



UvA-DARE (Digital Academic Repository)

Dromen van dingen : Oost Duitse fantasieën over de westerse consumptiemaatschappij

Veenis, M.

Publication date
2008

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Veenis, M. (2008). *Dromen van dingen : Oost Duitse fantasieën over de westerse consumptiemaatschappij*.

General rights

It is not permitted to download or to forward/distribute the text or part of it without the consent of the author(s) and/or copyright holder(s), other than for strictly personal, individual use, unless the work is under an open content license (like Creative Commons).

Disclaimer/Complaints regulations

If you believe that digital publication of certain material infringes any of your rights or (privacy) interests, please let the Library know, stating your reasons. In case of a legitimate complaint, the Library will make the material inaccessible and/or remove it from the website. Please Ask the Library: <https://uba.uva.nl/en/contact>, or a letter to: Library of the University of Amsterdam, Secretariat, Singel 425, 1012 WP Amsterdam, The Netherlands. You will be contacted as soon as possible.

Conclusies

Collectieve fantasieën, hegemonie, fetisjisme, materiële goederen en de zintuigen

De hiervoor gepresenteerde conclusie dat Oost Duitsers hun eigen gemis met behulp van de fantasie over een geïdealiseerde ander aan het zicht hebben trachten te onttrekken, roept in theoretisch opzicht een aantal vragen op. In de eerste plaats is de vraag waarom ik het conglomeraat van halfbewuste voorstellingen, projecties en identificaties dat ik in de laatste hoofdstukken heb beschreven, een ‘collectieve fantasie’ noem. Wat is de theoretische meerwaarde van dat begrip en hoe kan ‘een fantasie’ als collectief fenomeen gedacht worden? Gaat het daarbij om een door allen op dezelfde manier individueel ervaren gevoel, waardoor het begrip ‘collectief’ betrekking heeft op de optelsom van individuele gevoelens? Of gaat het om een *sociaal* gegeven en heeft het begrip ‘collectieve fantasie’ eerder betrekking op een kenmerk van de sociale textuur van de samenleving als geheel?

Een tweede vraag waar ik in deze conclusie op wil terugkomen is, welke plaats de fantasie over het welvarende westen innam in de verhouding tussen de Oost Duitse staat en de inwoners van het land. In de inleiding gaf ik aan dat er onder historici en sociaalwetenschappers wordt gediscussieerd over de kwestie hoe de verhouding tussen staat en inwoners in de DDR gedacht moet worden. De DDR was een dictatuur, maar welke speelruimte was er daarbinnen voor de bevolking en hun ideeën en fantasieën over het westen? Hoe verhielden die voorstellingen zich tot de officiële ideologie en welke plaats namen ze in in de “illicit cohabitation” tussen staat en volk? Was er sprake van succesvolle hegemonie?

In de derde plaats wil ik ingaan op de vraag waarom ik de Oost Duitse verlangens naar de materiële wereld van het westen niet met behulp van het oude, bekende sociaalwetenschappelijke concept ‘fetisjisme’ heb trachten te duiden. Wat is de theoretische meerwaarde van het begrip fantasie boven fetisjisme?

In de vierde plaats wil ik dieper ingaan op de vraag of het louter en alleen aan de specifieke (Oost) Duitse geschiedenis ligt, dat materiële voorwerpen daarin zo’n betekenisvol centrum konden worden, of dat daaraan ook meer algemene redenen ten grondslag hebben gelegen. Daarbij wil ik in het bijzonder ingaan op de rol van de zintuigen. Hing het feit dat die zo’n belangrijke rol speelden in de aantrekkingskracht die er in de DDR van de westerse materiële wereld uitging, louter en alleen samen met de specifieke Oost Duitse context – van

mensen die collectief waren afgesloten van een wereld waarover ze tegelijkertijd mondjesmaat zintuiglijke kennis ontvingen? Of zijn er uit het hiervoor beschrevene ook meer algemene kenmerken te destilleren die een rol spelen in de manier waarop mensen zich tot hun materiële omgeving verhouden, en die licht werpen op het verband tussen consumptie, de zintuigen en de verbeelding?

Collectieve fantasieën

In het voorgaande liet ik zien dat de West Duitse welvaart in de beleving van veel Oost Duitsers de mogelijke vervulling leek van alles wat zij in hun eigen bestaan misten. Hoewel zij ogenschijnlijk slechts verlangden naar de materiële welvaart die zij in eigen land zo zichtbaar mankeerden, schemerde er ín het verlangen naar westerse welvaart in *gemaskeerde* vorm tevens een andersoortig gemis door, dat men op sociale gronden niet wilde of kon onderkennen. Indien het mogelijk zou zijn om het negatief te destilleren van de Oost Duitse verlangens met betrekking tot het welvarende westen, zou dat mijns inziens een beeld opleveren van die aspecten van het Oost Duitse bestaan, die zozeer aan het oog onttrokken bleven, dat Simon ze pas na de Wende via de kritische blik van West Duitsers als kenmerkend voor haar bestaan leerde herkennen. Door te fantaseren over harmonie ontkenen Oost Duitsers *impliciet* het bestaan van de niet-harmonieuze kenmerken van hun eigen samenleven, zonder dat ze deze hoefden te (h)erkennen of benoemen.

De reden dat ik dit conglomeraat van halfbewuste collectieve voorstellingen een ‘fantasie’ noemde is, dat het bij het psychoanalytische concept ‘fantasie’ gaat om voorstellingen die, onder het motto ‘wij willen beter’, bedoeld zijn om aan het zicht te onttrekken wat daaraan in de weg staat: “[t]he collective fantasy masks the insights that it contains” (Van de Port 1998:153). In tegenstelling tot een (dag)droom, die slechts een geperfectioneerde versie van de werkelijkheid of het zelfbeeld van mensen toont – de werkelijkheid of het ‘zelf’ zoals men zich dat wenst – is de fantasie ook bedoeld om de onvolkomenheden en mislukkingen, waarop de wens is gestoeld, aan het zicht te onttrekken.¹ Juist daardoor schemeren die onvolkomenheden altijd door de wensvoorstelling heen. Kort

¹Vergelijk Laplanche & Pontalis: “Selbst in ihren am wenigsten bearbeiteten Formen erscheint die Phantasie nicht auf eine intentionale Absicht des wünschenden Subjekts reduzierbar. (...) In dem Maße, in dem der Wunsch in die Phantasie verwoben ist, wird diese auch zum Ort der Abwehrvorgänge, wie (...) Verkehrung ins Gegenteil, Verneinung, Projektion. Solche Abwehrvorgänge sind ihrerseits unauflöslich mit der Hauptfunktion der Phantasie – der Wunschszenierung – verbunden, einer Inszenierung, bei der das *Verbot* in der Position des Wunsches immer gegenwärtig ist” (1973:392-3, curs. mv).

samengevat zou je derhalve kunnen zeggen dat (dag)dromen (een ideaal) *tonen*, terwijl *fantasieën* (via het ideaal dat ze tonen) pogen om iets onprettigs te *verhullen*, dat ze daarmee (impliciet) *onthullen*.

Om een gemakkelijk voorbeeld op individueel niveau te nemen: in mijn dagdroom kan ik mezelf zien als een vrouw van de wereld. Ik *ben* dan *mezelf*, maar op een fijner, prettiger, aantrekkelijker manier. Wanneer ik fantaseer dat ik *eigenlijk* een vrouw van de wereld ben, ontleent die voorstelling haar kracht grotendeels aan datgene wat impliciet blijft, namelijk: ‘was ik maar *anders* (geworden)’. De imperfectie zit als het ware in de voorstelling ingebakken. En hoezeer ik mij ook tracht te koesteren in de prettige voorstelling van mijzelf als vrouw van de wereld, zij is er primair om mij *niet te doen inzien* dat er redenen zijn waarom ik géén vrouw van de wereld ben geworden.

Juist doordat fantasieën veelal bedoeld zijn om weg te drukken, is het taboe bij implicatie aanwezig in de geïdealiseerde voorstelling. Hoewel het mooie aan een fantasie is, dat het geestesoog slechts het ideaal waarneemt, is fantasie (ook) een afweermechanisme – bedoeld om de niet benoemde onvrede aan het zicht te onttrekken.

