

In de greep van de taal

ANTOINE MOOIJ

In de greep van de taal

*Symbolisering en betekenisgeving:
Lacan en Cassirer*



SJIBBOLET • AMSTERDAM • MMXV

*Deze uitgave werd financieel mede mogelijk
gemaakt door de Stichting Psychoanalytische Fondsen.*

© 2015

A.W.M. Mooij p/a Uitgeverij Sijbolet, Amsterdam

Niets in deze uitgave mag worden verveelvoudigd
en/of openbaar gemaakt worden zonder voorafgaande
schriftelijke toestemming van de uitgever.

*No part of this book may be produced
without the written permission of the publisher.*

Illustratie omslag
Shutterstock

Boekverzorging
René van der Vooren, Amsterdam

ISBN 978 94 9111 024 5 | NUR 730

Inhoud

Inleiding 9

I

Een schets van de menselijke conditie 15

Drie niveaus van de menselijke conditie:
van intentionaliteit naar structuur 19

Drie vormen van hermeneutiek:
van betekenis naar betekenaar 25

De drie niveaus van de menselijke conditie
nogmaals 37

Toepassing in de psychopathologie 50

Toepassing in het strafrecht 57

Een vraag naar de mogelijkheid: vermogen
tot symboliseren 67

II

Cassirer 71

Terugkeer naar Kant 77

De inzet van Cassirer 83

Cassirer & Heidegger 88

Geest en kritisch idealisme 95

Het begrip van een symbolische vorm 107

Mythe & religie, taal, wetenschap 118

Symbolische functie: expressie, objectivering,
formalisering 133

Een symbolische vorm in wording? 144

III

Lacan 155

- Terugkeer naar Freud 155
- De autonomie van de symbolische orde 168
- Verlangen, reflectie en angst 179
- Differentieel karakter van het taalteken 207
- De symbolische identificatie 218
- Het reële: drie domeinen en drie vormen 228
- De late Lacan 237
- Joyce & Lacan 248
- Substantie of functie 257
- Lacan en Cassirer naast elkaar 265

IV

Variaties op een thema 275

- De menselijke conditie en de symbolische functie 278
- Mediale wending en een kritiek daarop 283
- Concretisering 290
- Homo symbolicus: een evolutionair perspectief 297
- De symbolische orde normatief gezien:
 - politiek, recht, moraal 311
- Gradaties in symbolisering: psychische stoornis 333
- Een en hetzelfde thema? 352

Bijlage

Schema van het proces van symbolisering 359

Verantwoording 363

Literatuur 365

Register van namen 378

Register van zaken 383

*Der Mensch lebt mit den Gegenständen
hauptsächlich, ja, da Empfinden und Handeln
in ihm von seinen Vorstellungen abhängen,
sogar ausschliesslich so, wie die Sprache sie ihm
zuführt. Durch denselben Act, vermöge dessen
er die Sprache aus sich herausspinnt, spinn
er sich in dieselbe ein.*

WILHELM VON HUMBOLDT, 1836

Inleiding

In dit boek wordt een beeld geschetst van de mens als een levend wezen dat in staat is de wereld en zichzelf uit te leggen en zo over de mogelijkheid tot zelfbepaling beschikt. Een mensbeeld, een ‘wijsgerige antropologie’, moet geconcretiseerd kunnen worden in mens- en cultuurwetenschappen. En het moet gefundeerd zijn in een filosofische traditie. Zonder concretisering is het een lege huls en zonder fundering blijft het te zeer arbitrair. Een wijsgerige antropologie bestaat zo uit een drieluik: [1] de schets van het mensbeeld zelf, [2] een filosofische fundering en [3] een concrete uitwerking ervan op het terrein van de ‘empirische menskunde’. Maar een keuze voor een bepaald mensbeeld, is en blijft een keuze, zij het een beredeneerde keuze.

In dit boek wordt eerst een hermeneutisch mensbeeld geschetst – de mens als een levend wezen dat zichzelf en de wereld uitlegt. Dat kan in dit verband alleen heel summier gebeuren. De nadruk ligt op het tweede bestanddeel: de fundering. De fundering betreft de opvatting van de mens als een symboliserend wezen. Symboliseren of representeren houdt in dat iets er pas kan ‘zijn’, als het ook iets anders is of dit *andere* vertegenwoordigt. Iets is rood, als dit de rode kleur in zich draagt en dus representeert. Zo representeert een gezagsdrager het gezag, en hij ontleent zijn gezag aan deze representatie (en niet aan wat hij verder nog is). De concretisering betreft de toepassing van dit gezichtspunt op het terrein van menswetenschappen in brede zin.

