontologie van de mens ligt een de-ontologie besloten. In het zijn van de mens ligt een moeten-zijn besloten. Je hebt je zijn te zijn en dat zijn is niet een gegeven, maar dient voltrokken te worden in het hier-en-nu en, niet te vergeten, in een gemeenschap.

Lacan

Lacan heeft een volledig andere achtergrond en oogmerk dan Cassirer. De neokantiaan Cassirer lijkt maar weinig gemeen te hebben met de psychoanalyticus die Lacan is. Maar de psychoanalyse van Lacan is van een eigen soort, want zij is bijzonder complex en biedt een herinterpretatie van Freud met inbegrip van diens naturalisme. Lacan slaat hierbij voor een deel geheel eigen wegen in, zeker vanwege de gebruikmaking van verschillende conceptuele middelen, die ook in de loop van zijn traject wisselden. Zo was, zei hij, het gebruik van de linguïstiek slechts een middel voor hem geweest. Toch lijkt het alsof in die wisselingen de problematiek van symbolisering centraal blijft. Om deze stelling te adstrueren, wil ik binnen het korte bestek dat hier ter beschikking staat summier een aantal centrale thema's van Lacan doornemen, met de vraag in hoeverre representatie een sleutelrol speelt in de gedachtegang daar en met daarbij de vraag in het achterhoofd: wat doet Lacan daar, wat is de status van de concepten?

Ja, wat doet Lacan eigenlijk? Bedrijft hij wetenschap? In elk geval geen empirische wetenschap in een gangbare zin van het woord: dat is ook bepaald niet de bedoeling. Hij zoekt wel aansluiting bij een vorm van wetenschap van het rationeel-logische type, in de Franse traditie van de wetenschapsleer. Daar vindt hij geen doekjes om en het veelvuldig gebruik van formules laat dat zien, maar het feitelijke resultaat is uiteraard ver daarvan verwijderd (wat Lacan zonder meer toegeeft). Een aureool van formele wetenschap is nog geen formele wetenschap: Leibniz idee van een algehele formalisering is hier nog heel, heel ver weg. Of is het een subtiele normatieve discipline, een Ethica? Bij dit alles moeten we niet vergeten dat Lacan uiteindelijk niet meer biedt dan een herschrijving van Freud. Hoezeer Lacan de specificiteit van zijn bijdrage benadrukt, zij blijft gesitueerd binnen het veld van de psychoanalyse. De centrale concepten van Freud en het ervaringsveld van de psychoanalyse als geheel zijn en blijven bij Lacan, bij alle wijzigingen, dominant aanwezig, zij het ontdaan van het naturalistische frame van Freud en andere psychoanalytische richtingen. En, nogmaals, wat doet Lacan in deze, wat is de kern van zijn manoeuvre? Hij buigt dit veld om in een structureel ofwel transcendentaal perspectief, waardoor dit een andere strekking krijgt. En dat

ervaringsveld van de psychoanalyse betreft de genese van de subjectiviteit, het feit dat de mens een wezen van het biologische tekort is dat zeer langdurig kind is geweest en dat in zekere zin altijd kind is gebleven, wat blijkt uit het feit dat de libido-organisatie daar en toen een definitief beslag kreeg. Deze thematiek ontbreekt in elke vorm van klassieke (transcendentaal-)filosofie. Hoe wordt dit uitgewerkt?

Ik begin met de notie van de fundamentele symbolisering, waarmee de paragraaf over Cassirer is geëindigd. Cassirer begon met de vraag hoe kennis mogelijk is. Kennis is mogelijk, zo luidde het antwoord, dankzij buitensluiting van een werkelijkheid op-zich. Cassirer voegde daaraan toe dat de voorwaarde van exclusie van werkelijkheid op-zich niet alleen van toepassing is voor de kennisverhouding maar voor elke verhouding tot de werkelijkheid. En Lacan? Lacan vraagt niet hoe kennis mogelijk is, maar hij stelt een andere vraag en hij stelt eigenlijk maar een enkele vraag (naar eigen zeggen): wat doen wij als wij zeggen dat we psychoanalyse doen?¹⁹ Het antwoord luidt dat we dan niet onze eigen ideeën aan een analysant overdragen of subtiel aan hem of haar opdringen en evenmin onze eigen psychoanalytische ideeën (als het goed is). Wat wel? We werken op het verlangen en wel op de dimensie van het verlangen, op het verlangen dat altijd een verlangen is naar iets anders en dat zich niet laat vangen in welke vraag dan ook. Dat verlangen drijft ons voort zonder objectiveerbaar of grijpbaar te zijn, en precies die ongrijpbaarheid maakt het karakter ervan uit. *Dit* is de empirie van de psychoanalyse, die werkt met de wereld van het verlangen (*monde du désir*). Lacan stelt dan een vervolgvraag: hoe is verlangen mogelijk? Die vraag is analoog aan die van Cassirer: hoe is kennis mogelijk, hoe is werkelijkheidsontsluiting ofwel wereldvorming mogelijk? En het antwoord luidt dat het verlangen, niet een bepaald verlangen maar de wereld van het verlangen, het verlangen als *zodanig*, veroorzaakt wordt door buitensluiting van een primordiaal object, waarachter de onmiddellijkheid zelf schuilgaat. Dat primordiale object noemt hij *le Souverain Bien*, het Hoogste Goed, en hij ziet dit primordiale object in de menselijke verhoudingen gespecificeerd in het moederlichaam. Wat Lacan zo bezien biedt, is, kort gezegd, een structurele genese van het verlangen, waarbij de buitensluiting van het object besloten ligt in de symbolisatie, in de representatie, als zijnde het structurele effect ervan.

Lacans vraag en antwoord doen inderdaad erg aan Cassirer denken: de vorming van een wereld, ofwel de *ontsluiting* van werkelijkheid via symbolisering gaat gepaard aan *uitsluiting* van een onmiddellijke werkelijkheid, van het paradijs van de onmiddellijkheid. Lacan vervolgt deze lijn en voegt daaraan toe dat die uitsluiting voorwaarde is voor de mogelijkheid van het ontstaan van het verlangen en de wereld van het verlangen. Dat lijkt misschien een stap in een andere richting te zijn, maar dat is toch niet het geval, want Lacan slaat hier geen andere richting in maar geeft een toespitsing en specificatie op een ander terrein: niet dat van kennis maar van het verlangen. Die toespitsing op het verlangen is bovendien niet

toevallig, want zij ligt intrinsiek in deze denkfiguur besloten, ook historisch gezien. De denkfiguur is immers geënt op de vroeg-Romantiek van het einde van de achttiende en het begin van de negentiende eeuw. Een hoofdmotief is daar dat, in de lijn van Kant, de toegang tot de werkelijkheid altijd gebroken is en dat de onmiddellijkheid daarin is opgeheven, zonder dat die hervonden kan worden (contra Hegel, althans naar de gangbare zienswijze). En die conceptie maakt dat het verlangen, niet speciaal als nostalgie maar als verlangen als zodanig, naar voren treedt, juist in de vroeg-Romantiek. Overigens is deze verwantschap van Lacan met de vroeg-Romantiek al vroeg onderkend.²⁰ En niet alleen Lacan ook Cassirer put daaruit: het paradijs van de zuivere onmiddellijkheid is afgesloten. Zo gezien sluit Lacan in de notie van een fundamentele symbolisatie aan bij Cassirer en trouwens bij de postkantiaanse denkwijze in het algemeen. Hij specificiert de hoofdthese van Cassirer en brengt zo een verdieping aan: de wereld, de werkelijkheid voor zover ontsloten, is *ook* een wereld van het verlangen.

De connectie gaat verder, want zoals Cassirer naast de orde van de taal die van het beeld onderscheidt, vinden wij bij Lacan, naast een symbolische orde een imaginaire orde. Daarbij zijn de omschrijvingen van het imaginaire-bij-Lacan en het beeld-bij-Cassirer min of meer gelijk. Een beeldrelatie, zegt Cassirer, poneert twee relata, waarbij die relata in tweede termijn opgaan in een identiteit. Die omschrijving is congruent aan de betreffende conceptie bij Lacan, die geënt is op de spiegelverhouding: a-a'. Ook de spiegelverhouding biedt een relatie van representatie en wel van een dyadische representatie: we zien immers daar in onszelf de ander, en in de ander onszelf. Zo zien we onszelf weerspiegeld in de wereld via de imaginaire modus (in de zin van Lacan), dan wel via de modus van de expressie (in de zin van Cassirer): het menselijk gelaat van de kosmos – de bladeren die huppelen, de streek die verlaten oogt. En daarbij komt dat bij (de klassieke) Lacan en bij Cassirer het imaginaire en het symbolische intrinsiek verweven zijn, want het zijn alle twee representatiesystemen die elkaar impliceren en niet zonder elkaar te denken zijn, hoezeer zij ook onderling verschillen. Zij vallen zo in hun onderlinge verwevenheid grotendeels samen met wat bij Cassirer de cultuur heet – waartoe bij Cassirer ook nog de sfeer van de formule behoort, en waartoe Lacan de ‘kleine lettertjes’ (*petites lettres*) zal rekenen.