Dat gold ook voor de fantasievoorstellingen die Oost Duitsers vóór de Wende koesterden over een bestaan in het welvarende westen. Die fantasievoorstellingen *leken* te draaien om een perfecte wereld van individuele zelfverwezenlijking in onderlinge harmonie, maar ze draaiden in laatste instantie om de *onmogelijkheid* daarvan in de DDR. Dáár was individuele zelfverwezenlijking slechts mogelijk binnen de door de staat gestelde grenzen, en dáár bestond de onderlinge harmonie die er was in belangrijke mate uit een vorm van onderling afgedwongen gelijkheid op straffe van sociale uitsluiting, waarin zich de *illicit cohabitation* tussen staat en volk manifesteerde. Dat werd niet uitgesproken; de herkenning van onderlinge jaloezie en krabbenstreken zou het failliet hebben betekend van de veelgeroemde onderlinge solidariteit. En het inzicht dat de staatsmacht zo diep wist door te dringen tot het privé-leven van Oost Duitsers, zou hen bovendien hebben beroofd van de ‘schuldige’ aan wie ze de wél onderkende onvolkomenheden van hun eigen bestaan konden toeschrijven: *die da oben*. Dat zou een erkenning hebben betekend van de vele verbanden die er bestonden tussen het (expliciet als ‘niet met de staat verweven’ betitelde) privé-bestaan enerzijds en de staat anderzijds.

En dus koesterde men fantasieën over het westen alsof dat dromen waren over ‘ons leven’ temidden van welvaart, terwijl ze eigenlijk gingen over de combinatie van welvaart-

cum-Gemeinschaft,² die in eigen land onmogelijk was. De welhaast magische aantrekkingskracht die het westen voor de Wende op zoveel Oost Duitsers had, hing samen met het feit dat de niet-benoemde-problemen-in-eigen-land daar afwezig leken. In die zin waren de Oost Duitse voorstellingen over het westen een fantasie.

Onder sociaalwetenschappers is er het laatste decennium sprake van een sterk toegenomen belangstelling voor de studie van collectieve fantasieën. Opvallend daarbij is dat er vaak wordt verwezen naar het werk van de Sloveense filosoof en psychoanalyticus Slavoj Žižek, die de inzichten van de Franse psychoanalyticus Jacques Lacan gebruikt om groepsprocessen te analyseren. Hoewel Žižek's werk vaak zeer stimulerend en prikkelend is, is het tegelijkertijd buitengewoon moeilijk te volgen en dat hangt mijns inziens onder meer samen met het feit dat hij in zijn schrijven moeiteloos overspringt van het collectieve naar het individuele niveau en vice versa. Žižek lijkt Lacan's voor individuen ontwikkelde inzichten simpelweg te extrapoleren naar het niveau van een groep.

Dat is echter problematisch: een gemeenschap of samenleving heeft immers geen gevoelens of (onder)bewustzijn. Men kan zich voorstellen dat, *omdat* alle leden van de samenleving eenzelfde soort collectieve ervaringen hebben ondergaan, zij ook allemaal een soortgelijke (emotionele) reactie zullen hebben gehad, die zich manifesteert in de vorm van bepaalde fantasievoorstellingen.³ In zo'n redenering heeft de aanduiding 'collectief' dus eigenlijk betrekking op 'heel veel individuen'. Een mogelijk gevaar daarbij is echter niet alleen dat individuele ervaringen en voorstellingen ten onrechte worden veralgemeniseerd, maar vooral, dat alles wat zich *tussen* mensen afspeelt uit beeld dreigt te raken,⁴ waardoor cultuur dreigt te worden opgevat en bestudeerd als een vorm van "personality writ large" (McGee & Warms 2000:210, noot 4).⁵ In deze dissertatie heb ik uitdrukkelijk willen laten zien dat de collectieve fantasieën die Oost Duitsers over het welvarende westen koesterden betrekking hadden op problemen die zich *tussen* hen afspeelden.

Bij mijn denken over de vraag hoe ik 'het collectieve Oost Duitse gemis' kon

²Vrij naar Žižek die stelt dat de opkomst van het nationalisme, dat grote delen van Oost Europa in de jaren negentig van de vorige eeuw in zijn greep had, samenhangt met "a desire for capitalism-*cum-Gemeinschaft*" (1990:61).

³Zie bij voorbeeld een artikel van Thoden van Velzen en Van Wetering (2001), waarin zij verwijzen naar "the fears people felt in those days" (23) ter verklaring voor de opkomst van bepaalde collectieve voorstellingen.

⁴Dat risico is er niet indien men zich, zoals Thoden van Velzen en Van Wetering in het in de vorige noot genoemde artikel, concentreert op fantasieën die onderdak vinden in religieus geïnspireerde voorstellingen die binnen een bepaalde geloofsgemeenschap worden gedeeld. Het sociale veld is dan uitdrukkelijk onderdeel van de studie.

⁵McGee en Warms verwijzen hierbij naar het werk van de antropologen van de zogenaamde *Culture and Personality School* in de antropologie. Zie b.v. de bundel onder redactie van Robert LeVine (1974) en die onder redactie van George Spindler (1978).

begrijpen als een probleem in de sociale textuur van de Oost Duitse samenleving heb ik veel profijt gehad van het boek *Lacan & the Political* (1999) van de politicoloog Yannis Stavrakakis, waarin deze zich concentreert op de “two-way movement between the individual and the social level” (idem:3-4). Stavrakakis maakt op heldere wijze begrijpelijk waarom relatief abstracte zaken – zoals religie, ideologie en de natie, maar bij voorbeeld ook muziek, film, of materiële cultuur – zó’n centrale betekenis kunnen krijgen in het leven van individuen, dat zij menen dat hun eigen bestaan samenvalt met het volk waarvan ze deel uitmaken, de God waarin zij geloven of het streven naar materiële verbetering dat zij voortdurend voorgespiegeld krijgen als bron van (inter)menselijke vervulling.

Volgens hem – en ook hij leunt hier sterk op het gedachtegoed van Lacan – hangt dat primair samen met het feit dat ieder mens gedurende zijn gehele bestaan blijft verlangen en streven naar een vorm van alomvattende heelheid, die hij in zijn jongste jeugd heeft ervaren toen hij in zijn beleving nog één was met de wereld, die zich als een verzorgende moeder aan hem voordeed. Vanaf het moment dat het kind echter leert dat hij een ander is dan de moeder – een ervaring die zijn toetreden tot de symbolische orde markeert – ervaart hij zichzelf als een geamputeerd wezen, een wezen met een gemis of, zoals Stavrakakis het noemt, een “lacking subject” (Stavrakakis 1999:17). Mensen trachten dat gemis te overkomen, het op te vullen, maar dat is een vergeefse zoektocht want de mens is geen eenheid of heelheid, maar ‘slechts’ – aldus Lacan, wederom bij monde van Stavrakakis – “an inchoate collection of desires” (idem:18). Alleen middels de blik van de ander kan men zichzelf wijs maken dat men één en volledig zou kunnen zijn, maar ook dát is slechts een spel van *make believe*. De reden dat de blik van de ander in staat lijkt de vervreemding of te heffen is, dat ook de ander incompleet is. Ook hij wordt gedreven door de drang om de scheiding ongedaan te maken, die zijn toetreding tot de symbolische orde bewerkstelligde. En in zijn verlangen naar het opheffen van vervreemding menen wij ‘onszelf’ als zijn mogelijke vervulling te herkennen.

Omdat de mens, in zijn vergeefse zoektocht naar het realiseren van een eigenstandige, volledige identiteit slechts de buitenwereld tot zijn beschikking heeft en alleen de blik van de ander de vervreemding (tijdelijk) lijkt te kunnen opheffen, bestaat het menselijk bestaan uit een serie van identificaties. Zo beschouwd is het menselijk bestaan de aaneenschakeling van pogingen om een gevoel van heelheid te ervaren met behulp van het verlangen van, en onze identificatie met, een ander.

In de individuele pogingen tot de constructie van ‘een identiteit’ maken mensen echter niet alleen gebruik van betekenisvolle anderen (ouders, vrienden, partners, ect.), maar zowel zichzelf als die betekenisvolle anderen zijn daartoe aangewezen op hetgeen hun in het publieke

domein ter beschikking staat aan religieuze, ideologische en anderszins publiekelijk gedane beloftes en perspectieven. Zodoende vinden alle identificatieprocessen die de mens onderneemt, per definitie plaats binnen (en eventueel ook met)⁶ “socially *available* discursive constructions such as ideologies, etc.” (idem:36). Mede om die reden is er volgens Stavrakakis geen enkele reden om een strikte scheidslijn te hanteren tussen het individuele psychologische niveau – van oudsher het terrein van de psychologie en de psychiatrie – en het collectieve niveau, waar sociaal wetenschappers en historici zich toe menen te moeten beperken. De aaneenschakeling van “failed identifications or rather [the] play between identification and its failure” die mensen ondernemen om zichzelf als een afgerond ‘zelf’, en hun samenleving als een coherent geheel te ervaren, moet volgens Stavrakakis uitdrukkelijk worden herkend als een “*deeply political play*” (idem:29).

