

## SEKSUELE BEVRIJDING IS OOK EEN ETHISCH PROJECT

Over de instrumentalisering van de erotiek

*K. Raes*

### DE REVIVAL VAN HET ANTISEKSUELE SYNDROOM

Toen 'de lucht nog blauw was en seks nog vies' stond de westerse seksualiteits-opvatting volledig in het teken van de angst en van de zonde. Zij werd bij uitstek geïllustreerd door de diepe wereld-, levens- en mensverachting die het katholicisme aan de wereld had opgedrongen. Seks was vies, onbehoorlijk, onmenselijk. Tegen die opvatting werd vooral na de Tweede Wereldoorlog grondig ten strijde getrokken. De seksuele bevrijding heeft ons letterlijk, zowel door nieuwe technologieën ('geboortebeperving') als nieuwe normen ('vrije seksualiteit mag') bevrijd van de angst voor de seksualiteit en de angst voor ons lichaam. En dat is maar goed ook.

Maar het vertoog over seksualiteit is sedert de tachtiger jaren grondig van partituur veranderd. Het AIDS-virus heeft de seksualiteit met het gevaar en dus met angst en verboden in verband gebracht. Het heeft mede bijgedragen tot een grotere ik-gerichte zelfdisciplinerende houding, zoals die in de tachtiger jaren ook in de dieet- en aerobic-rage werd uitgedragen. Seksualiteit werd een kwestie van zelfverantwoordelijkheid, van begrenzing van het persoonlijk gedrag, van wantrouwen tegenover de eigen, spontane impulsen en zeker die van de ander.

Er is sprake van een alom heersende stemming in onze maatschappij, een soort van einde-van-een-tijdperk, dat door AIDS wordt versterkt; de teloorgang, voor velen, van zuiver wereldlijke idealen – idealen die libertinisme aanwakkeren of althans daar geen duidelijke grens aan stellen – en AIDS draagt daar verder toe bij. De houding waartoe AIDS aanspoort is deel van een, in veel breder verband, dankbaar aanvaarde terugkeer tot wat wordt opgevat als 'conventies'. (Sontag, 1989, 92)

Anthony Giddens betoogde in *The Transformation of Intimacy* (1992) dat de hedendaagse liefdesfiguur, onder druk van het feminisme, afstand heeft genomen van de allesverslindende 'romantische liefde' die uiteindelijk vooral de overgave van de vrouw aan de man thematiseerde (Raes, 1998).

Door de geschiedenis heen heeft de erotische liefdesfiguur als cupiditas – niet te verwarren met de christelijke figuur van de (naasten)liefde als caritas – diverse idealen gekoesterd. Er is (a) de lichamelijke (wellustige) liefde, zoals die in de verhalen van Restiff de la Bretonne of van Apollinaire wordt aangeprezen en die het prikkelen van de zinnen verheerlijkt, er is (b) de radicaal amorele galante liefde, waarbij het verleiden – liefst van een reeds gehuwd persoon – een doel op zich is en waar een Don Juan model voor staat, er is (c) de burgerlijke huwelijksliefde die door Kant wordt verdedigd en waarin trouw een centrale waarde is, er is (d) de hartstochtelijke romantische liefde van een Goethe of een Stendhal die het wereldse overstijgt en als een verslaving de partners in de ban heeft, en, tenslotte (e) de (post)moderne samenvloeiende liefde die seksueel genot en wederzijds respect met elkaar verbindt.

Thans zou die 'vervloeiende liefde' de toon zetten als een streven naar een zuiver affectieve relatie, die is ontdaan van rolpatronen en machtsverhoudingen. Zij vertolkt Robert Bellahs 'expressief individualisme' (1986), waarin de partners onbemiddeld zichzelf kunnen zijn. Zij veronderstelt gelijkheid in de emotionele communicatie en verlangt naar authenticiteit en spontaniteit in een diep intieme relatievorm. De ars erotica wordt er in het centrum van de liefdesverhouding geplaatst en het bereiken van wederzijds seksueel genot wordt ervaren als een sleutelement in het welslagen van de relatie (Giddens, 1992, 62). Tot dergelijke conclusies komen ook het monumentale vijfdelige *Histoire de la vie privée* van Phillippe Ariès en Georges Duby (1988), *Liebe als Passion* van Niklas Luhmann (1982), *J'aime à toi* van Luce Irigaray (1992), *L'un est l'autre* van Elisabeth Badinter (1986), *Der ganz normale Chaos der Liebe* van Ulrich Beck en Elisabeth Beck-Gernsheim (1990) of *Love*

*Analyzed* van Roger Lamb (1997). In het kielzog van de toenevende 'verinnerlijking' en 'psychologisering' van intermenselijke relaties (Elias, 1982, p. 143) worden aan de (post) moderne erotische liefde tal van therapeutische functies toegeschreven en wordt het relationele steeds meer in affectief-emotieve termen geduid. Ook uit sociologisch onderzoek blijkt inderdaad dat bevredigende seks steeds belangrijker wordt om partnerverhoudingen te verduurzamen (Kerkhofs, 1998, p. 44). Maar uit datzelfde onderzoek blijkt eveneens dat partnergeweld de voor naamste reden is tot echtscheiding.

Het ideaal van de vervloeiende liefde en van de wederzijdse seksuele bevrediging contrasteert met een realiteit waarin de seksuele behoefte vaak veeleer door een instrumenteel individualisme wordt overheerst en waarin de ander tot middel wordt geobjecti veerd. De seksuele bevrijding is in dit licht vooral een bevrijding geweest van de consumptieseks, van de bevrediging à tout prix. Recent werd de publieke opinie wakker geschud door de duistere kanten van wijdverspreide seksuele praktijken, aangeboden en georganiseerd door netwerken van vrouwen- en kinderhandelaars (De Stoop, 1992). Prostitutie kwam in het teken te staan van slachtofferschap, van misbruik en ongebreideld geldge win. Hoe kan er nog sprake zijn van 'seksuele bevrijding' waar mannen hun lusten botvieren op heroïnehoertjes en kinderen, waar mensen tot loutere lichamen worden herleid, die als waren ter beschikking staan om zaad in te lozen? Wat heeft deze moderne slavenhandel nog te maken met de vrijgevochten courtesane, de libertijnse flaneur?

Verder werd steeds duidelijker dat het westerse gezin geenszins die 'veilige haven in een harteloze wereld' is, maar dat er heel wat kinderen in worden mishandeld en seksueel misbruikt (Clara, 1990). In het kielzog van de Dutroux-affaire werd de al te grote seksuele permissiviteit gehekeld en wordt met de vinger gewezen naar de media en de marketeers, maar ook naar het libertaire ethos uit de zestiger jaren (Raes, 1996).

De laatste tien jaren verschenen met name vanuit feministische hoek talrijke boeken die de zogenaamde seksuele revolutie op

de korrel nemen omdat zij vooral op een bevrijding van de mannelijke seksualiteitsbeleving zou zijn uitgedraaid, waaraan de vrouw zich willoos en met ontkenning van haar eigen zinnelijkheid, dient te onderwerpen. Men denke hierbij aan *Intercourse* (1987) of *Letters from a War Zone* (1988) van Andrea Dworkin, *Feminism unmodified* van Catherine MacKinnon (1987) of *Sex and Destiny* (1984) van Germaine Greer. Het Amerikaanse feminisme wordt vandaag gedomineerd door de discussie over de te voeren strijd tegen verkrachting (S. Brownmiller, 1980; S. Estrich, 1987; A. Parrot & L. Bechhofer, 1991), ongewenste intimiteiten (B. Wright Dziech & L. Weiner, 1990; M.A. Paludi, 1990) en pornografie (A. Dworkin, 1981; C. Mackinnon, 1987, 1989). De invloed van deze nieuwe negatieve kijk op seksualiteit wordt treffend beschreven in *The Morning after. Sex, Fear and Feminism* (1993) van Katie Roiphe, waar zij een beeld schetst van de actuele sfeer op de campus van Princeton University :

*With its magnolia trees, its gray gothic buildings, Princeton's pastoral campus looks like it hasn't changed much over the last century. But when the sun goes down, it's clear that the last five years have altered the face of the campus. There are still freshmen wandering around late at night, but there are also blue lights up all over campus in case someone pulls you into darkness. The blue lights above security phones ... were erected on many campuses in the eighties. Since the phones aren't actually used much for emergencies, their primary function seems to be to reassure the lone wanderer. Having started with fifteen lights and added some each year, Princeton now has around seventy. The blue lights mark a new and systematic sense of danger. People may have always been scared walking around campuses late at night, but now, bathed in blue light, they are officially scared.*

