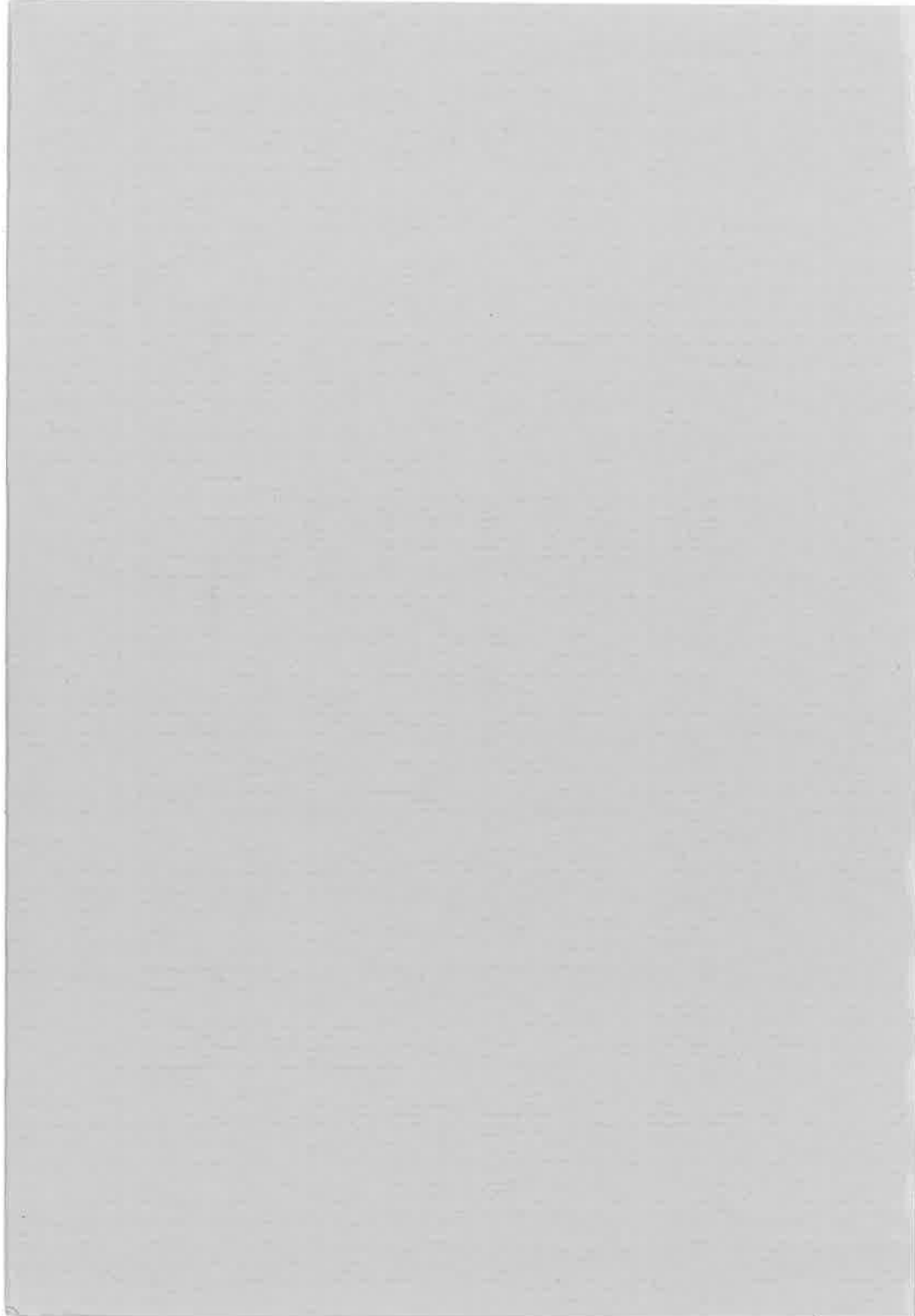


# KRITIEK

13

Tijdschrift van het Genootschap  
voor Fenomenologie en Kritiek

1987.1



I.S.S.N. 0770-5271

# KRITIEK

13

Tijdschrift van het Genootschap  
voor Fenomenologie en Kritiek

1987.1

WALTER

17

WALTER

17

### Beginselverklaring :

Onder kritiek wordt niet alleen maar de beoordeling verstaan van het al of niet overeenkomen van een gegeven antwoord met een gegeven vraagstelling, of een gegeven oplossing met een gegeven doelstelling, maar voornamelijk het bepalen van de juistheid van de vraagstelling of doelstelling. Het tijdschrift is filosofisch, voor zover deze kritiek een taak van de filosofie vormt. Het staat open voor andere dan zuiver filosofische bijdragen voor zover deze kritiek in de bedoelde zin inhouden.

\*

Redactie : R.Boehm, W.Coolsaet, L.Frederix,  
S.Lavaert, J.Moyaert, G.Quintelier, G.Van den Enden,  
C.Van Kerckhove, L.Vanneste, P.Willemarck.

Vormgeving : M.J.T'Joen, M.Deceukelier.

Sekretariaat : J.Moyaert en G.Quintelier.

Adres : Tijdschrift "Kritiek"  
Seminarie voor moderne wijsbegeerte  
Blandijnberg 2  
9000 Gent (België)

\*

Jaarabonnement (2 à 3 nummers) : BF 300,-; fl. 18,-  
Jaarabonnement voor studenten : BF 200,-; fl. 12,-  
Enkelvoudig nummer : BF 150,-; fl. 9,-  
Enkelvoudig nummer studenten : BF 100,-; fl. 6,-  
Betalingen op rekening : 448-0600001-57 met  
vermelding "Jaarabonnement Kritiek (en jaartal)".  
Betalingen per internationale postwissel, met  
vermelding "Kritiek t.a.v. Johan Moyaert".



## POLITIEKE STELLINGNAME

## HET DILEMMA VAN DE SOCIAAL-DEMOKRATIE

Onlangs verscheen in dit zelfde tijdschrift een bijdrage die de huidige problemen van de rechterzijde in beschouwing nam. (1) Daar verdedigde de auteur terecht de stelling dat rechts, uitgaande van haar vermeend monopolie op de waarheid, uiteindelijk "*de keuze tussen een machtsgreep of een lafheid*" (2) heeft, waarbij hij wel van de veronderstelling uitging, dat het dilemma waarmee rechts geconfronteerd wordt, slechts geldig is *voor zover* er een links alternatief bestaat. Dit impliceert bijgevolg eveneens dat rechts aan haar ver-  
scheurend dilemma kan ontsnappen *zolang* links geen geloofwaardige andere politiek te bieden heeft, die minstens als een tweede mogelijkheid gelden kan. Het lijkt daarom van belang, "ter wille van de democratie", om (opnieuw) het vraagstuk van het linkse alternatief te onderzoeken.

We richten ons daarvoor in de eerste plaats naar de georganiseerde arbeidersbeweging en haar politieke uitdrukking (meestal in de sociaal-demokratie), omdat alleen zij onmiddellijk een voldoende macht uitmaakt om alternatieve voorstellen ook uit te voeren. Niettemin merken we tijdens dit decennium, dat, wanneer links die macht daadwerkelijk verwerft, ze al snel een "traditioneel" rechts beleid voert (zoals in Frankrijk) en, wellicht nog erger, wanneer de bevolking in indrukwekkende protestbewegingen en stakingen voor verandering schreeuwt, zoals onlangs in België, de sociaal-demokraten niet op dit appel antwoorden en eigenlijk te kennen geven dat ze de, door de bevolking aangeboden macht en steun, helemaal niet wensen. Links doet ofwel niets, ofwel hetzelfde als rechts en reeds nu is haar geloofwaardigheid in die mate aangetast dat ze zelfs bij verkiezingen rechts niet meer kan verslaan ! Hoe dan ook lijkt links niet in staat een *eigen* politiek uit te stippelen.

In de diagnose ervan willen we ons op de sociaal-economische dimensie concentreren, lettend op haar nog toenemend belang en haar, in elk geval, ulthem beslissend karakter.(3) Verder laten we ons, terwille van de zekerheid, bijna uitsluitend inspireren door hetgeen als de gevestigde economische "normal science" geldt, die door ongeveer elke economist in het Westen aanvaard wordt.(4) Zo lijkt de economische wetenschap, omtrent de produktie van goederen en diensten (het eerste economisch vraagstuk, waaraan de andere ondergeschikt zijn), bezeten door het inzetten van alle beschikbare produktiefactoren, om zodoende tot het potentieel (en maximaal) bruto nationaal produkt (BNP) te komen. Men gelooft de doelstelling van een maximale welvaart dan toch kwantitatief te bereiken, door te produceren "in de mate van het mogelijke". Voor de klassieke school stelde dit weinig specifieke problemen : uitgaande van volledig variabele prijzen en lonen, herstelde elke vraagfluctuatie zich uiteindelijk op een niveau dat met de maximale produktie overeenstemde. Daalde de vraag naar een produkt en stortten de prijzen ervan in mekaar, dan daalden de lonen wel evenredig, waardoor op een lager prijsniveau, maar met herstelde winstmarges, het oorspronkelijk evenwicht opnieuw bereikt werd. J.M. Keynes, auteur van één van de belangrijkste "scientific revolutions" in de economie, betwistte echter deze redenering door haar uitgangspunt te betwijfelen en de *rigiditeit* van prijzen en lonen te poneren. Twee factoren zijn van cruciaal belang om deze hypothese van een schijn van willekeur te ontdoen. Enerzijds werden lonen rigider door de organisatie van de loonarbeiders in machtige vakbonden om zich minstens een stabiel loon te bevechten : de aanpassing van lonen en prijzen volgens de klassieke opvatting vormt namelijk eerder een eufemisme om de schrijnende sociale ellende te bedekken, waarmee de loonschommelingen steeds gepaard gingen. De prijsrigiditeit werd dan weer door de ontwikkeling van de economie zelf teweeggebracht, gezien de economische groei via concentratie tot steeds grotere produktie-



entiteiten leidde, die een grotere mate van *inertie* vertoonden (met slechts jaarlijkse prijsaanpassingen, soms dan nog in het beste geval). Daarenboven, in de mate dat lonen en prijzen *toch* flexibel waren, bracht de terugval van de lonen een beperking van de inkomens en de vraag met zich mee, hetgeen dan de produktie (en daarmee de welvaart) deed dalen (de door de sociaal-demokraten zoveel aangeklaagde *deflatiespiraal*) : het is voor Keynes zelfs niet erg wenselijk dat lonen en prijzen variabel zijn of worden.

Gezien de relatief gelijkblijvende produktievoorwaarden, zullen de vraagvariaties meer gepaard gaan met een verminderde produktie, waardoor een evenwicht "in depressie" ontstaat; *niet* alle produktiefactoren worden ingezet en aan de volledige vraag (als de mogelijke vraag bij maximale produktie) wordt *niet meer* voldaan. Indien de doelstelling van de economie de maximalisatie van de welvaart is door de potentiële produktie ook daadwerkelijk te produceren, dan zal men volgens Keynes, de *vraag* op het niveau van de maximale "output" en de daarvoor vereiste kapitaalsaccumulatie moeten brengen. Hier wordt de affiniteit, zoniet harmonie, tussen Keynes en de sociaal-demokraten duidelijk : niet alleen garandeert de outputmaximalisatie *per definitie* een volledige tewerkstelling, maar de daarvoor vereiste hoge vraag verleent aan iedereen een voldoende inkomen dat steeds op peil gehouden wordt en zelfs verhoogd wordt naarmate de economie groeit en de produktiemogelijkheden toenemen. Aldus worden kapitaalsaccumulatie (de produktieve goederen die de potentiële produktie en haar groei bepalen), hoge inkomens en volledige tewerkstelling met elkaar verzoend, wat de sociaal-demokraten enthousiast deed kiezen voor de zogenaamde "gemengde" economie, die hen toeliet tegen lage "politieke" kosten de doelstellingen te verwezenlijken, die aan de verzuchtingen van de bevolking beantwoordden.

