

# Wantrouwen bij Kunnemans lofrede op het verschil

Pleidooi voor een andere vorm van  
lustbeleving

PAUL GIMENO

## Inleiding

Met zijn artikel "Democratie, milieu en verlangen, Aanzet tot een postmoderne milieupolitiek" (Oikos 1/1), werpt Harry Kunneman enkele keien in de ecologenpoel.

De eerste kei is de stelling dat net de poel zelf de inzet is van een territoriumstrijd tussen verschillende stammen. De Korthalsen en Keulartzen aan de ene kant; de Achterbergen, Achterhuizen en Zweersen aan de andere kant. Alleen nog een meisje van de ene stam dat verliefd wordt op een jongen van de andere stam en de Shakespeariaanse tragedie is rond. Zoals Kunneman pertinent opmerkt, zouden de gemeenschappelijke punten tussen beide stammen er zeker bij winnen als ze ook gemeenschappelijk werden aangepakt.

Maar — net als in de geschiedenis van de sociale conflicten — blijkt ook hier dat het niet zozeer gaat om het oorspronkelijke object van het conflict. Het gaat veeleer om de erkenning die elke 'stam' wil, de erkenning namelijk dat zij de drager is van het meesterdiscours. Daar boet de oplossing van het conflict aan in. De twee stammen verlangen hetzelfde, maar tonen tegelijk aan dat ze dat op een andere manier, of om andere redenen willen. Met andere woorden: terwijl onze stammen vechten over de juiste ecologische wijze — radicaal dan wel gematigd — van democratisch zijn, gaan de industriëlen lopen met de dividenden<sup>1</sup>

Kunneman wijst op twee gelijkenissen. Hij hamert erop, dat deze twee stammen een zelfde geloof belijden in (a) het primaat van het symbolische over het

1 Denk aan de wijze waarschuwing van Montaigne die sprak over de 'vrijheid van denken' die door de Heren werd gepromoot om zo de eendracht beter te kunnen breken en de unanimiteit te verdelen (Oeuvres Complètes, Chapitre XIX, 'De la liberté de conscience', La Pléiade, Gallimard, Paris, 1962: 650 - 654).

technologisch-wetenschappelijk-kapitalistisch complex en (b) in de mogelijkheid om de ontwikkeling van dat complex in een andere richting te dwingen.

De tweede kei maakt nog veel meer golven. Beide stammen zijn geneigd te onderstrepen dat de normatieve democratische cultuur primeert over de technowetenschap. Dat gaat volgens Kunneman samen met een al te sterk, al te naïef geloof in de autonomie van het subject. Daardoor blijft hun project al te veel verankerd in de illusie van een —moderne — soevereiniteit van het subject.

Kunneman nu stelt dat wie niet wil toegeven dat het subject niet altijd meester is van zichzelf, zich daarmee ontrief van mogelijkheden tot oplossing. Deze tweede kei is dan ook de kei van het verlangen. Het discours van Kunneman komt neer op de bewering, dat het illusie of zelfs bedrog is, te pleiten voor een communale controle over de productiemiddelen *zonder daarbij rekening te houden met de verlangensstructuur van individuen*. Juist daar brengt hij de drie kritische punten van zijn discours op meesterlijke wijze samen.

Met deze verlangensstructuur zouden we beter rekening houden. Niet alleen omdat we zo beter kunnen inschatten wat er van een post-modern individu te verwachten valt, maar ook en vooral omdat uitgerekend de democratische onafhankelijkheid van het individu verkwaanseld wordt door de kapitalistische markteconomie: enerzijds op het niveau van de consumptie, anderzijds door een simpel stembriefje (formele democratie).

2. We zouden rekening moeten houden met de tegengestelde en complementaire zijde van dat individualistische op zichzelf terugplooiën: de diepgaande aspiratie naar vriendschappelijke en *niet-strategische* gemeenschappelijke relaties (Kunneman: 44-45).
3. Deze twee punten brengen Kunneman tot een soort feministisch perspectief dat het individuele benadrukt, de zorg om zichzelf en de gevoeligheid voor het 'vreemde' in zichzelf<sup>2</sup> — en dat zo een appèl doet op de democratische erkenning van een open emotionele identiteit — als tegengesteld aan de identiteit die wordt doorgedrukt in communautaire, autoritaire en gesloten hiërarchieën.