*As freshmen in the late eighties and early nineties, we arrive at college amid a flurry of warnings: 'Since you cannot tell who has the potential for rape by simply looking, be on your guard with every man'. 'Do not put yourself in vulnerable situations'. 'Condoms are not perfect and they do not provide safe sex'. 'To eliminate risk,*

*abstain from sex or avoid sexual intimacy beyond fantasy, massage and mutual masturbation'. 'Over fifty percent of all female college students experience some form of sexual victimization or sexual harassment'. 'No birth control is one hundred percent effective except the word NO'. 'Are you hearing LOVE when your boyfriend is saying SEX?' 'One in four college women has experienced rape or attempted rape since age fourteen'.*

*As we are settling into our new surroundings, there are fliers and counselors and videotapes telling us how not to get AIDS and how not to get raped, where not to wander and what signals not to send. By the end of freshman week, we know exactly what not to do. Once we make it through the workshops and pamphlets on date rape, safe sex, and sexual harassment, no matter how bold and adolescent, how rebellious and reckless, we are left with an impression of imminent danger. And then there are the whistles ... Female freshmen ... are given whistles to protect them against rape and assault' (K. Roiphe, 1993, p. 8-9).*

Het seksuele staat hier weer in het teken van angst en onzekerheid en wordt in verband gebracht met gevaar en geweld. Zoals in de zestiger jaren, toen seksuele voorlichting vooral bestond uit waarschuwingen tegen geslachtsziekten, promiscuïteit of 'premaritale' seks. De regels betreffende het seksuele nemen opnieuw de vorm aan van geboden en verboden, normaliserende dispositieven en reductie van het seksuele tot machtsmisbruik en perversiteit.

Nu kan men, zoals Katie Roiphe, de excessen hekelen van een dergelijk anti-seksueel syndroom dat een belangrijk deel van de feministische theorievorming in haar ban heeft. Maar men kan toch ook niet naast de feiten kijken. Ondanks een grotere gelijkberechtiging van vrouwen, nemen seksueel geweld en verkrachting kennelijk niet af. En voor dit seksueel geweld – uitgeoefend op vrouwen of kinderen – zijn in 99% van de gevallen wel degelijk mannen verantwoordelijk, net zoals porno en (kinder)prostitutie voor het overgrote deel naar mannen zijn gericht en door mannen worden geconsumeerd. Dit kan men, net zo min als het nieuwe antiseksuele syndroom, bezwaarlijk als 'seksuele bevrijding' duiden. Er loopt wel degelijk iets mis met de seksualite-

teits-beleving in onze samenleving. Ook sekstherapeuten erkennen dat ze in de recente periode nog nauwelijks toekomen aan therapieën ter verbetering en verfijning van het seksueel genot, overspoeld als ze worden met problemen als incest, verkrachting en intimidatie die met seksueel geweld en de angst ervoor verband houden.

Toen Betty Friedan in 1961 *The Feminine Mystique* hekelde, omdat zij, onder het mom van kwetsbaarheid, (het mysterie van de) de vrouwelijke lichamelijke had gekooid, heeft zij nooit kunnen bevroeden hoe radicaal, in de daaropvolgende decennia, de demystificatie van het vrouwenlichaam wel zou worden doorgevoerd, met miskenning van iedere cultuur van de schroom, maar ook met miskenning van de typisch vrouwelijke lichaamsritmeringen. De verspreiding van betrouwbare anti-conceptiva heeft de vrouw ongetwijfeld van de drukkende last van de angst voor een ongewenste zwangerschap bevrijd, maar zij heeft tegelijk dat vrouwenlichaam aan de mannelijke seksualiteits-beleving onderworpen, als een steeds beschikbare 'donut' (Germaine Greer) die geen redenen meer kan inroepen om seksueel verkeer te weigeren.

De zogeheten seksuele bevrijding heeft dus kennelijk niet, of toch niet uitsluitend, die 'bevrijding van het zinnelijke' met zich gebracht, waarvan de strijders van het eerste uur wellicht droomden. Het neerhalen van de oude antiseksuele verbodsmoraal heeft niet meteen een nieuwe seksuele ethiek met zich gebracht, waarin dat seksuele niet wordt gedisciplineerd, maar juist gecultiveerd, verfijnd in plaats van verdrongen.

De seksualiteitsbeleving blijkt ten prooi te zijn gevallen aan een nietsontziend utilitair individualisme, en aan een seksindustrie die voor elke seksuele preferentie wel een aanbod weet aan te reiken, als er maar een bereidheid om te betalen tegenover staat. De commercialisering van het seksuele gaat hierbij hand in hand met een expressief individualisme, dat het bevredigen van – steeds weer nieuwe – individuele strevingen tot het nec plus ultra van 'het goede leven' heeft verheven: strevingen zijn toch immers 'amoreel', wat ook hun aard of gerichtheid moge

zijn, ze 'frustreren' is niets meer dan een aliënerende praktijk. De traditionele gehoorzaamheidsethiek werd vervangen door een lustbevredigingsstreven dat geen enkele grens meer erkent, ook niet de grenzen van de ander, die om respect, integriteit en vrijheid verzoekt. Het legitimeert een vrijheidsethos dat zelfs de vrijheid van anderen vertrapt, hen tot instrumenten reduceert van het devies 'klaarkomen tegen iedere prijs, in welk gaatje, van wie dan ook'.

#### EROTISERING VAN HET GEWELD

Tussen seksualiteit en geweld, tussen eros en thanatos heeft er altijd al een verband bestaan. In de erotiek tendeeft het seksuele naar een '*transgression des interdits*' en kan zij zich veruiterlijken in het ritueel van het offer. Zij verlangt dan naar volstreekte overgave van een subject aan de begeerten van een ander subject. Zowel De Sade (1994), Freud (1996) als Bataille (1994) hebben die gewelddadige kant van 'het seksuele' belicht en daarbij duidelijk gemaakt dat de menselijke natuur, de menselijke drift, losgewerkt uit conventies en normen, tot alles in staat is, wat tot object van het seksuele verlangen is te maken. Die gewelddadige ja, satanische seks, waarin alle normen van een antiseksuele verbodsmoraal overboord worden gegooid, blijkt juist daar sterk te staan waar tegelijkertijd een cultuur domineert die het zinnelijke, het erotische en het vrouwelijke verdrukt en disciplineert en dat is met name het geval binnen de katholieke traditie. De negatie van de katholieke seksuele verbodsmoraal bevestigt zo precies die moraal door het seksuele met het dierlijke, het onbeschaafted en het gewelddadige te identificeren.

Dat is bijvoorbeeld kenmerkend voor het werk van Camille Paglia. In *Het seksuele masker* (1992) schrijft zij dat de zucht naar seksuele bevrediging een brute heidense kracht is, waarin alleen het recht van de sterkste als norm geldt:

De maatschappij is niet de grote boosdoener, maar de kracht die het boze onder controle houdt. Als de maatschappelijke controle verzwakt, barst de wreedheid in de mens los. De verkrachter wordt niet gemaakt door slechte maatschappelijke invloeden, maar door het gebrek aan maatschappelijke conditionering ... Seksuele vrij-

heid, seksuele bevrijding. Een hedendaags waanidee. Wij zijn hiërarchische dieren. Als je de ene hiërarchie omverwerpt komt er een andere voor in de plaats, misschien nog minder verteerbaar dan de eerste ... In de natuur heerst de wet van de brute kracht, het overleven van de sterkste. De maatschappij kent bescherming voor de zwakkeren. De maatschappij is onze broze verdediging tegen de natuur ... Waar seksuele vrijheid wordt gezocht of gevonden (is) het sadomasochisme nooit ver uit de buurt ... Romantiek verkeert altijd in decadentie. De natuur is een hardvochtig heerser. Het is een kwestie van hamer en aambeeld, waartussen de individualiteit wordt verpletterd. Volledige vrijheid zou de dood door aarde, lucht, water en vuur betekenen' (Paglia, 1992, p. 12-13).