Allereerst de vraag naar de fundering. Hierbij spelen de neokantiaan Cassirer (1874–1945) en de psychoanalyticus Lacan (1901–1981) een hoofdrol – met hun onderlinge over-

eenkomsten en verschillen. Cassirer laat zien hoe het denken van Kant uitmondt in een theorie van de symbolisering. Lacan laat hetzelfde zien ten aanzien van het denken van Freud.

Lacan en Cassirer delen hierbij een gemeenschappelijk uitgangspunt. Dat luidt dat de mens, voor de toegang tot de werkelijkheid, is aangewezen op symbolische systemen, waarbinnen de taal een sleutelrol speelt. Al deze systemen hebben echter een zelfde *manco*: zij kunnen de werkelijkheid nimmer afbeelden of dupliceren, maar kunnen haar alleen maar voorstellen (representeren of symboliseren), als zijnde iets anders. Hun representerend vermogen berust precies op dit manco, op dit onvermogen tot duplicatie. Dit manco is daarmee niet negatief, maar werkt positief uit. Dit maakt representatie, productieve representatie, pas mogelijk. Bovendien berust daarop ook de verscheidenheid van de symbolische stelsels, hun diversiteit. Juist omdat elk symbolisch stelsel ontoereikend is, zijn er meer nodig en zijn er ook meer mogelijk. In de leemte die een bepaalde vorm van symboliseren laat (en dus ook schept) kan zich een aanvullende of corrigerende vorm vestigen. Die symbolisering neemt verschillende gestalten aan en kan zich concretiseren in verschillende media (taal, wetenschap, kunst, religie enzovoort). Geen van deze toont de werkelijkheid zoals zij zelf is of zou zijn, maar wel heeft elk een eigen brekingsindex in de ontsluiting van de werkelijkheid. De werkelijkheid is zo slechts op pluriforme wijze gegeven: *als* een steen of rotsformatie, of *als* brood op de plank; *als* straling, of *als* $e=mc^2$; of *als* fascinerend dan wel angstaanjagend — zonder dat een van deze verschijningsvormen als de ‘ware’ aangemerkt kan worden.

De werkelijkheid zelf is daaraan onttrokken. Dat is het tweede gemeenschappelijke punt. De werkelijkheid wordt symbolisch — in beeld, in taal, in formules — verwerkt, maar is als werkelijkheid zelf buitengesloten. Als gevolg daarvan valt de mens lichamenlijk bezien niet samen met zijn natuurlijke lichaam, valt de gekende natuur niet samen met de natuur zelf en is kennis van de ander met misverstanden omgeven. Zo is de mens afgesloten van de onmiddellijk-

heid — van het leven, van het brute zijn, van de Ander. Elke vorm van bemiddeling, van symbolisering, laat daarbij een rest, die zich op verschillende wijze kan aandienen. Het kan een ervaringsgegeven zijn dat niet in de theorie past; of het is een onbegrijpelijke, niet in te kaderen, impulsieve handeling; of het is een gebeurtenis die in het eigen leven niet verwerkt, niet gesymboliseerd kan worden en die dan traumatisch kan uitpakken.

Het spreekt vanzelf dat deze grondgedachte van pluriforme werkelijkheidsontsluiting niet iedereen zal aanspreken, of sterker nog: op forse tegenspraak kan rekenen. De wetenschap en zeker de natuurwetenschap kent de werkelijkheid immers zoals die is. Wat de natuur is, wat het leven is, wat de geest is, vertellen ons de natuurwetenschappen, de levenswetenschappen en de neurowetenschappen (die ons daarover bovendien nog veel *zullen* leren). En religie is iets van vroeger, nietwaar? Deze tegenwerpingen geven het dominante discours goed weer: de mens *is* een dier, de mens *is* zijn brein. Dit is misschien wat te kort door de bocht gezegd, maar het geeft de strekking van wat vaak in deftiger bewoordingen wordt gezegd toch goed weer. En het representatie-denken gaat daartegen in en het neemt daar stelling tegen. De argumenten ten gunste van deze stelling zullen echter niet gegeven worden door in discussie te gaan met allerlei naturalistische denkers van deze tijd. Dat is niet te doen binnen een bestek als dit. Zij zullen naar voren komen in de uiteenzetting en de verdere uitwerking van het denken van Cassirer (en ook van Lacan). Dan zal misschien blijken dat het representatie-denken een punt heeft: tegen de tijdgeest, ondanks de tijdgeest.