Vandaar is het voor Kunneman maar een kleine stap om te verdedigen dat er een derde weg moet zijn tussen de volgende twee:

- 1 De weg van de eerste 'stam', van Korthals en Keulartz. Deze weg gaat naar een democratisch proces van meningsvorming maar verwaarloost daarbij het feit dat het hedendaagse kapitalisme niet alleen de leefwereld koloniseert en daarmee deze democratisering in gevaar brengt. Want deze weg houdt geen rekening met een ander schadelijk vermogen van dit kapitalisme: het vermogen om zich de emotionele ruimte van de individuen toe te eigenen, en die een plaats te geven in de koopmansdynamiek van de 'distinctieve consumptie'.
2. De weg van de tweede 'stam', van Zweers en anderen. Zij houden reke-

2 Terwijl het tegelijk, zoals Kunneman ons voor ogen houdt, ruimte biedt aan zorg voor *de ander* en aan de gevoeligheid voor wat wordt herkend als 'vreemd(eling)' in de ander.

ning met de noodzaak van individuele verandering en van nieuwe existentieprojecten, maar deze weg dreigt te ontsporen naar een ecologisch communitarisme, dat wel eens allergisch voor tegenspraak kan blijken!

En dat terwijl het postmoderne individu juist gekenmerkt wordt door het vermogen om zich 'tegensprekelijk' op te stellen tegenover de lagen in zijn persoonlijkheid. Kunneman onderscheidt een dimensie van oprijzen van de persoonlijkheid in de spanningsvelden waaruit ze is samengesteld (lichamelijkheid, narrativiteit, nuttigheid) en een dimensie van kritische verhouding tot diezelfde velden. De postmoderne persoonlijkheid zou een dynamisch spel vooronderstellen tussen de inschrijving van de persoon in dit of dat identiteitsveld (ervaringen en waarden) en het opnieuw in vraag stellen van datzelfde veld. Op die door Kunneman positief beoordeelde eigenheid kom ik verder terug.

Terzijde dit. Op basis van deze beknopte uiteenzetting mag men niet geloven dat Kunneman de kapitalistische kolonisering van de emotionele ruimte reduceert tot één enkel effect van het *consumeristisch* discours. Nee, hij erkent dat het individu ook gekoloniseerd wordt op het structurele niveau van de *productie-organisatie*. Daarmee sluit hij zich m.i. aan bij de kritiek van de Italiaanse filosoof Paolo Virno, die juist weigert om individualistisch gedrag zoals opportunisme, cynisme en vrees, louter te verklaren als effecten van het uiteenvallen van het sociale, commu-

nautaire en familiale weefsel. Volgens Virno is dat gedrag het effect van de wil om ze te stimuleren voor de 'rationele' organisatie van de arbeid<sup>3</sup>. Als het individu op zichzelf terugplooit in zijn opportunistisch, cynisch en vreesgedrag, dan is dat omwille van *professioneel* overleven. Het individu moet het hoofd bieden aan een dubbele concurrentie op de *interne* markt — jongere en meer competente collega's — en de externe markt — aanwervingsvraag. De kolonisering van de emotionele ruimte is dus niet louter actief in het sociale veld van de consumptie, maar ook en vooral in de sociale organisatie van de productie.

## Het verschil: een Trojaans paard?

De emotionele ruimte van het individu wordt in de kapitalistische productie dus dubbel aangesproken: een eerste keer in de sfeer van het noodzakelijke (arbeid); een tweede keer in die van de vrijheid (ontspanning en consumptie). Dat gebeurt telkens zo, dat het resultaat het tegendeel is van de belofte, namelijk de voldoening. De megamachine van het verlangen verwekt immers juist de permanente onvoldaanheid.

Wat is nu de betekenis van die door Kunneman zo bewierookte postmoderne eigenheid, dit 'verschil'?

- 1 Kunneman zelf zinspeelt op het anti-democratisch slipgevaar in een ecologisch communitarisme. Dan is het ook aangewezen om evengoed het dubbele gevaar aan te kla-

.....  
3 De liberale flexibiliteit trekt vanzelfsprekend de kaart van de vrees (werkloosheid) om beter, haar *just in time* te kunnen opleggen. Niet alleen aan de stocks van dood kapitaal, maar vooral aan 'stocks' van levend kapitaal: de menselijke arbeidskracht.

gen van dit discours van het verschil? We moeten er ons toch rekenschap van geven, dat de gekende identitaire aanspraken (balkanisering of political correctness) ook gewelddadige en xenofobe discriminerende krachten kunnen opwekken? Dreigt datzelfde enthousiasme voor het verschil en de zorg om zichzelf ook niet te worden meegesleept door de bedrieglijke stroom van de distinctieve consumptie?