De Sade, Bataille en Paglia thematiseren de kloof en de strijd tussen 'natuur' en 'cultuur', waarbij die cultuur in het teken wordt gesteld van de controle over de natuur, van de beheersing van het driftleven. Het is een strijd die wordt begrepen als die tussen goed en kwaad, tussen het eerbare en het oneerbare, het menselijke en het dierlijke, het reine en het onreine, het morele en het immorele. Het seksuele wordt met emoties van afschuw, walging en schaamte verbonden, van 'toegeven' aan de driften; het staat buiten de cultuur en het fatsoen. Binnen een dergelijke dichotomie is er geen ruimte voor een ethiek van het zinnelijke en kán een seksuele moraal alleen maar de vorm aannemen van een antiseksuele gehoorzaamheidsethiek en kán het seksuele alleen maar begrepen worden in termen van een antimoraal. Het seksuele wordt er tot de sfeer van het vulgaire, het platvloerse en het onbeschaafde herleid (Bataille, 1994, p. 182). Zij inspireert de walging die door Elfride Jelinek in *Lust* (1989) wordt geëvoceerd, een walging die ook naar de keel grijpt in hedendaagse cultboeken als *American Psycho* (1992) van Bret Easton Ellis, waarin het sadistische genot in het pijnigen en liquideren van menselijke lichamen alleen nog als pathologisch excès kan worden geduïd, maar niet meer begrepen. Dergelijke literatuur heeft niets meer van doen met de 'ondeugende' verhalen uit de *Canterbury Tales* en de *Decamerone* of de erotische escapades van Restif de la Bretonne, Octave Mirbeau of



Guillaume Apollinaire. Geen speelse ondeugd maar perverse gewelddadigheid zetten hier de toon.

Naar het seksuele wordt hier nog slechts verwezen waar men anderen vernederen, omlaag halen wil, wat juist tot uiting komt in een specifieke schuttingtaal waarmee de seksualiteit in onze cultuur wordt verbonden; klootzak, lul, kutwif, eikel, preut, *fuck you* ... Het seksuele als ontkenning van het zelf, van de ander.

Het 'durven' of 'mogen' uitspreken van schuttingwoorden kan wel eens bevrijdend werken als een oerschreeuw tegen de (klein)burgerlijkheid, als uitlaat voor opgekropte frustratie. Zij keert zich dan tegen het jargon van de schaamte waarmee de streek van de genitaliën werd omhuld. Maar meer dan een dergelijke 'therapeutische' betekenis heeft het eigenlijk niet. Het 'lucht op', en dat is alles.

Is de seksuele bevrijding niet onbedoeld uitgedraaid op een bevrijding van precies dit vulgaire, dit onbeschaafde, dit obscene? Heeft zij, in de westerse cultuur wel geleid tot de nieuwe ars erotica of ars amatoria, waar seksuele bevrijders als R. Burton, vertaler van de Kama Sutra van Vatsyayana (1963) en van *De webrickende tuin* van Seikh Omar Ibn Mohammed Nefzami (1969), seksuologen als W. Reich in *The Sexual Revolution* (1945), R. Reiche in *Sexualität und Klassenkampf* (1968) of J. van Ussel in *Afscheid van de seksualiteit* (1970) en schrijvers als D. H. Lawrence in *Lady Chatterley's Lover* (1928, 1960) of H. Miller in *The Rosy Crucifixion, Sexus, Plexus, Nexus* (1962, 1966) van droomden?

Het kan betwijfeld worden. Juist de christelijke ontkenning van het heilige karakter van de erotiek heeft in het Westen de pas afgesneden van een dergelijke ontwikkeling. Niet alleen inspireerde 'het primaat van het geestelijke' de katholieke kerk tot een rigide seksuele controle en tot onderdrukking van de vrouw die immers 'meer lichamenlijk en minder geestelijk' was. Niet alleen kon de oud-christelijke contemptus mundi, vitae et homine überhaupt weinig begrip opbrengen voor wereldlijke genietingen. Tegelijk leidde de voortdurende associatie van seksualiteit met de meest wreedaardige straffen tot een erotisering van dominantie en geweld.

Het verwerpen van die vigerende seksuele verboden heeft vrij

spel gegeven aan de radicale profanatie van het seksuele, aan een 'erotisering van geweld en overheersing', waarbij seksualiteit eerder in termen van 'bezitten' en 'onderwerpen' wordt begrepen dan in termen van verbondenheid en zorgzaamheid. '(S)ome of what has until now been lumped under the catch-all phrase 'the sexual revolution' is in fact part of the dominator sexual counterrevolution'schrijft Riane Eisler in *Sacred Pleasure* (1995, p. 198), een boek waarin de auteur de christelijke wortels onderzoekt van de seksuele misvattingen die in onze cultuur overheersen en die er precies aansprakelijk voor zijn dat onze 'seksuele bevrijding' wel moest uitdraaien op machtsmisbruik en obsceniteit. In zijn studie van het zonde- en angstbesef in het Westen tussen 1200 en 1800 wijst ook Jean Delumeau erop dat de contemptus mundi, vitae et homine ófwel het macabere erotiseerde ófwel tot het bandeloze exces inspireerde, omdat 'verzoening met het wereldlijke' was uitgesloten:

*'dans un climat d'angoisse et de morbidité, l'attrait du macabre risquait de fourvoyer les hommes du temps – et il n'y a pas manqué – dans deux directions finalement opposées, l'une et l'autre, au message religieux initial. Le premier de ces chemins sans issue était la complaisance pour les spectacles de souffrance et de mort. On est parti des crucifixions, des flagellations, de la Légende dorée et des évocations de martyres et on a abouti à des scènes volontairement malsaines de tortures, d'exécutions et de carnages. De la leçon morale et religieuse, on a glissé à la délectation sadique. Le macabre a fini par être exalté pour lui-même. La seconde évasion hors des sentiers indiqués par l'Eglise a consisté dans le retournement du memento mori en memento vivere: puisque la vie est si brève, bâtons-nous d'en jouir: puisque le corps mort sera si repoussant, dépêchons-nous d'en tirer tout le plaisir possible, tant qu'il est en bonne santé.'* (Delumeau, J., 1986, p. 128).

Het lijkt erop dat in onze cultuur slechts de keuze bestaat tussen een disciplinerend dan wel een gewelddadig vertoog over de seksualiteit, dat het ofwel een kwestie van onderdrukking van het driftleven en van de hartstochten is, ofwel een kwestie van totale overgave. Maar beide zijn uiteindelijk elkaars spiegelbeeld;

waar de seksualiteit wordt verdrukt, wordt het geweld geërotiseerd, zoals bijvoorbeeld moge blijken uit de sterk erotische betekenissen die in het aarts-katholieke Spanje met het stierengevecht zijn verbonden of uit de erotisering van het lijden in de katholieke schilderkunst. *Viva la muerta!* Is het overigens niet merkwaardig dat de twee meest bekende 'soft porno' romans en films – *Emmanuelle* en *Histoire d'O* – die de passie preken dat de vrouw slechts tot het opperste genot kan komen door zich volledig aan de mannelijke wil te onderwerpen ... door vrouwen werden geschreven? En zou het toeval zijn dat het instrumentarium waarmee sadomasochisten hun erotische fantasieën beleven – kledij, pijnigingsinstrumenten, rituelen – zo uitdrukkelijk refereert aan middeleeuwse vormen van geweld?

#### EROTIEK ALS CULTURELE PRAKTIJK

Toch is een ander betoog over de seksualiteit en een andere seksuele praktijk mogelijk. Dat kan niet beter worden geïllustreerd dan door op het contrast te wijzen tussen hoe de modern-westerse 'seksindustrie' omspringt met het zinnelijke, de wellust en de hartstocht en de manier waarop in de oosterse culturen van India en China het seksuele wordt bejegend. 'De tempels in India tonen nog rijkelijk in steen gehouwen erotische voorstellingen die de erotiek laten zien als wat zij fundamenteel is, namelijk goddelijk.' (Bataille, 1994, p. 177). Volgend citaat uit de *Koka Shastra* van de dichter Kokkoka uit de twaalfde eeuw, net als de *Kama Sutra* van Vatsyayana uit de derde eeuw een Indiase handleiding voor geliefden ter vervolmaking van het liefdesspel, kan die andere benadering wellicht het best illustreren:

'De ervaren minnaar ontvangt zijn beminde in een goed verlichte kamer waar overal bloemen staan, er brandt wierook, hij draagt zijn mooiste kleren en zijn hele gevolg is aanwezig. Hij installeert zijn dame, die al haar sieraden draagt, aan zijn linkerhand en begint levendig met haar te converseren. Na een poosje slaat hij zijn linkerarm behoedzaam om haar heen – hij probeert telkens de zoom van haar kleed, haar handen, haar borsten en haar gordel aan te raken en begint vrolijke liedjes te

zingen. Wanneer hij ziet dat het verlangen in haar ontwaakt, zendt hij de rest van het gezelschap weg. Hij kust haar nu herhaaldelijk op het voorhoofd, de kin, de wangen en het puntje van haar neus – hij drukt haar tandvles en tong met zijn tandvles en tong, waarbij hij voortdurend het geluid 'sit' maakt en brengt met zijn nagels het 'klik ... teken aan op het deel vlak onder haar navel, op haar borsten en op haar dijen, terwijl hij zodra ze wat meer zelfvertrouwen krijgt haar gordel losmaakt, waarbij hij ervoor moet zorgen dat ze niet de kans krijgt de moed die ze heeft verzameld te verliezen. Indien zij ontstemd kijkt, kust hij de lelletjes van haar oren, hij drukt het uiteinde van zijn penis tegen het huis van de liefdesgod, legt zijn mond op de hare, drukt haar met beide armen tegen zich aan en begint tenslotte het spelletje van met zijn handen tasten naar haar yoni.' (Kokkoka, s.d., p. 178-179).