Nochtans bevat dit stelsel *intrinsieke* elementen, die haar stabiliteit compromitteren, zich uitend in de *inflatie*, de stijging van het globaal prijspeil, maar

hier konkreter de stijging van de prijzen *en niet van de produktie* bij een stimulering van de vraag, waardoor kapitaalsaccumulatie en welvaart stagneren in plaats van toe te nemen, zoals de bedoeling was. Inflatie heeft het stelsel steeds gekend en werd uitdrukkelijk beschouwd met betrekking tot de werkloosheid (uitgedrukt in de zogenaamde "Phillipskurve") maar ze bleef meestal binnen aanvaardbare grenzen. Vanaf de jaren zeventig begon ze echter in alle geïndustrialiseerde landen pijlsnel te stijgen en, erger, daar waar voorheen een hoge inflatie nog gespaard ging met een lage werkloosheid, steeg deze laatste indien mogelijk nog sneller als de eerste ! Men werd geconfronteerd met het nieuwe fenomeen, dat men *stagflatie* ging noemen. Reeds snel kwam men tot de bevinding dat deze toestand veroorzaakt werd door hetgeen het Keynesianisme juist mogelijk moest maken : hoge inkomens én volledige tewerkstelling. Enerzijds nam de "frictionele" werkloosheid toe "ten gevolge" van de sociale zekerheid, de minimumlonen en de werkloosheidsuitkeringen, bedoeld om de inkomens op peil te houden (door vraagverlies bij recessie binnen perken te houden) en anderzijds besloten meer mensen, juist om hun inkomen te vergroten, om zich op de arbeidsmarkt aan te bieden. Daardoor ontstond er een "natuurlijke" werkloosheidsgraad (het laagste werkloosheidsniveau met stabiele prijzen) die al gauw tot 6 à 7% opliep.(5) De meeste landen kennen zelfs werkloosheidsniveau's die de "natuurlijke" graad ver overtreffen, hetgeen dan weer aan de hoogte van de reële lonen toegeschreven wordt.(6) Daarnaast stegen de prijzen, juist omdat men aan een gelijkwaardig en stijgend reëel inkomen vasthield op een peil in overeenstemming met een algemeen aanvaardbaar en wenselijk welvaartsniveau.

Elke poging om deze interne ondermijning te bestrijden en de produktie (en kapitaalsaccumulatie) op gang te houden met de remedies van het stelsel zelf, de stimulering of inkrumping van de vraag (respektievelijk om werkloosheid en inflatie te bestrijden) *moet* mislukken, omdat beide tegengestelde bewegingen *tegelijk* zouden

moeten toegepast worden. Er grijpt dus een "neo-klasieke" korrektie van het Keynesianisme plaats : de arbeidsmarkt én de loonvorming moeten voldoende soepel of *flexibel* zijn, wil men de "natuurlijke" werkloosheid evenals de daarboven bestaande werkloosheid terugdringen en de produktie en kapitaalsaccumulatie weer op gang trekken. Vandaar dat de "macht" van de vakbonden wordt teruggedrongen, de staat haar regulerende functies wil beperken (die van de inkomensbepaling een "politieke" in plaats van een "economische" beslissing hadden gemaakt), evenals de sociale zekerheid en de werkloosheidsuitkeringen : alle Keynesiaanse instrumenten worden voor een groot stuk teruggeschroefd.(7)

Het Keynesiaanse optimum, zo vurig door de sociaal-demokraten gewenst en in het vooruitzicht gesteld, lijkt hiermee erg labiel : we zijn eerder geneigd om het als een *limietgeval* te beschouwen, dat slechts in uitzonderlijke omstandigheden (bv. bij lage energieprijzen) kan standhouden. Terwille van de economische ontwikkeling en bijgevolg van de accumulatie van het kapitaal (als het geheel van de produktiemogelijkheden), wordt men echter snel gedwongen een *keuze* te maken tussen hoge inkomens en volledige terwerkstelling. Rekening houdend met de inflatie zijn ze nauwelijks met elkaar te verzoenen (zoals de Franse socialisten onder Mauroy merkten), hetgeen de sociaal-demokratie in een *dilemma* brengt, die voor haar tot een verlammende *impasse* leidt als het op het uitwerken van een alternatief aankomt : ze kan de keuze tussen beide niet maken zonder haar geloofwaardigheid en bestaansreden (als belichaming van de alternatieve, sociaal rechtvaardige politiek) definitief te compromitteren.

Wat staat de sociaal-demokratie dan te doen ? Haar credibiliteit staat of valt met haar vermogen tot het uitwerken en formuleren van een alternatieve politiek voor het door rechts gevoerde beleid, dat de stimulering van de economie nastreeft door onomwonden de keuze tussen tewerkstelling en inkomen te maken, afhankelijk van de "sociale kost". Een alternatief staat voor het andere,

wat zowel andere doelstellingen (ultiem als het zich stellen van andere vragen) als andere middelen (het geven van andere antwoorden op dezelfde vragen) betreft. Het antwoord op de vraag naar de verzoening tussen volledige tewerkstelling en hoge inkomens luidt, zeker onder de huidige omstandigheden, duidelijk ontkennend, waardoor de sociaal-demokraten, *indien* ze aan hun bestemming willen vasthouden, genoopt zijn zich andere en nieuwe vragen te stellen : "Is een kapitaalsaccumulatie nog wel principieel te verzoenen met hoge inkomens en volledige tewerkstelling en, zo ja, welke dan ?" Of, algemener : "Welk produktie-apparaat levert voldoende opbrengsten om deze, onder de vorm van hoge inkomens aan iedereen te verdelen ?"

\*

#### Noten

- (1) Lode Frederix, Rechts en het gebruikelijk democratiebegrip, *Kritiek* 11, jaargang 1986, nr. 1
- (2) Op. Cit., p. 10, mijn cursivering.
- (3) Ook omdat het de meest traditionele scheidingslijn tussen links en rechts voorstelt, waar de tegenstellingen (en de alternatieven) het scherpst zouden moeten zijn.
- (4) In de eerste plaats, het bijna overal ter wereld gebruikte werk van P.A. Samuelson en W.D. Nordhaus, *Economics*, New York, Mc Graw-Hill Book Company, 1985 (twaalfde uitgave)
- (5) Andere factoren die men gebruikelijk aanhaalt om deze "natuurlijke" werkloosheid te verklaren, zoals de wrijvingen tussen vraag naar en aanbod van arbeidskrachten (regionale of sektoriële onevenwichten en "onaangepaste" opleidingen) zijn meestal maar marginaal voor de verklaring van de *stijging* van de "natuurlijke" werkloosheidsgraad.

- (6) De systematische uitstoting van de arbeidskrachten door de stijgende produktiviteit via automatisering en de toenemende substitutie van arbeid door kapitaal in de kapitaalsaccumulatie, worden hier niet beschouwd in onze bekommernis ons aan het gevestigd economisch weten te houden, dat a priori geen reden ziet waarom een produktiviteitsstijging door technologische "vooruitgang", aanleiding zou geven tot een inkringing van de economie, daar waar ze juist als een uitbreiding ervan bedoeld is ! Zou de technologische ontwikkeling echter gebieden dat ofwel de reële lonen moeten dalen, ofwel de tewerkstelling moet afnemen, dan doet dit uiteraard niets af aan onze redenering, maar leidt integendeel tot haar versterking. Met andere woorden : de beschouwingswijze van de traditionele economie is nog de meest gunstigste.
- (7) We wijzen hier eveneens op de privatisering van de overheidsbedrijven, bedoeld om de "markt" haar regulerende rol te laten spelen of om deze rol niet te verstoren door een aantal, soms cruciale goederen aan de concurrentie te onttrekken. Tenslotte vermelden we nog dat de *prijfsflexibiliteit* niet zo'n grote rol speelt, vermits men ernaar streeft om vooral op de kostenzijde van de economie in te grijpen.

Glenn Rayp

\*

\*   \*   \*



IN PHILOSOPHOS.

Sofokles en Oidipoes.(1)

Rudolf Boehm

### 1. Oidipoes complex.

Niemand, zelfs Sofokles niet, heeft hem zo wereldberoemd gemaakt als Freud, die hem naast zijn oude kwade bijnaam 'Oidipoes' (klompvoet) om zo te zeggen nog een toenaam heeft gegeven : "komplex". Aan dit woord zelf, dat eigenlijk niets anders dan "samenhang" betekent (heel zeker ook voor Freud, en voor hem wel zijn leven door), heeft hij een geheel nieuwe klankkleur gegeven : het klinkt voor ons allemaal in onze oren zo ongeveer als "schuldgevoel" ("hij heeft een complex"). Dit dubbele succes van Freud in ons gecultiveerd bewustzijn is verbazingwekkend : men heeft voor zijn sleepvoetigheid een tragisch-mooie naam ("Oidipoes"), en een volledig nietszeggende uitdrukking ("complex") voor zijn schuldgevoelens gevonden.

Freud heeft de "Oidipoesfabel" (zo zegt hij aanvankelijk) een eerste keer opgewarmd in zijn "Traumdeutung" (1900). Wanneer het woord "Oidipoescomplex" het eerst opduikt, is voor ons niet zo gemakkelijk uit te maken, daar wij nog lang niet over een kritische Freuduitgave beschikken. In het "Bruchstück einer Hysterie-Analyse" (1905) ontbreekt het nog (Imago-uitgave, V, 216 : "ödiplusfabel"). Een voetnoot in de "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie" (1905), waarin "het Oidipoescomplex als het kerncomplex van de neurosen" wordt aangeduid, stamt uit een latere oplage, want ze verwijst naar publicaties van O. Rank uit de jaren 1909 en 1924 (V, 127, noot 2; vgl. 128, noot 1 "ödiplusfabel"; misschien is de benaming "Oidipoescomplex" van Otto Rank afkomstig ?)

Volgens de "Traumdeutung" heeft Freud zich de samenhang (het "complex") op volgende wijze voorgesteld :

" 'Koning Oidipoes' is een zogenaamde noodlotstragedie; haar tragische werking zou op de tegenstelling berusten tussen de oppermachtige wil van de goden en het vruchteloze verzet van de door onheil bedreigde mensen; de diep ontroerde toeschouwer zou uit het treurspel onderwerping aan de wil van de godheid, inzicht in de eigen onmacht leren. Konsekwent hebben moderne dichters gepoogd een dergelijke tragische werking na te streven, door dezelfde tegenstelling met een zelfbedachte fabel te verweven. Alleen, de toeschouwers hebben onbewogen toegekeken hoe ondanks alle verzet van onschuldige mensen een vloek of orakelspreuk zich aan hen voltrok; de latere noodlotstragedies zijn zonder werking gebleven. Wanneer Koning Oidipoes de moderne mens niet minder weet te ontroeren dan de Grieken van die tijd, dan kan de oplossing wel alleen in het feit liggen dat de werking van de Griekse tragedie niet op de tegenstelling tussen noodlot en menselijke wil berust, maar in de bijzonderheid van de stof is te zoeken, waarin de tegenstelling wordt getoond. Er moet een stem in ons binnenste zijn, die bereid is het dwingende geweld van het noodlot in Oidipoes te erkennen, terwijl we in staat zijn beschikkingen zoals in de "Ahnfrau" of in andere noodlotstragedies als willekeurig af te wijzen. En dergelijk moment bevat inderdaad de geschiedenis van koning Oidipoes. Zijn noodlot grijpt ons aan omdat het ook het onze had kunnen zijn, daar het orakel voor onze geboorte dezelfde vloek over ons heeft uitgesproken als over hem. Ons allemaal was het geschonken de eerste sexuele opwelling op de moeder, de eerste haat en gewelddadige wens tegen de vader te richten; onze dromen overtuigen ons daarvan. Koning Oidipoes, die zijn vader Laios heeft neergeslagen en zijn moeder Jokaste heeft gehuwd, is alleen maar de wensvervulling van onze kindertijd." (In het stuk "Die Träume vom Tod teurer Personen".)

Zijn tegen deze voorstelling niet een zestal opwerpingen te maken ? Ongetwijfeld.



1. Grillparzers "Ahnfrau" - de mooiste interpretatie van het werk danken we aan Rolf Geissler - heeft op Freud klaarblijkelijk geen enkele indruk gemaakt; want - of "maar" ? - de "bijzonderheid van de stof" is geheel dezelfde als in de "Oidipoes" : vadermoord en incest.