De methode

Niet alleen deze basisdenkfiguur vertoont overeenkomst, ook de werkwijze vertoont die. Dat is niet toevallig want de denkfiguur hangt samen met werkwijze en die werkwijze is neokantiaans. Die werkwijze bestaat erin uit te gaan van de feiten om dan te vragen naar de mogelijkheid daarvan, zoals uitgaande van het feit van de kennis vragen naar de mogelijkheid daarvan. Of: uitgaande van de wereld van het verlangen vragen naar de mogelijkheid daarvan. Cassirer hanteert daartoe

de reconstructieve transcendentale methode, die afwijkt van die van Kant, zo bleek. Kant is op zoek naar een a priori dat *onafhankelijk* is van de ervaring en dat *onafhankelijk* van ervaring kan worden vastgesteld, maar dat op zijn beurt wel a priori aan elke ervaring ten grondslag ligt. Cassirer zoekt ook naar wat aan elke ervaring ten grondslag ligt maar hij vindt dat, vertrekkend vanuit de feiten, a posteriori. Zo onderzoekt hij de mythische ervaring, die van de leefwereld enzovoort – waartoe hij de weg van de empirie bewandelt – en vindt dan de universele werkzaamheid van de symbolische functie. Lacan doet methodisch iets soortgelijks. Hij vertrekt van de psychoanalytische ervaring en hij wordt niet moe precies dat te herhalen. Maar hij is op zoek naar iets algemeen, naar wat van een andere orde is dan de generalisaties van de empirische wetenschappen: hij zoekt een formele, structurele algemeenheid. En Lacan ziet in de bijzondere constructie van de psychoanalytische setting als ervaringsbron de plaats van waaruit deze formele algemeenheden gewonnen kunnen worden. Zeker in retrospectief blijkt wel hoezeer hij zich toch door Freuds basisideeën heeft laten leiden, maar hij gaf daar een herduiding aan. Daartoe beriep hij zich, zoals gezegd, op de contemporaine en de klassieke filosofie, de taalkunde, de topologie, studies over de prehistorische mens, de christelijke theologie, enzovoort. Net als bij Cassirer is er bij Lacan een typische mix van empirische en structurele *casu quo* functionele verhoudingen. Precies dat feit maakt dat ook zijn beschouwingen, net als die van Cassirer, vaak gedateerd overkomen, zoals blijkt uit de polemieken met andere psychoanalytische richtingen en lang vergeten auteurs (de egopsychologie, de objectpsychoanalyse van de jaren vijftig), maar ook uit verwijzingen naar alweer vergeten modes in de wetenschap. Toch gaat het om die algemene inzichten, waarbij hij zelf het idee had de psychoanalyse door de introductie van formele modellen ('*mathèma's*') tot een wetenschap te kunnen verheffen. Dat idee was in lijn met de rationele traditie in de Franse wetenschapsleer die uitmondde in het excessieve formalisme van het structuralisme, maar dit model staat uiteraard ver af van wat inmiddels, bij alle variatie, gangbaar is onder het hoofd van 'empirische wetenschap'.

Het is ook de vraag of die situering gelukkig is en ook niet naar een dwaalspoor leidt, omdat de opzet veel verder strekt wat wetenschappelijk empirisch bewijsbaar is: het doel is om vanuit de psychoanalytische ervaring, vanuit de wereld van het verlangen, universele constanten in de menselijke conditie te achterhalen. Dat deed hij in de *graphie du désir*, want dit is geen wetenschappelijk schema, maar een schets van een complete filosofie, waarin een keuze is gemaakt over de aard van de taal, de verhouding taal-werkelijkheid, enzovoort (en als zodanig ook omzetbaar in de praktijk van een psychoanalyse, maar in nog veel meer praktijken). Dit deed hij ook in *La Signification du Phallus*, waarin de mannelijke en vrouwelijke positie werden gedefinieerd. En hij deed dit nog eens over, in de meer reflexieve seminars van de late jaren zestig en de vroege jaren zeventig, culminerend in zijn formules van de seksuering.²¹ Deze stand van

zaken leidt onvermijdelijk tot spanning tussen een formele, structurele theorie die *niet* van de orde van een empirische wetenschap is *en* het beroep op feitelijke empirie waaronder de psychoanalytische ervaring (*expérience analytique*). Het leidt ook tot onduidelijkheid: wat is bedoeld als structureel en wat is empirisch en tijdsgebonden? Het is precies dezelfde spanning en onduidelijkheid die wij bij Cassirer aantreffen. Zo zijn er belangrijke overeenkomsten: inhoudelijk en methodisch. Dat is dan de reden om na de overeenkomsten nu de verschillen te onderzoeken.

Betekenaar versus betekenis

Allereerst het belangrijkste verschil: Cassirer werkt vanuit het primaat van de betekenis, Lacan van dat van de betekenaar. Dat verschil lijkt gering, maar het heeft verstrekkende gevolgen. Het wezenlijk kenmerk van betekenis, gespecificeerd in het 'begrip' (in de zin van Cassirer en tal van verwante denkers) is immers dat het begrip datgene wat eronder valt – de referenten, de dingen – eenduidig genereert. De intensie (begripsinhoud) bepaalt de extensie (begripsomvang). Betekenis is bijgevolg de dragende categorie en zij brengt de cesuur met de werkelijkheid teweeg, want betekenis ligt niet in de werkelijkheid zelf besloten, alsof wij haar uit de werkelijkheid alleen maar zouden hoeven af te lezen. Nee, de mens zelf brengt de betekenis in, met inbegrip van een betekenisveld dat op zijn beurt een wereld constitueert. De mens brengt met zijn oordeel zelf een ordening in en die inbreng, langs de weg van het oordeel vormt precies de kern van de kantiaanse wending, die Cassirer op zijn manier vertolkt. En de basisgedachte van een breuk met de werkelijkheid die ingebracht wordt door een symbolisch systeem is voor Lacan een verworvenheid – waarop hij niet terugkomt, en vermoedelijk ook niet in zijn late jaren. Maar Lacan gaat een stap verder en onderzoekt een niveau daaronder, onder de betekenis: de betekenaar.

Het grote voorbeeld daarvan zijn de inkervingen die een cro-magnonmens van 30.000 v.Chr. op een bot maakte dat de vorm had van een priem, een bot dat Lacan in een vitrine van een museum zag en dat grote indruk op hem maakte. In die inkervingen zag hij een aantal streepjes naast elkaar.²² Daarin wordt misschien een gebeurtenis weergegeven (gerelateerd aan de jacht) die zich herhaalt, maar misschien ook niet. In elk geval: wat dat zou zijn, weten we niet. De betekenis is onbekend en datgene waarnaar een streepje verwijst, de referent, is eveneens onbekend. Beide staan tussen haakjes. Wat we *wel* zien is een streepje dat vervolgens herhaald wordt. En dat streepje dat zich herhaalt is betekenaar, die ook alleen maar in die herhaling bestaat. In de herhaling ontstaat een eenheid, steeds weer eenzelfde streepje, dat echter steeds anders is: een ander streepje op een andere plaats in de rij. Zo ontstaat er eenheid, identiteit *en* verschil, een eenheid die alleen kan maar ontstaan doordat de betekenaar zich als verschillend herhaalt.²³

De betekenaar herhaalt zich als verschillend – zo luidt de standaarddefinitie. En die stand van zaken maakt het mogelijk dat herhaling niet herhaling van hetzelfde is, maar iets nieuws oplevert en dus creatief is. In die zin is Lacan een denker van het verschil, van de differentie: een differentiedenker, zij het van een bepaald type. Want dat verschil zit niet in de werkelijkheid, ligt niet in de werkelijkheid als in een substantie. En ook de eenheid zit niet in de werkelijkheid, in de substantie van de werkelijkheid, want die eenheid wordt geponoerd in het symbolische: die wordt gedacht. Lacan is dus *geen* Spinoza en is evenmin een spinozist, want hij staat met beide benen in de moderniteit: we kunnen de werkelijkheid niet bereiken buiten het symbolische om.

En in die zin is Lacan een denker van de representatie: een representatiedenker. Pas op grond van de eenheid die in het symbolische geponoerd en gedacht wordt, is het mogelijk iets daarbuiten, in de wereld, te identificeren als zijnde iets, als zijnde hetzelfde: daar is het weer, daar is het weer, en daar weer. Een formele symbolische ordening gaat derhalve vooraf aan de ordening van objecten: een grondstelling bij Lacan. Maar het wat, het object is onbekend. Zeker is echter dat we, als we zo'n streepjesreeks zien, weten dat er een mens, een *subject*, aan te pas is gekomen. Het is geen kras op een rots. Die streepjescode (die geen code is) is de geboorteaact van het symboliseren (precies omdat het geen code is) en is daarmee ook de geboorteaact van de mens, van subjectieve geest. De betekenaar is, kan men zeggen: de voetstap van de mens (*vestigium hominis*). Het is als met de gestolen brief (*lettre volée*), waarvan de inhoud, de betekenis onbekend is behalve de mogelijkheid dat er betekenis aankleeft.

Pas in tweede instantie kan, in combinatie met andere betekenaars, contextueel betekenis ontstaan. Maar omdat die betekenis vanwege haar afhankelijkheid van de context, principieel onderbepaald en niet verzadigd is maar meerduidig en niet homogeen is, vormt wat daaronder valt, de referenten, ook niet meer een homogene klasse. En hij zegt dan ook, geheel consistent, dat de betekenis (vanwege haar afhankelijkheid van de betekenaar) de referenten die daaronder zouden kunnen vallen, *niet* kan bundelen, want zij heeft geen focus.²⁴ Die these heeft grote gevolgen. Met het wegvallen van homogeniteit van de betekenis, wordt ook de homogeniteit van het zijnde, van de wereld, opengebrouken door de betekenaar. Een homogeniteit die bij Cassirer nog aanwezig is. Dat beklemtoont Lacan. Hij spreekt van een breuk van het veronderstelde pact van harmonie tussen de betekenaar en een zijnde, iets dat is.²⁵ Het gaat hier dus niet om de breuk tussen de werkelijkheid en het kennen. Die staat voor Lacan als een paal boven water. Die breuk als zodanig speelt immers al op het niveau dat Cassirer (en velen met hem in navolging van Kant) aanwijst. Het gaat hier echter om een fragmentatie van de wereld, om een verheviging van de breuk, omdat de betekenaar roet in het eten gooit. De betekenaar verzamelt niet primair (zoals de betekenis in de zin van Cassirer doet), maar hij verstroot.