Cassirer is daarbij in het bijzonder interessant omdat hij een groot geleerde was, van (bijna) alle markten thuis, maar ook als kantiaan de Verlichting hoog in het vaandel droeg. Hij heeft de grondgedachte van een pluriforme werkelijkheidsontsluiting uitgewerkt tot een brede filosofie van de cultuur, met daarin een verscheidenheid van symbolische vormen (mythe, religie en kunst, taal, recht, wetenschap, enzovoort). Elk ervan kan op een specifieke wijze de werkelijkheid voorstellen (representeren, symboliseren),

maar elk toont daarin ook zijn tekort. Dat tekort, die intrinsieke beperktheid van een representerend systeem, kan echter miskend worden. Dan biedt een specifieke wijze van representeren zich aan als zou zij in staat zijn een totaalvisie te verschaffen. Dat leidt bijvoorbeeld tot een geloof in de moderne wetenschap als leverancier van de uiteindelijke waarheid, tot een opvatting van de mensenrechten als het hoogste goed, of tot het idee dat mythe en religie alleen dwaling zouden zijn, enzovoort. Waar Cassirer deze visie in historische zin breed uitwerkt, spitst Lacan haar toe op de mens en scherpt haar aan. De mens, de menselijke zijnswijze, is op specifieke wijze bepaald door dit manco, de ontoereikendheid van de taal, van de symbolische stelsels — zo is zijn grondstelling. Dit manco leidt bij de mens tot een subjectieve verdeeldheid, tot een driftmatigheid die cirkelt rondom een leegte, en tot de mogelijkheid van een specifieke vorm van angst (die zich voordoet wanneer de symbolisering faalt en de ongefilterde werkelijkheid te nabij komt). Ook hier echter kan dat tekort of die gebrokenheid miskend worden, wat ertoe leidt dat innerlijke verdeeldheid wordt toegedekt en leegte niet wordt verdragen.

Naast deze twee overeenkomsten is er ook een groot verschil van opvatting, en wel ten aanzien van de aard van het symboliseren zelf. Cassirer heeft een uitgesproken conceptie daarvan: het primaat van de betekenis. Als ik zoiets als een koe zie, weet ik van tevoren wat een koe is, zodat ik op grond van die gekende betekenis een koe kan onderscheiden en vervolgens kan aanwijzen. En het primaat van de betekenis is bovendien een breed gedragen opvatting in de filosofie — van de fenomenologie van Husserl tot aan de analytische filosofie van Russell. ‘Cassirer’ staat dus ook model voor, representeert zelf, een zeer breed verspreide opvatting die betekenis vooropstelt. Lacan komt tot een andere visie, want hij stelt een voorafgaande vraag. Hoe kan iemand, bijvoorbeeld als kind, weten wat een koe is? Het kind hoort mensen die het hebben over ‘koeien’, ‘pinken’, ‘paarden’, ‘melken’, ‘slachten’, ‘quota’, ‘Brussel’. Wat moet het zich bij al die raadselachtige termen denken? Pas als

hier enige duidelijkheid is verkregen, kan het kind betekenissen gaan onderkennen en de objecten, waarnaar door middel van die betekenissen (al dan niet) verwezen wordt, identificeren. Daarmee vraagt Lacan aandacht voor de materiële termen, de betekenisloze letters, de ‘betekenaars’ waarin gesymboliseerd wordt, nog voordat er betekenis tot stand is gekomen. Men kan zeggen dat Lacan Cassirer zo aanvult, maar daarmee ook corrigeert. Het verschil leidt dan ook tot enkele andere aanzienlijke verschillen, zoals met betrekking tot de uiteindelijke bereikbaarheid, kenbaarheid van de werkelijkheid. Cassirer is hier veel optimistischer dan Lacan die, vanuit een diepe scepsis, op onvermijdelijke impasses wijst. En dat verschil vloeit voort uit het vertrekpunt, namelijk dat van ‘de betekenis’ of ‘de betekenaar’. En zo blijkt Cassirer veel actueler, en Lacan minder exotisch te zijn, dan zij op het eerste gezicht schijnen te zijn. Zij hebben iets te melden, en dat is al heel wat. Wat dat precies is en wat het eventuele belang daarvan voor ons nu is, staat dan ter discussie.