Dat ‘spel’ is echter niet vrijblijvend. Niet alleen is de inzet hoog, maar bovendien is het tot falen gedoemd. “A lack is continuously re-emerging where identity should be consolidated. All our attempts to cover over this lack (...) through identifications, that promise to offer us a stable identity, fail” (idem:35). Een ‘identiteit’ bestaat slechts als verlangen, als streven en als onmogelijkheid. En hetzelfde geldt in nog sterkere mate voor het vermeend verbindende identiteitskader dat ‘een samenleving’ zijn ogenschijnlijke samenhang geeft. Voor zover zo’n samenhang bestaat, is dat de fictieve (en tijdelijke) ‘uitkomst’ van de politiek-ideologische strijd over ‘wie en wat wij zijn’. Zowel het denken in dergelijke eenheden als het streven ernaar, geeft volgens Lacanianen blijk van een “essentialist fantasy” (idem:15). Aanduidingen als ‘identiteit X’ of ‘samenleving Y’ verhullen dat er slechts sprake kan zijn van *pogingen* om een mate van eenheid en structuur te ervaren die niet bestaat en niet kan bestaan. Datgene wat elke keer roet in het eten gooit wordt door Lacanianen aangeduid met de term ‘the Real’. Met die term attenderen zij op de universele onmogelijkheid om (zowel op individueel als op collectief niveau) een voltooide ‘identiteit’ te constitueren. “Given this definition of the Real as antagonism and (social) antagonism as the Real (...) [it] ‘is nothing at all, just a void, an emptiness in a symbolic structure marking some central impossibility’” (Žižek op cit. bij Miklitsch 1998:485).

De geschiedenis van het centrale belang van materiële verworvenheden voor de inwoners van beide Duitslanden is een heldere illustratie van Stavrakakis’ stelling, dat de ideologieën uit het publieke domein een centrale rol spelen in de identificatiepogingen van mensen *ter verhulling van sociale antagonismen*. Daarmee heeft Stavrakakis’ lezing van

⁶Denk bij voorbeeld aan Jehova’s getuigen (of andere fanatieke religieuze groeperingen), aan voetbalsupporters, wiens zelfbeeld voor een belangrijk deel samenvalt met een voetbalclub, of aan rechtsradicale jongeren.

Lacan mij niet alleen op theoretisch niveau duidelijk gemaakt waarom de materiële welvaart in het westen zo'n belangrijke rol speelde in de Oost Duitse samenleving. In het verlengde daarvan heeft zijn werk mij tevens geholpen het verband te doorgronden tussen collectieve fantasieën enerzijds en (politieke) ideologieën anderzijds. Zoals ik hieronder zal laten zien werd mij, bij het toepassen van Stavrakakis' inzichten op de door mij bestudeerde Oost Duitse case, duidelijk, dat collectieve fantasieën veelal het geïmpliceerde bijproduct zijn van de (politieke) ideologieën die het publieke domein domineren.

Het verlies van de Tweede Wereldoorlog en alles wat in de aanloop daartoe én erna gebeurde en bekend werd, betekende in Stavrakakis' termen dat de inwoners van Duitsland geconfronteerd werden met wat ik hiervoor als *the Real* omschreef. Het failliet van onderlinge saamhorigheid kwam schrijnend helder in beeld, van sociale solidariteit of cohesie was geen enkele sprake. Hoe onvoorstelbaar het ook is dat mensen juist in die context houvast vonden bij een nieuwe leer van onderlinge solidariteit, dat is tegelijkertijd absoluut noodzakelijk. Het is immers onmogelijk om als samenleving voort te bestaan bij de gelijktijdige erkenning van het failliet van onderlinge saamhorigheid. De toenmalige ervaringen stonden op dermate gespannen voet met het idee van (een min of meer coherente) samenleving als zodanig, dat de inwoners van Duitsland gemeenschappelijk een realiteit móesten zien weg te schrijven, die zich zojuist buitengewoon indringend had gemanifesteerd.

De Oost Duitse bevolking kreeg na 1945 door de nieuwe machthebbers een ideologie aangeboden met behulp waarvan de voornaamste levenslessen waar men zojuist mee was geconfronteerd op een positieve manier werden getransformeerd tot nastrevenswaardige beloften: in het verlengde van materiële verbetering zou de eenheid worden hersteld en onderlinge solidariteit heersen. Die belofte betekende dat (1) de pijnlijke lessen werden ontdaan van hun sociaal giftige angel, terwijl ze (in verhulde vorm) (2) de centrale plek kregen in het publieke domein die hun importantie vereiste, waarbij er tegelijkertijd óók (3) tegemoet werd gekomen aan de noodzaak tot het verzwijgen ervan.

Binnen de ideologie die de Oost Duitse symbolische orde haar samenhang verleende, heetten sociale tegenstellingen het gevolg te zijn geweest van de kapitalistische bezitsverhoudingen die, mét de ontwikkeling van de socialistische samenleving en de daarmee gepaard gaande 'denazificatie', definitief heetten te zijn verdwenen: opgelost, over en uit. Ze waren er geweest, maar nu waren ze weg. Weggewerkt door een collectief gedeeld en door de staat gesanctioneerd streven naar materiële verbetering.

Het meest-wezenlijke-maar-onzegbare was aldus in niet-bedreigende vorm in de symbolische orde van de samenleving opgenomen en de maatschappelijke rijen konden zich

sluiten. De sociaal ontwrichtende kennis over de samenleving als een intern gespleten en potentieel antagonistische ‘eenheid’ was weg, of leek althans verdwenen. Het verbod op het exploreren daarvan werd gedurende de gehele Oost Duitse geschiedenis strikt gehandhaafd.

Maar aangezien ‘het gat’ in de sociale harmonie zodoende van meet af aan het centrum was waaromheen de samenleving zich ontwikkelde, was dat gat tevens constitutief voor alles wat zich daarbinnen – aan sociale relaties – ontwikkelde. Daardoor werd de samenleving die op Oost Duits grondgebied tot ontwikkeling kwam, intern níet alleen bijeen gehouden door een bepaalde ideologie, maar óók door een gedeeld geheim dat koste wat kost verstoep moest blijven. Uiteindelijk ontwikkelde er zich een vorm van onderlinge warmte, maar die was altijd óók de afdekking van potentiële onderlinge afgunst en strijd. Hoewel deze in de Oost Duitse publieke ruimte nauwelijks vrij baan kregen, moet de warmte van de *Nischen* ermee doordrenkt zijn geweest.

De socialistische gelijkheidsleer was de (van overheidswege gesanctioneerde) manier met behulp waarvan iedere kennismaking met de traumatische werkelijkheid – dat de ‘gelijkheid’, die als solidariteit werd gepreikt, ook argwaan en Stasi impliceerden – aan het zicht werd onttrokken. De *Nische* was een andere. Maar wat de dekmantel ook was en hoe halfhartig men zich daar ook toe verhield, onderling werden Oost Duitsers verbonden door (de gedeelde geheime kennis over) een traumatische en verboden realiteit. Die realiteit bleef weg met behulp van de collectieve fantasie over het welvarende westen waar individuele zelfverwezenlijking en onderlinge harmonie moeiteloos samen leken te gaan. In de DDR was het streven naar en fantaseren over materiële verbetering van meet af aan een dekmantel met behulp waarvan andersoortige, niet-uitgesproken problemen aan het zicht werden onttrokken.

De problemen in de sociale textuur van de samenleving waren en bleven onzegbaar; ze werden verhuld onder het materieelconsumptieve streven dat de samenleving ogenschijnlijk verbond. De reden dat uitgerekend dát streven als verbindend kader functioneerde was, dat het materiële binnen de officiële staatsideologie als oplossing voor alle (onbenoemde) problemen werd gepresenteerd. Van meet af aan vonden staat en volk elkaar in een publiekelijk verkondigde materialistische ideologie ter bestrijding van sociale tegenstellingen. In de DDR bestond zodoende een “tiefen Konsenses mit den ökonomistischen Wertannahmen des Systems” (Niethammer 1991:39), volgens welke materiële verbetering aan de basis zou liggen van een veelomvattender toekomstig heil. Hierdoor werd ‘de rijkdom van het leven’ in de DDR ‘gereduceerd tot het direct materiële’ – zoals Niethammer treffend concludeerde (idem). Voor zover de materiële strevingen niet werden gerealiseerd, was dat bespreekbaar – zowel staat als volk hadden er immers van meet af aan belang bij de materiële problemen te

herkennen als oorzaak en oplossing van *the Real*. Dientengevolge stond het de inwoners van de DDR tot op zekere hoogte vrij om de materiële tekortkomingen onderling te bespreken. En dat gebeurde ook – soms voorzichtig, maar vaak toch ook openlijk. De klachten dienaangaande zetten de machthebbers er vervolgens op politiek gevoelige momenten toe aan om een extra wagonlading sinaasappels te laten aanrukken en de bevolking tevreden te stellen. Juist *omdat* staat en volk elkaar echter tevens ‘vonden’ in de *onbespreekbaarheid* van de problemen in de sociale textuur van de samenleving, fungeerde de materiële ideologie in de DDR als “lingua franca” (idem). De alomtegenwoordige materieelconsumptieve kritiek was een “officiële lizenziertes Ventil” (idem) en de materieelconsumptieve klachten gaven uitdrukking aan andersoortige bronnen van onvrede, met betrekking tot zaken die als zodanig onbenoemd bleven.