En daar komt nog iets bij en wel het punt dat de betekenaar in eerste instantie helemaal niet naar een object verwijst, maar naar een *subject*, zoals al bleek. Maar het argument gaat verder: een betekenaar verwijst naar een subject dat er nog niet is. Er is niet eerst een bestaand subject dat vervolgens geïdentificeerd wordt door een betekenaar als ‘Piet’ of als ‘Klaas’. Nee, dat is al een tweede stap: de naamgeving. Daar gaat nog een stap aan vooraf: de identificatie met de betekenaar, de betekenaar *als zodanig*. Dan wordt een stukje leven (zooion) omgevormd tot een subject en wel tot een levend wezen dat in bezit van taal is. Maar kern van de gedachte is uiteraard dat, voordat een levend wezen in het bezit is van de taal, het zelf *bezet* wordt door de taal: In de greep is van de taal. Lacan spreekt hier van de *trait unaire*, een concept waarmee hij teruggrijpt naar een concept van Freud (*einzigiger Zug*), maar waaraan hij onder meer deze invulling geeft: als de primitieve, radicale identificatie met de betekenaar als zodanig, die van buiten komt. Daarin wordt een subject genoemd, aangesproken of opgeroepen als ‘jij’, ‘hij’, ‘zij’, en daarmee wordt deze x als nucleair subject (als een hij, zij of het) geïdentificeerd. En uit de reactie daarop, bijvoorbeeld in de wending van het hoofd, blijkt de acceptatie ervan en de identificatie ermee. De klassieke formule luidt dan ook sedert 1960 tot op het eind: ‘De betekenaar representeert een subject voor een andere betekenaar.’ Die vat deze stand van zaken goed samen, maar leidt ook tot een mogelijk misverstand, namelijk dat de betekenaar een bestaand subject representeert. Maar representatie is ook hier, zoals bleek, geen duplicatie in een ander medium van wat er al was, maar is een symbolisatie, een creatieve representatie (in de zin van Cassirer). Dat geeft de verhoudingen beter weer. Zo zou men ook met enig voorbehoud kunnen zeggen dat de betekenaar het subject ‘constitueert’ in relatie tot de betekenaarketen dan wel tot de cultuur. En tegelijkertijd wordt, in één klap, het leven op-zich (als zooion) afgesneden.

En zo komt ook weer de grondfiguur naar voren: als het levende in de sfeer van de bemiddeling intreedt, is de sfeer van de onmiddellijkheid verdwenen – met het daarbij horende zijnsverlies, levensverlies (*perte de vie*). Dit schept een verlangen, het verlangen als zodanig, waarin het leven vorm krijgt als een symbolisch leven, dat tevens afgesneden is van het leven op-zich. En dat gebeurt door het zetten van een paar streepjes ofwel een streepjes-paar (*paire signifiante*), dat enerzijds het subject representeert en waarmee anderzijds de werkelijkheid kan worden gerepresenteerd – waardoor een verlangen, de mogelijkheid daarvan, wordt geïnaugureerd. Zo is Lacan, zo blijkt weer nogmaals, als differentiedenker uiteindelijk een representatiedenker.

De drift en verlangen

Er is een vervolgvraag: hoe krijgt dat verlangen een specifieke vorm en welke plaats heeft de drift daarin? De drift bij Freud is een essentiële component, maar

hij geeft daaraan en naturalistische duiding die geheel past binnen het naturalistische raamwerk. En Lacan geeft ook hier een structurele, transcendentale herduiding. Hij vertrekt van het voorbeeld van het kindje dat schreeuwt en dat door de moeder gevoed gaat worden. Dat is geschikt omdat het een oervoorbeeld is van de intrede in de cultuur. In deze scène zal de moeder zeggen in woord of gebaar: kom, laat je voeden, voeden door mij (*laisse-toi nourir*). Dan gebeuren er twee dingen die beide essentieel zijn. Een fysieke kreet van het kind, een schreeuw, iets van de orde van de natuur, wordt opgevat als zijnde een vraag, als iets van de orde van de taal en van de cultuur. In het antwoord krijgt het kind vervolgens iets waarom het niet gevraagd heeft. Het heeft daar niet om gevraagd vanwege de eenvoudige reden dat het niets gevraagd heeft, en alleen maar geschreeuwd heeft. In de beantwoording van de kreet met een vraag krijgt de kreet, die geen vraag was, met terugwerkende kracht de status van een vraag (waarbij het kind misschien niet eens honger heeft, maar krampjes). Lacan zal dan ook staande houden dat elke betekenisverlening gepaard gaat aan een vervreemding ofwel een ont-vreemding, hoe subtiel ook.

Dat zet zich door in een tweede moment, de keerzijde. Want in dezelfde beweging krijgt de fysieke moedermelk eveneens betekenis toegekend en wordt een waarde toegevoegd. Melk krijgt de betekenis van een gift, van iets dat gegeven wordt, en dat dus ook geweigerd kan worden door zowel moeder als kind. De melk gaat in de hoedanigheid van gift een eigen leven leiden en wordt ont-vreemd aan de moeder: zij wordt een teken van liefde, maar kan ook eventueel een teken van afwijzing en van conflict worden. Met deze tweevoudige maar essentiële stap wordt het kind ingevoerd in een gemeenschappelijke, symbolische wereld. Een wereld die gevormd wordt door taal, regels en maatschappelijke gebruiken.

Tot zover is dit de lijn van Cassirer, zij het met de inbreng van de component van vervreemding die Cassirer te zeer buiten beschouwing laat. Maar Lacan gaat verder, want deze vorm van identificatie ofwel representatie heeft zijn weerslag op de lichamelijkeheid. Daar wordt immers lustbevrediging gevonden, maar die is van een bepaald type: de lustbevrediging is gedeeltelijk, partieel. Waarom? Precies omdat ze via de route van vraag en antwoord gaat, via de taal. En dan komt de buitensluiting (weer) om de hoek kijken. De mens, het kind, is afgesneden van een onmiddellijke bevrediging, de *Jouissance* van Lacan. En precies dat buitengesloten zijn maakt het verlangen mogelijk, zoals bij Cassirer het buitengesloten zijn van de werkelijkheid op-zich kennis daarvan mogelijk maakt en het verlangen daarnaar onderhoudt: nog meer kennis, nog meer onderzoek.

Maar die buitensluiting, die afsnijding, is bij Lacan radicaler dan bij Cassirer, want die cirkelt om het buitensluiten, afsnijden van het eigen lichaam. Met als prototype de borst. In de representatie gaat de borst verloren, niet de borst die de moeder heeft en aan het kind *geeft* en die dan vervolgens bij het spenen verloren gaat. Dat is de borst waarvan Freud, als empiricus, spreekt als voorbeeld van een verloren object. Nee, deze feitelijke, grijpbare borst die aan de moeder toebehoort

en die je als kind als een object kunt pakken, is al een objectivering, een resultaat van het wegvallen van de borst die de moeder is, die het kind *is*. Die scheiding voltrekt zich dan niet tussen moeder en kind, maar *tussen* het kind en de borst, deze nog niet gesymboliseerde borst. In navolging van Melanie Klein wijst Lacan steeds daarop. Maar in afwijking van Melanie Klein ziet Lacan hier niet een fantasmatische borst maar een presymbolische borst. Pas in de symbolisatie ervan zijn, door het wegvallen van die primordiale borst, betrekkingen mogelijk tot een feitelijke borst, die dan als troostrijk of als voedend ervaren kan worden zonder bedreigend te zijn: een borst die wellicht begeerlijk is en in elk geval niet angstaanjagend. En deze redenering is vervolgens van toepassing op andere soorten van object: de sonoriteit van de stem, de materialiteit van de blik, de geur van de feces. Zo'n buitengesloten object ondersteunt, vormt en voedt het verlangen.

Empirische objecten, personen, kunnen dan iets belichamen van dit buitengesloten object – op grond waarvan met die persoon in kwestie een affectieve band, van welke aard ook, kan ontstaan. Lacan spreekt dan van 'objet petit a'. Dat concept is het sjibbolet, het herkenningsteken, het symbool bij uitstek, geworden van de lacaniaanse theorie. Hierbij kan een verheldering vanuit een representatiedenken nuttig zijn: dat object betreft datgene wat in de representatie is buitengesloten en wat materieel dus niet bestaat, maar bestaat als leegte, als vorm, contour. Deze kwalificatie hoeft geen afbreuk te doen aan het eventuele objectkarakter ervan (waaraan Lacan zoals bekend zeer hecht), voor zover daarmee de transcendentie van dit object is bedoeld (in de vorm van een immanente transcendentie). Maar desalniettemin is de term van 'verloren' object niet gelukkig, want dat wekt de suggestie van iets dat er was, dat er is of kan zijn, en dat vervolgens verloren gaat. Die formulering situeert het object in kwestie verkeerd, want het is een *niet*, een néant. Dat niet-bestaan, de onmogelijkheid ervan, is juist de noodzakelijke voorwaarde voor de mogelijkheid van het verlangen.

En wanneer dat object wel komt te bestaan en een wereldse gestalte aanneemt, ontstaat er angst, omdat dan de exclusie die de subjectieve positie overeind houdt, implodeert. Wat dan optreedt, kan optreden, zijn: *formaties* van het object *a* – zoals unheimliche ervaringen, pseudohallucinaties, het verschijnen van een erratisch object *a*, een vlek in het gezichtsveld, de sjofar als betekenisloos ruw geluid. Maar dat is dan niet het object *a*, want het object *a is* niet. Het object laat in het wegvallen een vorm, een contour achter. En het blijft precair. De goede voedende borst kan omslaan in de kwade borst die achtervolgt en al het leven weghaalt, wegzuigt – in de lijn van Melanie Klein gedacht. Wat eerst fascineert, roept dan weerzin en, op een gegeven moment, angst op: weg ermee. Maar toch: juist het buitengesloten zijn maakt binding mogelijk (zoals ook een grondstelling van Cassirer luidt). En het maakt deelbevrediging mogelijk, met vormen van kleiner of groter genot (zoals een grondstelling van Lacan luidt), waarbij evenwel

een totaalbevrediging, het grote Genot, onmogelijk is: dit is buiten bereik. Precies dat ‘buiten bereik’ houdt het verlangen naar verdere bevrediging in stand.