Slechts twee punten van kritiek hier. Als we — volgens Kunneman — waakzaam moeten zijn voor het eventuele antidemocratische slipgevaar van het ecologisch communautarisme, waarom dan niet voor het even reële gevaar van de verschilretoriek? Het gevaar van recuperatie door extremistische 'identitaire' fracties enerzijds en door de kapitalistische consumptielogica anderzijds? Welke garantie is er dat de rusteloosheid van het postmoderne individu, zoekend naar zijn eigenheid, niet omslaat in de consumptivistische rusteloosheid? Welke garantie is er dat die rusteloosheid niet doorweegt naar het geborgen gewicht van de gesloten communautaire identiteit: ik ben *wat* men zegt dat ik ben, of *wie* men mij zegt te zijn?

2. Een andere vraag. Laat de dynamiek van de eigenheid wel voldoende plaats over aan de morele, zelfs de causale verantwoordelijkheid? Kunneman eindigt zijn apologie van het verschil en de opening naar zichzelf van de persoonlijke identiteit met de kans op 'evocatie' van hoogwaardige communicatieve relaties, gericht op gelijkwaardigheid en geweldloosheid. Hij benadrukt dat een postmoderne milieupolitiek juist rekening moet houden met de voorwaarden

die dat soort relaties vooruit kunnen helpen. Maar — en dat is Kunnemans postmoderne vaststelling — die voorwaarden kunnen niet meer gecontroleerd of afgeleid worden vanuit een groot ecologisch verhaal.

Als de meervoudigheid van de persoonlijke identiteit plaats kan ruimen voor de aanspraak van de emotionele ruimte door het kapitalisme, dan maakt ze ook plaats voor iets totaal anders: voor een herinschrijving van de persoon in een *ander* communicatief veld — of dat nu lichamelijk, cultureel, institutioneel of economisch zou wezen. Die mogelijke herinschrijving zou — mogen we aannemen — *politiek* moeten worden opgeroepen en aangemoedigd. Als Kunneman dus hamert op de notie van 'evocatie', dan is dat omdat hij toegeeft dat 'wij nauwelijks weten hoe wij dergelijke relaties dichterbij kunnen brengen'. Hij voegt er zelfs aan toe dat ze zullen moeten oprijzen uit de ervaringen en 'verhalen van concrete mensen'.

Maar is het dan niet vreemd dat Kunneman besluit met de vraag hoeveel tijd ons nog rest? Als we niet goed weten hoe we die andere relaties dichterbij kunnen brengen, als we zelfs moeten wachten tot ze als vanzelf oprijzen — rest er dan nog iets anders dan het wachten op Godot?

Bovendien is er geen enkele garantie dat het spel van de non-identiteit, van het verschil, zou stoppen bij die andere soort van identitaire relaties waarvan Kunneman spreekt. Is er met de logica van het zwerven, die voortkomt uit de retoriek van het verschil, niet tegelijk het risico dat het individu gedepolitiseerd wordt, door het te de-responsabiliseren? Als de identiteit gebeten is door het verschil en het gezwerf — dreigt ze

ons dan niet voor een leegte te plaatsen? Als 'ik' telkens een 'ander' is, waarom dan nog zoeken *wie* wat doet?

Ik wil hier zeker niet in een beschuldigend discours vervallen, maar we moeten toch goed weten of we nog kunnen rekenen op de morele verantwoordelijkheid van de persoon. Waar 'schuld' naar het verleden verwijst; kan 'verantwoordelijkheid' zich tenminste richten op de toekomst. En is juist het ecologische denken – radicaal of moderniserend – niet fundamenteel toekomstgericht? Is daar niet het appèl aan de reële 'andere', zeg maar: de huidige generaties of de imaginaire 'andere' — de generaties in de verre toekomst?

En dan de zelfzorg. Dreigt die niet op te lossen in een soort narcistische leegte, met weinig ruimte voor de *zorg voor de andere*, wat toch ons ethisch doel in de wereld is? Als een volkomen eigen identiteit inderdaad mislukt, moet die vaststelling dan niet dringend gepaard gaan met een ethische doelgerichtheid, die de schoonheid herbergt van de relatie van de andere, eerder dan met zichzelf?

Voor een goed begrip eerst dit. Ik beweer hier niet dat de dimensies van het anders-zijn, van de zorg om de

ander afwezig zijn in het discours van Kunneman. Alleen lijkt het of Kunneman door het optatieve of het wenselijke<sup>4</sup> te benadrukken vergeet hoe urgent het is te *handelen* in het aanschijn van het gewelddadige<sup>5</sup>. Dat is meteen de reden waarom ik de nadruk wil leggen op de verantwoordelijkheid, het imperatieve. Vergt het afwijzen van het geweld<sup>6</sup> niet dat we bepaalde imperatieven respecteren, en daarmee ook de morele verantwoordelijkheid van het individu, dat in staat is te erkennen aan wie zijn daden toebehoren?