Aangezien het materiële in de DDR als “lingua franca” fungeerde, lag het voor de hand dat alle mogelijke problemen eveneens op materieelconsumptieve wijze leken te kunnen worden opgelost. De combinatie van een materialistische ideologie én een sterke identificatie met de (in mentaal en psychologisch opzicht) zo dichtbij en tegelijkertijd zo onbereikbare West Duitse welvaart, gaven aanleiding tot een fantasie dat Oost Duitsers temidden van die materieelconsumptieve context pas echt een harmonieuze samenleving zouden kunnen realiseren, waarin tevens ruimte zou zijn voor individuele zelfverwezenlijking. De fantasieën over het westen, die zoveel Oost Duitsers deelden, was enerzijds het product van de onvolkomenheden in de realisatie van de ideologie die het publieke domein domineerde. Anderzijds was zij het product van het verbod op exploratie van datgene wat de ideologie haar (onuitgesproken) zeggingskracht verleende.

Stavarakakis’ werk hielp mij de verhouding tussen ideologie en fantasie in de DDR scherper te zien. Door expliciet uit te gaan van datgene wat hij in navolging van Lacan met de term *the Real* aanduidt, brengt Stavarakakis het fundamentele, sociale belang van ideologieën en andere gedeelde, ideële voorstellingen scherp in beeld, terwijl hij daarbij expliciet duidelijk maakt waarom dergelijke voorstellingen slechts de schijn van onderlinge binding bieden.

Juist omdat niet iedereen rechtstreeks gediend is (in sociaal-economisch, materieel opzicht) bij het onderschrijven van een ideologie, kan deze slechts aanslaan en zijn verbindende werk doen, door aan te sluiten bij (onuitgesproken) sociaal-psychologische verlangens en/of belangen –veelal met betrekking tot eenheid, verbroederingen/of superioriteit. Wanneer ideologische voorstellingen er op deze wijze in slagen om de publieke ruimte te domineren, bieden zij een verhaal met behulp waarvan eenheid en onderlinge verbinding worden gesuggereerd: een verhaal over ‘wie wij zijn en waarom’. Maar juist

omdat dat verhaal *altijd* op gespannen voet staat met de antagonismen die de samenlevingsorde doorsnijden, worden er bij de realisatie daarvan tekortkomingen zichtbaar. En als er een strikt verbod heerst op het benoemen en exploreren daarvan, leveren die vervolgens de voedingsbodem én de ingrediënten voor het ontstaan van een fantasie, die bindkracht verleent waar de ideologie faalt.

Daarmee wordt duidelijk, dat fantasieën in wezen het geïmpliceerde bijproduct zijn van ideologieën. De Oost Duitse geschiedenis is een heldere illustratie van de stelling dat ideologie en fantasie te beschouwen zijn als communicerende vaten. Ze veronderstellen, voeden én constitueren elkaar rond de ontkenning van *the real* in de sociale textuur van een samenleving. De een levert het verhaal met behulp waarvan *the real* aan het zicht wordt onttrokken, de ander lijkt de impliciete oplossing te bieden wanneer het verhaal zijn samenbindende kracht dreigt te verliezen. Een mooi voorbeeld van dat laatste zijn de *cargo cults* – de religieuze voorstellingen waarbij een vorm van alomvattende verlossing in het vooruitzicht wordt gesteld, op een moment dat de tot dan toe bestaande religieuze en ideologische voorstellingen hun vermogen tot het bieden van houvast hebben verloren.

In de DDR zorgden cruciale elementen uit de socialistische ideologie, gecentreerd rond noties van ‘onderlinge gelijkheid’, ervoor dat er een zekere ‘verbintenis’ tussen staat en volk tot stand kwam. In het verlengde van de ideologie van onderlinge gelijkheid kwamen vervolgens bepaalde collectieve arrangementen tot ontwikkeling – waaronder een breed gedragen taboe op onderlinge differentiatie en het met je kop boven het maaiveld uitsteken – die duidelijk maakten dat “many state principles were thoroughly integrated in the local mind-set” (Kideckel 1993:216). Juist die vormen van ongemerkte aanpassing aan de dictatoriale context waarin Oost Duitsers leefden, zorgden ervoor dat de Oost Duitse staatsmacht in stand bleef. Zij werd “multiplied and diffused through people’s everyday habits of conformity and the meanings they attach to them” (Wedeen 1999:153). Dat die verwevenheid nauwelijks zichtbaar was, hing samen met de onuitgesproken sociale belangen die mensen hadden bij die vorm van aanpassing. In hoeverre die situatie kon worden begrepen als een vorm van succesvolle hegemonie was de vraag waarmee ik hoofdstuk zes afsloot. Op die vraag wil ik hier terugkomen.

Succesvolle hegemonie?

In hoofdstuk twee en drie liet ik zien dat de socialistische ideologie in de DDR nooit eenzijdig ‘van boven’ werd opgelegd. Om hegemonie te bereiken moeten de naar-macht-strevenden beloften doen die in het belang zijn van de ondergeschikten. Dat gold na 1945 ook voor de nieuwe machthebbers in de DDR. Om in brede lagen van de samenleving succesvol te zijn moest de socialistische ideologie, met behulp waarvan de nieuwe machthebbers hun claims legitimeerden, óók appèlleren aan díegenen, die niet rechtstreeks gediend waren met de transformatie van hun samenleving. Om dat te bereiken zorgden de socialisten ervoor dat de doctrines met behulp waarvan zij het Oost Duitse bestaan opnieuw inrichtten, inhaakten op bepaalde buiten- of bovenideologische elementen. Žižek heeft dit principe helder onder woorden gebracht:

in every ideological edifice, there is a kind of ‘trans-ideological’ kernel, since, if an ideology is to become operative and effectively ‘seize’ individuals, it has to parasitize on and manipulate some kind of ‘trans-ideological’ vision that cannot be reduced to a simple instrument of legitimizing pretensions to power (1996:83).

Als voorbeeld van dergelijke ideologie overstijgende componenten noemt Žižek onder meer “notions and sentiments of solidarity, justice, belonging to a community, and so on” (idem). Mede doordat de mooi klinkende beloften van het socialisme na 1945 inhaakten op toen actuele noden en trauma’s, ontstond er in de DDR een halfhartige (tót de bouw van de Muur verlieten rond de drie miljoen Oost Duitsers het land) vorm van identificatie met de staat en het socialisme. Dat impliceerde echter níet, dat er sprake was van ideologische overeenstemming of eensgezindheid tussen staat en bevolking.

Zoals gezegd: tot 1961 verlieten miljoenen Oost Duitsers het land en daarna was het voor Oost Duitsers fysiek *vrijwel onmogelijk* om zich aan de socialistische leer te onttrekken. Door de omnipresentie van de taal van macht, doordat mensen leerden “[to] internalise their own surveillance” (Wedeen 1999:147), én doordat Oost Duitsers er een zeker belang bij hadden ontstond er na verloop van tijd een vorm van “conviviality” tussen heersers en overheersten (Mbembe 1992:10), waarin ‘onderlinge gelijkheid’ het verbindingspunt was. Dat betekende echter níet dat Oost Duitsers de situatie waarin zij zich bevonden totaal onderschreven. Er werd veel gemopperd, vooral over materieelconsumptieve zaken, die, omdat ze als “officiell lizenziertes Ventil” (Niethammer 1991:39) fungeerden, een geschikt aanknopingspunt waren om algemener gevoelens van onvrede te uiten. Ook het besmukte lachen én het zich terugtrekken in de *Nischen* duiden erop, dat de onderschikking en

aanpassing niet (alleen) van harte gingen. Tegelijkertijd hoop ik in hoofdstuk zes duidelijk te hebben gemaakt, dat dezelfde besmukte lach en *Nische* er óók op duiden, dat de aanpassing méér geïnternaliseerd was dan mensen zich wellicht bewust waren. Beide vormen van aanpassing zorgden ervoor dat de ideologie van ‘onderlinge gelijkheid’ ook door de inwoners van de DDR zélf werd gedragen en geconstitueerd. De Oost Duitse geschiedenis was echter primair de geschiedenis van dictatoriale overheersing en dwang. Niettemin ontstond er binnen die afgedwongen context ook een vorm van ‘samenwerking’ waardoor velen hun eigen onderschikking nauwelijks merkten. Dat hing samen met het feit dat “the state’s regulative and coercive forms and agencies (...) define and create certain kinds of subjects and identities” (Roseberry 1993:357).