Doordat de taal ons afsnijdt van het zijn, van de volheid van het zijn, ontstaat er een zijns-gemis met daarin een verlangen dat gemis op te heffen, met alle vormen van exces daarbinnen. Maar toch: Er moet eerst zijn zijn, wil er een tekort aan zijn, zijns-gemis en een verlangen als gevolg daarvan, kunnen zijn. Het zijn op-zich, het leven op-zich heeft het primaat, *ook* bij de zogenaamde Lacan van het symbolische. Dat ligt in het concept besloten. Het heeft alleen maar zin te spreken van symboliseren of representeren, als er ook iets is dat daaraan ten grondslag ligt en dat gesymboliseerd of gerepresenteerd kan worden. En dat geldt zeker in het geval van de psychoanalyse: Een psychoanalytische theorie zonder object/Object is on-denkbaar. Een fundamentele tegenstelling tussen een Lacan 1 (van de taal) en een Lacan 2 (van het reële), zoals wel wordt gemaakt, lijkt althans in deze termen gesteld ongegrond. Lacan lijkt mij van meet af aan een representatiedenker te zijn met als stelling dat het reële in de representatie ook wordt buitengesloten. En daarin ligt een centraal motief van het Duitse idealisme – van het zijn, het zijnstekort en de drift – zoals dit vanaf Kant via de vroeg-Romantiek tot aan Hegel en aan Schelling toe vorm heeft gekregen. En zoals dat ook weer doorwerkt in de psychoanalyse tot aan Lacan.²⁶

De dialectiek van het verlangen

Er is niet alleen een representatie van het zijn, van het lichaam, van het werkelijke, want die vindt plaats vanuit de taal, – dat kwam al aan de orde – maar ook vanuit de maatschappij en de Wet daarin. Om op de conclusie vooruit te lopen: hier vindt de genese van het verlangen een affroning, met de kanttekening dat hier een inherente dialectiek in het spel is. Hegel zal zeggen dat de geest bij zichzelf is in het andere en daarvan biedt de dialectiek van het verlangen een mooi voorbeeld. Een enkel woord ter toelichting. Het kind zal dat verlangen vooreerst aan de kant van de moeder situeren en het is voor het kind niet moeilijk om dat te ervaren, want het begint al bij het ‘laat je voeden’. Daar zit al een soort verleiding in en in die verleiding zit een verlangen, als gevolg waarvan het kind zich zodanig zal positioneren dat het aan het Verlangen-van-de-Moeder zal kunnen voldoen. Maar hoe, wat is dat verlangen en wat wil ze van mij? Het kind zal zich dan positioneren als het object van het verlangen van de Ander.

Dat is een cruciale veronderstelling in deze redenering: de veronderstelling dat het kind in zijn duiding van het verlangen van de ander zichzelf een objectpositie zal toeschrijven. Het kind ziet zich bijgevolg niet van meet af aan als een subject, maar als een object en als een speelbal van de Ander, waarmee het van meet af aan, structureel, in de zone (ofwel de gevarezone) van de perversie is beland. Dit roept de vraag op waarom het kind, structureel gezien, proberen zal

alles voor moeder te zijn: waarom ‘alles’? De reden daarvan is gelegen in de onbestemdheid van het verlangen van de Ander, de moeder, en die onbestemdheid gaat terug op de onbestemdheid van de taal, vanwege de semantische onbestemdheid daarin: ‘Ze zegt wel dit, en bedoelt misschien wel dat.’ En correlaat van deze semantische leegte is de identificatie met de imaginaire fallus. Als wat zij zegt, alles kan betekenen, moet ik alle opties openhouden. Op een soortgelijke manier kunnen ouders op hun beurt denken dat een kind ‘hun alles’ is en dat zij met hun kind alles kunnen doen, het kind altijd voor hun eigen karretje, het eigen project, kunnen spannen. Lacan vergelijkt daartoe graag het beeld van de moeder met de bek van de krokodil en met de nadruk op de grilligheid van haar verlangen. Dat klinkt grappig, maar het is volstrekt serieus. Het beeld dat oprijst is dat van een verstikkende liefde (als dat het goede woord is), waar liefde en geweld dicht tegen elkaar liggen. Of dat feitelijk altijd het geval is, is een empirische kwestie die er eigenlijk niet toe doet omdat, wat hier speelt, primair de duiding van het verlangen van de moeder vanuit het kind is. Dit is echter een kernleerstuk bij Lacan, waarzonder wat volgt niet te begrijpen is en hier ligt de affectieve kern van de leer.

Het gemedieerd zijn van het verlangen van kind door het verlangen van de Ander zou zo tot een impasse kunnen leiden: een blijvende gevangenschap in het verlangen van de Ander. Wil het verlangen van het kind niet gevangen blijven in de wereld van de moeder, niet vervreemd blijven in haar verlangen, dan moet dat laatste verlangen gericht zijn *ook* op een Ander: een derde, een vader. Het incestverbod fundeert deze derde instantie – met een beroep op Lévi-Strauss – waarbij dit verbod in de kern geen contingent empirisch verbod is, maar besloten ligt in de interne dialectiek van het verlangen, zoals dat ingesteld is door de cultuur zelf. De cultuur zelf is immers gebaseerd op de uitsluiting van een natuurlijke toestand, zonder welke geen cultuur, geen samenleving opgebouwd kan worden. Het incestverbod staat, ook in een ruimere en meer affectieve opvatting ervan, dan ook gelijk met de Wet van de cultuur. En de effectiviteit ervan blijkt uit de presentie van een lege plek, een leegte ofwel een ruimte die er tussen de mensen in alle verhoudingen moet zijn, blijven, zodat de een niet alles voor de ander moet willen zijn, ja kan zijn. Dat geldt bij uitstek in de matrix van alle verhoudingen: de moeder-kindrelatie. En dat geldt voor moeder en kind, dus *ook* voor de moeder, waarop Lacan alle nadruk legt (in afwijking van Freud).

Maar het gelden van de Wet is slechts een noodzakelijke voorwaarde en geen toereikende voorwaarde voor de genese van het verlangen, en wel omdat het van de orde van de wet, van het gelden, is. Een wet moet geëffectueerd worden in een *keuze*: ik doe het wel of ik doe het niet, ik doe wel mee of ik doe niet mee. Lacan zal altijd de noodzaak van zo’n keuzemoment onderstrepen: *of/of, entweder/oder*. De uitkomst is vrij, maar de keuze, het feit dat er gekozen moet worden, is noodzakelijk, is afgedwongen (*choix forcé*). De dialectiek van het verlangen houdt noodzakelijk een keuzemoment in. Hier komt naast Hegel ook Kierkegaard om de

hoek, verschijnt naast Lévi-Strauss ook Sartre, en in dit rijtje van Kierkegaard en Sartre hoort ook Pascal. Lacan gaat inderdaad zeer ver in het benadrukken van de van de noodzaak van een keuze, van het stellen van een Daad, een Act – zeker voor psychoanalytische begrippen. Of dat in die mate een goed idee is, is nog de vraag, maar Lacan was in elk geval als structuralist ook existentialist. En niet zo'n klein beetje, zij het wel binnen de context van een structuur.

Binnen die structuur fungeert de Naam-van-de-Vader dan als betekenaar ofwel als naam van die Wet. Die benaming klinkt weliswaar religieus maar dit raakt niet de zaak, want die naam betekent de vaderfunctie zodat, als er geen feitelijke vader is, er eventueel nog wel de vaderfunctie is, de functie van een derde. Lacan zal dan zeggen dat de feitelijke vader in deze niet primair van belang is en dat het zonder kan, wat wij dan ook zien gebeuren in alle culturen en door alle eeuwen heen, want dat is de kern van de zaak, in de lijn van Lévi-Strauss. Dat houdt in dat het al dan niet tekortschieten van de feitelijke vader *niet* relevant is (*carence du père*), want er hoeft slechts een plaats zijn van waaruit hij kan opereren en die hij kan innemen als hij er is, en die vacant blijft als er geen feitelijke vader in de buurt is. Van daaruit is een empirische specificatie, een incarnatie, mogelijk en nodig, en zij kan blijken uit gebaren van de moeder of het uitblijven van gebaren of uit beslissingen van haar. Van daaruit kan de identificatie van het kind met het object van Verlangen-van-de-Moeder worden gerelativeerd, overigens zonder dat deze speciaal zal worden geëlimineerd, want zij zal veelal deels blijven voort bestaan op fantasmatisch niveau. Maar het concept van de Naam-van-de-Vader verwijst dus *niet* naar een vaderfiguur, maar naar de vaderfunctie en het is precies de vergissing van Freud geweest om die te laten samenvallen (in het oedipuscomplex) – zo valt de bijdrage van Lacan in deze kwestie heel kort samen te vatten.

De vader bij de late Lacan

Bij de late Lacan vanaf 1973 ligt dit mogelijk anders. De spil van deze late jaren is inhoudelijk gezien, zo lijkt het, de vaderfunctie, want Lacan ziet in deze jaren een dramatisch verval in de maatschappij en van de vaderfunctie.²⁷ Dat was al een thema in en sedert de jaren dertig, maar het is in deze jaren zeventig zwaar aangezet. Wat Lacan in deze jaren zegt, is uitermate complex en tastend en zoekend, maar kern is wel een hernieuwd zoeken naar de vaderfunctie. Het lijkt erop dat de late Lacan gaat demarrereren, en wel op twee punten. Enerzijds blijft het incestverbod als kern van het symbolische intact, maar daarnaast krijgt de Naam-van-de-Vader een andere invulling: de Naam-van-de-Vader in de hoedanigheid van de Vader-als-Noemend (*le père comme nommant*).²⁸ Dat lijkt een minimalisering, maar dat is het niet, want het bereik van het noemen, het object ervan, reikt ver, zeer ver: het geven van een naam aan de dingen, het benoemen

van de verschillende ordes van de psychische realiteit – het reële, het symbolische, het imaginaire – als zodanig (R.S.I). Dat gaat ver. Maar daarbij komt – en dat is minstens zo belangrijk – dat een vader in deze opvatting niet meer fungeert als slechts representant maar optreedt als ‘actor’, als de persoon aan wie een taak toekomt, en als ‘garant’ voor de geldigheid: het geven van een naam aan de dingen, het benoemen van de dingen, het het zeggen hoe het zit (*nommer à*): het aanzeggen. De wijziging lijkt gering, maar zij verandert de zaak wezenlijk. De klassieke Lacan haalde nu juist functie en actor uit elkaar (als specifieke eigen bijdrage in afwijking van Freud). Het is precies, wat men zou kunnen noemen, de vergissing van Freud – het laten samenvallen van een feitelijke vader en de vaderfunctie – die de late Lacan nu zelf lijkt te begaan. En bovendien reikt de taak die de vader als persoon nu toekomt zeer ver.