Stel dat Kunneman gelijk heeft als hij zegt dat we niet meer op het soevereine individu mogen rekenen. Dan nog wordt de notie van toerekenbaarheid begrijpelijk gemaakt door het onderscheid tussen het *ex ante facto* (voor de daad) en het *ex post facto* (na de daad). Het is één ding als ik *na de daad* vaststel en toegeef dat die bepaald werd door massa's factoren die ik niet beheers — maar het is heel wat anders als ik *al voor de daad* beweer dat het *iets anders* is in mij dat handelt; als bepaalde determinanten mij daar onontkoombaar toe dwingen. Men kan dus niet de imperatief propageren die zegt dat men die handelswijze moet aannemen die bij veralgemening de reproductiecapaciteit van de ecosystemen intact laat; en

4 Het *verlangen* naar een andere identiteit.

5 Ik sluit hier aan bij Paul Ricoeur die, al privilegieert hij ook de ethiek of het optatieve over de moraal, toch en omwille van het geweld toegeeft dat er een dwingende noodzaak is om naar het morele vlak van de verplichtingen over te gaan (zie *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris, 1990)

6 Geweld dat evengoed gericht is tegen de naaste als tegen het niet-menselijke. Bepaalde interpretaties van het geweld stellen bijvoorbeeld de morele verantwoordelijkheid op hetzelfde plan als de causale verantwoordelijkheid, wat neerkomt op aanvaarden dat wie verzuimt de gang van zaken te veranderen (morele verantwoordelijkheid) ook evengoed causaal verantwoordelijk is voor hun huidige gang. Dat is een benadering van verantwoordelijkheid die reeds door Plutarchus ([1965]) werd voorgesteld en die onlangs nog verdedigd werd door Peter Singer (1979: 162-171). Voor deze laatste is wie niets doet om de verwerpelijke bestaansvoorwaarden van niet-menselijke dieren, waarvan hij zich bewust is, te veranderen *causaal* verantwoordelijk voor hun lot, in dezelfde mate als wie rechtstreeks betrokken is in de (re)productie van die voorwaarden. Zie over dit onderwerp ook John Harris (1974), Susan James (1983) en Luc Boltanski die de problematiek analyseert van de causale kettingen die meespelen bij de responsabilisering *op afstand* door de media (1993).

tegelijk niet geloven in het open-zijn van de toekomst, in de mogelijkheid van een toerekenbare keuze.

Met andere woorden: dreigt de lofzang op het verschil niet op een paradoxale manier een onverzadigbare zelfzorg te wettigen, zodat daarmee ook de onverschilligheid jegens de ander en dus jegens het gemeenschappelijke in de hand te gewerkt wordt? Zou dan ook niet de 'democratie' veel meer afhangen van een sociologisch concept dat de verdrukking van hiërarchische en autoritaire verhoudingen voorstaat om een gelijkheid in rechte te installeren dan van een politiek concept dat verwijst naar de individuele deelname aan zaken van collectief belang?

Tot daar enkele vragen waardoor ik deze lofrede op het verschil met het nodige wantrouwen aanhoor. En waardoor ik mij afvraag of er niet een andere verlangensstructuur is dan die waarop Kunneman zinspeelt.

## **Pleidooi voor een andere lustbeleving**

Kunneman onderscheidt twee types in de manifestatie van het verlangen die hij karakteriseert als volgt.

Een eerste verschijningsvorm wordt gekenmerkt door een verlangen naar onmiddellijke bevrediging en door totale controle over het object van het verlangen (Kunneman:44). Het spreekt vanzelf dat de kapitalistische consumptie/

productiologica hier gretig op inspeelt en dit vrolijk exploiteert. Zoals Kunneman onderstreept is deze verlangensmachine fundamenteel verbonden met de consumptie- en prestatieologica die dominant is — zowel in persoonlijke relaties (competitiviteit in de sport, op school, ...) als in internationale relaties (concurrentie tussen bedrijven en staten).

De tweede verschijningsvorm van verlangen is op haar beurt correlatief met de postmoderne individualiteit (Kunneman:48-49). Het gaat hier om het verlangen om erkend te worden in zijn individuele eigenheid. Het is deze laatste verschijningsvorm van verlangen die volgens Kunneman de herinschrijvingsdynamiek meebrengt van een individu in een ander veld van de persoonlijkheid<sup>7</sup>. Een veld van, bijvoorbeeld, nieuwe communicatieve relaties waarvan Kunneman nu juist verwacht dat ze beloften voor andere verhoudingen tussen mannen en vrouwen en andere gedragingen tegenover de natuur kunnen inhouden.