2. De tragedie van Sofokles handelt, hoewel misschien over "een wens van onze kindertijd", volstrekt enkel over een bijzonder geval, waarin dergelijke wens zijn "vervulling" heeft gevonden - en wel helemaal tegen de wil van Oidipoes in.

3. Sofokles heeft de stof van zijn drama niet uitgevonden, ze was in het oude Griekenland bekend, ook Homeros verhaalt de "Oidipoesfabel"; maar pas hij, Sofokles, heeft door zijn dramatisering deze stof tot een ontroerende werking gebracht.

4. Freuds psychologisch inzicht moet daarom niet in vraag worden gesteld, maar het kan niet doorgaan als de mening van Sofokles zelf; ja nog erger, het schijnt Sofokles niet helemaal vreemd te zijn, volgens de ook door Freud geciteerde woorden van Jokaste : "want vele stervelingen reeds waren, in hun droom met hun moeder gehuwd" (2); maar hij maakt er zich terloops van af. Freud echter doet (in zijn aansluitende "Hamlet-interpretatie), als zou Sofokles zijn werking zo hebben berekend dat wij allen Hamlets zouden zijn en ons met Oidipoes medeschuldig zouden voelen.

5. "De handeling van het stuk nu bestaat in niets anders dan in de stapsgewijze toenemende en op kunstige wijze uitgestelde onthulling - vergelijkbaar met de arbeid van een psycho-analyse -, dat Oidipoes zelf de moordenaar van Laios, maar ook de zoon van de vermoorde en van Jokaste is" - zegt Freud zelf ! Precies. Dat laatste weet de toeschouwer reeds lang. Het drama van het stuk is helemaal niet het gebeuren van de vadermoord en van het incest, maar de geschiedenis van hun onthulling; deze is het, die inderdaad tot op heden nog voor de toeschouwer smartelijk om aan te zien is.

En : in dit opzicht kan de "handeling" "met de arbeid van een psycho-analyse vergelijkbaar zijn"; maar in dit drama is de uiteindelijke onthulling - de catastrofe.

6. Freud houdt vast aan de voorstelling van "Oidipoes" als "noodlotstragedie", is "bereid het dwingende geweld van het noodlot in Oidipoes te erkennen" - volledig willekeurig. Want het is niet waar dat een "orakel voor onze geboorte dezelfde vloek over ons heeft uitgesproken als over hem" : de "wensvervulling van onze kindertijd" blijft de meesten van ons "ontzegd". Maar ook in het lot van Oidipoes is een "dwingend geweld van het noodlot" helemaal niet erkenbaar : het is een reeks van dwalingen, misstappen en foutieve handelingen, ja ongelukkige toevalligheden. Vooral echter is de "tegenstelling tussen lot en menselijke wil" helemaal niet het thema van de tragedie : in ieder geval is de afloop van de onthullingsgeschiedenis, die haar inhoud is, absoluut niet "fataal".

Moet dit alles erop uitlopen dat Freuds Oidipoes-interpretatie vals is ? Interpretaties zijn überhaupt nooit juist of vals : ze treffen of missen de zaak, waarover het gaat, hoe moeilijk het ook is om die zaak aan te duiden. Onze dominerende begrippen van waarheid en weten berusten op een poging om deze moeilijkheid te omzeilen. Die poging werd gefundeerd in de Griekse filosofie in de tijd van Sofokles. Op haar wijze is ook de psycho-analyse van Freud een poging om deze poging op te geven.

2. Wat geweten is.

*Het geval Teiresias.* Eerste akte, eerste scène : In Thebe woedt de pest. De tiran (geen legitieme koning) Oidipoes, heeft zijn schoonbroer Kreon naar Delfi gestuurd om het orakel te ondervragen over de oorzaak. - Tweede scène : Kreon is teruggekeerd en bericht over het antwoord van het orakel : de pest woedt omdat men de moordenaar van de voormalige koning, Laios, niet gezocht, gevonden en bestraft heeft. Tweede akte, tweede scène : Oidipoes vraagt de ziener Teiresias, of

hij weet wie de moordenaar is. En hij weet het. Hij heeft het altijd geweten. Men heeft het hem alleen nooit gevraagd. Waarom heeft hij niet gesproken ? Hij aarzelt, nu ondervraagd, te spreken. Hij zegt waarom : "Helaas ! Helaas ! Schrikkelijk is het wijs te zijn, als het de wijze geen baat bijbrengt. Ik wist dat wel, maar was het vergeten, anders was ik niet gekomen !" Oidipoes wordt direkt boos :

"Wat zeg je ? Hoewel je de waarheid kent, zul je niet spreken ? Wel ons verraden en de stad teloor doen gaan." Teiresias antwoordt dat hij om zichzelf, niet om Oidipoes bezorgd is, die hem hoe dan ook toch niet zal volgen. Maar tenslotte zegt hij het toch : Oidipoes zelf was de moordenaar.

Derde akte, tweede scène : Oidipoes vraagt Kreon :  
"Waarom heeft die wijze man dan niet gezegd wat hij nu zegt ?"

Waarom moet Oidipoes dat aan Kreon vragen ! Teiresias zelf heeft hem toch gezegd waarom hij nog steeds liever zou zwijgen : zijn weten is "nutteloos", voor hem zelf, maar ook voor de stad en voor Oidipoes, die hem overigens toch niet zal volgen !

Daarmee is de toon van het drama aangegeven : *niets is onbetrouwbaarder dan het weten*. Iemand weet iets, er kan misschien iets goeds uit volgen (men verhoopt van de opsporing en bestraffing van Laios' moordenaar de bevrijding van de pest), er kan ook iets slechts uit volgen (voor Teiresias, die zich aan de toorn van Oidipoes blootstelt, voor Oidipoes zelf), er kan ook helemaal niets volgen (zoals het niets uithaalde dat Teiresias het altijd geweten had wie de moordenaar was, en zoals ook nu de mededeling van zijn weten, zo vreest hij, zonder gevolgen kan blijven).

*Het geval Kreon*. Derde akte, tweede scène : Op Oidipoes' zoëven aangehaalde vraag :

"Waarom heeft die wijze man dan niet gezegd wat hij nu zegt ?"

antwoordt Kreon :

"Ik weet het niet. Als ik niet weet, zwijg ik liever."

Wat moet dat betekenen ? Heeft Kreon misschien altijd geweten dat Teiresias het reeds altijd wist, en dus reeds altijd geweten *wat* hij wist ? Kreon is een gemakkelijker man. Als Oidipoes in dezelfde scène hem van een samenzwering met Teiresias verdenkt om in de plaats van Oidipoes koning te worden, bekent hij :

"Onderzoek dan eerst het volgende, namelijk of het je waarschijnlijk voorkomt dat iemand liever in vrees zou willen regeren dan in ongestoorde rust, wanneer het vaststaat dat hij gelijke macht zal hebben. Van nature verlang ik niet méér koning te zijn dan als een koning op te treden. En wie weet wat wijsheid is, houdt er geen andere mening op na. Immers, zonder dat ik vrezen moet, verkrijg ik thans van jou alles wat ik wil; was ik koning, ik zou heel wat dingen tegen mijn zin moeten doen."

Zou niet ook hem het weten, als hij het van Teiresias gekregen zou hebben, "nutteloos" gebleken zijn ? - Maar ik vermeld het geval van Kreon slechts volledigheidshalve; want als hij niets geweten zou hebben, zou hij wel de enige zijn geweest, zoals nog zal getoond worden, van al diegenen die in het drama optreden.

*Het geval van de herder.* In ieder geval was het niet alleen de "ziener" Teiresias die wist : er is zelfs nog een ooggetuige van de moord op Laios aanwezig. Een van de drie dienaars die Laios op zijn reis vergezelden, is aan de moordpartij ontkomen en leeft nog, nu als herder buiten de stad. Derde akte, derde scène : Jokaste zegt tot Oidipoes over deze man : ... "want toen hij van ginder was teruggekeerd en merkte dat jij, na de dood van Laios, koning was vatte hij mijn hand en smeekte mij, hem naar de velden heen te sturen en naar de weiden, waar de kudden grazen, om zo ver mogelijk uit het zicht van deze stad te zijn. Ik heb hem laten gaan, want hij verdiende, al was hij maar een slaaf, nog groter blijk van dank dan wat hij heeft gekregen."

De man moet wel bij zijn terugkeer naar Thebe Oidipoes (de mankepoot ! de moordenaar !) herkend hebben. (We zullen weliswaar aanleiding hebben Jokastes verklaring

te betwijfelen dat *hij* haar verzocht heeft de dienst aan het hof en de stad te mogen verlaten). Als Oidipoes hoort dat die getuige nog leeft, verlangt hij dringend hem te zien, want :

"Naar je beweert, vertelde deze herder, dat rovers de moord begingen : zegt hij thans nog steeds hetzelfde, dan heb ik niet gedood, want één kan niet gelijk zijn aan velen. Spreekt hij integendeel van iemand die alleen reisde, dan weegt ongetwijfeld de misdaad op mij."

Jokaste antwoordt :

"Zo en niet anders werd het verteld, wees ervan overtuigd : hij kan het niet loochenen, want de stad heeft het gehoord, niet ik alleen. En zelfs al trok hij zijn vroegere woorden in ..."

De man heeft destijds gelogen. Ofwel uit vrees, daar hij, naar Thebe en naar Jokaste terugkerend, in de nieuwe machthebber (en nieuwe man van Jokaste) de moordenaar van Laios erkende; of misschien - bedreigd en omgekocht - door wie ? Hoe dan ook, ook het weten van deze man was voor niets nuttig, daar hij het (aan iedereen ?) verzweeg; terwijl ondertussen Teiresias zijn weten verzweeg, *omdat* het, uitgesproken, toch tot niets bruikbaar zou zijn geweest.

Maar nog meer. Vierde akte, eerste scène : De man wordt eindelijk gehaald, nu op aandringen van de bode uit Corinthe :

"Naar ik meen, is hij niemand anders dan de landman die U reeds vroeger wenste te zien. Maar Jokaste zou dat nog beter kunnen zeggen." (Zo spreekt het koor tot Oidipoes)

Tweede scène : De man komt voor Oidipoes. Het blijkt dat hij nog veel meer weet : *hij* had destijds de kleine Oidipoes (met op een of andere manier geschonden voeten) in opdracht van Jokaste (zegt hij) of in opdracht van Laios (zegde Jokaste voordien, in dezelfde scène : ook daar loog ofwel de herder of Jokaste) "in het ontoegankelijke gebergte" te vondeling moeten leggen, hem echter aan iemand anders, aan een Corinthische

herder gegeven : en wel juist aan de man die nu als bode uit Corinthe naar Oidipoes is gekomen. Zo kan worden begrepen dat Jokaste voordien over deze oude vertrouwenspersoon van haar en van Laios zegde : "want hij verdiende, al was hij maar een slaaf, nog groter blijk van dank dan wat hij heeft gekregen" namelijk, op zijn (zogezegd) verzoek uit de stad verwijderd te worden.

Deze vertrouwenspersoon van Laios en Jokaste zou ook geweten kunnen hebben dat de aanleiding om het kind in de bergen te vondeling te leggen de orakelspreuk was dat het zijn vader zal doden en zijn moeder zal huwen. Hij wist van de geschonden voeten. Hij wist dat het kind in leven was gebleven en opgegroeid kon zijn. En hij zag de sleepvoetige moordenaar en Laios als man van Jokaste weer. Hoe zou dat alles niet in zijn samenhang voor zijn blik zijn gekomen ?

Naar zijn vroegere openbare uitspraak dat Laios door een roversbende is vermoord geworden, vraagt hem nu niemand meer, als hij eindelijk voor Oidipoes verschijnt. Dat nog te willen ophelderen is nu helemaal nutteloos geworden.