Is deze duiding echter juist dan wel houdbaar? Daaraan zou je nog kunnen twifelen, maar precies de interpretatie die Lacan zelf geeft van het geval Joyce, ter adstructie van zijn nieuwe opvatting, pleit daarvoor. Daar blijkt dat Lacan aan de vader, in dit geval de vader van Joyce, feitelijke verwijten gaat maken en wel in het bijzonder het verwijt dat vader-Joyce zoon-Joyce niets heeft geleerd, en dus zelf niet in zijn feitelijke hoedanigheid als noemende actor is opgetreden: als actor, als persoon.²⁹ De kwestie in deze is *niet* of een dergelijke constatering al dan niet juist is: misschien heeft vader Joyce het laten afweten, wat Lacan hem dan ook verwijt (of misschien toch niet). Het punt is dat een verwijt als zodanig haaks staat op de klassieke Lacan die vaderfunctie en de vader als persoon scherp scheidde en bij wie dit type van verwijten juist uitgesloten was: het daar gaat niet om een tekortschietende vader (*carence du père*) maar om een ontbrekende functie, of ontbrekende representatie (*carence du signifiant*). Dat was de kern van Lacans herduiding van het oedipuscomplex van Freud als een functie (Naam-van-de-Vader). Bij de late Lacan komt het volle gewicht op de vader als persoon te liggen. Er spreekt haast een verlangen uit naar, of een liefde voor, een vader die er *is* als het erop aankomt (wat ook blijkt uit andere fragmenten uit die tijd). En dit klinkt door in de merkwaardige heftigheid van het verwijt, waarbij het lijkt alsof de oude Lacan zich persoonlijk het lot van Joyce de zoon aantrekt, als betrof het hemzelf – wat precies deze passages ook aangrijpend maakt.

Maar toch impliceert dit verwijt, bij nadere inspectie en in alle nuchterheid, een terugval in het familialisme, dat indertijd Deleuze en Guattari, overigens ten onrechte, aan de klassieke Lacan toeschreven (maar dat wel van toepassing was op veel lacanianen van toen): vader is de schuld, moeder is de schuld, enzovoort.³⁰ En de verwijten die Lacan aan vader-Joyce als persoon maakt, laten dat ook goed zien. Als puntje bij paaltje komt, verwijt Lacan aan vader-Joyce dat hij niet de oedipale vader geweest is die aan zoon-Joyce wel eventjes vertelt hoe de wereld in elkaar steekt: Vader zegt. Dan was zoon-Joyce een gewone, al dan niet gehoorzame, neuroticus geworden. Lacan onderkent dat zelf ook want hij kwalificeert deze, inderdaad oedipale, opvatting van de Naam-van-de-Vader als

een neurotische constructie.³¹ Maar dan is het ook *niet meer* correct deze opvatting als een adequate specificatie van de Naam-van-de-Vader te zien (en wel omdat zij een neurotische verwerking ervan is). Want als de Naam-van-de-Vader een boodschap heeft, luidt die precies omgekeerd: dat je het zelf moet uitzoeken, dat er geen Vader is. De nieuwe opvatting zou dan ook leiden tot een veranderde opvatting van het symbolische systeem, want de kern daarvan is de zelfreferentie, in de zin van de afwezigheid van een externe garant: er is geen Ander van de Ander. De opvatting van de Naam-van-de-Vader als Naamgever zou dat inderdaad veranderen: dan is er toch een autoriteit, een Ander van de Ander. En dat zou geen verbetering zijn en het is beter de inbreng van de klassieke Lacan te behouden.

Dit doet natuurlijk geen afbreuk aan het grote belang van een feitelijke vader, diens aanwezigheid, of inbreng voor de opgroei van het kind – waarbij het zeker verschil maakt of dit de biologische vader is of niet. De biologie hier zeker niet uit beeld. Maar dat is een andere kwestie, want dat is de kwestie van het vaderschap. Daarover zegt Lacan, ook de klassieke Lacan, in zijn taal van de jaren vijftig, belangrijke dingen: niet over een verbiedende vader (want de vader heeft bij Lacan, zoals bekend, weinig in te brengen) maar over de vader die *geeft*. En ook de late Lacan, als moralist, zegt behartigenswaardige dingen, zij het zeer sombere dingen, want in feite overbelast hij de vader (ondanks de schijn van het tegendeel). Maar dit alles raakt, zoals gezegd, aan het vaderschap en de invulling daarvan. De vaak gestelde vraag: ‘Wat is een vader?’ (*Qu’est qu’un père?*) – lees: wat moet hij zijn? – is in deze abstracte vorm niet te beantwoorden. Dat geldt ook voor het moederschap, hoewel daar minder aandacht voor is, alsof dat een uitgemaakte zaak is. De complexiteit in de relatie van het kind tot de moeder en tot de vader, als aanwezig of als afwezig of wat daar tussen ligt, zal immers altijd een centraal centraal moment vormen in elke concrete psychoanalytische exploratie. Maar een antwoord in algemene zin is niet te geven, alleen al vanwege de afhankelijkheid van het vaderschap (en van het moederschap) van de conjunctuur van de cultuur van het moment en van de op een bepaald moment gangbare aard van de menselijke relaties – meer statisch of flexibel.

Dat is dan ook precies de maatschappelijke achtergrond van het opnieuw stellen van de vraag naar de vader door Lacan in deze jaren. Hij ziet in de jaren zeventig inderdaad een dramatisch verval van de vaderfunctie, en zijn antwoord is dat, bij gebrek aan symbolische ondersteuning, de vader het in zijn eentje moet doen. Maar dat gaat niet werken en de klassieke Lacan laat zien waarom niet – zie boven. En het ontardt ongemerkt snel in een normatief discours (tegen of juist voor de nieuwe tijdgeest), of in een normatieve pedagogiek, zoals blijkt uit de opmerkingen over vader-Joyce (al dan niet vanuit een persoonlijke betrokkenheid). Juist in de psychoanalyse is het, zoals steeds, goed het structurele, formele onderscheiden van het empirische materiële. En de formele betrekking luidt: wil een verlangen mogelijk zijn, dan is een triadische structuur noodzakelijk, waarin de verwijzing naar Naam-van-de-Vader (of: het Recht-van-het-Kind)

besloten ligt. Dat is alles, maar dat is ook heel veel en daarin speelt de moeder een niet onbelangrijke rol. Bovendien betreft dit slechts een noodzakelijke en niet een voldoende voorwaarde, want er moet ook nog gekozen worden en de noodzaak van een *keuze* is onderdeel van de interne dialectiek van het verlangen. En de feitelijke vader en de feitelijke moeder kunnen tekort schieten, en zullen dat ook geheid doen, maar dat is *all in the game*.

Wat is het belang van deze discussie voor ons onderwerp? Zij onderstreept het nut, de noodzaak van een consequente duiding van het werk van Lacan in termen van representatie en bemiddeling: een functionele lezing. Lacan is een denker van de representatie, een representatiedenker. En precies daarin, in het denken in posities en in representaties, ligt ook het klinische belang. Voorondersteld is het idee dat een vader voor zover hij de vaderfunctie incarneert, niet optreedt als Wetgever, of als Naamgever, met als gevolg dat als de vader een Naam geeft, hij dat niet doet in eigen naam, maar in naam van een cultuur. En ook als de moeder dat in haar eentje zou doen – een mogelijkheid die de late Lacan elders nog openhoudt – doet zij dat niet in haar eentje, maar als representant. Zoals de Wet geldt *zonder* Wetgever (volgens de klassieke Lacan), gelden ook Namen waarmee we dingen benoemen *zonder* Naamgever (contra de late Lacan). Want de cultuur verschaft de namen aan wat er is: dit noemen wij een hond, en dit een kat. De cultuur, niet de vader, levert de woordenschat. En aan die eigennaam en aan al die andere namen, kan het kind zich gaan hechten, op grond waarvan het kind deelgenoot wordt van de algemeenheid, deel wordt van de cultuur: ik ben er ook eentje. Zo wordt verbinding gesticht: jij bent een van ons, wij herkennen jou en wij erkennen jou, als kind, met rechten die daarbij horen. Slechts vanuit die positie kan het kind zichzelf en het eigen verlangen in de verwikkeling met het verlangen van anderen gaan onderzoeken en gaan nadenken over zichzelf. Je leert jezelf niet kennen door naar binnen te kijken, niet door introspectie, maar door reflectie: door vanuit een ander, vanuit de positie van een ander, een derde, naar jezelf te kijken. Dat is ook de les van Cassirer: kijk naar het feit, naar het resultaat, eventueel de puinhoop die je ervan gemaakt hebt, en onderzoek van daaruit hoe dit resultaat mogelijk is. Dat is heel veel werk en Cassirer citeert dan ook graag Hegel: “De geest is slechts zo diep als hij breed is.”

Twee vormen van representatiedenken: Cassirer en Lacan

Het is tijd om de balans op te maken, zonder te veel in herhaling te vervallen. Ik heb geprobeerd van Lacans denken een structurele en daarmee functionele lezing geven, met als kern daarin de problematiek van de representatie waardoor de interne samenhang van de grote thema's daarin naar voren kan komen. Het moederlichaam, de mundane objecten, de drift, het verlangen, de Naam-van-de-Vader, het narcisme, kunnen elk voor zich en gezamenlijk geduid worden vanuit

deze leeswijzer. Dat geldt ook voor het zijn, het reële, dat in de symbolisering omgevormd wordt tot wereld, maar zo zijn substantie verliest. Lacan zal dan zeggen: de *Jouissance* is verboden aan wie spreekt als zodanig (“La Jouissance est interdite à qui parle comme tel”). Deze samenvatting spoort goed met de samenvatting die Cassirer geeft van zijn eigen filosofie: het paradijs van de onmiddellijkheid is afgesloten (“Das Paradies der reinen Unmittelbarkeit ist verschlossen”). Hierbij vermijdt Cassirer echter het woord van verbod en in die formulering – niet in termen van verbod maar van onmogelijkheid – heeft Cassirer, op geleide van Kant, een gelukkiger hand dan Lacan aanvankelijk had, op geleide van Freud. Pas later kwam Lacan daarop uit. De buitensluiting betreft immers geen verbod maar een onmogelijkheid, naar de opvatting van Cassirer en van Lacan, allens.³² Zo is, hoewel hun doelstellingen sterk verschillen, hun gemeenschappelijke insteek de fundamentele rol van de representatie in de bepaling van de menselijke zijnswijze: als *animal symbolicum*. Die samenhang is uiteindelijk niet zo vreemd, omdat beiden schatplichtig zijn aan Kant (in de notie van symbolisering) en aan Hegel (in de notie van de symbolische orde dan wel symbolische vormen). En die gemeenschappelijke achtergrond bepaalt voor een belangrijk deel vermoedelijk de overeenkomst in denkfiguur. Beiden zijn, wat ik wil noemen ‘representatiedenkers’.