Met deze interpretatie sluit mijn onderzoek aan bij een lange traditie van antropologisch denken over (de vorm en betekenis van) overheersing en onderschikking. Lang geleden maakte Godelier duidelijk dat het feit dát ondergeschikten dezelfde ideologische ruimte delen als de overheersers, níet betekent dat zij het onderling eens zouden zijn over *de betekenis* die zij daaraan geven (1982).⁷ In zijn boek *Weapons of the Weak* heeft James Scott (1985) duidelijk gemaakt dat het zaad van de kritiek veelal reeds in de kern van de hegemonie besloten ligt. Juist omdát de beloften met behulp waarvan overheersers hun claims trachten te ‘verkopen’, moeten aansluiten bij buitenideologische elementen, dragen die beloften de kiem van de toekomstige kritiek in zich:

The crucial point is rather that the very process of attempting to legitimate a social order by idealizing it *always* provides its subjects with the means, the symbolic tools, the very ideas for a critique that operates entirely within the hegemony. For most purposes, then, it is not at all necessary for subordinate classes to set foot outside the confines of the ruling ideals in order to formulate a critique of power. The most common form of (...) struggle arises from the failure of a dominant ideology to live up to the implicit promises it necessarily makes. The dominant ideology can be turned against its privileged beneficiaries not only because subordinate groups develop their own interpretations, understandings, and readings of its ambiguous terms, but also because of the promises that the dominant classes must make to propagate it in the first place (idem:338).

De geschiedenis van de DDR is een mooie illustratie van Scott’s suggestie dat de kritiek bijna geïmpliceerd is in de ideologische beloften met behulp waarvan een dictatuur haar macht

⁷Zie ook het interview van Eiss & Wolfe met Godelier (2004).

tracht te legitimeren. Juist omdat de Oost Duitse socialisten met hun ideologie inspeelden op de verlangens die er na de Tweede Wereldoorlog onder de Oost Duitse bevolking leefden, deden zij bepaalde ideologisch gefundeerde beloften. Doordat zij die vervolgens niet waarmaakten, terwijl ze de beloften wél tot het eind van de DDR bleven verkondigen waren zij, als voornaamste leveranciers van een materialistisch ingevulde heilsboodschap, zelf verantwoordelijk voor de kritiek, toen die boodschap niet gerealiseerd werd – zie Niethammer's conclusie omtrent de consensus tussen de Oost Duitse staat en inwoners over de materialistische wijze waarop de rijkdom van het leven zou kunnen worden gerealiseerd. Het is veelzeggend dat Scott reeds lang geleden heeft gesuggereerd, dat ook in de Europese socialistische landen de kern van kritiek besloten zou kunnen liggen in de beloften van het daar geleefde “real existing socialism” (idem:339):

the ideology formulated by the ruling class to justify its own rule provided much of the symbolic raw material from which the most damning critique could be derived and sustained (...) it is clear that a radical critique of *existing* arrangements may arise in virtually any subordinate class that takes the dominant ideology at heart and, at the same time, penetrates in daily life the realities that betray or ignore the implicit promises of that ideology (idem).

Behalve de belofte van materiële wederopbouw behelsde de socialistische ideologie tevens een sociale belofte: het scheppen van onderlinge gelijkheid en sociale harmonie. Kritiek op de mate waarin die belofte werd gerealiseerd was onmogelijk. Hoewel men op basis daarvan zou kunnen denken dat het socialistische vertoog dienaangaande *louter en alleen* met harde hand werd opgelegd, waardoor er op dat gebied géén sprake was van overeenstemming of consensus, liet ik in het voorgaande zien dat de inwoners van de DDR zélf ook grote belangen hadden bij het níet exploreren van dát aspect van de officiële staatsideologie. Het leerstuk van de ‘onderlinge gelijkheid’ was in de DDR dan ook het contactpunt tussen de ideologische belangen van ‘overheersers’ en de door fantasmatische belangen ingegeven ondersteuning daarvan door de ‘overheersten’.

In de inleiding merkte ik op dat, hoewel de DDR nooit zou hebben kunnen bestaan (en zeker niet zo lang zou hebben kunnen voortbestaan) zonder de spreekwoordelijke ‘Russische bajonetten’, de Oost Duitse geschiedenis daar níet toe kon worden gereduceerd. Zoals ik in het voorgaande heb laten zien, hing dat niet alleen samen met het feit dat de DDR was gebouwd op de herinnering aan Auschwitz en Dresden. De langdurige stabiliteit van de Oost Duitse staat was vooral te danken aan de vele verbintenissen die er waren tussen de ‘staat’ en de ‘bevolking’. Het ‘socialistische’ regime had niet kunnen overheersen zonder de vele

vormen van aanpassing die de bevolking had geïnternaliseerd, en de bevolking had de gelijkheidsideologie niet zó sterk geïnternaliseerd, indien ze daar niet óók belangen bij zou hebben gehad.⁸ Mede dankzij de socialistische gelijkheidsleer werden de inwoners van de DDR gevrijwaard van pijnlijke confrontaties met elkaar's jaloezie en krabbenstreken. In die zin was er in de DDR sprake van een hegemoniale situatie, níet omdat de inwoners het kritiekloos eens zouden zijn geweest met alles wat hen door de machthebbers werd voorgeschoteld, maar omdat er sprake was van “‘a common discursive framework’: a shared, state-authorized language of cognition, control and contestation” (Blom Hansen & Stepputat 2000:26).

Fetisjisme?

Terugdenkend aan hetgeen ik in hoofdstuk vier én in hoofdstuk acht heb laten zien, lijken de strenge Oost Duitse vormgevingsideologen het toch bij het rechte eind te hebben gehad, toen zij de (volgens hen oneigenlijke) verleiding van (Westerse) ‘kitsch’ als een vlucht kenmerkten en om die reden afwezen. Door hen werd die vlucht fetisjisme genoemd. In het voorgaande gebruikte ik de term collectieve fantasie. Wat is de meerwaarde van die aanduiding ten opzichte van het begrip fetisjisme?

Binnen het Marxistisch theoretisch kader geeft de term fetisjisme uitdrukking aan een vorm van zelfbedrog, die ontstaat in samenhang met de onder kapitalistische bezits- en productieverhoudingen tot ontwikkeling gekomen vervreemding van de arbeider, waaraan deze (tevergeefs) tracht te ontsnappen met behulp van de vermeend magische eigenschappen van *commodities*. Hoewel Marxistische denkers er vanzelfsprekend vanuit gaan dat het onmogelijk is om op deze manier te ontsnappen aan een toestand van vervreemding, is het opmerkelijk dat vervreemding binnen het Marxistische denken in principe op te heffen en op te lossen is – zij het slechts na een revolutionaire metamorfose van de sociaaleconomische inrichting van de samenleving.