*Het geval van de bode uit Corinthe.* Volledigheidshalve moet ook dit geval vermeld worden. Vierde akte, eerste scène : De bode komt naar Oidipoes uit Corinthe om hem te melden dat het volk van Corinthe na de dood van zijn koning Polubos wenst dat hij, Oidipus, ooit opgevoed door Polubos en Merope, hun heerser wordt. Hij weet dus waar Oidipoes is terechtgekomen : in Thebe, als opvolger van Laios. En hij weet waar Oidipoes vandaan komt, niet uit Corinthe :

Neen. Polubos was niet van uw stam, zegt hij tot Oidipoes. Hij zelf was het, die eens de kleine Oidipoes aan Polubos en Merope gaf, nadat hij zelf hem van een vreemde herder had ontvangen; en hij herinnert zich dat hij zich een van de lieden van Laios noemde. Dus weet ook hij niet weinig. Hij komt weliswaar niet op de gedachte dat Oidipoes de zoon van Laios en van Jokaste zelf zou kunnen geweest zijn. (Dat heeft hem dus "de

andere herder" verzwegen). Ook dan niet als Oidipoes hem spreekt over zijn angst voor het orakel, "dat ik eens met mijn eigen moeder huwen zou en met eigen hand mijn vaders bloed zou vergieten", hij, Oidipoes, die nog in de mening is dat zijn ouders Merope en Polubos zijn. Integendeel, de bode uit Corinthe meent zeker wel eerlijk Oidipoes volledig gerust te kunnen stellen, daar deze laatste toch slechts zijn pleegouders waren. Wat echter is het nu dat Oidipoes zal vernietigen : deze waarheid, of de *onjuiste* mening van de Corinthiër met die *waarheid* Oidipoes gerust te kunnen stellen ?

*Het geval Jokaste.* Ook op haar valt, zoals Sofokles het voorstelt, de zware verdenking alles of bijna alles geweten te hebben, ja haar weten ertoe benut te hebben om alles te versluieren. Ze wist van de orakelspreuk dat haar kind haar man zal doden en haarzelf tot vrouw zal nemen. Ze wist van de verminking en het te vondeling leggen van het kind. Wanneer de herder niet gelogen heeft, was zij het zelfs die het te vondeling leggen veroorzaakte. Wanneer zij zelf niet heeft gelogen, was het te vondeling leggen door Laios bevolen; in dit geval zou wel niet uit te sluiten zijn dat de herder met haar instemming het kind niet te vondeling legde, maar aan de Corinthische herder gaf. Zeker in dit laatste, maar ook in het eerste geval moest ze weten dat de jongen nog in leven kon zijn.

Deze zelfde herder is naar haar gekomen, nadat hij getuige was geweest van de moord op Laios en zijn andere begeleiders. Zou hij *haar* niet de waarheid gezegd hebben, met name dat hij in Oidipoes, die ze nu als man had, de moordenaar van Laios herkende ? Heeft *zij* hem misschien omgekocht, om naar buiten toe te liegen, en heeft *zij* hem uit de stad verwijderd ? Want tweemaal zoekt ze Oidipoes te verhinderen de man te laten komen en zijn openbare uitspraak te verifiëren, ja bij voorbaat reeds geloof te schenken aan een mogelijke wijziging van zijn uitspraak; eenmaal zoals reeds meegedeeld in de derde scène van de derde akte, en nog-

maals in de eerste scène van de vierde akte. Oidipoes vraagt haar :

"Vrouw, denk je dat hij het is, die wij zopas wilden ontbieden, de man van wie hij spreekt ?

En haar antwoord :

"Van wie sprak hij ? Let daar niet op en wil toch niet nutteloos aan deze woorden denken !"

Maar nauwelijks anders, hoewel meer beheerst, reageerde ze reeds in de derde scène van de derde akte. En ver-raadt ze zichzelf niet volkomen als ze nog tevoren in de lange eerste scène van de vierde akte op Oidipoes' vraag :

"Moet ik dan het bed van mijn moeder niet vrezen ?" antwoordt :

"Waarom zou de mens iets vrezen, als de beschikkingen van het noodlot oppermachtig zijn en niets voorzien kan worden ? Het beste is, in de mate van het mogelijke, op goed geluk af te leven. Tob niet om een huwelijk met je moeder, want vele stervelingen reeds waren, in hun droom, met hun moeder gehuwd. Wie dit alles van geen tel acht, draagt heel gemakkelijk zijn leven."

En tweemaal heet het - hoe betekenisvol ? - in deze en in volgende scène :

"Maar Jokaste zou dat nog beter kunnen zeggen."

(Het koor weet dus ook een en ander) en

"Uw gade echter, die binnen in het paleis is, zou het best kunnen zeggen wat er van de zaak is."

(De herder).

Zeker is dat Jokaste veel meer wist dan ze liet blijken; zo zegde ze Oidipoes ook nooit, wat hij pas aan het slot van de vierde akte (tweede scène) verneemt : dat dezelfde orakelspreuk, die hij hoorde, met name dat hij zijn vader zal doden en zijn moeder zal huwen, voordien reeds tot Laios en Jokaste was doorgedrongen. Jokastes weten hinderde haar niet haar zoon te bemin- nen als haar man. Ze stichtte met haar weten niets dan onheil, hoewel ze voor enige tijd haar eigen geluk bezorgde.



*Het geval Oidipoes.* Ook hij weet, weet alles of toch bijna alles - evenwel zonder te weten *dat* hij weet en *wat* hij weet. Dadelijk bij het begin (tweede akte, tweede scène) zegt Teiresias het hem in het gezicht : "Hebt U het al niet eer begrepen ?"

En dan :

"U verwijt mij mijn blindheid, welnu, ik beweer dat U, hoewel U ziende zijt, niet eens merkt in welke rampspoed U leeft, waar U verblijft en met wie U samenwoont." ... "Welk schuiloord zal Uw klacht niet horen, welke plaats op de Citheron daarvan niet weergalmen, als U het huwelijk zult kennen, waarin U, na voorspogende vaart kwam binnenvaren, zonder dat het echter voor uw gezin een veilige haven was ? Ontelbare andere rampen kent U niet, die U zullen gelijk maken aan Uzelf en aan Uw kinderen."

Oidipoes ziet en ziet niet, voelt en voelt niet, weet en weet niet. *Zo nutteloos is weten, dat het niet eens ertoe helpt te weten dat en wat men weet.*

Derde akt, derde scène : Oidipoes vertelt zijn leven. Hij groeide op in Corinthe, bij Polubos en Merope. Eens hoorde de opgroeiende de hoon van een dronkaard die hem ~~dat~~ dat hij hun kind niet was. De vermeende ouders, door hem ondervraagd, ontweken de vraag. Hij ondervroeg (wel zonder hun weten) het orakel, dat hem op zijn vraag naar zijn werkelijke ouders alleen zegde dat hij zijn vader zou doden en met zijn moeder zou huwen. Zo was hij dubbel gewaarschuwd : hij kon weten dat hij er zich moest voor hoeden een hem onbekende man dood te slaan, die zijn vader zou kunnen zijn. Maar hij ontvluchtte alleen Corinthe. Op zijn zwerftocht sloeg hij werkelijk een vreemdeling neer die in waarheid zijn vader was. Dat wist hij niet, wel echter dat hij, zoals het orakel had voorspeld, een doodslag had begaan (zelfs een drievoudige).

Op het avontuur met de sfinx die Thebe teisterde, zinspeelt Sofokles slechts tweemaal kort, bij het begin en aan het einde van het drama. Tweede akte, tweede scène : Oidipoes spot met Teiresias die met al zijn

zienerschap het raadsel van de sfinx niet heeft kunnen oplossen :

"Ik kwam, ik, Oidipoes, die niets wist. Dank zij mijn kennis en zonder van de vogels iets geleerd te hebben, heb ik het monster het zwijgen opgelegd !"

En in het slotkoor, vijfde akte, tweede scène :

"zie : hier gaat Oidipoes, die de beruchte raadselzangen wist te ontcijferen"...

De waanwijze ! Hier volstaat de commentaar van Heinrich Heine :

"Die Gestalt der wahren Sphinx  
Weicht nicht ab von der des Weibes,  
Faselei ist jener Zusatz  
Des betatzten Löwenleibes.  
Todesdunkel ist das Rätsel  
Dieser wahren Sphinx. Es hatte  
Kein so schweres zu erraten  
Frau Jokastens Sohn und Gatte.

Doch zum Glücke kennt sein eignes  
Rätsel nicht das Frauenzimmer,  
Spräch es aus das Lösungswort,  
Fiele diese Welt in Trümmer.

Als aan Oidipoes in Thebe de tirannenheerschappij en de hand van Jokaste werden aangeboden, stelde hij nauwelijks - aan Jokaste, aan de ziener Teiresias, aan de overlevende getuigen - de vraag wat met Laios was gebeurd, die hij moest opvolgen. Waarom toch niet ? Hij wist zeer goed dat hij de weduwe van een neergeslagen man tot vrouw zou nemen, hij wist dat *hij* (op hetzelfde ogenblik) een man had neergeslagen, hij wist wat het orakel hem had voorspeld, hij had zelf reeds lang betwijfeld of hij wel de zoon van Polubos en van Merope was.

Als de pest uitbreekt, begint hij vragen te stellen, maar als Teiresias hem het antwoord geeft dat *hij* de moordenaar is, vreest hij (of huichelt hij alleen wantrouwen ?) dat Teiresias en Kreon samenzweren om hem van zijn macht te beroven. Waar komt dit 'vermoeden'

vandaan ? Hij had er niet de minste reden toe - buiten het feit dat hij reeds wist.

Uiteindelijk komt hij (van Jokaste) de toedracht bij de doodslag van Laios te weten en hij moet bekennen : *hij* was zijn moordenaar. Derde akte, derde scène : "Het bed van de dode bezoedelde ik met de handen die hem vermoordden."

Maar plotseling geldt geheel zijn zorg de spreuk van het orakel dat hij zich in hetzelfde gesprek (met Jokaste) weer herinnert : moet hij nu als moordenaar van Laios uit Thebe wegvluchten, dan kan hij niet naar Corinthe om niet Polubos te vermoorden en de man van Merope te worden !

Hij weet het allemaal : hij weet dat hij niet *hun* kind was, hij weet waarmee het orakel dreigde, hij weet dat hij Laios heeft doodgeslagen en diens weduwe tot vrouw heeft genomen - *en brengt het niet met elkaar in verband*. Hij weet het allemaal, en weet niet wat hij weet. Zo staat het weliswaar met alle weten : men pleegt niet, ja of neen, te weten of niet te weten : wij allemaal weten meer dan we weten, en het is moeilijk te weten wat men met zijn weten eigenlijk weet.)

Oidipoes steekt zichzelf met de gespen van Jokaste de ogen uit. Hij verkiest met blinde ogen ziende te zijn (zoals Teiresias), in plaats van met ziende ogen blind te zijn (zoals Teiresias hem verweet). Maar zijn eigen woord tot het koor (tweede akte, eerste scène) heeft hij te schande gemaakt :

"Hem, die niet terugschrikt voor de daad, schrikt ook het woord niet af."

Nietzsche ("Götzendämmerung", tweede van de "Sprüche und Pfeile") : "Ook de moedigste onder ons heeft slechts zelden de moed tot datgene wat hij eigenlijk *weet* ..."

### 3. Geleerde opmerkingen.

"De meest recente Sofoklesinterpretatie (1933), die wij aan Karl *Reinhardt* te danken hebben, komt dichterbij het Griekse bestaan en zijn dan alle interpretatie-

pogingen tot op heden, omdat Reinhardt het tragische gebeuren ziet en ondervraagt vanuit de grondrelaties van zijn, onverborgenheid en schijn. Hoewel nog vaak moderne subjectivismen en psychologismen binnensluipen is de interpretatie van Oidipoes Koning als de 'tragedie van de schijn' een indrukwekkende prestatie" (Heidegger in zijn in 1935 gehouden college "Einführung in die Metaphysik", gepubliceerd in 1953, blz. 82). Nu komt iemand een halve eeuw later en interpreteert het drama als de tragedie van het *weten* ! Nog indrukwekkender ? Wat heeft de tragedie met de kennistheorie, wat heeft de poëzie met de filosofie, wat heeft de muthos met de logos te maken ?