Het belangrijkste verschil met de eerste verschijningsvorm van het verlangen is dat deze tweede geen individu vooronderstelt dat zichzelf volledig in de hand heeft en daarmee voortdurend bezig is, geen competitief individu. Het gaat hier om een individu dat gevoelig en open is voor wat 'vreemd(eling)' is in hem.<sup>8</sup> De zoektocht naar een ruimte eigen aan zijn subjectiviteit karakteriseert dit postmoderne individu. Dit individu blijft hogelijk bezorgd om zijn eigen identiteit.

7 '(...) het verlangen naar erkenning van individuele eigenheid, het verlangen daadwerkelijk gezien en aangeraakt te worden (...). Het is dit verlangen dat in conflicten tussen ouders en kinderen aan de oppervlakte treedt en dat relaties tussen partners heden ten dage zo complex maakt.' (Kunneman:45)

8 Kunneman ontleent als voorbeeld bij Luce Irigaray de placentaire relatie die getuigt van dit samenleven van het zelf en de ander. De foetus impliceert daarbij de aanwezigheid van vaderlijke chromosomen die vreemd zijn aan het moederlichaam.

Maar is mijn ongerustheid niet terecht, als we zien hoe die bezorgdheid een overmatige aandacht voor de eigen identiteit verhuult? Is deze tweede vorm van verlangen niet gewoon de overgang van een arrogante en macho-zelfidentiteit (het moderne, autonome subject) naar een problematische identiteit, naar een evenzeer narcistische zorg om zichzelf (het postmoderne, rusteloze subject)?<sup>9</sup>

Wat valt hier dan nog van te verwachten? Bij beide verschijningsvormen van het verlangen komt het op hetzelfde neer: een *zichzelf toebehoren* waarvan we in het eerste geval denken dat het verworven is, of waarnaar we in het tweede geval oneindig blijven zoeken. Kortom: stoten we niet telkens weer op hetzelfde beeld van een individu dat gekweld wordt door een onverzadigbare, narcistische verwijzing naar zichzelf?

Stel dus dat het hier telkens weer draait om de ruimte voor de eigen subjectiviteit (identificerend of begrenzend). Moeten we dan het verlangen waarvan Kunneman ons vertelt niet begrijpen als iets wat een lustgevoel impliceert, een gevoel dat geïdentificeerd wordt met het loslaten van de spanning die eigen is aan de aanwezigheid van de ander? En als inderdaad die twee vormen van verlangen twee kanten zijn van eenzelfde narcistische medaille, betekent dat dan niet dat die lust in beide gevallen fundamenteel verbonden blijft met het loslaten van de spanning en met de onmiddellijke bevrediging?

Vandaar de vraag die ik hier stel. Is er niet een verschijningsvorm van het verlangen en de lust mogelijk die niet

de gevangene is van dit op zichzelf terugplooiën? Een vorm die integendeel samenhangt met de actieve ervaring, met het *beleven* van de spanning? Als de verlangensstructuur van onze persoonlijkheid bepalend is voor onze manier van in de wereld zijn en als de politieke ecologie er een beroep op doet om veranderingen te bewerken op het vlak van consumptie, op het vlak van relaties met de ander en met de natuur, dan is het heel belangrijk te weten of er niet een ander type van lustbeleving bestaat dat aanmoediging verdient.

De psycholoog Ernest Schachtel heeft gehamerd op het bestaan van zo'n andere lustbeleving gekarakteriseerd door de positieve ervaring van spanning; dus tegen de dominante opvatting over de lust, als begrepen in termen van vermindering van de spanning. Schachtel verwijt zowel Freud en de psychoanalyse als Sartre dat zij de lustbeleving *uitsluitend* in negatieve termen definiëren. Die lustbeleving is volgens hen het enige correlaat met de verlichting van de prikkeling:

Het affect *lust* is door Freud op *negatieve* wijze omschreven als de *verlichting* van prikkeling. (...) Het is in overeenstemming met deze negatieve omschrijving, waarbij lust bestaat in de verlichting of het wegnemen van geprikkeldheid, dat Freud oorspronkelijk niet van het lust-principe sprak, maar van het onlust-principe. (Schachtel: 55)

Volgens Schachtel komt dat neer op het verwaarlozen van die andere lustbeleving, die niet meer verbonden is met de verlichting van spanning uit de

9 Want al erkent de tweede verschijningsvorm deze aanwezigheid van het andere, dan is dat niet zozeer om ermee in het reine te komen dan om beter uit te drukken wat een 'ruimte voor zichzelf' zou zijn, (un espace à soi zoals Irigaray het uitdrukt) (Kunneman 45-46).

buitenwereld; zoals bijvoorbeeld bij de slaap.