Het minnespel is hier een feest, geen orgie, en daarom vergt het verfijnde rituelen. Zeker, de Koka Shastra is een handleiding geschreven in en voor een mannenmaatschappij, maar de raadgevingen staan helemaal niet in het teken van de mannelijke lustbevrediging; zij zijn er in de eerste plaats op gericht de vrouw optimaal te bevredigen, haar lichaam te dienen. 'Klaarkomen' is niet het doel noch het einde van het feest en de rituelen vallen evenmin te begrijpen in termen van een 'voorspel' en een 'naspel' met het orgasme als hoofdschotel.

Wat een verschil met zelfs 'gecultiveerde' westerse erotische verhalen zoals *Emmanuelle* of *Histoire d'O*, waarin ons, integendeel, de volstreekte onderwerping van de vrouw aan de wellusten van de man als hoogste seksuele doel wordt aangeprezen, waarin die onderwerping, zoals in de meeste pornografie, wordt 'geërotiseerd'. De moderne westerse cultuur heeft het mannelijk-feodale 'droit du seigneur' als gewelddadige inbezitname van de bruid door de leen-heer-meester, niet afgeschafft, het heeft het alleen maar gedemocratiseerd.

Paglia vertolkt een cultuur waarin een instrumentalistische opvatting van seksualiteit als gedrag primeert, gedrag dat, indien het niet door externe banden wordt beteugeld, alleen maar in het

exces van het seksueel geweld, van seks als geweld en geweld als seks kan uitmonden. In de Koka Shastra of de Kama Sutra daarentegen is seksualiteit een praktijk die door een geheel aan interne waarden wordt begeleid. 'Praktijk' gebruik ik hier in de betekenis van een sociaal geconstrueerde sfeer of handelingsvorm, waarin één of enkele waarden worden nagestreefd en geperfectioneerd; zo kan men spreken van de onderwijspraktijk, de ouderschapspraktijk, de arbeidspraktijk en de erotische praktijk. Het is een vorm van intermenselijk samenzijn en samen handelen waarbinnen zekere waarden worden verwerkelijkt in het verloop van de poging om die standaarden van uitmuntendheid te bereiken die eigen zijn aan de betreffende praktijk (MacIntyre, 1985, p. 187). Het vermogen om die bepaalde waarden (beter) te realiseren geldt als een deugd (arete) binnen en voor die specifieke praktijk, en het komt erop aan die deugd steeds verder te vervolmaken, te streven naar uitmuntendheid. 'Een deugd is een verworven menselijke kwaliteit waarvan het bezit en de oefening ons in staat stellen die goederen te bereiken die intern zijn aan praktijken en waarvan het gemis ons daadwerkelijk verhindert om dergelijke goederen te realiseren' (MacIntyre, 1985, p. 191). Men kan in die zin spreken van een goed onderwijzer, een goede ouder, een goed arbeider of een goede minnaar; het goede is hierbij intern aan de specifieke praktijk waarnaar wordt verwezen.

Binnen een praktijk zijn doel en middel intrinsiek met elkaar verbonden; de weg is even belangrijk als het doel; de weg is het doel. Of, nog anders uitgedrukt: de manier waarop uitmuntendheid wordt nagestreefd, is precies waaruit de uitmuntendheid blijkt. Een praktijk 'betreden' impliceert de bereidheid om te leren, om te oefenen: niemand is 'van nature' goed in deze of gene handelingsvorm. Zij vergt imitatie én ervaringskennis: het navolgen van 'goede voorbeelden' én het zelf uitproberen. Dat is precies wat de Kama Sutra, de Koka Shastra en vele andere Indische handleidingen tot de kunst van het minnen beogen. Men vergelijk ze met kookboeken – de relatie tussen erotiek en kookkunst wordt veelvuldig gelegd; ook hier betreft het immers zintuigelijke prikkeling, waarin de kennis van het koken volledig berust op de praktijk van de kookkunst, die

de gebruiker pas echt kan doorgronden door zelf te oefenen. In de erotische praktijk staat het zinnelijke centraal, het vermogen om de ander te doen genieten en daardoor ook zelf te genieten. Een goed minnaar bezit de deugd de ander tot steeds verfijndere ervaringen van zinnelijk genot te brengen, door het cultiveren van de tastzin, het leren kennen van elkanders lichamelijkheid en gevoeligheid. Vrijen is hier een kunstzinnige praktijk. Erotiek en esthetiek zijn met elkaar verbonden. Dergelijke zinnelijkheid wordt in de westerse 'hogere' cultuur laag aangeschreven, zoals alles wat met het lichaam en de lichaamsfuncties te maken heeft (Van Ussel, 1975, p. 30). Het lichaam staat er 'buiten' de cultuur, wordt als tegenculturele kracht gezien door zowel verdedigers als opponenten van de heersende cultuur. Het christendom heeft zich in haar oorsprong met het neoplatonisme van Plotinus en met het stoïcisme verbonden en aldus mede bijgedragen om een volstrekt verkeerd beeld van het epicurisme te verspreiden. De grondteneur van de oud-christelijke afwijzing van het wereldlijke ging een radicaal andere richting uit, en leverde wijsheden op als '*les trop brèves joies d'ici-bas engendrent les souffrances éternelles*', '*la terre est un exil*', '*l'amour du monde est nuit*', '*la chair est un cachot*', '*l'homme est fils de la pourriture*' et cetera (Delumeau, J., 1986, p. 23). De zin van het leven werd buiten het leven gesitueerd; uit het wereldlijke en het menselijke kon geen eigen zin worden afgeleid. Dat stond haaks op de leer van Epicurus. Precies dat epicurisme had een cultuur kunnen inspireren waarin de beschaving van het zinnelijk genot, veeleer dan haar verwerping, tot 'de schone kunsten' zou worden gerekend. Een cultuur van het genieten en zeker geen bandeloos bevredigingsethos, zoals antiepicuristen het gaarne doen. Dat bij Nederlandse reclameboodschappen voor alcoholische dranken de waarschuwing verschijnt 'geniet, maar met mate' illustreert beter dan wat ook de hedendaagse invulling van wat 'genieten' uiteindelijk is: overmaat. Een Epicurist zou zoiets eenvoudig niet begrijpen: 'geniet, dus met mate', dat is toch de evidentie zélve? In zo'n cultuur is genieten blijkbaar per definitie een kwestie van overdaad, het

zoeken naar altijd weer nieuwe kicks. In zo'n cultuur kan drinken slechts 'zuipen' betekenen, eten een kwestie van 'brassen' en wordt drugsgebruik ook meteen een kwestie van drugsmisbruik. Zo ook opent de bevrijding van de seksuele begeerte meteen ook de poort naar seksuele losbandigheid en seksueel misbruik. De zinnen kennen geen limieten: hun enige grens is die van de overgave aan de totale roes waarin men zichzelf verliest. Een lustethiek lijkt wel een tegenspraak, een cultuur van het zinnelijk genot een onmogelijkheid. De begeerten zijn per definitie mateeloos en iedere bevrediging wekt meteen de behoefte aan het lenigen van een nieuwe frustratie op volgens de logica van de consumptiemaatschappij die nimmer tot rust komt.