Juist, eigenlijk niets. Maar de muthos *kreeg* met de logos, de poëzie *kreeg* met de filosofie, de tragedie *kreeg* met de kennistheorie te maken. In Athene van die tijd - rond 425 schijnt "Oidipoes, een tiran" te zijn opgevoerd geworden - heerste niet de cultuur (waarin barbaren plegen te zwelgen) maar de strijd.

De tragedie was een volledig Atheense aangelegenheid. Oorspronkelijk een koorzang bij het offer van een bok, de verwoester van de wijnbergen, aan Dionysos, maakte Peisistratos de tragedie in de ons overgeleverde vorm tot een vast bestanddeel van de jaarlijkse Atheense Dionysosfeesten. (Peisistratos, een tiran, had politieke redenen om de cultus van Dionysos nadrukkelijk te bevorderen). Het was min of meer burgerplicht eraan deel te nemen, de opvoeringen bij te wonen. Bij de opvoering van een tragedie van Agathon, waarschijnlijk in 417, waren volgens Plato dertigduizend mensen aanwezig. (Agathon werd de overwinnaar van de tragediewedstrijd van dat jaar; in het door Plato beschreven "Symposion" wordt hij gevierd - en door Socrates belachelijk gemaakt.) Aischulos, Sofokles en Euripides waren Atheners.

In dezelfde periode werd door andere Grieken de filosofie uitgevonden, *niet* door Atheners, maar door Ioniërs : in Milete (Thales, Anaximander, Anaximenes), in Efese (Herakleitos), in Elea (Parmenides), een door Ionische

vluchtelingen gestichte kolonie niet ver van Paestum; ja door Doriërs : in Akragas (Empedokles), een Dorische kolonie. Pas Anaxagoras, ook een Ioniër, uit Klazomenai bij Efese, bracht de filosofie naar Athene. Ze werd hier dan snel tot een invloedrijke beweging. Nochtans is *dat* het zekerst te concluderen uit de ongehoord heftige reactie "van de Atheners" (wie zou weten te zeggen van welke ?) op haar verspreiding. In 432 werd een verscherpte nieuwe wet tegen godslastering uitgevaardigd (die voor de eerste keer ook "overtuigingsdelikten" strafbaar stelde), klaarblijkelijk bedoeld tegen de 68-jarige Anaxagoras, die nog hetzelfde jaar werd aangeklaagd, op de vlucht sloeg en vier jaar later in ballingschap stierf. In 415 werd volgens dezelfde wet Protagoras aangeklaagd, ook hij vluchtte en schijnt op de vlucht te zijn omgekomen. In 339 werd, volgens dezelfde wet, Socrates veroordeeld en terechtgesteld. Zijn leerling Plato trok zich gedurende enige tijd in Megara terug en ging later herhaaldelijk op reis naar Syrakuse. In 323 werd dan, nog altijd onder dezelfde wet, ook Aristoteles aangeklaagd, hij vluchtte en stierf een jaar later in ballingschap.

Zo wond zich Athene op over filosofie en filosofen, in een tijd waarin de staat, zo zou men menen, genoeg andere zorgen had; vooral was het van 431 tot 404 de tijd van de Peloponnesische oorlog, die eindigde met Athenes vernietigende nederlaag, waarop dan haar ondergang in het Macedonische rijk volgde. Weliswaar was volgens algemene overtuiging de aanklacht tegen Anaxagoras (432) eigenlijk tegen Perikles gericht, die nauw met hem verbonden was. Als Perikles in 430 terwille van strategische redenen het volk tussen de Lange Muren (tussen Athene en Pireus) samenperste, brak de pest uit, waaraan ook Perikles in 429 stierf. Maar Athene streed verder tot het bittere einde tegen Sparta en - tegen de om zich heen grijpende en vooral (luidens de aanklacht tegen Socrates) "de jeugd bedervende" filosofie.

De filosofie van haar kant was de uitgesproken voorliefde voor weten uitsluitend terwille van het weten zelf (het ideaal van de theoria). Deze uitdrukking is weliswaar pas door Aristoteles gevonden, maar ze hing sedert lang in de lucht en ze vat de zin van de gehele Griekse beweging van de 'filosofie' goed samen. Van het bezig zijn met een dergelijk geheel vrij (namelijk alleen terwille van zichzelf zijnde) weten verwachtten Aristoteles, precies zoals voordien Sokrates en Plato, voor zichzelf en voor alle sterfelijken een als het ware onsterfelijk bestaan - of omgekeerd verwachtten ze van een leven alsof men niet sterfelijk zou zijn dergelijk waarachtig weten. Zo had Sokrates, zoals Plato in zijn "Phaido" meedeelde, het nog in zijn laatste gesprekken op de dag van zijn terechtstelling geleerd (en daarmee verklaard waarom *hij* niet ontvluchtte); precies in deze gesprekken verklaarde hij zich een (niet persoonlijke, en weliswaar niet bevredigde) leerling van Anaxagoras. In dit streven naar een weten terwille van het weten alleen was ook de filosofische afkeer van de loutere muthos gefundeerd - indien niet reeds het omgekeerde het geval was : het filosoferen gefundeerd in de ontgoocheling voor de muthos. Wezenlijk is dat de filosofen niet zo maar mythen afwezen als ongeloofwaardige fabeltjes, maar überhaupt niet meer geloofden dat uit "vertellingen" (hoe "waar" ze ook konden zijn) ergens ook maar een of ander waarachtig weten en iets wetenswaards te leren zou kunnen zijn.

Nog eens : in 425 werd in Athene voor de Dionysien Sofokles' "Oidipoes, een tiran" opgevoerd. Zeven jaar voordien was Anaxagoras verdreven, en in 428 gestorven. Zes jaar voordien was de grote oorlog uitgebroken, vijf jaar voordien had in Athene de pest gewoed, die ook Perikles had weggemaaid. Sokrates zou de opvoering bijgewoond kunnen hebben; hij is nog invloedrijker dan Anaxagoras het was; twee jaar later, in 423, worden "De wolken" opgevoerd, de komedie waarin Aristofanes Sokrates bespottelijk maakt; na de verloren oorlog zal men hem "serieus" aanpakken.

Zou men niet dit alles voor ogen moeten houden in een tragedie die begint in een stad waarin de pest woedt, voor dewelke het orakel de opdracht geeft :

"de bezoedeling uit het land te drijven die er ... is onderhouden, en ze niet langer te onderhouden tot ze ongeneeslijk is"

en waar de grondtoon wordt bepaald door de ziener :

"Helaas ! Helaas ! Schrikkelijk is het wijs te zijn, als het de wijze geen baat bijbrengt" ?

#### 4. De geschiedenis met de natuur.

Te Athene, in de 5e-4e eeuw voor Christus, had men klaarblijkelijk reden om zich over de filosofie, die om zich heen greep, op te winden; ook wij hebben nog steeds reden genoeg - of hadden reden genoeg - om ons over de Griekse filosofie op te winden. Haar opkomst was misschien de meest verstrekkende gebeurtenis in de geschiedenis van Europa (en waar is heden Europa niet?) tot op heden.

Deze filosofie was de gebeurtenis van een inzicht : van het inzicht in het zijn van een *wezen*, dat totaal onverschillig ten overstaan van de mensen - ten overstaan van hun behoeften, hun wensen en verlangens, ja hun doen - onverstoortbaar heerst, terwijl ondertussen de mensen er haast volledig op zijn aangewezen, voor zover ze willen leven en overleven : de *natuur*. Men zegt terecht dat de Griekse filosofie als natuurfilosofie begonnen is, maar dat is niet treffend genoeg gezegd, want haar kern is het voortbrengen van het begrip *natuur* zelf. Met dit begrip keerde deze filosofie zich, of ze dat nu wilde of niet, tegen de vroegere vergoding van de natuurmachten, in werkelijkheid tegen hun vermenselijking ("antropomorfisering"), die ze wel als oppermachtige gebieders en gebiedsters, maar toch niet als onverbiddelijke (maar door gebed te beïnvloeden), niet als onomkoopbare (maar door offers om te kopen), niet als ongevoelige (maar door eerbiedige gedraging te bewegen) machten voorstelde. (Ik dank dit inzicht in een zo oud inzicht aan het inzicht van Feuerbach in

"Das Wesen der Religion", uit 1846; hoewel ik in een hoofdpunt van zijn mening afwijk.)

Het daartegen in Ionië opgekomen filosofisch begrip van de natuur kwam en komt overeen met een geweldige (hoewel misschien niet onbetwistbare) "realiteit"; het heeft dan ook verregaand bepaald wat wij überhaupt - tot op heden nog - onder "realiteit" verstaan, hoe wij werkelijkheid überhaupt als "realiteit" verstaan. Dagelijks toont ze zich in de nood die wij mensen hebben aan cultuur (landbouw, veeteelt, mijnbouw) en kunst (werktuig, techniek en architectuur). En zetten dan niet deze, cultuur en kunst, inzicht in de natuur voorop, als hun grond, en bijgevolg "natuurfilosofie" en het resultaat van die filosofische inspanning, "natuurwetenschap" ?

Natuurfilosofie was en bleef, ondanks enige schijn van het tegendeel, de filosofie, niet alleen van Anaxagoras, maar ook van Sokrates, Plato en Aristoteles. Het door deze laatste tenslotte uitgesproken ideaal van de theoria, van het theoretische, van het weten alleen terwille van het weten, d.i. van het zuiver "speculatieve" filosoferen zonder enige beïnvloeding door behoeften en belangen van de "praxis", had zijn enige zin in de beschouwing van de natuur als het enig kenbare en wetenswaardige. Tegelijk onthulde deze (volgens onze, uit de renaissance afkomstige begrippen) "klassieke" wending van de antieke natuurfilosofie haar vreselijke en afschrikwekkende konsekventies : het in het inzicht in het wezen van de natuur gefundeerde ideaal van de theoria eiste, terwille van de waarheid (en) van het weten, de "uitschakeling" (Husserl), de verwaarlozing van alle menselijk-alte-menselijke behoeften en interessen van een sterfelijk wezen, ja een anticipatie van de (lichamelijke) dood van de mens reeds gedurende zijn levenstijd. Het toppunt (en misschien het nieuwe) was dat Sokrates, Plato en Aristoteles van deze enorme zelfverloochening van het lichamenlijk-sterfelijk-menselijke de ware zelfverwezenlijking van de humaniteit verwachtten.



Deze laatste wending vooral leek de Grieken nog volledig ongeloofwaardig; slechts in de gestalte van sceptis, cynisme en stoïcisme slaagde de filosofie in de Oudheid erin zich door te zetten : waarbij voor het christendom het fundamment werd gelegd, voor het christendom dat een paar eeuwen later in het gehelleniseerde Syrië opkwam, en zich met succes misschien nog meer tot de Grieken dan tot de Joden wendde (zie de geadresseerden van de brieven van Paulus); voor de christelijke boodschap dat de mensen inderdaad geen heil kunnen vinden in hun aards lichamelijk-sterfelijk leven, maar wel (en alleen) in het hiernamaals.

Maar zelf deze nihilistische konsekventies van de natuurfilosofie van Anaxagoras, van Sokrates, van Plato en Aristoteles te aanvaarden, daar stond minstens het Athene van de tijd van Sofokles en Aristofanes nog ver van af. De filosofie wilde het weten terwille van het weten : Sofokles klaagde de nutteloosheid van het loutere weten aan. Openbaringen van het orakel van Delfi staan in zijn tragedie voor de mogelijkheid alles te weten : ze hebben de betroffenen niets gebaat. De filosofie beriep zich op de natuur, als het onontkoombare, waaraan alle mensen zijn onderworpen : Sofokles herinnert aan het lot van Oidipoes, zijn schijnbaar onontwijkbare afloop, die echter toch slechts het gevolg is van menselijke fouten - uit angst, uit opvliegendheid, uit eergierigheid, uit ongevoeligheid en - zeker óók - uit verblinding. Dat begreep zelfs Aristoteles : dat volgens Sofokles' tragedie "een man van gemiddelde bekwaamheid en rechtschapenheid zoals Oidipoes, niet door boosheid of verdorvenheid, maar door een misstap, die hij beging, tot zijn ongeluk kwam" (Poet., 1453a 7-12). Alleen Oidipoes is het die in de tragedie (in de eerste scène van de tweede akte) antwoordt :  
 "doch niemand kan de goden dwingen iets te doen wat zij niet willen"  
*Hij* wou graag onschuldig zijn. Sofokles toont : hij is het niet. Er is reden voor de mensen op *zichzelf* te letten.