“Wat door ons ‘s avonds, als wij rust zoeken, als plezierig wordt gevoeld: de vervaging en uiteindelijke verdwijning van alle uitwendige prikkels, de gehele ontspanning van spieren of geest, het opgeven van onze verticale houding, van onze positie van gescheidenheid ten opzichte van de wereld, en de terugkeer tot de liggende houding die wij als kleine kinderen aannamen vóór wij hadden leren overeind zitten, staan of lopen - ons weer toevertrouwen aan de geborgenheid van de slaap.” (Schachtel: 56)

Deze lustbeleving is integendeel verbonden met onze *actieve* aanwezigheid in de buitenwereld.

“Dit alles wordt niet als plezierig gevoeld wanneer wij ‘s morgens uit de slaap ontwaken. Dan worden juist de dingen die als storend werden ervaren toen wij ‘s avonds rust zochten; gretig door ons verwelkomd en genoten: wij *willen* weer kijken naar de dagwereld om ons heen (...), wij willen opstaan, onze verticale houding weer aannemen, lopen, denken, handelen.” (*ibidem*)

Freud en de psychoanalyse staan dus volgens hem voor een uitsluitend negatieve benadering van de lustbeleving, met als bijzondere eigenschap dat zij het leven als een storing, als een gemis opvat:

“Freud heeft slechts op één zijde van het zojuist geschetste beeld de nadruk

gelegd: de zijde die behagen scheidt in verlichting van prikkeling en spanning, dat wil zeggen, de genoegens rust en ontspanning. Het is een eervol getuigenis voor de consequentie van zijn denken, dat hij door deze zienswijze tot de onafwendbare conclusie werd gedrongen dat het lustprincipe in laatste instantie identiek is met het doodsinstinct, de wens terug te keren naar een staat van volslagen rust (...). Deze opvatting ziet het leven als pijn, stoomis en gemis; de dood als de bevrijding daarvan; en het lustprincipe verenigt zich met het doodsinstinct of wordt de voornaamste uiting daarvan doordat het de pijnlijke stimulering van het leven tracht teniet te doen of eraan te ontsnappen.”<sup>10</sup> (Schachtel: 56-57)

Deze andere, actieve lustbeleving wil Schachtel in ere herstellen. Hij onderscheidt haar van de andere als volgt: Terwijl de activiteitsaffecten culminerend in het gevoel van betrokkenheid (openheid en reactievermogen) met de ingang zijnde processen van ontmoeting van de persoon met de wereld en met zijn medemensen, vloeien de geborgenheidsaffecten voort uit de wensen en pogingen om, althans ten dele, in een toestand van quasi-uterine geborgenheid te blijven, en uit afwijzing van en gebelgdheid om het betrekkelijk afzonderlijke bestaan in de postnatale staat. (*ibidem*: 70)

Het gaat dus om affecten

“(…) waarbij wij veeleer een verlangen vinden naar genieten van prikkeling en activiteit dan het verlangen zich daarvan te onthouden.” (Schachtel: 55)

10 Schachtel is zich wel bewust van het feit dat Freud in de jaren '20 vragen stelde bij deze negatieve benadering van lustbeleving en tegenover Thanatos Eros plaatst als een principe van vereniging van de tegenstanders, maar desalniettemin bleef hij nog steeds tot in de jaren '30 'geluk' en 'genoegen' hanteren als zijnde 'de plotselinge afwijking van opgehoopte prikkeling'.



Ik blijf hier zo uitgebreid bij stilstaan omdat deze passages werkelijk over een andere benadering van lustbeleving spreken dan de lustbeleving die verbonden is met de twee verschijningsvormen van het verlangen waarover Kunneman debatteert. Want volgens hem wil het postmoderne individu voorbij de erkenning van 'het andere in zich' een 'eigen ruimte' weervinden. Als de andere al wordt erkend, dan is dat niet zozeer in zijn eigen andersheid dan in zijn vermogen om ons te verzekeren van onze eigen identiteit. Heeft de jonge bewust ongehuwde moeder niet meer dan wie ook nood aan de conventionele en gehuwde moeder om haar anderszijn in dat spiegelbeeld weerkaatst te zien? Het postmoderne individu zou dus de gevangene blijven van het waanbeeld van absolute intimiteit en totale rust die bij het moderne individu hoort. Maakt de *nostalgie* naar deze 'eigen ruimte' dan niet van dat postmoderne individu een wezen dat de illusie ophoudt van een onverstoortbaar en niets ontberend subject? Maar is die nostalgie op haar beurt ook niet fundamenteel solidair met die lustbeleving waarvan Schachtel ons verwittigt dat ze niet de enige is?

Schachtel spreekt naar mijn gevoel over iets anders, over een actieve en vreugdevolle relatie met de ander en met de wereld. Om een concreet voorbeeld te geven: deze lustbeleving is niet die van iemand die een orgasme nastreeft met als instelling 'hoe raak ik zo vlug mogelijk af van de spanning die hieraan voorafgaat' — evenmin als van degene die het orgasme wil uitstellen precies om erkend te worden en daardoor ook zichzelf te herkennen als verschillend.