Daar, in die achtergrond, ligt ook de wortel van de onderlinge verschillen. Daarvan zijn er in elk geval drie. Lacans aandachtsterrein is de subjectieve geest, de psychische realiteit, en hij laat zien hoe de subjectieve geest in zijn genese gestempeld wordt door de objectieve geest, die als van buiten komend wordt opgevoerd. Dit heeft tot gevolg dat elke vorm van toe-eigening, van internaliseren van taal en culturele gebruiken, een vervreemding met zich meebrengt: elke identificatie impliceert een aliënatie. Daarmee opereert Lacan veel meer in de lijn van Hegel, met de onvermijdelijkheid van conflict en met inherente tragiek, maar zonder een mogelijke eindsynthese. En daarin wijkt hij spectaculair af van Cassirer, die weinig oog heeft voor de spanning tussen de enkeling en de cultuur, tussen de subjectieve geest en de objectieve geest, met inbegrip van de intrinsieke verdeeldheid en vervreemding van de subjectieve geest, en zo geen recht kan doen complexiteit in de menselijke relaties. Anderzijds verleent Lacan een uitzonderlijk gewicht aan die verdeeldheid en vervreemding, ten gevolge waarvan zelfs het geven van de borst vanaf het begin af principieel in de sfeer van het conflict is getrokken.

Een tweede punt betreft het verschil in het basale medium van symbolisatie of representatie. Bij Cassirer is die rol weggelegd voor de categorie van de betekenis en bij Lacan voor die van betekenaar – dat kwam al bij herhaling langs. Betekenaars maken in hun combinatie weliswaar betekenisverlening mogelijk, maar ondermijnen die ook, wat maakt dat de betekenisverlening en de objectconstitutie die in het verlengde daarvan ligt, intrinsiek onbestemd is: ‘Zij zegt wel dit maar bedoelt misschien wel dat.’ Dat maakt vervolgens de menselijke

betrekkingen eveneens instabiel: ‘Wat wil hij, wat wil zij eigenlijk van mij?’ Maar overdrijving ligt op de loer. Want hoewel betekenisverlening en wat in het verlengde daarvan ligt, principieel onbestemd is, wil dat niet zeggen dat dit altijd het geval is. Zo bezien relativiseert het concept van betekenaar dat van betekenis in de zin van stabiliteit en homogeniteit, maar zij heft de categorie van betekenis in deze zin niet op. Daarop rust geen anathema.

Een derde verschilpunt betreft niet het basale medium van representatie maar het ultieme object ervan: het zijn, het reële. Voor beiden zijn het denken, het spreken en handelen mede afhankelijk van de vormen van symboliseren waarin gedacht, gehandeld, gesproken wordt. In die zin zijn zij beiden kennistheoretisch idealist. Daarover kan weinig twijfel zijn. En tevens zijn zij beiden ontologisch realist: er is werkelijkheid, buiten ons. Ook daarover is weinig twijfel. Zij zijn vermoedelijk beide, in een hedendaagse terminologie gesproken, een intern realist, en dat geldt in elk geval voor Cassirer: er is werkelijkheid die intern, symbolisch verwerkt is, zij het ten dele of slechts fractioneel. Maar Lacan zal echter, als gevolg van zijn opvatting van symbolisering, het exterieure, traumatische, onverwerkbare karakter van het reële onderstrepen en dit ook als zodanig definiëren. Het is immers datgene wat aan een representatieve verwijzingsverband is onttrokken, dan wel daarbuiten staat. Maar ook Cassirer zal, in beginsel en in de lijn van Kant, het idee van een overweldiging door de natuur in haar onuitputtelijkheid erkennen: dat is ervaring van het grootse, het sublieme, waarop Kant wees. De late Lacan gaat echter verder, als hij het Reële expliciet omschrijft als zonder wet, zonder orde, als zich met niets verbindend: het Reële verwerpt de zin actief.³³ Dat lijkt een klein, maar is in feite een groot verschil, want dit gaat in de richting van metafysische speculatie, een substantiëdenken van het type van Spinoza, dat precies daarin buiten een modern representatiedenken valt.³⁴

Zo is het mogelijk Lacan en Cassirer niet alleen naast elkaar te stellen maar hen ook op elkaar te betrekken zodat het ene perspectief het andere kan aanvullen. Het zijn beiden immers representatiedenkers. Het lijkt erop dat beide modellen bij nadere inspectie – vanuit de betekenis en vanuit de betekenaar – compatibel zijn, elkaar aanvullen en corrigeren. En dat niet omwille van de lieve vrede, maar omdat zij in een dialectische verhouding tot elkaar staan en elkaar impliceren: als denkfiguren. De filosofie van Cassirer is niet in staat rekenschap te geven van het betekenisloze, in de taal en in de werkelijkheid, en Lacan is zo gefocust op het betekenisloze, in de taal (*non-sens*) en in het reële (*ab-sens*), dat hij de categorie van de betekenis alleen maar devaluerend hanteert. Noch het een, noch het ander is plausibel, te meer daar beide categorieën in deze tegenoverstelling elkaar impliceren. Ook de betekenaar kan slechts functioneren in een veld van zin en verliest zonder enige verwijzing daarnaar zijn zin.³⁵ Een betekenaar is weliswaar gekenmerkt door semantische leegte, maar werpt daarmee een veld van mogelijke betekenis voor zich uit. *Tegen* Lacan zal in elk geval de categorie van betekenis,

in de zin van Cassirer dan wel ruimer opgevat, overeind gehouden moeten worden. Maar dat is maar één kant van de zaak. Want deze tegenstelling werkt door in de cultuuropvatting, waarbij Cassirer de spanning tussen de enkeling en de cultuur onderschat. Dan zal *tegen* Cassirer in elk geval de complexiteit in deze verhouding veel meer gewicht moeten krijgen. Wederzijdse correctie is daarbij nodig en aanvulling is mogelijk. De wederzijdse correctie betreft het conceptuele veld, de wederzijdse aanvulling betreft de gebieden van uitwerking (de subjectieve geest respectievelijk de objectieve geest). Maar in wezen bieden zij beiden een bijdrage aan een cultuurfilosofie, een transcendentale cultuurfilosofie: hoe is cultuur mogelijk, en wat zijn de implicaties van de culturele bestaanswijze van de mens?

Maar is de kwalificatie van 'transcendentiaal-filosofie' wel houdbaar? Lacan wijst immers de klassieke transcendentiaal-filosofie af, bij voorbeeld in de zin van Kant, waarbij het a priori (van de wetenschap, de moraal, enzovoort) wordt vastgesteld onafhankelijk *van* de ervaring maar wel als geldend *voor* de ervaring, voor *elke* ervaring. Filosofie plaatst, in de visie van Lacan, alles in een relationeel zinsverband en is structureel niet in staat ruimte te laten voor de onzin, de niet-zin, de verhoudingsloosheid.³⁶ En dat laatste is zijn steeds terugkerende focus. En filosofie zou daarvan geen rekenschap geven en Lacan ziet de voltooiing van de filosofie, althans het prototype ervan, in Hegel: niet de Hegel van de objectieve geest en de subjectieve geest (die tot nu toe ter sprake kwam), maar van de absolute geest, van de geest die zichzelf sluit, waarbij het buitengeslotene weer binnengehaald, gerecupereerd wordt. Maar er is een ander type van transcendentiaal-filosofie waar de condities niet van buiten maar van binnenuit worden onderzocht. Daarvan biedt Cassirer een voorbeeld: de reconstructieve methode. En daarvan biedt Lacan op zijn manier ook een voorbeeld, in zijn geval niet vertrekkend vanuit de betekenis, maar vanuit de betekenaar en wat dit met zich meebrengt: een radicaal verlies aan onmiddellijkheid met het wegvallen van elke vorm externe garantie die de klassieke transcendentiaal-filosofie nog bood: er is geen Ander van de Ander, geen metataal, enzovoort. Alleen van binnen uit, vanuit de ervaring, en wel bij uitstek vanuit de psychoanalytische ervaring, kunnen wij de oorsprong als radicaal verloren denken, een verlies dat zelf aan de oorsprong staat van een menselijke wereld als zonder grond, zonder garantie. En filosofie is in de ogen van Lacan elk discours dat het radicale oorsprongskarakter van dit verlies maskeert.³⁷ Zo situeert Lacan als puntje bij paaltje komt ook zijn eigen theorie als filosofie, althans op het niveau daarvan. Maar als we het hier over filosofie hebben, moeten we niet speciaal denken aan de academische filosofie van nu. Het gaat veeleer om een niveau van denken, dat inderdaad als filosofisch aangemerkt kan worden in een toch klassieke zin: wat maakt kennis mogelijk, wat maakt verlangen mogelijk, het verlangen als zodanig? Een niveau dat altijd om empirische toepassing vraagt en die mogelijk maakt. Representatie is de sleutel waardoor de werkelijkheid ontsloten wordt, ook de werkelijkheid die wij zelf zijn, en het begrip van representatie levert zo de leessleutel waarmee wij de wereld en

onzelf kunnen lezen.