## 5. De detectiveroman van de wereldgeschiedenis.

Maar de handeling van Sofokles' stuk : "Oidipoes, een tiran" is niet de geschiedenis van zijn daden en ondad- den, zo min als de geschiedenis van de eraan voorafge- gane daden en ondad- den van zijn ouders : hoe zijn ouders hem als kleine jongen in de bergen te vondeling legden (niet zonder zijn voeten verminkt te hebben : kon hij dus reeds lopen ?), hoe zijn stiefouders hem als op- groeiende, zelfs op zijn uitdrukkelijke vraag, zijn af- komst verzwegen, hoe hij hierover het orakel onder- vraagde, hoe hij bij het treffen op de weg drie mensen neersloeg, waaronder zijn vader, hoe hij het raadsel van de sfinx oploste, hoe hij de weduwe van de neerge- slagen vader; zijn moeder, tot vrouw nam en met haar kinderen verwekte, hoe hij heerste in Thebe. De hande- ling, het drama, is de geschiedenis van de *ontdekking* van dat allemaal door Oidipoes, die "deels" natuurlijk wel wist wat hij "ervaren" had, maar dan ook weer niet wist *wat* hem "wedervaren" was.

Freud van zijn kant heeft dat wel gezien, en hij moet gevoeld hebben, dat dat zijn interpretatie (die alles op een handeling zet die zich in Sofokles' drama *niet* afspeelt) in de weg staat. Maar hij wilde niet zien wat het betekende (met name, zoals nog zal duidelijk worden, zelfs een betwisting van de bedoeling van "psycho-analysen" überhaupt). Hij trok zich uit de slag door een salto mortale, door te beweren dat de "onthulling", de "eigenlijke handeling van het stuk" zelf, "met de arbeid van een psycho-analyse vergelijk- baar" is (zoals boven reeds aangehaald). Dan zou die "arbeid van de psycho-analyse" erin bestaan dat de analyticus (als dat Sofokles zou zijn) zijn patiënt, of de zelfanalyticus (als dat Oidipoes zou zijn) zich- zelf te gronde richt. Siegfried Müller, de bewerker van het deel "Sofokles - Tragödien" (Volksverlag Weimar, 1959) in de DDR-uitgave "Dichtung der Antike" (uitge- geven door Hans Kleinknecht en hem zelf), maakt een andere vergelijking; hij vergelijkt "Oidipoes, een tiran" met een detectiveroman : "Want de inhoud van het

stuk is eigenlijk het scherpzinnig peuterwerk van een onderzoeksrechter in een jaren geleden gebeurd geval van moord met de verbluffende, het publiek echter reeds bij het begin bekende, oplossing dat moordenaar en onderzoeksrechter dezelfde persoon zijn" (blz. 388).

Deze vergelijking is verhelderend. Want ook de detectiveroman *bevat* twee geschiedenissen, met name hoe een misdaad, een moord, werd gepleegd, en hoe, wat gebeurd is, door de detective in een "stapsgewijze toenemende en kunstmatig uitgestelde onthulling" (Freud) aan het daglicht wordt gebracht; maar de handeling die in de detectiveroman wordt *verteld*, is uitsluitend deze ontdekkingsgeschiedenis. (En een detectiveroman is *goed*, wanneer de bekendheid van de lezer met de oplossing de spanning bij de lectuur geenszins schaadt.)

Zo kan men bij Freuds poging om "de werking van de Griekse tragedie" ook op "de moderne mens" zoals bekend te verklaren, de bijkomende vraag stellen : waarom is de detectiveroman zo populair, van de dorpsjongen tot de notabele intellectueel ? Toch wel niet omdat wij allemaal ervan droomden detective te worden : maar, zo lijkt mij, omdat wij het allemaal *zijn*. Als we ter wereld komen, is alles en nog wat zonder ons weten (en willen) reeds gebeurd, reeds aan de gang, reeds vastgelegd, onherroepelijk (zoals de moord in de detectiveroman) of toch slechts moeilijk te veranderen. Hoewel dit "zijn" (of toch, zonder overdrijving, veel ervan) bij voorbaat ook ons eigen "zijn" medebepaalt, *weten* wij er, vooreerst, niet het minste van, weten wij van veel ons leven lang niets. Daartussen bestaat een groot stuk van onze beleving in het feit dat wij langzamerhand een en ander beginnen te ervaren, deels onvrijwillig, deels opzettelijk. En eens ervaren, ons bewust geworden, wordt het voor ons op een nieuwe manier werkzaam, ja soms voor het eerst voor ons werkzaam (wanneer het ons tevoren eigenlijk helemaal niet beroerde, zoals bijvoorbeeld de dood van Xanthippe, enkele jaren na de terechtstelling van haar man). Dat is onze levensgeschiedenis, alleen uit haar "bestaat"

onze leefwereld, de detectiveroman brengt ze primitief en elementair ter sprake, Sofokles was misschien de uitvinder van het genre dat hij direkt op de scène bracht.

Maar dat alles - en het drama van Oidipoes en Sofokles - spreekt tegen de filosofie, meer bepaald tegen alle natuurfilosofie en natuurwetenschap. Ze is misschien niet vals, maar ze gaat aan de zaak, aan het leven, aan de leefwereld, voorbij, hoewel opzettelijk. Weten en niet-weten *zijn* beslissende momenten in ieders leven (zoals in het leven van de maatschappij), maar toch enkel momenten *in* een levensgeschiedenis en geen enkele kennis is louter de vaststelling van iets waars, maar alle kennis is een ervaring, die "voor ons" bijna "alles", de "gehele situatie", kan veranderen. Zelfs het altijd zijnde, het op zich onveranderlijke, de natuur, waarvan de natuurfilosofie alleen wil weten en waar de natuurwetenschap (wel terecht) preciese dingen over meent te weten : dit begrip van de natuur komt, zoals gezegd, zonder enige twijfel overeen met een geweldige "realiteit", en toch blijft dit begrip ontzettend "abstrakt" : in werkelijkheid hebben wij met onze leefwereld te maken, zoals Sofokles, zoals de detectiveroman, ze voor ogen stelt, en met de natuur slechts voor zover die er als het ware in ingehuld is. De natuur werkt op ons helemaal anders dan "op zich", als we eenmaal iets van haar kennen; en nóg anders, als we überhaupt *nog alleen van haar* iets willen weten.

En ons "geen verhalen" (mythen) meer willen laten vertellen. Sofokles heeft echter in "Oidipoes" de mythe (van Oidipoes) tot een laatste hoogtepunt verheven, door er ook nog de geschiedenis met het weten (van Oidipoes) in op te nemen. Aan het einde een domme geschiedenis ? of toch een stomme geschiedenis, als datgene wat men weet iemand niets zegt - zoals Oidipoes ?

## 6. Een indrukwekkende prestatie ?

Wat heb ik met dit weinige indrukwekkends gepresteerd ? Ik heb (1.) enkele gemakkelijke argumenten tegen Freuds

opvatting van het Oidipoes-complex op een rijtje gezet. Ik heb (2.) op de gewone manier van interpreteerders uit de tekst van Sofokles een aantal citaten uitgezocht die een zekere vraag oproepen, waarbij het nog de vraag is of ze Sofokles zelf wel bezighield. Ik heb (3.) uit algemeen beschikbare handboeken een rij van gegevens samengesteld in betrekking waartoe het de vraag is wat ze voor Sofokles betekend kunnen hebben. Ik heb (4.) enkele beweringen over de Griekse filosofie geopperd. Ik heb (5.) gepoogd om, aan de hand van de simpele suggestie van een zekere Siegfried Müller, een antieke tragedie te moderniseren en te aktualiseren door ze met de hedendaagse detectiveroman te vergelijken. - Kan dat voldoende zijn als ernstig onderzoek naar wat Sofokles in waarheid met zijn dichtwerk heeft bedoeld ?

Ik moet toegeven : wat Sofokles meende, interesseert me weinig. Het zou totaal oninteressant zijn (ondanks al zijn roem) als zijn werk niet iets betekende. Betekenissen zijn onafhankelijk van meningen; zo is de betekenis van een gesproken woord onafhankelijk van de mening van de spreker. (Dat is de al te vaak miskende grondslag van alle discussie.) Maar betekenissen zijn afhankelijk van diegenen voor wie ze iets betekenen. Zo ga ik vanzelfsprekend uit van de vraag wat Sofokles' Oidipoesdrama voor ons "nog" kan betekenen. Ik vind : de herinnering aan een waarheid, die van de leefwereld van de mens, waarvan de filosofie van onze huidige wetenschap niets weet of wil weten. Nu gaat precies deze filosofie terug op het tijdperk en de leefwereld van Sofokles. Hoe zou dus het drama niet toen reeds bij zijn opvoering iets dergelijks of iets gelijkaardigs hebben betekend ? Dan kan men echter vermoeden dat Sofokles ook bedoelde wat zijn werk voor zijn tijdgenoten moest betekenen, dat hij er zich van bewust was - bedoeling is bewuste betekenis. (Zo op te vatten dat iemand zich in zijn bedoeling van de betekenis van zijn woorden ook *niet* bewust kan zijn.) Dat kan vermoed worden, zekerheid is hierover niet te verkrijgen. Sofokles' "ware bedoeling" is verloren. Onze gehele informatie zijn de bewaard gebleven hem toegeschreven

teksten. Alles wat daar bovenuit gaat (of daarbij achterblijft), is interpretatie. En nooit levert een tekst voor een interpretatie meer dan een fundament. (Een fundament is een noodzakelijke, maar geen "volgende grond".)

Wat in onze verbeterde "opiniepeilingen" een taai voortleven leidt, is zelf nog het antieke filosofische ideaal van het weten-terwille-van-het-weten, in moderne formulering : het ideaal van de objectiviteit. Hieraan onttrekt zich in onze leefwereld (het onderzoeksgebied van de voormalige geesteswetenschappen) haast alles. Er blijven bijvoorbeeld de gereproduceerde teksten over. En als laatste, maar ontoegankelijke objectiviteit : de absolute subjectiviteit van de mening van de auteur. Is men uiteindelijk gelukkig dat het zo weinig is ? Wil men zich volstrekt niets laten zeggen ? Zoals Plato's (Sokrates in de mond gelegde) beruchte verbod van de dichtkunst in een ideale "staat" zich in eerste instantie uitdrukkelijk tegen de tragedie richtte. Zoals Oidipoes zelf, door de pest opgeschrokken, weliswaar de ziener liet roepen om van hem de waarheid te horen; en hem van verraad betichtte, als hij zweeg; en hem van verraad betichtte als hij sprak.

Wat, als we eens vroegen : wiens prestatie was de indrukwekkendste, die van Sofokles of die van Sokrates en zijn leerlingen ?

## 7. Hölderlin bondgenoot ?

Ik sta er wellicht met mijn vragen toch niet helemaal alleen voor. Ook Hölderlin heeft in zijn bondige "Anmerkungen zum Oedipus" (1804), naar aanleiding van zijn Duitse vertaling van het stuk, het drama geduid als een tragedie van het "weten" of van het "bewustzijn" : "Daar het weten ... zichzelf aanspoort om meer te weten dan het dragen of vatten kan ..." - "het vertwijfelde worstelen om tot zichzelf te komen, het lage bijna schaamteloze streven, baas over zichzelf te worden, het dwaas-wilde zoeken naar een bewustzijn" - "het krankzinnige verlangen naar ons bewustzijn" - "dit alles

zoekende, alles duidende ..." (zie alle uitgaven, op de betreffende bladzijden). Is de toedracht zo eenvoudig, nog veel eenvoudiger, dan ik hem opvatte ?