Voor Epicurus was er nochtans geenszins een tegenstelling tussen matigheid en zinnelijkheid; genieten was altijd een kwestie van 'maat'. Mateeloosheid kon slechts tot 'katers' en verslaving leiden en dat stond haaks op het genieten-zélf, gezien men er zelfs de herinnering bij inschoot. Epicurus onderscheidde daarom ook dynamische genietingen, die slechts uit frustratie of pijn konden voort-spruiten van statische genietingen die uit een evenwichtstoestand bestaan waarin de ontbering en de verlossing van de ontbering afwezig is. Er is een wezenlijk verschil tussen het genot dat voortspruit uit intense honger of dorst en het genot bij het nuttigen van verfijnde spijsen en drank. Omdat het streven naar dynamisch genot in wezen ook mede het streven naar pijn impliceert, achtte Epicurus het wijzer de tweede vorm van genietingen na te streven, omdat zij niet afhankelijk is van de pijn als prikkel tot het verlangen. Het genieten moet op en om zichzelf (kunnen) worden verlangd en dat heeft niets te maken met een consumptieve genotsethiek waarin het najagen van steeds weer nieuwe, steeds intensere prikkels juist door het opwekken van steeds grotere frustraties wordt gedirigeerd. De frustraties van de homo consumens, die zich door de reclame laat sturen in zijn verlangens en de consumptie van goederen tot keizerlijke weg naar het opperste geluk heeft verheven, staan mijlen af van de epicurische mens. Om het zinnelijke tot culturele praktijk te ontwikkelen, om

haar verfijning als positief project binnen de cultuur, ja, als cultuur te integreren, moet men, zoals Epicurus, de zinnelijkheid eerst aanvaarden als positief gegeven. De christelijke verwerping – en karikaturisering – van het epicurisme heeft deze mogelijkheid echter buitengesloten: cultuur diende het zinnelijke te overstijgen, het rijk van de cultuur was het rijk van het buitenzinnelijke, het tegenzinnelijke.

In de volkse literatuur over het land van Kokanje, het luilekkerland, werd de epicurische mogelijkheid van een niet-destructieve genotsethiek blijvend aan de orde gesteld als utopie en dus als kritiek van de heersende orde. Maar zij werd door de middeleeuwse katholieke hiërarchie met haar wereld- en levensverachting als een heresie bestreden; de lusten dienden getemd, niet gecultiveerd. Deugdzaamheid werd buiten het rijk van de zinnen gesitueerd. De deugden werden tegen het genieten gekeerd. Het genieten stond nader tot de zonde dan tot de deugd. De 'zonden van het vlees' werden vanuit een 'dispositief van de angst' (Delumeau, J., 1986) bekeken, als verleidingen die het (geestelijk) heil van de mens bedreigden, zijn 'verval' bewerkstelligen. Aan het vleselijke 'onderwerpt' men zich. Men schiet er zijn menselijkheid bij in.

Die opvatting heeft de westerse beschaving grondig getekend. Zij heeft in haar esthetica geleid tot een hiërarchisering van de zintuigen, waarin de meest lichamelijke zintuigen de laagste culturele waarde kregen toegeschreven. De 'hoge' artistieke cultuur drukt een voorkeur uit voor de meer geestelijke zintuigen, die met onze cognitieve vermogens zijn verbonden; literatuur, plastische kunsten, muziek. Onze 'hoor- en kijkzintuigen staan centraal in de schone kunsten, en des te meer waar zij niet rechtstreeks worden geprikkeld maar cognitieve interpretatie vergen. Een vergelijkbare cultuur van onze tast-, reuk- en smaakzin ontbreekt of wordt althans toch tot de lagere cultuur gerekend. Hoewel er, met de postmoderniteit, een duidelijke opwaardering plaatsvindt van juist die meer lichamelijke zintuigen – men denke aan de opwaardering van de gastronomie, de parfumerie, de couturerie als hogere cultuuruitingen – en sommige het postmodernisme zelfs met de cultuur van het lichaam vereenzelvigen



(Featherstone, 1992), blijft de antilichaamscultuur loodzwaar doorwegen en blijft de 'taal van het lichaam' onderontwikkeld. Men kan zich zelfs afvragen of de hedendaagse lichaamscultuur wel daadwerkelijk het lichamelijke centraler stelt, dan wel tot object heeft gemaakt van een nieuw disciplineringsoffensief waarin de lichaamspolitiek vooral de commercialisering van het lichaam op het oog heeft. De overheersing van één vrouwelijk – maagdelijk – schoonheidsicoon, de reductie van het lichaam tot object van seksuele verlangens, de doorgedreven handel in vrouwen- en kinderlichamen en de medicalisering van schoonheidsidealen kunnen niet meteen als een bevrijdende lichaamsethiek worden onthaald: ook hier blijft de erotisering van dominantie en onderwerping een Leitmotiv (Wolf, 1991).

#### HET RITELoze NUMMER

Seksuele voorlichting heeft in onze cultuur dan ook iets 'klinisch', iets 'medisch', iets 'biologisch' gekregen. Het staat dicht bij het natuurwetenschappelijke dan bij het socio-culturele jargon. De 'standjes' die in het fameuze spraakmakende *Variaties* (1969) van Mogens Toft en John Fowle worden getoond, lijken vanuit een medisch-kinesiologische blik te zijn vastgelegd. Onthullend was het boek zeker, ontluisterend ook. Het reduceerde het seksuele tot de gewone menselijke omgangsvormen en dat was op zich beslist bevrijdend. Maar meer wist het ook weer niet aan te reiken dan een gids voor gezond en gevarieerd seksueel verkeer. Het ontbreekt het boek aan iedere poëzie, iedere affectie, iedere cultuur. De uitbeelding van de variaties in het liefdesspel verschilt in dit opzicht niet eens zo sterk van de precieze beschrijvingen die in het negentiende eeuwse strafwetboek van Virginia werden opgenomen als 'verboden houdingen bij het geslachtsverkeer'. Het verschil met de oosterse erotische prenten is, andermaal, opvallend. Hier wordt seksualiteit tot een verzameling 'lichamelijke exercities' herleid. De boodschap is ongetwijfeld die van het mens sana in corpore sano, maar de geest is afwezig. De lichamen zijn niet eens naakt, ze zijn doodgewoon bloot.

*Variaties* situeert zich aldus in de onthullende wetenschappe-

lijk-medicaliserende traditie, zoals die reeds was ingezet door auteurs als Krafft-Ebing (1965) of Havelock Ellis (1897) en verder werd ontwikkeld in de rapporten van Kinsey (1948, 1953) en Masters en Johnson (1966). In die wetenschappelijke benadering van het seksuele is het seksuele verlangen niets meer dan de behoefte aan de vereniging van de genitalia in de handeling, bekend als copulatie, die leidt tot een bevrijding van de seksuele spanning en een tijdelijke uitdoving van het seksuele instinct, een bevrediging die vergelijkbaar is met het stillen van de honger. Zij 'bevrijdt' het lichamelijke van iedere culturele inbedding, precies omdat de westerse cultuur alleen maar anti-lichamelijkheid uitstralen kon. Het scientia vincere tenebras kon aldus alleen maar als een scientia vincere societas worden begrepen, als antisociaal ethos.

Onze lichamen cultiveren als bronnen van erotisch genot voor onszelf en anderen, wordt ons in onze cultuur dan ook niet geleerd, ook niet in de zogenaamde lessen 'lichamelijke opvoeding', een aantal pompoefeningen voor de jongens en buikspieroefeningen voor de meisjes niet te na gesproken. Zij worden daarentegen wél gedisciplineerd als bronnen van arbeidskracht en als 'dragers' van cognitieve vermogens. Lichamen behoren 'gezond' te zijn, meer niet, en waar dat lichaam toch centraal wordt gesteld – zoals in de cosmetica, de dieetcultuur, de mode en de gymcultuur – wordt het veeleer als een object van disciplinerende strategieën behandeld, ja, gemutileerd, om aan één intolerant schoonheids- respectievelijk gezondheidsideaal te beantwoorden, dan op en om zichzelf gewaardeerd.

Onze lichaamsmanieren zijn onderontwikkeld en met het lichaamscontact is het zo mogelijk nog slechter gesteld: we leren zoveel mogelijk de aanraking met de ander te vermijden. Erving Goffman (1971) heeft geanalyseerd hoe we ons in openbare ruimten – op straat, in de tram – in alle mogelijke bochten wringen om het contact met andere lichamen te mijden. We lijken ons te identificeren met het gedrag van onze auto's die zich in grote getale samen op de weg bewegen maar er zich vooral voor hoeden elkaar te raken; iedere aanraking is immers een ('pijnlijk') accident.