Uiteindelijk gaat het hier niet om Cassirers filosofie noch om die van Lacan, hoe interessant die op zichzelf ook mogen zijn. Het gaat om hun waarde, hun potentieel, om de gemeenschappelijke filosofische thematiek: de mens als symboliserend wezen, afhankelijk van de taal, in de greep van de taal. De ondertitel drukt die uit: *Symbolisering en betekenisgeving: Lacan en Cassirer*. Het wil de problematiek van de symbolisering zelf, als essentieel voor het begrip van de mens, naar voren halen en concreet maken op het terrein van de ‘empirische menskunde’. Na de fundering volgt de concretisering.

Dit leidt tot de volgende opzet. Hoofdstuk 1 geeft een schets van de menselijke conditie in hermeneutische termen: de mens als een wezen dat zichzelf en de wereld uitlegt. En het biedt een concretisering ervan in twee verschillende vormen van wetenschap: psychopathologie en (straf) recht. Het is inleidend en het biedt voor degene die al ingevoerd is bekend materiaal, zij het in een bepaalde ordening. Het probleem van de fundering van het mensbeeld komt in de hoofdstukken II en III aan de orde. Als men stelt dat de

mens zichzelf en zijn wereld uitlegt, wat is dan de aard van dat 'zelf' en hoe komt de 'wereld' die zich voor uitleg leent, tot stand? Dit alles naar de opvatting van de mens als een symboliserend wezen en naar de rol van de taal daarin. Zo komen Cassirer (hoofdstuk II) en Lacan (hoofdstuk III) aan de orde, ook in hun onderlinge verhouding. Het slothoofdstuk (hoofdstuk IV) geeft een concretisering (die uiteraard ook al in de voorafgaande hoofdstukken geboden werd), biedt een aanvulling en gaat in op mogelijke kritiek.

Bij dit parcours is herhaling soms onvermijdelijk. Dit heeft het voordeel van selectief te kunnen lezen. Zo zal de filosofisch ingevoerde lezer in hoofdstuk I niet veel nieuws vernemen, en wie zich niet aangetrokken voelt tot Lacan, kan ook met Cassirer volstaan, en omgekeerd. En voor wie zich vooral voor de globale contouren van het mensbeeld en de concretisering in een 'empirische menskunde' interesseert, zijn vooral de hoofdstukken I en IV van belang. Die verscheidenheid past bij het onderwerp en de aanpak: bouwstenen, suggesties aangedragen voor de opvatting van de mens als een representerend levend wezen, een symboliserend dier. Voorkennis van Lacan of Cassirer is niet voorondersteld, maar de tekst over Lacan gaat iets dieper in op de 'techniciteit' ervan. Er is immers, buiten Nederland, een zeer omvangrijke Lacan-receptie ontstaan, in het Franse, Angelsaksische, Duitse (en Spaanse) taalgebied, en Nederlandstalig vooral in België. Bovendien is er een post-Lacan-receptie ontstaan, die Lacan sterk vanuit de late Lacan uitwerkt in de richting van 'het reële' ('the Lacanian Real'). Hierop zal, zij het zijdelings en in heel beperkte mate, ingegaan worden, in een teruggrijpen op de klassieke Lacan, in een soort terugkeer daarnaar. Diens tekst staat centraal en expliciete verwijzingen naar secundaire literatuur zijn dan ook beperkt. Zo'n interne discussie is ten aanzien van Cassirer minder nodig, omdat hij niet tot schoolvorming aanleiding heeft gegeven. Het zou mooi zijn als Lacan en Cassirer, ook in Nederland, de aandacht krijgen die zij in feite verdienen. Dat is een van de twee bestaansredenen van dit boek. De andere is de problematiek van de symbolisering, van de representatie zelf.