Meer bepaald (of in de gewone taal : "concreet") bedoelt Hölderlin : "De *verstaanbaarheid* van het geheel berust in de eerste plaats op het feit dat ... Oidipoes de orakelspreuk *te oneindig duidt, tot nefas* verleid wordt. De orakelspreuk is namelijk :

Vorst Foibos heeft ons klaar en duidelijk opgedragen de bezoedeling uit het land te drijven die er, naar hij zei, is onderhouden, en ze niet langer te onderhouden tot ze ongeneeslijk is.

Dat zou kunnen betekenen : houd, algemeen, een streng en zuiver gerecht, onderhoudt een goede burgerlijke ordening. Oidipoes echter spreekt direkt daarop priesterlijk :

Door welke zuivering, etc.

En *particulariseert*,

En welke man viel het lot te beurt, waarvan je spreekt ?

En brengt *op die manier de gedachten* van Kreon op het vreselijke woord :

Ons was, mijn vorst, Laios vroeger heerser over het land, alvorens jij deze stad bestuurde.

Zo worden de orakelspreuk en de niet noodzakelijk daaronder horende geschiedenis van Laios' dood bij elkaar gebracht."

Tegen deze interpretatie van Hölderlin zijn er opwerpen genoeg te maken. Ten eerste, Oidipoes besluit toch maar op het laatste, in de uiterste nood van zijn stad, tot het "alles zoeken, alles duiden". Ten tweede, zelfs wanneer de orakelspreuk slechts "algemeen, een streng en zuiver gerecht" eist, zonder "te *particulariseren*", moest toch die vermaning, en niet pas Oidipoes, Kreon aan de ongestrafte moord op Laios herinneren. Ten derde, Hölderlin schijnt het (hij zegt het niet) bij de levensbeschouwing van Jokaste te willen houden :

"Waarom zou de mens iets vrezen, als de beschikkingen van het noodlot oppermachtig zijn en niets voorzien kan worden ? Het beste is, in de mate van het mogelijke, op

goed geluk af te leven. Tob niet om een huwelijk met je moeder, want vele stervelingen reeds waren, in hun droom, met hun moeder gehuwd. Wie dit alles van geen tel acht, draagt heel gemakkelijk zijn leven."

Maar het is moeilijk te geloven dat dit de mening van Sofokles was; dan had ze zelfs het laatste besluit van zijn wijsheid moeten zijn. Maar principiëler : als Hölderlin zich tegen elke vorm van willen *weten* wilde keren, dan is hij *te ver* gegaan : men komt er niet aan voorbij (en Hölderlin zou zich zelfs tegen het onderfragen van het orakel überhaupt, van een ziener, van getuigen voor een "streng en zuiver gerecht" moeten keren). Als Hölderlin echter zich "slechts" tegen het *alles-willen-weten* ("meer" dan men kan "dragen of vatten" wilde keren, dan heeft hij daarmee weliswaar een zere plek beroerd, maar is hij niet *ver genoeg* gegaan. Want Sofokles' drama toont toch dat het met *elk en alle* weten zo gesteld is als weergegeven. (Bijvoorbeeld met de verblekende herinnering van Kreon en alle Thebanen dat Laios door onbekende daders werd vermoord. En laten we toch niet overdrijven : het ging er niet om "alles" te weten zoals de alwetende, maar louter te weten wie de moordenaar van Laios was, en waar hij te vinden was; en alleen voor Oidipoes was dit te weten "meer dan (hij) dragen of vatten" kon, zelfs voor Jokaste pas als ook Oidipoes het begreep. Voor de stad betekende het, als we het orakel geloof mogen schenken, de verlossing van de pest, zoals ze eens van de sfinx verlost werd door Oidipoes' weten van de oplossing van haar raadsel.) Zo lijkt het als zou ik mij eerder moeten verdedigen tegen het vermoeden dat ik hetzelfde zou bedoelen als Hölderlin. Maar wij zijn in het jaar 1804 ! Toendertijd begon in Duitsland (slechts in zekere Hölderlin evenwel goed bekende kringen) juist de strijd op te laaien tussen een "hyperkritisch subjectivisme" (Fichte) en een "dogmatisch objectivisme" (Hegel) (de formulering is van Feuerbach). Nog steeds kende men toen - overeenkomstig een traditie die tot op de overwinning van de Ionische filosofie op de Atheense tragedie teruggaat - geen ander begrip van



weten dan dit van *objectief* weten, zodat het "objectivisme" zich vastbeet op de idee van een absoluut weten zonder meer, en het "subjectivisme" zich in naam van de "realiteit" "hyperkritisch" tegen het weten zonder meer (geïdentificeerd met objectief weten) keerde. Zo ook (zoals Fichte) Hölderlin.

Zo vergiste zich Hölderlin met betrekking tot de vraag waarin "de verstaanbaarheid van het geheel berust". Het was zeker niet Sofokles' mening dat Oidipoes maar verder had moeten gaan met van alles wat gebeurd was niets te willen weten. Hij wilde "slechts" waarschuwen voor de onzinnige heilsverwachting van een louter objectief weten en de herinnering wakker houden aan nog een ander weten : het eenvoudige weten namelijk dat een (objectief) weten, als het het weten van iets ergs is, voor diegenen voor wie het erg is, nog veel ergers teweeg kan brengen. (Wanneer het überhaupt iets meebrengt. Of ook slechts voor diegene die het erge weet, maar verder bij de zaak niet betrokken is : zoals Teiresias zich een ogenblik bedreigd weet.)

Wel, *daarin* komt Hölderlin wel met Sofokles overeen - met diens werkelijke, niet met de door Hölderlin bij Sofokles veronderstelde mening. In ieder geval is het dat, ook volgens mij, wat Sofokles aan de kaak wil stellen : het "worstelen om tot zich zelf te komen", "het streven over zichzelf de baas te worden" - alleen door "het zoeken naar een (objectief) bewustzijn", is een "vertwijfeld" (hopeloos), een "dol-wild", een "krankzinnig" ondernemen. Alleen meende Sofokles : dat zouden we beter moeten *weten*. Hölderlin echter, vertwijfeld, wist niets beters, dan alle "zoeken naar een bewustzijn" op te geven.-

## 8. Een stuk onoverwinnelijke natuur ?

Het bovenstaande ruikt dan toch naar bewustwording en verdringing : het is het ogenblik en de plaats om op Freud terug te komen. Hij was arts, bekommerd om de lijdende mensheid. Hij erkende "drie bronnen ... waar vandaan het lijden komt : de overmacht van de natuur,

de broosheid van ons eigen lichaam en de ontoereikendheid van de inrichtingen die de relaties tussen de mensen in familie, staat en maatschappij regelen"; maar in betrekking tot deze "sociale lijdensbron" koesterde hij "de verdenking dat ook hier een stuk onoverwinnelijke natuur achter zou kunnen steken, deze keer onze eigen psychische natuur" ("Das Unbehagen in der Kultur", 1930, Imago-Ausgabe, XIV, 444-445). Vanuit dit wantrouwen sloot hij aan bij de "Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into *Moral Subjects*" (volgens de ondertitel van Humes "Treatise of Human Nature", 1739) - het noodlottigste gebeuren van de laatste eeuwen : het is gebeurd dat men het wellicht aan de "natuur der dingen" aangepaste antieke kennis-ideaal van de theoria ook op het leven zelf van de mensen heeft toegepast - als zou ook dit leven "natuurlijk" geheel onafhankelijk van hen zelf bepaald zijn.

De lijdensbron "van onze eigen psychische natuur" ontspringt volgens Freud voor het grootste deel aan het "Oidipoescomplex". Hij zegt in de reeds geciteerde nota, waarin het woord verschijnt : "Iedere nieuwgeborene is de taak gesteld het Oidipoescomplex te overwinnen; wie er niet toe in staat is, wordt slachtoffer van de neurose" (V, 127, noot 2). Zou dus dit "stuk onoverwinnelijke natuur" toch te overmeesteren zijn ? Hoe ? Freud heeft op deze vraag *tweërlei* antwoord gegeven - geslingerd van het ene extreem naar het andere : wat ziek maakt, is de "verdringing"; wat ziek maakt, is de "mislukte verdringing".

Het lijkt niet zo bekend te zijn. In het algemene bewustzijn is alleen het eerste antwoord doorgedrongen; men heeft het zich eigen gemaakt. Geen wonder : het stemt nog het best overeen met de opvatting van de "onoverwinnelijke natuur", "onze eigen psychische natuur inbegrepen". Is ze "onoverwinbaar", dan is ze alleen te "overmeesteren" door haar "bewustmaking" en erkenning, waarvan het tegendeel de verdringing is. Zo ook zag Freud het "noodlotsdrama" van Oidipoes : de enig mogelijke oplossing van het drama - en de enig

mogelijke verlossing van de stad van de pest - was dat de "waarheid" te voorschijn kwam (de "onthulling - met de arbeid van een psycho-analyse vergelijkbaar", zie boven). Oidipoes zelf weliswaar "overwon" daarmee niet zijn noodlot, het overwon hem.

Een uitdrukkelijke "karakteristiek van de neurose als gevolg van een mislukte verdringing" geeft Freud voor het eerst in 1924, er niet onterecht aan toevoegend dat ze "niets nieuws is. We hebben het altijd zo gezegd" ("Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose", XIII, 364; iets analoogs vindt men inderdaad reeds in geschriften uit de jaren 1905 en 1915). De neurose ontstaat alleen uit het "mislukken van de verdringing terwijl" deze op zich volstrekt "kan slagen en ook in het raam van de gezondheid ontelbare malen *is* geslaagd" (XIII, 367, mijn cursivering). Zou Freud dan niet, als hij het zo ziet, in betrekking tot het Oidipoesdrama Hölderlin gelijk moeten geven? Was Oidipoes' fout "het dol-wilde zoeken naar een bewustzijn" - "het krankzinnige verlangen naar een bewustzijn"? Dat denk ik niet. Wel is het goed wanneer men iets onherroepelijks kan laten rusten; voor Oidipoes, de tiran van Thebe, kon dat niet. De "verdringing" had hem veel *vroeger* moeten lukken, zijn levensgeschiedenis, zoals hij ze zelf (voor de eerste keer?) aan Jokaste vertelt (in de derde scène van de derde akte, zie hoger, men leze ze helemaal), *is* het verhaal van zijn "mislukte verdringingen", dit levensverhaal zegt wat hem krenkte en ziek maakte.-

Maar Freud is indrukwekkend in zijn aarzelen. Hij wist dat "bewustmaking" alles kan veranderen - hoewel hij tegelijk geloofde en hoopte : alleen ten goede. Hij wist tegelijk dat voor veel mensen "de lijdensbron" de "mislukte verdringing" is. Op die wijze aarzelend stond hij toch zeer dicht bij Sofokles. En kon hij het toch zijn die ons ten slotte het "Oidipoescomplex", het *werkelijke*, terug leerde beseffen.

## 9. Nawoord aan Rolf Geissler.

Mijn beste Rolf, bij al de vriendschap tussen ons bestaat er, zo schijnt het, een twistpunt. Herbert Kaiser heeft de vinger op de zere plek gelegd : beide beijveren wij ons voor de kritiek van de moderne subjectiviteit, maar we menen beide blijkbaar iets volledig tegengestelds : jij de zelfbetrokkenheid, ik de zelfverloochening van de moderne mens. Toch heb jij met mijn "Kritiek der grondslagen van onze tijd" en heb ik met jouw zeer verhelderende duiding van Grillparzer ingestemd; ja, ik heb zelfs een (Freud-)artikel onder de titel : "L'homme n'est pas lui-même" geschreven. (Op Christianes exemplaar schreef ik : "La femme non plus. Nous sommes nous deux".) Zouden misschien Oidipoes en Jaromir of Sofokles en Grillparzer ons tot overeenstemming kunnen brengen ? Ik vermeldde de "aanslag de experimentele redeneermethode in morele objecten in te voeren" ("an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects"), waaraan de eens zo genoemde "geesteswetenschappen" zich schuldig hebben gemaakt, die echter ook dagdagelijks de gewone burger pleegt. Ze voltrekt zich in de gestalte van een eigenaardige "ik-splitsing" : men stelt "zichzelf tegenover zichzelf" als zou "men zelf" een "voor zichzelf" volkomen vreemd object zijn. *Dat* beschouwt men, met name als "een stuk onoverwinnelijke natuur", met name een stuk "van onze eigen psychische natuur". "Men zelf" is nog alleen deze "zelf-betrokken" beschouwer - anders niets : wat men anders nog "zelf" zou kunnen zijn, zou kunnen besluiten en zou kunnen doen, vervalt tot "zelf-verloochening". "Zo ben ik nu eenmaal, daar kan ik ook (?) niets aan veranderen", zegt het gespleten ik. Laten we toegeven : soms en in zekere opzichten is dat zo en blijft iemand niets anders over dan zo van zichzelf afstand te nemen : maar dat juist in het geval, waar ook dat niets meer helpt, zoals, uiteindelijk, in het geval van Oidipoes. Maar in de meeste gevallen kunnen wij zelf nog steeds mede bepalen wat wij waren, zijn en zullen

\* zijn; en handelen wij het onverantwoordelijkst als we deze medebepaling opzeggen, door van onszelf afstand te nemen en ons aan de zelfbeschouwing over te geven.