Tegenover die terughoudendheid staan dan de sterke erotische signalen die we via kledij, houding en make up uitsturen. Terughoudendheid en voortdurende uitdaging tegelijkertijd: het is niet makkelijk de tekens te decoderen waar de codes grondig in de war zijn gebracht, zodat mensen er zich wellicht vaak niet eens van bewust zijn wélke tekens ze uitsturen. We gebruiken een lichaamstaal, maar weten niet echt wat ze uitdrukt. We spelen een spel, maar zijn het plot al lang vergeten. Vandaar dat sommigen kunnen spreken van een 'overgeseksueerde cultuur' terwijl anderen juist de instrumentele disciplinerende en deseksualiserende van het lichaam in het oog springen. Het is moeilijk om hier nog 'manieren' in te onderkennen, laat staan seksuele manieren. Seksuele communicatie is immers uiterst complex. Deels verloopt zij onbewust, zoals recent nog werd geïllustreerd in *De Sperma oorlog* (1996) van Robin Baker. We zenden signalen uit – bewegingen, houdingen, geuren, blikken – zonder dat we dat eigenlijk willen – we imiteren de iconen uit de media, maar begrijpen ze maar half – en soms willen we, terwijl ons ganse lichaam dit tegenspreekt; onze wil is niet oppermachtig in het sturen van het seksuele verlangen. Wellicht verklaart dit deels de problematiek die in de westerse samenleving onder de noemer van ongewenste seksuele intimiteiten werd ondergebracht. De Babylonische spraakverwarring in onze lichaamstaal blijkt ruim verspreid. Achter al het machtsmisbruik gaat minstens evenveel gestoorde communicatie verscholen van zender én ontvanger. Een goed verstaander heeft vandaag kennelijk niet aan één woord genoeg, omdat de signalen geen duidelijke betekenissen meer hebben.

Het heeft weinig zin om de vigerende seksuele bandeloosheid of, wellicht correcter, onbeholpenheid te lijf te gaan door een herstel van de oude disciplinerende waarden en normen. Dat is niet alleen zinloos, maar vooral ongepast omdat juist die gehoorzaamheidsethiek grotendeels aansprakelijk is voor de vigerende seksuele malaise als *mal à l'aise*, ongemakkelijkheid en gegeneerdheid bij ontstentenis aan gedeelde codes. Wat nodig is, is een nieuw erotisch elan, waarin niet alleen de tech-

niciteit van het minnen – zoals in *Variaties* of in het televisieprogramma *Vanavond niet schat* van Goedele Liekens – wordt getoond, maar waarin vooral de tedere ontmoeting in het minnespel wordt gethematiseerd.

#### DE EROTISCHE DEUGD

De bekwaamheid om lief te hebben, om 'te minnen met de zinnen' in affectief zowel als fysiek opzicht moet in de allereerste plaats als een deugd en een kunst worden gewaardeerd die kan worden geperfectioneerd (Commers, 1994). Affectloosheid en angst voor het lichamelijke moeten als ondeugden worden gezien die moeten worden ontleerd. Die deugd en of bekwaamheid ontwikkelt zich optimaal in de voedingsbodem van de primaire zorgzaamheidsverhouding waarin de meesten zich als kind bevinden. Dan is de scheiding tussen lichaam en geest, tussen affect en ratio nog niet zo uitgesproken en staan we in relatie tot de wereld via onze tactiele zintuigen, onze ervaringen van geknuffeld, gestreeld, verzorgd, gevoed te worden. Het zijn basiservaringen, die fundamenteel blijken voor de ontwikkeling van de competentie om te minnen, te knuffelen, te genieten van elkaars lichamelijke en te ontdekken waarvan de ander geniet. Ons vermogen tot erotisch en sensueel handelen wordt ons dus in belangrijke mate gegeven door de ervaring van verzorgd te worden; hoewel de ethologie van het seksueel geweld complexer is, valt vast niet te ontkennen dat contact- en affectarmoede tijdens de eerste levensjaren van zeer grote invloed zijn op het latere onvermogen tot affectie en respect.

De erotische deugd ontwikkelt zich echter niet spontaan; zij wordt verder geleerd en verbeterd door imitatie, het volgen van goede voorbeelden en door praxis, oefening in de kunst van het minnen. Het ontwikkelen van een waarlijk seksuele ethiek vergt dus niet een mindere, maar meer erotische praktijk. Het vergt, vooral van een opvoeding en een cultuur die het affectief-emotioneel niet verdringt, dat het sentiment niet discrediteert. Het vergt een opvoeding waarin niet alles in het teken van het cognitieve en het prestatiegerichte wordt gesteld. Een opvoeding

ook, waarin het contact met leeftijdsgenoten wordt gestimuleerd. Wat beide laatste aspecten betreft, schort er beslist iets aan de heersende opvoedingscultuur.

Enerzijds blijken ouders hun kinderen vooral op te voeden in de richting van waarden als verdraagzaamheid, beleefdheid, verantwoordelijkheidsgevoel, onafhankelijkheidsgevoel, gehoorzaamheid en vastberadenheid. Waarden als zorgzaamheid, gevoeligheid, inlevingsvermogen, onzelfzuchtigheid of sensualiteit worden heel wat minder benadrukt. Wellicht willen ouders hun kinderen aldus beschermen tegen een buitenwereld die het gevoelsleven makkelijk manipuleert; je mag je niet al te kwetsbaar opstellen, je mag je niet 'laten gaan', je moet je gevoelens voor jezelf houden en er niet te snel mee uitpakken. Het affectief-emotioneel wordt aldus met wantrouwen bejegend, het 'vrouwelijke' wordt verdrukt ten bate van 'mannelijke' opvoedingsidealen.

Anderzijds heeft onze cultuur de kind-kind contacten radicaal beperkt, én door het kleiner worden van de gezinseenheden, én door de ideologie van het *cocoonen*, én door de erosie van de straat als ontmoetingsruimte. Kinderen ontmoeten elkaar hoofdzakelijk in schoolverband, een ruimte die wordt gecontroleerd door volwassenen en die volledig in het teken staat van de cognitieve vermogens. Alleen binnen de jeugd- en scoutsbewegingen wordt het contact met leeftijdsgenoten nog centraal gesteld en kunnen jongeren elkaar als jongeren ontmoeten. De 'vrije tijd' werd voor het overige grotendeels door de commercie gekoloniseerd; zij organiseert er de ruimte – en de waarden – van jongeren.

Die vrijetijdsindustrie heeft het seksuele echter vooral gebanaliseerd en getrivialiseerd als een vorm van consumptief handelen. Zij benadert de deugd van het (kunnen) minnen niet als een waarde die haar eigen interne telos heeft, haar eigen standaarden van uitmuntendheid, maar wel als een waarde waarmee geld te verdienen valt. Het seksueel-erotische wordt er door externe standaarden beheerst waarbij het vooral in termen van het verwerven van waren – kledij, cosmetica, muziek – wordt betekend. Het erotische vermogen verwordt tot de consumptie van goederen die het genotsverlangen kunnen inwilligen. Die waren wor-

den daarbij zélf geërotiseerd, als surrogaten of fetisjen die het verlangen objectiveren. Warenloze erotiek lijkt wel een contradictio in terminis, een onmogelijkheid. De erotische bekwaamheid wordt vereenzelvigd met het vermogen tot het verwerven en bezitten van 'erotische' of 'prikkelende' goederen. Het lichaam zélf wordt hieraan secundair; het wordt slechts 'erotisch' door de attributen die eraan worden toegevoegd.

Dat is op zich niet problematisch; historisch werd het creëren van een erotische sfeer altijd al mede door kleding, parfumerie, belichting, muziek begeleid. Het wordt alleen maar problematisch waar de goederen zélf met het erotische worden vereenzelvigd, waar zij, met andere woorden, de zinnelijkheid niet cultiveren maar de suggestie wekken dat zij het erotische zélf zouden zijn, zonder welke sensualiteit niet mogelijk is. Hier wordt de lichamelijke zinnelijkheid niet meer geperfectioneerd maar gecontroleerd. De objecten liggen niet meer in het verlengde van het lichamelijke, het lichaam dient zich, integendeel te onderwerpen aan de objecten opdát het nog sensueel zou zijn.

Van oudsher kreeg het liefdesspel sacrale betekenissen, betekenissen die met het tremendum et fascinans in verband werden gebracht. Tussen de mystieke extase en de orgasmische explosie, de mystieke en de erotische 'communio' is het verschil miniem. Daarom wordt het liefdesspel ook geritualiseerd en is het (h)erkennen, aanhouden, aanwakkeren en verfijnen van de erotische spanning een kunde, een kunst.

De commercie heeft, dankbaar gebruik makend van de 'seksuologische wetenschap', het liefdesspel echter gedesacraliseerd, het seksuele verlangen tot een loutere behoefte gereduceerd. Een behoefte die uit frustratie voortspruit en daarom om *'instant satisfaction'* vraagt. Het seksuele verlangen werd benaderd als een consumptieve preferentie om 'klaar te komen'. Het mannelijke orgasme werd hierbij tot standaardnorm verheven, omdat het makkelijker in overeenstemming kon worden gebracht met de opvatting van 'bevrediging' in de consumptie maatschappij, met name als een snelle 'verlossing' na een sterke frustratie. Kunnen omgaan met de seksuele spanning, de spanning kunnen opdrij-

ven en weer verminderen, de spanning vanuit diverse prikkelingen verruimen en variëren is er dan niet bij. Aldus wordt de kern van het erotische ritueel vernietigd, wordt het niet meer nodig elkanders lichamelijke te verkennen en te ontdekken.