Waar het begrip fetisjisme binnen de Marxistische theorievorming aldus verwijst naar een zinloze poging tot ontsnapping, via vermeend magische eigenschappen van *commodities*, aan onderdrukkende en vervreemdende *sociaal-economische* omstandigheden, daar gebruikte

⁸Hopelijk ten overvloede: het is niet mijn bedoeling de dreiging en angst te relativiseren. Ik hoofdstuk zes liet ik zien dat de dreiging en angst, zoals ik het daar verwoordde “de mentale muur waren waarbinnen Oost Duitsers hun leven inrichtten”.

ik in het voorgaande met opzet het begrip ‘fantasie’ om aan te geven dat het hier mijns inziens om een andersoortige vlucht gaat. Door collectief te fantaseren over het bestaan aan de andere kant van de Muur dat ook het hunne zou zijn geweest indien het historische lot de grens anders had getrokken, trachtten Oost Duitsers de in hun samenleving tot ontwikkeling gekomen *onderlinge omgangsvormen* aan het zicht te onttrekken. Het ‘fetisjisme’ waar in de DDR sprake van was, was dat Oost Duitsers aan de Westerse materieelconsumptieve wereld een helend en harmoniserend vermogen toeschreven, met behulp waarvan zij hun ogen konden sluiten voor het gat van de krabbenstreken en de als onderlinge gelijkheid verkochte ‘warmte’ die zij op straffe van uitsluiting in hun eigen gelederen afdwongen. Het gaat hier dus uitdrukkelijk niet om een (klassengerelateerde) vlucht uit sociaal-economische omstandigheden. Veeleer gaat het om een gefantaseerde vlucht voor de potentiële erkenning dat “[o]ur societies are never harmonious ensembles. This is only the fantasy through which they attempt to constitute and reconstitute themselves” (Stavrakakis 1999:74). Met behulp van de collectieve fantasie over een bestaan waarin men, omringd door ouderwets gepolitoerde tafels en droogboeketten, vanzelfsprekend nooit meer last zou hebben van antagonismen of (sociaal) verval, werd de verantwoordelijkheid voor het feit dat die mate van harmonie in de DDR niet werd gerealiseerd buiten de betrokkenen en ten dele bij de materiële omstandigheden geplaatst.

Mijns inziens vluchtte men dan ook niet zozeer voor omstandigheden die men in principe ook anders zou kunnen inrichten waardoor de vervreemding zou ophouden te bestaan, maar men vluchtte voor omstandigheden die eigen zijn aan het bestaan, zij het, dat ze binnen de Oost Duitse context werden versterkt doordat de dictatoriale staat geen open exploratie toestond van de in de samenleving aan de dag tredende antagonismen en (sociale) spanningen.

Dat ik de buitengewone kracht die er vóór de Wende in de DDR aan Westerse voorwerpen werd toegekend, niet toeschrijf aan fetisjisme maar aan een collectieve fantasie, betekent niet dat ik de term fetisjisme als zodanig onbruikbaar zou vinden (zoals b.v. Pool 1990). In tegenstelling tot fantasieën, die tal van verschillende vormen kunnen aannemen, *waaronder* die van materieelconsumptieve verlangens, attendeert de term fetisjisme uitdrukkelijk op “the compulsive power” (Spyer 1998:4) die er uitgerekend van materiële voorwerpen kan uitgaan. Mede daardoor attendeert het begrip fetisjisme ons op de irrationaliteit in het hart van wat zich laat aanzien als een weloverwogen en rationeel proces: de waardebeoordeling van goederen.

Dat brengt me bij het laatste thema dat ik in deze conclusie wil behandelen: het in deze

dissertatie getoonde verband tussen materiële beloften, strevingen en verworvenheden als aanknopingspunt van collectieve fantasieën. Hoewel er een aantal historisch specifieke redenen valt aan te wijzen op grond waarvan de collectieve fantasieën van Oost Duitsers over het welvarende westen uitgerekend op materialistische wijze werden ingevuld, ligt er mijns inziens ook nog een meer algemene oorzaak ten grondslag aan het feit dat de Oost Duitse cargo-achtige verlossingsfantasieën waren vastgemaakt aan, en werden gevoed door, voorstellingen over een materieel beter leven.

Fantasie en materiële objecten; sensorische kennismaking

In Oost Duitse ogen impliceerde de materiële wereld van het westen hún ideale samenleving, ontdaan van de sociale tekortkomingen en spanningen die in de Oost Duitse alledaagse werkelijkheid steeds aan de dag dreigden te treden. De Oost Duitse kennis over de westerse droomwereld was echter niet alléén van imaginaire aard. Deze werd regelmatig (zij het mondjesmaat) gevoed door werkelijke contacten ermee. Wanneer dat gebeurde was het opvallend dat mensen vooral lyrisch uitwijdden over de zintuiglijke indrukken die dergelijke kennismakingen teweeg brachten: men werd (in neutrale of positieve zin) fysiek beroerd door met name de geur, maar ook de kleur, de glans, de tactiele eigenschappen en vanzelfsprekend de smaak van westerse producten. Deze waren totaal anders dan die van de Oost Duitse warenwereld.

In de verhalen daarover komt een kenmerk van de relatie tussen mensen en materiële cultuur naar voren, dat tot voor kort in de sociaal wetenschappelijke theorieën dienaangaande nauwelijks gethematiseerd werd: de zintuiglijke manier waarop dingen zich aan mensen voordoen. In de inleiding gaf ik al aan dat de aandacht binnen het antropologische denken over materiële cultuur van oudsher enerzijds is uitgegaan naar datgene wat objecten representeren en anderzijds naar de (bedrieglijke) onweerstaanbaarheid ervan. Het feit dat de materiële wereld door mensen primair zintuiglijk wordt gekend, werd door sociaalwetenschappers tot voor kort vrijwel volledig veronachtzaamd (maar zie Falk 1994; 1997, Seremetakis 1994; Spyer 2006).

Pas gedurende de laatste vijftien jaar lijken antropologen zich überhaupt bewust van de zintuiglijke kenmerken van het menselijk samenleven. Dat heeft een grote hoeveelheid

studies over de zintuigen opgeleverd,⁹ maar het is opmerkelijk dat de “sensory turn” tot op heden grotendeels voorbij is gegaan aan de (sociaal wetenschappelijke) theorievorming over de relatie tussen mensen en hun materiële omgeving (Edwards et.al. 2006:11).

In de inleiding besteedde ik veel aandacht aan het werk van Campbell en Miller. Beide auteurs gaven een nieuwe theoretische impuls aan het sociaalwetenschappelijke denken over massaconsumptie en de relatie tussen mensen en materiële cultuur. Met betrekking tot het werk van Campbell gaf ik aan, vooral geïnspireerd te zijn door zijn idee dat voorwerpen als concrete kapstok dienen om een verlangen te bevredigen dat volgens hem onbevredigbaar zou zijn, omdat het zou samenhangen met de niet te dichten kloof tussen droom en werkelijkheid. Daarbij vroeg ik me af, of dat verlangen werkelijk zo diffuus en onbenoembaar zou zijn als Campbell meende, én ik vroeg me af of het werkelijk slechts toeval was, dat het verlangen zich veelal juist aan dingen bleek te hechten. Met betrekking tot het werk van Miller gaf ik aan geïnspireerd te zijn door zijn op identiteit gerichte en toch dynamische perspectief. Mijn voornaamste bezwaar was dat hij, door zijn eenzijdige nadruk op het constitutieve potentieel van consumptie in het proces van identiteitsontwikkeling, te weinig oog had voor het problematische karakter van het begrip ‘identiteit’ en voor de existentiële zwaarte van het begrip ‘vervreemding’.

Mijns inziens maakt de door mij bestudeerde Oost Duitse geschiedenis duidelijk dat het verlangen van Oost Duitsers naar West Duitse consumptiegoederen werd ingegeven door een fantasie dat het temidden van die dingen mogelijk zou zijn om een harmonieus samenleven gestalte te geven en daarmee eindelijk te kunnen worden, zoals men ‘altijd had willen zijn’. In tegenstelling tot Campbell denk ik dan ook dat de Oost Duitse geschiedenis laat zien dat het verlangen naar verbetering van de werkelijkheid helemaal niet zo ongericht, diffuus en onbenoembaar hoeft te zijn als hij stelt. In de DDR werd het ingegeven door de (ideologisch gestutte) fantasie dat men in en met behulp van dingen eindelijk ‘zichzelf’ (als een sociaal harmonische eenheid) zou kunnen vinden. Mijns inziens was het evenmin toeval (zoals Campbell stelt) dat dergelijke verlangens zich *uitgerkend aan materiële voorwerpen* hechtten. Hoewel de Oost Duitse fantasie in de eerste plaats samenhang met, en een oplossing poogde te zijn voor traumatische gebeurtenissen en ontwikkelingen in de Oost Duitse geschiedenis, was het niet alléén dááran te wijten dat ze zo eenduidig materialistisch van aard was. Dát hing tevens samen met de zintuiglijke manier waarop Oost Duitsers kennismaakten met de westerse materieelconsumptieve overvloed.

⁹Classen (1993), Etnofoor (2005/1), Howes (1991, 2005), Stoller (1997).