I

Een schets van de menselijke conditie

Het is een vast gegeven dat de moderne wetenschap het traditionele beeld van de mens — als een geestelijk wezen, in staat tot vrijheid of tot zelfbepaling — ondergraaft. Hoewel het klassieke denken een paragraaf aan de mens wijdde, was die toch ondergeschikt aan het verhaal over de natuur, de kosmos, de wereldorde. Het ging er vooral om de mens een plaats in die ordening toe te wijzen en die plaats was niet principieel problematisch. Sedert de moderne tijd ligt er wel zo'n probleem omdat, sedert Descartes, Newton en de mechanisering van het wereldbeeld, er eigenlijk helemaal geen plek meer is voor de mens in zijn traditionele opvatting. Dat maakt dat sindsdien het probleem van de mens nadrukkelijk op de agenda staat. Datgene wat traditioneel de mens tot mens maakt — zingeving, betekenis, zelfbepaling — is een probleem geworden omdat er binnen de fysieke orde van de gesloten natuurcausaliteit hiervoor conceptueel geen ruimte is. De discussie over de (on)mogelijkheid van de vrije wil en van andere bewustzijnsfenomenen — 'de mens is zijn brein' — is uiteindelijk niet meer dan een reprise van dit debat, in het licht van nieuwe onderzoeksgegevens die niet per se een nieuwe begripsmatigheid met zich meebrengen.

Het is niet de bedoeling, zoals gezegd, in het naturalisme-debat te treden — tenzij zijdelings. Het naturalistisch mensbeeld heeft bovendien een 'hoog academisch' gehalte. De Engelse filosoof P.F. Strawson heeft in een invloedrijk artikel daarop gewezen.¹ Hij stelt dat men de wilsvrijheid en

1 Strawson 1974, pp. 1-25.

wat daarmee samenhangt wel kan afwijzen, maar dat men daarnaar feitelijk niet leeft. Mensen leven in onderlinge betrokkenheid en zij bezien elkaar niet voortdurend als object – wat nodig is als het determinisme en fysicalisme de juiste theorie zou zijn. Dat doen zij niet en de verdedigers van deze these doen dat zelf ook niet. Sterker nog: mensen kunnen het niet. Het leven is niet goed denkbaar, leefbaar, zonder de noties van wederkerigheid, autonomie, van een door redenen geleid leven. Mensen zijn niet in staat tot een volgehouden objectiviteit in interpersoonlijke attitudes en het menselijke isolement dat dit zou inhouden. Zelfs de klassieke deterministische systemen (zoals die van de Stoa en Spinoza) laten in de marge nog ruimte voor vrijheid in de zin van een beaming van de werkelijkheid zoals die is.

De bedoeling is om het traditionele mensbeeld te schetsen en te verdedigen. En te nuanceren, vanuit de perspectieven van Lacan en Cassirer. Op dat laatste ligt de nadruk. Maar die nuancering houdt geen eliminatie in van het traditionele mensbeeld, in de zin van ‘wij zijn ons brein’, of van ‘de dood van de mens als subject’. Dat traditionele mensbeeld blijft overeind: de mens is het wezen dat de werkelijkheid en zichzelf kan uitleggen en op grond daarvan tot zelfbepaling in staat is. Het stoelt op de visie op de mens als een met rede, met taal, begiftigd wezen. De mens is een sprekend en redelijk wezen, dat zich heeft te oriënteren aan ‘de rede’ en ‘de taal’. Zo gesteld gaat dit mensbeeld terug op Aristoteles.

Aristoteles dacht daarbij dat er één vorm van rede en één vorm van taal is. Hij leidde bijvoorbeeld de fundamentele categorieën van de werkelijkheid af uit de grammatica van de Griekse taal. Kant heeft, als grootmeester van de moderne tijd, de rede verinnerlijkt – de rede huist in de mens – maar ook bij hem vinden wij de idee van een enkelvoudige rede. De gedachte dat er een uniform patroon, één geldige vorm van werkelijkheidsontsluiting, één vorm van van rede zou zijn, staat echter in de tijd na Kant juist toenemend onder druk. Er is niet één rede, er zijn verschillende wijzen waarop de werkelijkheid ontsloten ofwel gesymboliseerd kan worden. De wetenschap maar ook de religie en het