In het eerste geval is de ander niets meer dan het instrument van lustbevrediging, terwijl hij tegelijk de dreiging

voorstelt van dit niet te willen/kunnen zijn. In het tweede geval blijft de ander evenzeer het instrument waarmee de eigen identiteit verkend wordt en houdt die tegelijk de dreiging in, het spiegelbeeld van het verschil niet terug te sturen.

Neen, Schachtel spreekt over een positieve benadering van lustbeleving die erin bestaat het lichaam van de ander te verkennen, in de ervaring zelf van de prikkeling die het lichaam van de ander opwekt. Dit is een lustbeleving die gecentreerd is op de relatie zelf met de ander, op het beleven van die ontmoeting; niet meer op het bezig zijn met zichzelf ten overstaan van de ander. Een lustbeleving die uitgaat naar de spanning van de ander, en zich uit in vreugde. Dat is heel wat anders dan de negatieve benadering die zich vooral centreert op het opheffen van de scheiding van zichzelf, die het anderszijn van de wereld en de ander voorstellen. Met alle respect voor wie niet kan stoppen met jammeren over het zelfverlies van een subject in een taal die niet de zijne is, Schachtel en ik eisen de vreugde op, zich erin uit te drukken.

Vertaald naar de consumptie betekent deze benadering van lustbeleving dat wij in staat zijn om te genieten van een niet-consumptieve band met het object. Er zijn trouwens ook veel meer objecten waarnaar we kunnen verlangen dan we kunnen bezitten! En te kunnen genieten van wat men niet bezit of van het uitstellen van het bezit ervan, is dat niet de mooiste lange neus die we kunnen zetten aan de reclame- en andere waakhonden van de permanente *onbevrediging*? De volgende woorden van Cornelius Castoriadis zijn hier toepasselijk:

“Moeder en vader geven door wat ze beleven, ze geven door wat ze zijn,

ze bezorgen het kind al identificatiepolen door gewoon te zijn wat ze zijn. Wat dragen ze over aan hun kinderen? Het volgende: heb zoveel mogelijk, geniet zoveel mogelijk, al de rest is bijkomstig of onbestaande. In dat verband een empirische waarneming. Toen ik een kind was, en zelfs nog toen ik zelf mijn eerste kind opvoedde, vierde men verjaardagen door geschenken te geven, en de vriendjes kwamen en brachten elk hun cadeautje mee voor de feesteling. Vandaag is dat onvoorstelbaar geworden. Het kind dat zijn verjaardag viert — het is te zeggen: zijn ouders — zal aan de andere kinderen cadeaus uitdelen, misschien maar kleintjes, maar toch, cadeaus, want het is onverdraaglijk dat die wezentjes de geweldige frustratie zouden aanvaarden van zelf alleen maar met hun verjaardag cadeaus te krijgen: telkens als er ergens cadeaus worden uitgedeeld, dan moeten zij er ook hebben (...). Wat dat impliceert voor de relatie van het kind tegenover de frustratie, tegenover de werkelijkheid, tegenover de mogelijkheid om een plezier uit te stellen, en haar gevolg: de annulering zelf, het onbetekenend worden van het cadeau en het plezier (...)" (Castoriadis 1996: 133°).

Vertaald naar de politiek wordt het — geef toe — ongetwijfeld dringend dat we ideeën en projecten verdedigen omdat we geloven dat ze juist of adequaat zijn — eerder dan omdat ze zouden getuigen van een andere politieke identiteit. Het is één ding, een partij aan te hangen omdat je vindt dat ze juiste ideeën en doeltreffende projecten heeft, maar het is heel wat anders om te geloven dat ideeën juist zijn en projecten goed omdat ze komen van de partij die je aanhangt. Door tegenstanders te willen verslaan en door hun verschil te willen bewijzen — door identitaire onrust

— vergeten de politieke partijen al te vaak de essentie: dat er wordt gerealiseerd wat zij gezamenlijk als juist en noodzakelijk kunnen aanvaarden. Het 'verschil' is hier een beetje zoals het succes: een goede zaak als het een gevolg is van onze daden — maar heel wat minder goed als het een doel op zich wordt.