Een derde vorm: fenomenologie van de symbolisering

Dit dialectisch op elkaar betrekken van Lacan en Cassirer leidt tot een amendering van een filosofie van symbolische vormen, verrijkt met een inbreng vanuit lacaniaans gezichtspunt: een derde vorm van representatiedenken, als uitkomst van deze virtuele dialoog. Deze derde vorm van representatiedenken heb ik uitgewerkt in het slothoofdstuk van *In de greep van de taal*.³⁸ Hier volgen alleen enkele indicaties, staccato-gewijs. Basisidee is uiteraard de notie van symbolisering opgevat als creatieve representatie, waarbij symbolisatie *door* de subjectieve geest alleen maar kan plaatsvinden *vanuit* de objectieve geest, en waarbij elke vorm van symbolisering performatief in stand gehouden wordt, als zijnde zonder grond. De term van symbolisering drukt precies dit performatieve en gebeurlijke karakter ervan uit: het is een gebeuren waarbij ik met anderen ben betrokken (en waarvoor dan ook verantwoordelijkheid gedragen kan worden). Ten tweede is daar de dialectiek van vervreemding en toe-eigening, van zelfverlies en identificatie, van verdeeldheid en eenheid, als het gevolg van de entree in symbolische vormen – in de lijn van Lacan; en ten slotte de betekenisloosheid, betrekking-loosheid van het zijn, het op-zich. Dat voert naar het derde punt. Dat op-zich is immers geen loze notie want, als de symbolisering geacht wordt te bemiddelen, moet er iets *zijn* dat bemiddeld wordt, al is datgene slechts in een bemiddeling gegeven en niet daarbuiten. Maar dat op-zich kan niet als substantie gedacht worden als een entiteit die in zich rust. Het gaat om een object-pool die zich steeds onttrekt (of die doorbreekt), zodat het spreken van het zijn, het werkelijke, het reële, wellicht onvermijdelijk is maar ook misleidend. Samenvattend gesteld zijn de drie kernnoties die uit deze amendering volgen: (1) de wederzijdse implicatie van subjectieve geest en objectieve geest (2) de dialectiek van vervreemding daarbinnen en (3) het aangewezen zijn van de symbolisatie op een extern op-zich.

Deze opvatting van representatie, symbolisatie, slaat ook terug op de bepaling van de mens. De mens is als subjectieve geest afhankelijk van de cultuur *buiten* hem, die echter ook *in* hem zit; en staat zo altijd bloot aan vervreemding, onteigening; en is gericht op iets dat zich onttrekt, maar hem altijd kan overspoelen. Zijn structuur is daarom intrinsiek *instabiel* (waarom hij stabilisatoren nodig heeft, maar dat is een ander verhaal). En die instabiliteit naar minstens deze drie kanten, is met zijn niet-natuurlijke maar symbolische zijnswijze gegeven.

Deze derde vorm van representatiedenken is open geformuleerd en kan en moet verder gespecificeerd worden en dat spreekt vanzelf. Enkele trefwoorden daartoe, met het risico van een zekere nietszeggendheid. Maar toch: meer specifiek

komt daar de idee bij van een drielaagige opbouw van elke symbolische vorm: de laag van het beeld en de mythe, de laag van objectivering in taal, en de laag van formele beginselen (in de lijn van Cassirer). En die drie lagen corresponderen tevens met drie wijzen waarop de mens als enkeling, als subjectieve geest, symboliseert – zij fungeren dan tevens als kenmerken van de menselijke conditie op de verschillende niveaus daarvan, als existentialia daarvan. Bij Cassirer blijkt de exploratieve kracht van dit onderscheid. Daarbij voegt zich ook het concept van de Naam-van-de-Vader als betekenaar van de begrenzing, van de cesuur, waar de dialectiek van het verlangen zijn ankerpunt vindt – zowel op het niveau van het individu als op dat van de cultuur (in de lijn van Lacan). En dit lijkt mij een wezenlijke en duurzame bijdrage van Lacan te zijn. Want de cultuur, elke cultuur, impliceert een begrenzing: cultuur is cesuur. En dat geldt ook voor de psychische realiteit. Ten slotte is het concept onmisbaar van een fundamentele of primordiale symbolisatie waarin het zijn, het reële, gerepresenteerd wordt, wat op zijn beurt leidt tot het idee van drie domeinen van symbolisering: het eigen lichaam, de uitwendige werkelijkheid, de Ander. En het belang hiervan is dat op elk van deze drie domeinen de fundamentele symbolisering kan falen, wat de psychopathologie, wat psychische stoornis, kan laten zien. De psychose is een voorbeeld, maar ook de persoonlijkheidsstoornis is er een, en zelfs de gewone huis-tuin-en-keuken neurose laat het zien. Ik kan dit laatste punt en overigens al deze punten hier alleen maar noemen, laat staan specificeren of uitwerken. Maar ik wil ze toch noemen vanwege de onderlinge samenhang.

Zo'n open schema en de mogelijke concretisering daarvan leiden gezamenlijk tot wat ik een 'fenomenologie van de symbolisering' wil noemen. Ik kies hier voor de term van fenomenologie op geleide van Cassirer, die deze term gebruikt in de subtitels van de verschillende delen van zijn hoofdwerk: een fenomenologie van de kennis, van de taalvorm. Hij overwoog hem ook te benutten in de hoofdtitel, maar liet dit idee vallen. Fenomenologie in deze zin leunt aan bij de betekenis die zij bij Hegel had: een beschrijving van de geest in haar verschillende verschijningsvormen. Maar ik kies niet voor de term 'symbolische vorm', omdat die te zeer doet denken aan statische, afgegrensde en afgrensbare cultuurgebieden, maar voor de dynamische term van symbolisering: zij 'is' niet, maar wordt voortdurend voltrokken. Zo kan een fenomenologie van de symbolisering voor de eenentwintigste eeuw een actualisering bieden van de wat statische filosofie van de symbolische vormen van Cassirer uit de twintigste eeuw – met behoud van zijn inzet. Uiteindelijk is een fenomenologie van de symbolisering een 'fenomenologie van de geest' – vanuit het gezichtspunt van symbolisering – waarbij dan ook verschillende toepassingsgebieden de revue moeten passeren. Ik noem ze alleen om de breedte van hebt palet aan te geven dat er door bestreken wordt en ook dient te worden. Die betreffen onder meer: de waarneming, het handelen, het domein van het politieke en van het recht met inbegrip van de kwetsbaarheid van de representatieve democratie en van de

rechtstaat, de individuele moraal en de mensenrechten, maar ook het ontstaan van de mens en de rol van de taal daarbij en, niet te vergeten, het veld waar het eventuele falen van symbolisering blijkt – psychische stoornis. Want precies de disfunctie maakt zichtbaar wat een functie, achter onze rug om en zonder dat we het merken, bewerkstelligt.

Antinaturalisme

Een concretisering daarvan kan alleen maar fragmentarisch en essayistisch zijn, dat spreekt wel vanzelf. Die kan ik hier niet geven, want dat vergt een heel ander betoog en dat heb ik elders gedaan. Bovendien zijn de toepassingsgebieden uiteraard uit te breiden met tal van andere domeinen, ook weer met een verschil van invulling: die verscheidenheid ligt in het concept besloten. Bij dit alles is echter *een* ding duidelijk: het representatiedenken als zodanig en zoals geconcretiseerd in een fenomenologie van symbolisering is gekenmerkt door een uitgesproken antinaturalisme. Dat hoort tot zijn kernidentiteit. Maar antinaturalisme is er in verschillende soorten en maten en is vooreerst niet meer dan een bijna lege term die gevuld moet worden met betekenis en deel moet gaan uit maken van een verhaal: niet tegen iets, maar *voor* iets. Zo'n verhaal heb ik hier geschreven, op geleide van Cassirer en ook Lacan, binnen de traditie waarin zij beiden staan. Dit is uiteraard niet tegen de natuur gekant of tegen het leven gericht, want dat zou pure onzin zijn. Zo is er zeer veel wat de mens verbindt met primaten en hominiden op het vlak van intelligentie en emotionaliteit, op het vlak van werktuig-gebruik en socialiteit. Maar er is ook iets dat hem van deze levensvormen scheidt: de taal en het symboolgebruik. En dat maakt alles wat is, anders. Elk pas geboren mens, elk kind, groeit op in een bad van taal en ondergaat een tweede geboorte in de cultuur – hoe hard die cultuur ook kan zijn.

In die zin is een fenomenologie van de symbolisering het naturalisme voorbij. En dat naturalisme is langzaamaan ook zelf voorbij – al is het wonderlijk dat een idee dat zo contra-intuïtief is, om te zeggen zo 'tegennatuurlijk' is, zo lang standhoudt. Toch is het vermoedelijk langzamerhand aan het eind van zijn natuurlijke levensloop gekomen. Dat blijkt uit verschillende aanzetten binnen de filosofie.³⁹ En ook binnen de neurowetenschappen is toenemend aarzeling te bespeuren over het heersende naturalistische paradigma, zo ook in de psychiatrie.⁴⁰ Het idee dat de mens zijn brein is en dat geestesziekten louter hersenziekten zouden zijn, is inmiddels op zijn retour, zo niet een weer gepasseerd station. Daarom is het misschien nuttig juist nu een fenomenologie van de symbolisering op vruchtbaarheid te onderzoeken, waaruit de potentie ervan kan blijken: de mens als *animal symbolicum*. Ook en juist als bijdrage aan een cultuurfilosofie die kan helpen bij het duiden en bij het doordenken van onze cultuur van nu, hoe complex, fluïde en in transitie zij ook mag zijn. Zeker is dat

daar, ook in het zoeken naar nieuwe vormen van representatie, in het sociale domein en daarbuiten, tal van problemen precies op dit vlak de kop op steken.