Is het overigens niet schrijnend dat in de overgrote meerderheid van de seks-scènes die ons op de televisie of in de film worden getoond nog steeds de norm van het 'samen klaarkomen' wordt vooropgesteld? Indien jongeren op basis dáárvan hun beeldvorming van het vrijen halen, dan moet dat toch tot enorm veel frustraties en spanningen leiden, waarvan vooral de vrouwen het slachtoffer zijn omdat hier volledig aan de vrouwelijke seksualiteitsbeleving wordt voorbijgegaan. Durven meisjes het wel aan om te vertellen dat ze er weinig aan gehad hebben, dat penetratie voor hen niet het nec plus ultra is? Indien we de uitspraak van een zestienjarige moeder in een recent televisieprogramma mogen geloven dat zij seks na enkele jaren eigenlijk beu was en daarom maar de 'nieuwe kick' van het moederschap nastreefde, dan kan daar grondig aan worden getwijfeld.

Wellicht is er hier een nieuwe opdracht voor de openbare omroep weggelegd om betere en realistischer seksfilms te produceren, waarin het 'samen klaarkomen' niet als standaardnorm wordt gehanteerd. Want het blijft verwonderlijk dat een terrein zoals het erotische, dat zich bij uitstek leent voor visualisering, alsnog tot zo weinig goede filmproducties heeft geïnspireerd. Alsof erotiek per definitie alleen in porno kan worden uitgedrukt. Dat is, uiteindelijk, hetzelfde als prostitutie tot standaardnorm verheffen.

Maar niet alleen de sacrale liefde werd geprofaneerd, ook de liefde als spel en als galant-ondeugende intrige moest eraan geloven. In de pornografie ontbreekt het frivole en het speelse, wordt alles tot de geslachtsdaad beperkt.

De ont koppeling van liefde en seksualiteit werd terecht gedeproneerd. Maar dat betekent nog niet dat kennis van de ander een volstrekte overbodigheid zou zijn noch dat de verstengeling van liefde en seksualiteit geen 'meerwaarde' zou kunnen hebben. Juist omdat liefdevolle seks de bereidheid veronderstelt om zich volledig open te stellen voor de ander als persoon,

de eigen kwetsbaarheid en naaktheid aan de ander te onthullen, is liefdevolle seksualiteit waardevoller dan prostitutie of het vluggertje tussen onbekenden (Scruton, 1994). Weliswaar volstaat de liefde niet om het erotische vermogen te kunnen ontwikkelen en weliswaar kan onze hartstocht ook intuïtief worden aangetrokken door een volstrekte onbekende, waarmee we een sterk erotische ervaring kunnen beleven, maar in de liefde vindt dat erotische vermogen in beginsel wel zijn optimale grond. Het gaat er, met andere woorden, niet om routineseks binnen een relatie of andere dan liefdevolle seksverhoudingen te delegitimeren of te stigmatiseren, het gaat er juist om de geverge intimititeit als voedingsbodemp voor het cultiveren van het erotische verlangen niet dermate te banaliseren dat verfijning van het zinnelijke zelfs niet meer als waarde zou worden opgevat, dat welke vorm van seksuele bevrediging dan ook op precies dezelfde waardenschaal zou belanden.

Het emancipatorische gevecht tegen de criminalisering en morele afkeuring van seksuele preferenties mag niet verglijden in een vervlakking van de seksuele ervaring, als zou er binnen de getolereerde seksuele omgangsvormen geen enkel verschil meer zijn. Ook de seksuele praktijk is vatbaar voor vervolmaking, ook zij kent haar standaarden van uitmuntendheid. De hartstocht is geen cultuurloos verlangen, geen arituele praktijk.

De erotische deugd is immers ingebed in waarden als tederheid, zorgzaamheid, genegenheid; zij reveleert onze kwetsbaarheid en verfijnt onze gevoeligheid. Daarom veronderstelt een erotische cultuur ook schroom, wat mede tot uitdrukking kan komen in een verhullend taalgebruik.

Ik begrijp een bepaald progressief 'libertair' vertoog niet, waar het bevrijding als 'emancipatie van het vulgaire' verdedigt. Is de vervanging van schaamtetermen – schaamstreek, schaamhaar, schaamben – door schuttingstermen – kut, lul, eikel, zak, preut – emancipatorisch? Is het niet schrijnend dat precies naar het seksuele wordt verwezen wanneer men iemand vernederen wil, alsof dat seksuele zélf iets vernederends zou zijn? Integendeel; in dit opzicht heb ik meer begrip voor de opzet van Luc Versteylems



leefgemeenschap De Brouwerij in Vlaams Limburg. Zeker, de verhullende taal die hij zelf bepleit munt niet echt uit in poëtische kracht en is soms wat 'jongensachtig'; juichen, de diepste draai, stengel, het grage gangetje, speelballen et cetera. Maar ten onrechte wordt ook Versteylens grondidee weggehoond dat erotisch verhullend en metaforisch taalgebruik verlangt. Ook de Kama Sutra heeft het voortdurend over de liefdestempel, de bloem, de liefdessteel, de welriekende tuin en alle variaties in het liefdesspel worden er met metaforen uit het dierenrijk aangeduid. De suggestieve metafoer, de omfloerste zinspeling vertolken vaak beter de erotische gevoeligheid dan het recht-toe-recht-aan taalje van de moderne beeldenstormer.

Want eerlijk; is ons '*speaking straight*' werkelijk zo verhelderend? Ons vigerend seksueel taalgebruik is integendeel weinig erotisch, omdat het ofwél vervalt in (mannelijke!) militair-strategische termen – nemen, overgeven, pakken, schede, penetreren, ejaculeren, kut, lul, neuken – ofwél het seksuele in medischwetenschappelijke termen probeert te vatten; penis, vagina, pubis, uterus, clitoris, coïtus, sperma, smegma ... het lijken wel allemaal ziektebeelden.

Door het werk van Michel Foucault (1976) is duidelijk geworden dat de moderne scientia sexualis geenszins slechts bevrijding van het seksuele met zich heeft gebracht, maar dat de wetenschappelijke reductie van het seksuele tot een aantal beperkte lichaamsfuncties en haar loskoppeling van het erotische juist de weg heeft gebaad voor een nieuw disciplineringsoffensief dat onze lichamelijke tot bio-politiek object heeft gemaakt.

Men vergelijkte het hier – andermaal – met de gastronomische cultuur. We degusteren toch ook geen calorieën, koolhydraten, eiwitten, vetten, vezels of kadavers! We degusteren toch liever een 'tongfilet met roomsaus op een bedje van prei'. Natuurlijk heeft de moderne, wetenschappelijke voedingsleer onze inzichten in 'gezonde voeding' verruimd. Het zou onzin zijn het belang van die wetenschap – zoals van de seksuologie – te ontkennen. Maar zij kan de gastronomie niet vervangen en dreigt het eten, zoals het vrijen danig te medicaliseren, dat al het rituele eruit verdwijnt.

Dan blijft nog slechts de terreur van het dieet over, de terreur van het 'vezelrijke voedsel, dat goed is voor de *'darm-transit'*, de terreur van de poly-onverzadigde vetzuren, de mineralen, proteïnen en vitaminen die evengoed in tabletten kunnen worden toegediend.

Metaforen zijn niet per definitie hypocriet, sluiers zijn niet per definitie anti-erotisch. Hier, zoals elders, mag de strijd tegen schijnheiligheid niet worden verward met een strijd tegen een cultiverend, esthetiserend en ritualiserend ethos, want dergelijke verwarring brengt geen seksuele bevrijding met zich mee, maar enkel onderwerping aan de brute en vulgaire kracht van een bandeloze begeerte.

#### BEYOND SEX

Omgangsrituelen, dansrituelen, verleidingsrituelen, minnerituelen. Hiermee zijn we mijlen verwijderd van de seksuele begeerte als louter gedrag, als louter drift. Maar even veraf is het antiseksuele syndroom dat ons het spel van het minnen heeft verleerd. Het wordt een moeilijke opdracht de hypotheek te lichten die eeuwen dualismen, eeuwen dichotomisch denken – natuur of cultuur, geest of lichaam, ratio of affect, gehoorzaamheid of bandeloosheid – diep in de westerse cultuur heeft gevestigd. Wellicht is het geen toeval dat vandaag juist de feministische literatuur die kloven achter zich heeft gelaten in pleidooien voor het erkennen van *'sacred pleasure'* (Eisler, 1996) of van *'Love's knowledge'* (Nusbaum, 1986). Zij onderzoeken verder het spoor dat Van Ussel (1971) reeds had uitgetekend waar hij pleitte voor een 'afscheid van de seksualiteit', een afscheid van een enge opvatting van 'het seksuele' als genitaal gedrag ten voordele van een meer omvattende zelfbelevings- en ontmoetingscultuur die de scheiding tussen lichaam en geest achter zich laat. Vraag is of ook de samenleving een vergelijkbare richting zal inslaan. De neo-liberale tachtiger jaren hebben alvast niet dit afscheid met zich gebracht. Zij hebben, integendeel, het seksuele nog meer in een consumptief keurslijf gedrongen.