Dit brengt ons terug op ons beginpunt: de stammenoerlog. Welk verband is er met een democratische, ecologische politiek? Als wij moeten rekening houden met de gelaagdheid van de persoonlijkheid, zoals Kunneman ons vraagt, wordt het dan niet hoog tijd komaf te maken met het geloof dat de enige toegelaten benadering van lustbeleving die is, welke van het anderszijn een vijand maakt die moet worden bedwongen, of een middel om beter onze eigen subjectiviteit uit te drukken? Zou een grotere participatie aan kwesties van openbaar belang — om te beginnen het gevoel en de overtuiging dat bepaalde zaken 'van openbaar belang' zijn — er niet bij gebaat zijn als wij leerden onze aandacht te richten op het onderwerp van onze conflicten en niet op een narcistische verblinding. Zou het niet zinvoller zijn, niet te wachten op Godot maar deze positieve benadering van lustbeleving aan te prijzen: thuis, op school, op het werk, aan de universiteit en bij ontmoetingen en vele debatten, politiek of niet.

Zijn we misschien vergeten dat noch het recht op informatie, noch het recht op participatie op zich voldoende voorwaarden zijn om te garanderen dat men ook *zin* heeft om geïnformeerd te worden of te participeren? En moeten we voor het terugvinden van die zin, niet eerst en vooral kunnen geloven dat het ons een beetje genot zal verschaffen?

Tot welk genot nodigt de politiek ons vandaag nog uit? Als we — cf. de liberale en constitutionele democratie — het recht op verschil en tegenspraak garanderen; als we willen dat de burger weer aanknoopt bij de oude republikeinse, participatieve en actieve burgerzin — moeten we hem daarvoor dan niet vóór alles daar weer smaak en zin in geven? Hoewel ik er net als Kunneman voor terugschrik het gedrag te moraliseren of disciplineren, blijf ik er weinig van overtuigd dat de zelfgerichte labiliteit van het postmoderne individu een serieuze kans maakt om de politieke democratie binnen het systeem zelf te implementeren. Maar juist dát impliceert dat we verder gaan dan het 'evoceren' van andere communicatieve relaties. Het impliceert dat we het risico nemen die communicatieve relaties weer in de sfeer van de strategische verhoudingen te brengen. Het dilemma hier is, dat wij ons ofwel bevinden in de sfeer van strategisch-instrumentele verhoudingen (economie, technologie) waar eigenbelang en efficiëntie de mogelijkheid tot vrije bepaling van normen en doeleinden de kop indrukt. Ofwel bevinden wij ons in de sfeer van de door Habermas en Kunneman geprezen communicatieve ruimtes, waar we ertoe zouden komen om op gelijkwaardige basis gemeenschappelijke normen en doeleinden te bepalen. Maar dan weer dreigen deze relaties de instrumentele verhoudingen te ontstijgen, alsof de communicatieve interactie een doel op zich werd. Het lijkt alsof wij geen keuze hebben buiten ondemocratische en instrumentele verhoudingen enerzijds, of democratische maar nutteloze communicatieve interacties anderzijds. En dat terwijl we uitgerekend nu, in het licht van de milieuproblemen en het geweld, dat dilemma willen doorprikken om democratische wegen te volgen die ook op

economie en technologie een invloed zouden hebben.

*(vertaling: Jan Matthieu)*

## BIBLIOGRAFIE

**Birnbacher, D.**

1988 *Verantwortung für zukünftige Generation*. Phillip Reclam jun., Stuttgart.

**Boltanski, L.**

1993 *La souffrance à distance. Morale humanitaire, médias et politique*. Métailié, Paris.

**Castoriadis, C.**

1996 *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*. Seuil, Paris.

**De Shalit, A.**

1995 *Why Posterity Matters. Environmental Policies and Future Generations*. Routledge, London.

**Harris, J.**

1974 The Marxist Conception of Violence: In *Philosophy & Public Affairs*, vol. 3, no. 2: 192-220.

**James, S.**

1983 The Duty to Relieve Suffering: In *Ethics*, No. 93: 4-21

**Jonas, H.**

1979 *Das Prinzip Verantwortung*. Insel Verlag, Frankfurt am Main.

**Kunneman, H.**

1996 Democratie, milieu en verlangen. Aanzet tot een post-moderne milieupolitiek: In *Oikos*, 1 (1), herfst 1996: 39-54.

**Passemore, J.**

1974 *Man's Responsibility for Nature*. Duckworth, London.

**Plutarchus**

1965 *Life of Mark Anthony*. Traduction Ian Scott-Kilvert, Harmondsworth.

**Schachtel, E.G.**

1959 *Metamorphosis. On the development of affect, perception, attention and memory*. Basic Books inc., New York. *Metamorfose*, (Nederlandse vertaling van Mauritz Mok), 1973. Lemniscaat, Rotterdam.

**Sikora R.I. & Barry, B. (Eds)**

1978 *Obligations to Future Generations*. Temple University Press, Philadelphia.

**Singer, P.**

1979 *Practical Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge.

Paul Gimeno is moraalfilosoof en als assistent verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Gentse Universiteit.