In de Oost Duitse beschrijvingen over het westen kwamen veelvuldig voorbeelden ter sprake die betrekking hadden op de glans, de kleuren, de ‘aibaarheid’, de smaak en de geur van die wereld. Het zijn allemaal zintuiglijke prikkels, die op een heel directe, want lichamelijke manier informatie verschaffen over de wereld waar ze uit voortkomen. Sinds Proust zijn magnum opus, *à la recherche du temps perdu*, begon met een schets van de kracht van smaakervaringen in het oproepen van herinneringen (1970:52-4), is het *common knowledge* dat de zintuigen in staat zijn om *bepaalde soorten* ‘kennis’ (in dit geval over het verleden) op een lichamelijke manier over te brengen.¹⁰ Het is echter geen toeval dat ik het woord kennis in de vorige zin tussen aanhalingstekens heb geplaatst: hiermee heb ik willen benadrukken dat het bij het overbrengen van informatie middels de zintuigen mijns inziens per definitie gaat om een uitgesproken subjectief en niet-rationeel proces, met als resultaat dus ook uitgesproken *subjectieve, niet-rationele* kennis. Doordat materiële voorwerpen ons via de zintuigen bereiken, reiken zij, zoals Jean-Pierre Warnier heeft opgemerkt, “deep into the psyche of the subject because [they reach] it not through abstract knowledge, but through sensori-motor experience” (2001:10).

Sensorisch overgebrachte kennis is het soort kennis dat besloten ligt in indrukken, herinneringen, associaties, beelden en gevoelens en dat pas in tweede instantie met behulp van de ratio kan worden onderzocht en geanalyseerd. Juist omdat materiële objecten zich bovenal op een zintuiglijke, niet-rationele manier aan ons voordoen, zijn ze mijns inziens geschikte kapstokken voor cognitieve processen die door het verstand eerder gehinderd dan geholpen zouden zijn. Ik doel op processen van verlangen, identiteitsvorming, herinnering, en vooral ook: fantasie.¹¹

Zoals ik hiervoor uiteenzette, hebben fantasieën veelal tot doel om de onmogelijkheid en onbereikbaarheid van een solide identiteit of een harmonieuze samenleving aan het zicht te onttrekken. Het zoeken naar (individuele en sociale) vervulling genereert “a strong incentive to actually capture part of this world as inalienable possession in an effort to control precisely what is uncontrollable: one’s identity in relation to the world” (Van Beek 1996:22). Mijns inziens ligt het voor de hand dat mensen daarbij niet alleen – zoals door Lacan en zijn exegeten uiteengezet – gebruik maken van de verlangende blik van de ander, en/of van de ideologieën die het publieke domein beheersen, maar ook van de materiële wereld om hen

¹⁰Voor het belang van een zintuiglijke insteek bij de sociaalwetenschappelijke studie van eten, zie Veenis (1995:5-6).

¹¹Zie in dit verband ook Taussig. Met betrekking tot de manier waarop mensen herinneringen, stelt ook hij – eveneens verwijzend naar Proust – dat “[t]he past is hidden somewhere outside the realm, beyond the reach of the intellect, in some material object (in the sensation which that material object will give us)” (1995:369).

heen.

Kijkend naar een voorwerp dat hem aanspreekt, herkent de persoon die ernaar kijkt iets van zichzelf. Wellicht representeert het ding iets dat kenmerkend is voor zijn levensstijl, karakter of zelfbeeld – zoals in de (post-, neo-) structuralistische benaderingen van Mary Douglas en Marshal Sahlins benadrukt. Wellicht herkent de kijker er iets in dat hij zelf graag (meer) zou willen zijn, maar hoe dan ook representeert het voorwerp iets van hem.

[T]he self is mirrored in the potential object of acquisition with questions which are rarely formulated and hardly ever articulated: *'is that for me?'*; *'Am I like that?'*; *'Could that be (part of) me?'*; *'Could I be like that?'*; *'Would I like to be like that?'* and so on; an endless series of questions which are acts of self-formation in themselves (Falk & Campbell 1996:4).

Kijkend naar een voorwerp en zich (impliciet) dergelijke zelf-vragen stellend, gebeurt er iets met de kijkende persoon. Hij ziet het object namelijk niet alleen, maar (misschien betast hij het even, wellicht gaat er een bepaalde geur vanuit, maar zelfs wanneer dat niet het geval is) al kijkend ontstaat er een voorstelling van hoe het zal zijn, hoe het zal voelen (hoe de potentiële koper als toekomstige bezitter zal zijn en hoe hij zich zal voelen, hoe zijn bestaan zal zijn en hoe zijn bestaan zal voelen), wanneer hij het object zou aantrekken, erop zou gaan zitten, erin zou lezen of ermee zou koken, wanneer het in zijn woonkamer of garage zou staan. De zintuiglijke prikkels die er van het object uitgaan (primair via de ogen maar potentieel ook via de vingers, de neus en de tong) brengen een reeks associaties en voorstellingen teweeg, die als lichamelijke ervaring in zijn lichaam resoneren. Heel even is zijn lichaam, zijn wezen associatief als het ware 'gevuld' met datgene wat hij ziet – 'vervuld', door de associaties en voorstellingen die werden opgeroepen door de zintuiglijke prikkels die het ding teweeg bracht.

Ruim een decennium geleden merkte de Finse socioloog Pasi Falk op dat "[t]he pursuit of completion is the core around which the whole system [of consumption, mv] revolves" (Falk 1994:144). Mét Falk meen ik dat het veelal onstilbare verlangen dat objecten opwekken betrekking heeft op een verlangen naar compleetheid, vervulling, heelheid en ondeelbaarheid – een verlangen dat gestild lijkt te kunnen worden door te kopen, te consumeren. Een van de redenen waarom dat verlangen zo onweerstaanbaar kan zijn is mijns inziens dat het hier om een zintuiglijk in gang gezet proces betreft, dat als zodanig minder bereikbaar is voor rationele tegenwerpingen. Om die reden is het onmogelijk om de plaats en betekenis van materiële objecten en consumptie te begrijpen zonder daarbij aandacht te besteden aan de rol van de zintuigen (zie Edwards et.al. 2006:5). Juist omdat de

aantrekkingskracht van materiële goederen veelal lijkt samen te hangen met “such difficult to grasp phenomena as deeply felt emotions and desires (...) as well as the irrational and the fantastic, the absurd and the surreal”, kan ik het recente pleidooi van Jojada Verrips voor een antropologische herwaardering van “our total sensorial experience of the world and (...) our sensitive knowledge of it” (2005:3-4) van harte onderschrijven.

In mijn optiek hangt het steeds weer opduikende verlangen van mensen naar dingen samen met wat je de intrinsieke onmogelijkheid van het realiseren van een stabiele ‘identiteit’ zou kunnen noemen.

Zoals gezegd staat ook in het denken van Miller de relatie tussen consumptie en identiteit centraal. In zijn baanbrekende werk *Material Culture and Mass Consumption* (1987) heeft hij willen afrekenen met het cultuurpessimistische, op het Marxistische gedachtegoed geïnspireerde denken over consumptie, dat het sociaalwetenschappelijke debat zo lang domineerde. Daarin werden consumenten als willoze slachtoffers van kapitalistische structuren neergezet – vervreemd van de enige bron van ware zelfverwezenlijking zouden zij *commodities* ten onrechte menen te kunnen herkennen als elementen of bouwstenen van hun identiteit. Dit kritische perspectief op consumptie is echter in belangrijke mate gestoeld op de premisse dat productieve arbeid de belangrijkste factor is in de manier waarop mensen zichzelf in de wereld realiseren. Volgens Miller is die aanname volstrekt anachronistisch geworden in hedendaagse consumptiesamenlevingen, waar mensen zichzelf en hun identiteit volgens hem allang niet meer met behulp van arbeid, maar vooral met behulp van consumptie manifesteren en vorm geven. Wanneer hij in één van zijn monografieën over Trinidad kerst als culturele hoogtijdag analyseert, stelt hij dan ook enigszins uitdagend en met een knipoog naar het, op het constructieve potentieel van mensen gerichte Marxistische denken: “It is the *consumption* of apples and grapes, not their production, nor their origins, which defines what [the inhabitants of Trinidad] are” (idem:320, curs. mv).

Hoewel ik het met Miller eens ben dat consumptie in het proces van culturele én individuele ‘zelf’-ontwikkeling heden ten dage een belangrijker rol speelt dan productie, vind ik het opmerkelijk hoe weinig Miller zich rekenschap geeft van het problematische karakter van termen als identiteit, zelfconstructie, cultuur en authenticiteit. “[S]elf creation” (idem:71) lijkt hij te beschouwen als een volstrekt onproblematisch gegeven, en vervreemding als een tijdelijke fase, die succesvol wordt opgeheven in het continue, met behulp van consumptie gestalte gegeven, proces waarin individu en/of samenleving zich ontwikkelen en uitdrukking geven aan hun individuele en/of culturele authenticiteit (idem:292 en 321).