De hedendaagse, postmoderne samenleving bevat ongetwijfeld sporen die een nieuwe erotische cultuur, een nieuwe seksuele

ethiek kunnen bevorderen. Men denke hierbij aan 'de herontdekking van het lichamelijke' (Featherstone, 1991), aan de herwaardering van het affectief-emotieve (Goleman, 1996) – 'emotional intelligence' drukt eenzelfde verwerping uit van 'de kloof' – of aan de rehabilitatie van de zorgzaamheidsethiek (Gilligan, 1982). Maar of zij ook zullen worden bewandeld en opgewassen zullen zijn tegen én de commercie én het nieuw opkomende anti-seksuele syndroom valt niet te voorspellen.

#### LITERATUUR

- Ariès, P. & G. Duby. *Histoire de la vie privée*. Seuil, Parijs (5 delen) 1988.
- Badinter, E. *L'un est l'autre. Des relations entre hommes et femmes*. Gallimard, Parijs 1986.
- Baker, R. *De sperma oorlog*. Arbeiderspers, Amsterdam 1996.
- Baraille, G. *De erotiek*. Arena, Amsterdam (1957), 1994.
- Beck, U. & E. Beck-Gernsheim. *Der ganz normale Chaos der Liebe*. Suhrkamp, Frankfurt 1990.
- Brownmiller, S. *Against our Will: Men, Women and Rape*. Bantam Press, New York 1975.
- Clara, R. (red.) *Kindermishandeling en -verwaarlozing in Vlaanderen*. Acco, Leuven 1990.
- Commers, R. *De welriekende tuin of de fatale begeerte*, Syllabus seksualiteit en ethiek. Universiteit Gent (onuitgegeven) 1994.
- Delumeau, J. *Le pêché et la peur*. Parijs 1986.
- De Sade. *La philosophie dans le boudoir*. Bookking International, Parijs (1795), 1994.
- De Stoop, C. *Ze zijn zo lief, meneer*. Kritak, Leuven 1992
- Dworkin, A. *Pornography: Men Possessing Women*. Perigree, New York 1981.
- Dworkin, A. *Intercourse*. The Free Press, New York 1987.
- Dworkin, A. *Letters From a War Zone*. Secker and Warburg, Londen 1988.
- Dziech, B.W. & L. Weiner. *The lecherous professor: sexual harassment on campus*. University of Illinois Press, Chicago 1990

- Eisler, R. *Sacred Pleasure. Sex, Myth and the Politics of the Body*. Element Books, Dorset 1996.
- Elias, N. *Het civilisatieproces*. Spectrum, Antwerpen (2 delen) (1939), 1982.
- Ellis, B.E. *American Psycho*. Luiting-Sijthoff, Utrecht 1992.
- Estrich, S. *Real Rape*. Harvard University Press, Cambridge 1987.
- Featherstone, M. 'The Body in Consumer Culture'. In Featherstone, M., M. Hepworth & B.S. Turner (eds.) *The Body. Social Process and Cultural Theory*. Sage, Londen 1991. p. 170-196.
- Foucault, M. *Histoire de la sexualité*. Gallimard, Parijs (1976), 1984. 3 vols.
- Freud, S. *Inleiding tot de psychoanalyse*. Het Wereldvenster, Baarn (1917), 1996.
- Giddens, A. *The Transformations of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Polity Press, Oxford 1992.
- Gilligan, C. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. University of California Press, Berkeley 1982.
- Goffman, E. *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*. Penguin, Harmondsworth 1971.
- Goleman, D. *Emotional Intelligence. Why it can matter more than IQ*. Bloomsbury, Londen 1996.
- Greer, G. *Sex and Destiny: the Politics of Human Fertility*. Secker & Warburg, Londen 1984.
- Irigaray, L. *J'aime à toi*. Gallimard, Parijs 1992.
- Jellinek, E. *Lust*. Van Gennep, Amsterdam 1989.
- Kerkhofs, J. *De Europeanen en hun waarden. Wat wij denken en voelen*. Davidsfonds, Leuven 1998.
- Kinsey, A.C., W.B. Pomeroy & C.E. Martin *Sexual Behaviour in the Human Male*. Saunders Company, Philadelphia/Londen 1948.
- Kinsey A.C., W.B. Pomeroy, C.E. Martin & P.H. Gebhard *Sexual Behaviour in the Human Female*. Saunders Company, Philadelphia/Londen 1953.

- Lamb, R. *Love Analysed*. Routledge, Londen 1997.
- Lawrence, D.H. *Lady Chatterley's Lover*. Penguin, Harmondsworth (1928), 1960.
- MacIntyre, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Duckworth, Londen 2nd. ed. 1985.
- MacKinnon, C. *Feminism Unmodified*. Harvard University Press, Cambridge 1987.
- MacKinnon, C. *Toward a Feminist Theory of the State*. Harvard University Press, Cambridge 1989.
- Masters, W.H. & V.E. Johnson. *Human Sexual Response*. Little Brown, Boston 1966.
- Miller, H. *The Rosy Crucifixion, Sexus, Plexus, Nexus*. Panther, Londen 1962, 1966, 1972.
- Nefzawi Seikh Omar Ibn Mohammed. *The Perfumed Garden* (vert. R. Burton). Panther, Londen 1969.
- Nussbaum, M.C. *Love's Knowledge*. Oxford University Press, Oxford 1986.
- Naglia, C. *Het seksuele masker*. Prometheus, Amsterdam 1992.
- Parrot, A. & L. Bechhofer (eds.) *Acquaintance Rape: the Hidden Crime*. John Wiley, New York 1991.
- Radin, M.J. *Contested Commodities*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1996.
- Raes, K. 'De naakte samenleving. Pleidooi voor een herwaardering van de vertrouwde cultuur van de anonieme grootste-deelijke ruimte.' in: *Justitiële verkenningen*, 5, 1995, p. 62-95
- Raes, K. 'Neutrality of what? Public Morality and the Ethics of Equal Respect.' in: *Philosophica*, 56, 1995, p. 133-168
- Raes, K. 'Seksuele bevrijding en ethiek. Over normvervaging, permissiviteit en emancipatorisch engagement.' in: *Jaarboek 1997 Seksualiteit, relaties, geboorteregeling*. CGSO, Brussel 1996. p. 18-33
- Raes, K. *Het moeilijke ontmoeten. Verhalen van alledaagse zedelijkheid*. VUB Press, Brussel 1997.
- Raes, K. 'On Love and other Injustices. Love and Law as Improbable Communications.' In Petersen, H. (ed.), *Love and Law in Europe*. Dartmouth, Londen 1998. p. 27-51

- Raes, K. (ed.) *Liefde's onrecht. Over het onmogelijke huwelijk tussen liefde en recht.* Mys & Breesch, Gent 1998.
- Reich, W. *The Sexual Revolution. Toward a Self-governing Character Structure.* Orgone Institute Press, New York 1945.
- Reiche, R. *Sexualität und Klassenkampf.* Fischer, Frankfurt am Main 1971.
- Roiphe, K. *The Morning after. Sex, Fear, and Feminism.* Hamish Hamilton, Londen 1993.
- Scruton, R. *Sexual Desire. A Philosophical Investigation.* Phoenix, Londen 1994.
- Sontag, S. *Aids en zijn beeldspraken.* Anthos, Baarn 1989.
- Stewart, R.M. *Philosophical Perspectives on Sex and Love.* Oxford University Press, New York/Oxford 1995.
- Toft, M. & J. Fowlie. *Variaties.* Mouton & Co, 's Gravenhage 1969.
- Van Ussel, J. *Afscheid van de seksualiteit.* Bakker, Boom, Den Haag/Meppel 1970.
- Van Ussel, J. *Intimiteit.* Van Loghum Slaterus, Deventer 1975.
- Vatsyayana. *Kama Sutra* (vert. R. Burton). R.K. Champion, Londen 1963.
- Wolf, N. *The Beauty Myth. How Images of Beauty are used against Women.* Vintage Londen 1991.