Noten:

- ¹ Dit artikel is een uitgebreide versie van een voordracht gehouden in het kader van een Masterclass op 13 april 2016, Centrum voor Kritische Filosofie, Faculteit Letteren en Wijsbegeerte, Universiteit Gent. Ik dank graag Jens De Vleminck voor de uitnodiging daartoe, en daarnaast in het bijzonder Geert Van Eekert en Gertrudis Van de Vijver voor hun bijdragen aan de discussie, die in dit artikel ook zijn verwerkt.
- ² Gordon P.E., *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge MA/London: Harvard University Press, 2010.
- ³ Cassirer E., *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, Hrsg. Ricki B., Band 1-25, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Hamburg, Meiner Verlag, 1998-2007.
- ⁴ Cassirer E., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Hrsg. Moeckel C., Band 1-18, Hamburg, Meiner Verlag, 1995-2017.
- ⁵ Cassirer E., *Gesammelte Werke*, deel 11,12, 13, 2001, 2002, 2002.
- ⁶ Van Eeckert G., '1923/1925/1929 – *Philosophie der symbolischen Formen* van Ernst Cassirer. Hermeneutische vernieuwing als voortzetting van de kritisch-idealistische traditie', in: Boey K. e.a. (red.), *Ex Libris van de de filosofie van de 20ste eeuw, Deel I: van 1900 tot 1950*, Leuven/Amersfoort, Acco, 1997, p. 125-145.
- ⁷ Kant I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, Hamburg, Meiner Verlag, 1965, par. 19 voor het onderscheid tussen waarnemingsoordelen en ervaringsoordelen, waaraan het verstandsoordeel als derde toegevoegd kan worden.
- ⁸ De parallel bij Hegel (niet meer dan dat) is het onderscheid tussen *sinnliche Gewissheit, Wahrnehmung, Verstand*. Zie id., *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner Verlag, 1952, p. 79, 89, 102 (e.v.).
- ⁹ Luft S., *The Space of Reason. Towards a Neokantian Philosophy of Culture (Cohen, Natorp, Cassirer)*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- ¹⁰ Kreis G., *Ernst Cassirer und die Formen des Geistes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2010.
- ¹¹ Luft S., 'The apriori of culture: the philosophy of culture between rationalism and relativism. The example of Levi-Strauss' *Structural anthropology*', in: Friedman J.T. en Luft S. (ed.), *The Philosophy of Ernst Cassirer. A Novel Assessment*, Berlin/Boston, De Gruyter, 2015, p. 381-400.
- ¹² Truwant S., 'Cassirer's functional conception of the human being', in: *Idealistic studies* 45 (2015) 2, p. 169-189.
- ¹³ Cassirer E., 'Heinrich von Kleist und die Kantische Philosophie', in: *Gesammelte Werke*, deel 9, 2001, p. 389-437. Eerder in id., *Idee und Gestalt*, Berlin, Bruno Cassirer, 1921. De verwijzing betreft het opstel van Von Kleist uit 1810 met als titel: 'Über das Marionettentheater'.
- ¹⁴ Frank M., '“Der schwere Schritt in die Wirklichkeit”. Über das Werden eines Frühromantischen Realismus', in: *Athenaeum* 17 (2010), p. 13-31.
- ¹⁵ Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen III: Phänomenologie der Erkenntnis, Gesammelte Werke*, Band 13, p. 326: "Schon jene Sphäre, die wir als die des Ausdrucks, und mehr noch die Sphäre, die wir als die der Darstellung bezeichnen, griff über diese

Unmittelbarkeit hinaus – sofern beide nicht im Kreise der blossen Präsenz verharren, sonder aus der Grundfunktion der Repräsentation entsprangen.” “Reeds de sfeer die we als die van expressie, en nog meer de sfeer die we als die van de objectivering kwalificeerden, greep boven die directe onmiddellijkheid uit, voor zover geen van beide in de kring van de naakte presentie bleef, maar beide hun oorsprong hadden in de basisfunctie van de representatie.”

¹⁶ Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen II: Das Mythische Denken, Gesammelte Werke*, Band 12, p. 30.

¹⁷ Cassirer E., ‘ “Geist” und “Leben” in der Philosophie der Gegenwart’, in: *Gesammelte Werke*, Band 17, p. 185-205, i.c. p. 196, 197.

¹⁸ Cassirer E., *Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache, Gesammelte Werke*, Band 11, p. 49.

¹⁹ Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud*. (texte établi par J.-A. Miller), Paris, Seuil, 1973, p. 16.

²⁰ Frank M., ‘Das “wahre Subjekt” und sein Doppel. Jacques Lacans Hermeneutiek’, *Der Wunderblock. Zeitschrift für Psychoanalyse* 1 (1978), p. 12-37, ook in id., *Das Sagbare und das Unsagbare*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980, p. 114-141. Zie ook: Frank M., *Der unendliche Mangel am Sein*, München, Fink Verlag, 1974 (onder meer over Schellings Hegel-kritiek).

²¹ Respectievelijk Lacan, J. *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, p. 685-696; en id., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIX. ... ou pire*. (texte établi par J.-A. Miller), Paris, Seuil, 2011, p. 193-210.

²² Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. L'identification*, (1961-1962), onuitgegeven, les van 6 december 1961. Staferla . Een foto van het betreffende voorwerp dat Lacan zag in het Musée de Saint-Germain-en-Laye, geeft Porge E., *Se compter trois. Le temps logique de Lacan*, Paris, Erès, 1989, p. 104.

²³ T.z.p. les 13 december 1961.

²⁴ Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore*. (texte établi par J.-A. Miller), Paris, Seuil, p. 23: “Ce qui caractérise, au niveau de la distinction signifiant/signifié à ce qui est là comme tiers indispensable, à savoir le référent, c’ est proprement que le signifié le rate. Le collimateur ne fonctionne pas”, “Wat op het niveau van het onderscheid betekenaar/betekende de verhouding van het betekende karakteriseert tot wat daar is als noodzakelijke derde, te weten de referent, dat is precies wat het betekende niet bewerkstelligt. Het vizier werkt niet.” Met andere woorden: vanwege het onderscheid (in de zin van Lacan) tussen betekenaar en betekenis, werkt de verwijzende functie van de betekenis niet.

²⁵ Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, (1964-1965), onuitgegeven, les van 16 december 1964. Staferla

²⁶ Žižek heeft natuurlijk zeer veel gedaan om de historische wortels van Lacan en van de psychoanalyse in het algemeen in het Duitse idealisme aan te geven: het is een hoofdmotief van zijn Lacan-interpretatie. Ze zijn ook evident. Ik volg in zekere zin ook deze lijn: Cassirer is Kant met Hegel (of Hegel met Kant). Zie bijvoorbeeld: Žižek S., *Le plus sublime des hystériques. Hegel passe*, Paris, Erès, 1988; Engelse versie *The Most Sublime Hysteric: Hegel with Lacan*, Cambridge, Polity Press, 2011; zie ook de Duitse bundel van zijn hand, *Die Nacht der Welt. Psychoanalyse und Deutscher Idealismus*, Frankfurt a.M, Fischer Verlag, 1998.

- 27 Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Les non-dupes errent*, (1973-1974), onuitgegeven, les van 19 maart 1974. Staferla. Hij spreekt daar in dit verband van een: ‘signe d’une dégénérence catastrophique’.
- 28 Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XXII. R.S.I.* (1974-1975), onuitgegeven, les van 11 maart 1975. Staferla.
- 29 Lacan J., *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XXIII. Le sinthome* (texte établi par J.-A. Miller), Paris, Seuil, p. 88: “Ce fait, disons nous, que son son père n’a jamais été pour lui un père, que non seulement il ne lui n’a rien appris, mais qu’il a négligé a peu près toute chose”, “Het feit, om zo te zeggen, dat zijn vader voor hem nooit een vader geweest is, dat hij hem niet alleen niets geleerd heeft, maar dat hij bijna alles heeft verwaarloosd.” Zie ook o.c., p. 97, de term: ‘carence du père’, de ‘ontoereikendheid van de vader’.
- 30 Deleuze G. en Guattari F., *L’Anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*, Paris, Minuit, 1972.
- 31 Lacan, J., *Le sinthome*, p. 22: “Le complexe d’Oedipe est comme tel un symptôme. C’est en tant que le Nom-du-Père est aussi le Père du Nom que tout se soutient, ce qui ne rends pas moins nécessaire le symptôme”, “Het oedipuscomplex is als zodanig een symptoom. Het is voor zover de Naam-van-de-Vader ook de Vader van de Naam is, dat alles wordt gesteund, wat het symptoom niet minder noodzakelijk maakt.”
- 32 Žižek S., *Die Nacht der Welt*, p. 159/160: “Folglich gibt es keine Logik des Verbots, die den Begriff des Realen als das Unmöglich-Unsymbolisierbare beinhalten würde”, “Aldus is er geen logica van het verbod, dat het reële als het onmogelijke-onsymboliseerbare zou bevatten.”
- 33 Lacan J., *Le sinthome*, p. 137: “Le réel est, il faut bien le dire, sans loi”, “Het reële is, moet men zeggen, zonder wet”, en p. 138: “Le réel n’ pas d’ordre”, “Het reële heeft geen orde.”
- 34 Zo schrijft Žižek in *Die Nacht der Welt*, p. 159: “Kurz, der Status des Realen ist gänzlich nicht-substantiell. Er ist Produkt eines gescheiterten Versuches es in das Symbolische zu integrieren.”, “Kortom, de status van het reële is in het geheel niet-substantieel. Het is een product van een mislukte poging het in het symbolische te integreren.” De vraag is of deze omschrijving ook bij de late Lacan standhoudt.
- 35 Jakobson R., *Six leçons sur le son et le sens*, Paris, Minuit, 1976, p. 7-18, Préface de Cl. Lévi-Strauss.
- 36 Badiou A., *Le Séminaire. Lacan. L’antiphilosophie 3. 1994-1995*, Paris, Fayard, 2014, p. 165.
- 37 Lacan J., *Problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, les van 2 december 1964.
- 38 Mooij A., *In de greep van de taal. Symbolisering en betekenisgeving: Lacan en Cassirer*, Amsterdam, Sijbolet, 2015, p. 275-362, Hoofdstuk IV: Variaties op een thema.
- 39 Gabriel M., *Ich ist nicht Gehirn*, Berlin, Ullstein Verlag, 2015.
- 40 Kahn R., ‘Interview’, in: *De psychiater* 23 (2016), p. 8-11: “Tja, ..., hebben we sindsdien (sc. de jaren tachtig) revolutionaire veranderingen gezien? Dan is het antwoord: toch niet!” Zie ook: Stel J.C. van der, Sommer I.E., Bakker R.R., ‘Antwoord’, in: *Tijdschrift voor psychiatrie* 58 (2016), p. 427-428.