Zoals ik hiervoor aangaf, herken ik in de door Miller beschreven dialectiek tussen

mensen en objecten in laatste instantie een voortdurend tot mislukken gedoemde poging tot de constructie van een ‘ware en authentieke identiteit of cultuur’. In plaats van het ongeproblematiseerde identiteitsconcept dat Miller hanteert, laat de Oost Duitse geschiedenis zien dat er goede redenen zijn om in het denken over (collectieve) identiteit aan te sluiten bij de door Stavrakakis en Žižek benadrukte intrinsieke onmogelijkheid daarvan. Hierbij gaat het me er niet om, het zoveelste pleidooi te houden voor de deconstructie van de onderhavige concepten. Mij gaat het er om, de relatie tussen identiteit, consumptie en cultuur beter te begrijpen. Dat is mijns inziens alleen mogelijk wanneer verwijzingen naar consumptie als expressie van een bepaalde ‘cultuur’ en/of ‘identiteit’ primair herkend worden als uiting van een verlangen naar soliditeit, met behulp waarvan de confrontatie met het inzicht van de onmogelijkheid daarvan getracht wordt het hoofd te bieden.

De dialectiek tussen identiteit en consumptie wordt mijns inziens voortgestuwd door vervreemding – níet als tijdelijke fase in een voortdurend proces van verdere zelfontwikkeling, maar als motor die ons consumptieve gedrag drijft en die ervoor zorgt dat, zodra het verlangen naar materiële bezittingen (als de gewenste bouwstenen / aanknopingspunten voor een solide identiteit) is gestild, dat altijd óók teleurstelling teweeg brengt – zoals door Campbell terecht benadrukt en theoretisch uitgewerkt.

Op grond van de Oost Duitse *case* denk ik dat mensen in het uiterlijk van materiële objecten (een aspect van) hun zozeer verlangde ‘eigen identiteit’, of, collectief ‘authentieke cultuur’ menen te herkennen – niet langer als verlangen of fantasie, maar als te realiseren werkelijkheid. Juist omdat voorwerpen zich op een veelheid van zintuiglijke manieren aan mensen voordoen, zijn het bij uitstek geschikte aanknopingspunten voor (al dan niet essentialistische) verlangens en dromen, ideologieën én fantasieën. De kracht van dingen wordt grotendeels bepaald door het feit dat mensen zich aangetrokken voelen tot objecten die *er uit zien* als de identiteit die zij zouden willen hebben, terwijl objecten (in tegenstelling tot subjecten) tegelijkertijd af en *ononderhandelbaar echt* zijn.

Met deze gedachte ben ik schatplichtig aan Gosewijn van Beek, die in zijn artikel *On Materiality* iets soortgelijks uiteenzette (1996). Hij stelde daar dat juist “the ‘incompletion’ of the subject in relation to the world” een belangrijke rol speelt in de relatie tussen mensen en materiële objecten (idem:22). De intrinsieke incompleetheid van onze ‘identiteit’ geeft volgens Van Beek aanleiding tot een “incentive to actually capture part of this world as inalienable possession in an effort to control precisely what is uncontrollable: one’s identity in relation to the world” (idem).

Om díe reden is het bezit van het object altijd aanleiding voor de opkomst van (veelal

door teleurstelling ingegeven) nieuwe verlangens, zoals door Campbell zo mooi uiteengezet. Men kan het (collectieve) ‘zelf’ nu eenmaal niet maken, ook niet door te kopen. En hoewel men mét objecten theoretisch wellicht de ingrediënten / onderdelen voor verdere ‘zelf’-ontwikkeling kan aanschaffen, zijn juist de veranderlijkheid, de ongrijpbaarheid en intrinsieke onvervulbaarheid van het subject en zijn ‘identiteit’ aanleiding tot onthechting, teleurstelling, verwarring, vervreemding, verlangen én fantasie. Mijns inziens trachten mensen dergelijke gevoelens af te wenden door dingen te kopen. Ze kopen dingen die uiterlijk een kenmerk bezitten van hun gefantaseerde ware zelf, in materiële en solide vorm, in de vage hoop dat zijzelf ook zo solide en echt, zo heel en ondeelbaar zullen worden als het ding dat ze kochten.¹²

Deze interpretatie leunt niet alleen sterk op Van Beek’s analyse, maar ook op het door Campbell ontwikkelde perspectief waarin dingen het aanknopingspunt zijn voor verlangens, dromen en vooral ook (zo zou ik daaraan toe willen voegen): fantasieën. Mét Campbell ben ik van mening dat die verlangens betrekking hebben op een perfectionering van de werkelijkheid. Terwijl Campbell echter stelt dat hier een relatief ongericht en onbenoembaar verlangen in het spel is, meen ik dat het daarbij veeleer gaat om het verlangen naar, en de fantasie over een onvervreembare en waarachtig vervulde identiteit. Terwijl Campbell stelt dat de materialiteit van objecten geen rol speelt in het opwekken van dat verlangen, denk ik dat het grotendeels juist aan de materialiteit en de daarmee gepaard gaande zinnelijke eigenschappen van dingen te wijten is, dat deze in bovengenoemde zin onweerstaanbaar zijn.

Ik zie, ruik, betast en proef iets, dat eruit ziet zoals ik (wil Zijn)

en als ik dat koop, ben ik (even) (wie ik denk dat Ik Ben)

Het is een fantasie, een fantasie over “fulfillment and ultimate arrival” (Spyer 1998:9).

Hoewel het makkelijker is om een ‘fantasie’ als individueel fenomeen te denken, laat de geschiedenis van Oost Duitsers en West Duitse consumptiegoederen zien, dat het hierbij ook kan gaan om *collectieve fantasieën* die betrekking hebben op de perfectionering en harmonisering van het gehele sociale domein. Daarmee is de Oost Duitse geschiedenis mijns inziens een treffende illustratie van Stavrakakis’ stelling dat de beloften die de publieke ruimte domineren een centrale rol spelen in de manier waarop mensen hun verlangen naar een solide (collectieve) identiteit via (projectieve) identificaties met nabije anderen gestalte trachten te geven. Andermaal dringt de vergelijking met *cargo cults* zich op: ook daarbij gaat

¹²Om vervolgens teleurgesteld te worden, al is het maar omdat men door de gelijkstelling van de identiteit met een voorwerp zélf de voorwaarden creëert waaronder die ‘identiteit’ “can be alienated in the most concrete sense: by stealing, destroying, selling etc” (Van Beek, idem).

het om processen van collectieve projectieve identificatie, waarbij de identificatie met in materieel / economisch opzicht superieur ogende anderen de ultieme redding suggereert. Het is een fantasie – over ultieme vervulling en aankomst, waarmee “a new sense of unity amongst the peoples” (Gesh 1990:233) tot stand lijkt te kunnen worden gebracht - en tijdelijk ook wordt gebracht.

In Oost Duitsland was de fantasie prachtig én ze verbond. Groot was dan ook de vreugde in 1989 toen de Muur viel. Stavrakakis' werk verklaart de pijn die reeds zo snel zou volgen: “[t]he more beatific and harmonious (...) a social fantasy the more the repressed destabilising element will be excluded from its symbolisation – without, however, ever disappearing” (Stavrakakis 1999:64). Het destabiliserende element wás niet weg en de Wende was in tweede instantie dan ook traumatisch. Alle krabbenstreken, die ten tijde van de DDR volledig waren weggedrukt uit de officiële ideologie en uit de symbolische orde, kwamen tevoorschijn nadat de fantasie een luchtkasteel was gebleken. Sindsdien worden de inwoners van de voormalige DDR openlijk geconfronteerd met vormen van onderling contact en met ervaringen, die in de DDR waren weggeschreven onder een hartstochtelijk gepredikte vorm van onderlinge betrokkenheid en solidariteit – in de Nischen en in het *gemeenschappelijke verlangen* naar vervulling en harmonie.

Sindsdien roepen Oost Duitsers collectief om het hardst dat ze iets anders willen: andere vormen van onderling contact, een andere invulling van het sociale verkeer. Iedereen roept het en toch komt het er niet van. In het dagelijks leven blijkt het moeilijker dan men idealiter zou willen om een biertje te drinken met verliezers wanneer men zelf een winnaar is – of andersom. De gelederen laten zich niet langer sluiten, behalve – wederom – in de fantasie rond *Ostalgie*. Blijkbaar werken gezamenlijke verlangens alleen als bindmiddel wanneer ze worden gesteund door gezamenlijk gedeelde leugens en geheimen. “A shared lie is an incomparably more effective bond for a group than the truth” (Žižek 1996:83).