\*

Noot :

(1) Vertaling door Willy Coolsaet van R. Boehm,  
*In philosophos. Sophokles und Oidipus*, bijdrage  
in een feestbundel voor Rolf Geissler.

\*

\* \*

... ..

... ..

... ..

... ..

... ..

WAT FREUD EIGENLIJK NIET GEZEGD HEEFT, MAAR WAARIN  
TOCH ZIJN BETEKENIS LIGT.

Luc Vanneste

Wanneer men mij de voorbije jaren vroeg wat ik toch deed in dat bureau van mij, stond ik gewoonlijk een beetje met mijn mond vol tanden. Gelukkig vroeg men mij dat niet zo vaak. Ja, waar was ik mee bezig? Ik las boeken, maakte notities, schreef "stukken" aan elkaar, maar waar ging dat allemaal over? Dat was ook voor mezelf niet altijd duidelijk en zeker niet altijd in weinig woorden te vatten. Maar de lichtjes ironische toon in de vraag naar mijn avondlijke bezigheid voorspelde niet veel geduld. Ik stamelde dus maar wat : over Freud, een herinterpretatie van zijn begrippen Eros en Thanatos ... Dat was voor de vraagsteller meestal al lang voldoende. Ik had het ook willen hebben over Sartre, een lievelingsauteur sinds mijn jeugd. Over Merleau-Ponty, die ik zo moeilijk ontdekt heb. Over Van Den Berg, die mij op een bepaald moment gewoon in de schoot viel. Over Arendt, Achterhuis, en nog een aantal anderen. Maar toen ik werkelijk probeerde te antwoorden, op een ogenblik dat ik geen ander geduld op de proef te stellen had dan dat van mezelf, kwam ik niet veel verder dan mijn eerste antwoord : ik heb over Freud gewerkt, of liever aan Freud. Ook al las ik andere auteurs en zelfs al las ik auteurs die de naam van Freud niet vermelden, ik was met hem bezig. En al die tijd was één vraag mijn leidraad : wat moet ik met hem aanvangen? Ik probeer in wat volgt een antwoord te formuleren. Ik hou me aan die vraag en vermijd lange uitwijdingen. Ik probeer met andere woorden niet te argumenteren, dat heb ik op een andere plaats gedaan. Het resultaat dat ik voorleg is een beetje een methodentekst. Ik hoop dat het duidelijk genoeg is en op zijn beurt bruikbaar.

Freud was een Duitstalige die in de negentiende eeuw geboren is. Te verwachten is een auteur die zinnen ellenlang uitsmeert en met bijna niet uit te spreken begrippen diepere betekenis suggereert die elke lezer anders begrijpt. Maar iedereen die Freuds werk in handen neemt wordt getroffen door de schoonheid van zijn stijl en de eenvoud van zijn gedachtengang. Er is eigenlijk maar één onverteerbaar boekje. Freud noemt het 'Jenseits des Lustprinzips'. Het verscheen in 1921. Ik geloof dat het duistere niet toevallig is. Freud beet er op een been. Hij probeerde zijn grondbegrippenkader of zijn driftenleer verder uit te diepen, maar raakte verstrikt in onduidelijkheden en zelfs tegenstellingen. En hij is er nooit meer uitgeraakt, ook al hervond hij in zijn daaropvolgend werk zijn aanvankelijke stijl. Waarschijnlijk was hij niet in staat werkelijk "jenseits" zijn oorspronkelijke model te stappen. Want hij probeerde in 1921 en in de jaren daarna zijn oorspronkelijke opvattingen recht te houden. Misschien is het zelfs niet overdreven daarin een uiting van een herhalingsdwang te zien. Zijn oorspronkelijke opvatting was dat de menselijke psychè werkt volgens het reflexschema : op een stimulus volgt een reactie, op een spanning wordt gereageerd door een afvoer of verlaging van spanning. De historische en maatschappelijke antecedenten van dat schema zijn door meerdere onderzoekers opgegraven, we komen er aanstonds nog op terug. Eerst moeten we er nog op wijzen dat Freud het schema - na enig zoeken en tasten - opvulde door het bestaan van twee fundamentele driften aan te nemen : de seksuele- en de ik-driften. De ene worden geregeerd door de lust, de andere laten zich leiden door het levensbehoud. In zijn cruciale opstel over het narcisme uit 1914 vond hij echter dat een deel van die ik-driften libidineus moeten genoemd worden. Maar hij vond toen ook - en dat is in zijn ontwikkelingsgang weliswaar onopvallender maar toch belangrijker geweest - dat de lust niet het hoofddoel van de seksualiteit is. Hoofddoel is de voortplanting.



Er zijn ongetwijfeld passages waarin hij pleit voor een scheiding tussen seksualiteit en het verwekken van kinderen. Maar dat heeft te maken met de psychische gezondheid van individuen. Voor de mensheid ligt de eigenlijke zin van de seksualiteit in de voortplanting. Om alle driften in het reflexschema te krijgen had Freud ze alle behoudend genoemd. De doodsdriften willen de terugkeer naar de toestand vóór de spanning, vóór het leven. En de levensdriften willen gewoon het behoud van de soort door te tenderen naar steeds grotere eenheden. Of het niet eigenlijk de cultuur is die deze doelstelling naholt of niet wordt nooit duidelijk. Eros wordt ook wel eens vereenzelvigd met de tendens om uit meerdere één te maken, zonder dat Freud lijkt te beseffen dat die tweede omschrijving van de eerste verschillend is. Hij veronderstelt dan dat de Eros weliswaar wil vasthouden aan die harmonische twee-eenheid, maar eruit gestoten wordt door het bestaan van de agressie. Eros wordt aan banden gelegd en uit die frustratie is het onbehagen dat in onze cultuur steeds grotere omvang aanneemt te begrijpen. We zijn ondertussen, dat heeft men begrepen, beland in 'Das Unbehagen in der Kultur'. In dat werk uit 1930 is Freud op het eerste gezicht ver verwijderd van zijn vroegere pogingen het reflexschema op de psychologie toe te passen. Het is cultuurhistorisch van opzet. Maar toch beweegt hij zich in werkelijkheid nog op hetzelfde vlak. Hij wil zich meer bepaald op een zo algemeen mogelijk niveau bewegen en probeert op die manier de neurologische voorwaarden voor cultuur te bepalen. Freud zag zijn eigen werk als een nieuwe en definitieve stap in een ontluisteringsproces. Copernicus had aangetoond dat de aarde niet het centrum van de wereld is. Door zijn afstamming van de dieren te tonen stootte Darwin de mens van de troon waarop hij toch nog was blijven zitten. In zijn eigen appreciatie bracht Freud echter de grootste slag toe : hij bewees dat het Ego geen baas is in eigen huis. Maar is dat werkelijk de verdienste van Freud ? Was het

Ego op dat moment nog wel baas in eigen huis ? Wij denken dat dat proces al lang afgelopen was. Men kan bijvoorbeeld verwijzen naar de laatste publicatie van Jan Hendrik Van den Berg, waarin hij het heeft over het wonderlijke jaar 1859. Op het moment dat Freud nog een broekje van drie was kwam men op de meest verscheidene terreinen aandraven met bewijzen voor of getuigenissen van de gelijkheid van ..., ja van alles ! Maar die gelijkheid liet gewoon geen plaats voor een Ego. De psychofysica van Fechner - die Freud goed bekend werd - kwam bijvoorbeeld neer op een eliminatie van de mens als geesteswezen. Doordat Fechner de waarneming exakt ging meten was het niet langer nodig een innerlijke waarnemende instantie te veronderstellen. Men kan hier trouwens eigenlijk verwijzen naar alle boeken van Van Den Berg. Zeer toepasselijk is nog bijvoorbeeld zijn kleine studie over de reflex. Zij toont precies hoe van de zestiende tot de negentiende eeuw de mens een reflexwezen geworden is. De geschiedenis van de reflex valt samen met de geschiedenis van de bestrijding van het vitalisme, met een mechanistische interpretatie van het levende lichaam. Maar die staat dan weer niet op zich, doch loopt parallel met een totale maatschappelijke verandering, die uiteindelijk een nieuw menstype opleverde, dat te kenmerken is door zijn gelijkheid. Want in de nieuwe maatschappij is iedereen aanhangsel van de machine, die het best gediend is in zoverre de mens bewogen wordt door zijn reflexen. Betekende dat echter werkelijk het einde van de grootheidswaan van de mens ? Het tegendeel is waar gebleken. Het Vooruitgangsgeloof betekende noch min noch meer de zekerheid dat niets meer in de weg gelegd kon worden van een proces dat zou resulteren in een totale heerschappij van de mens. Precies door zich onvoorwaardelijk te onderwerpen aan de natuurwetten zou de mens op de troon blijven zitten waarvan Freud vreesde dat hij begon te wankelen.

Freud heeft zich blijkbaar tweemaal vergist : niet hij heeft de mens onttroond en die onttroning werd niet als zodanig ervaren, integendeel. Wie daar dus de originaliteit van zijn werk zoekt moet ontgoocheld worden. Maar er is nog een andere mogelijkheid. We hebben opgemerkt dat Freud verstrikt geraakt is in zijn eigen driftenleer. We hebben ons beperkt tot enkele grove aanhalingen. Wie de teksten in detail volgt merkt al vlug dat hij zelfs hopeloos verstrikt was. Maar dat zou ons nu te ver afleiden. Het bovenstaande geeft het voornaamste. Hij is verstrikt geraakt omdat hij kost wat kost probeerde te denken binnen het kader waarin men in zijn tijd dacht, het kader van zijn onmiddellijke voorgangers en van zijn tijdgenoten. Maar wat hij aan het vinden was paste blijkbaar onvoldoende in dat kader. Freud werd uit het kader gerukt, maar hield zich krampachtig vast. 'Jenseits des Lustprinzips' getuigt van de brokken. Het min of meer gelijmde kader na 'Jenseits' getuigt van zijn gebrek aan moed. Of wellicht is het rechtvaardiger te zeggen dat het nog te vroeg was. Misschien is het niet overbodig hier nog een moment langer bij stil te staan en diezelfde zaak van een totaal andere hoek te benaderen.

In 1983 publiceerde Jeffrey Moussaieff Masson een boek met als titel 'De realiteit verdoezeld'. Hij was een tijd directeur van de Freud-archieven en had als zodanig toegang tot de niet-gepubliceerde brieven. Hij begon zich in het bijzonder te interesseren voor Freuds eerste opvattingen inzake seksualiteit als etiologische faktor bij neurosen. Zoals bekend dacht Freud aanvankelijk dat neurosen terug te voeren zijn tot in de kindertijd werkelijk beleefde seksuele trauma's. Na 1897 kwam hij tot de voor hem ontstellende ontdekking dat iedereen dergelijke trauma's moet beleefd hebben. Omdat het voor hem niet denkbaar was dat iedereen ook werkelijk als kind seksueel misbruikt werd nam Freud aan dat het moest gaan om seksuele fantasieën.

De stelling van Masson komt zeer in het kort daarop neer : Freud gaf zijn oorspronkelijke stelling niet op uit rationele motieven. Hij trachtte een grove beroepsfout van zijn vriend Fliess te omfloersen, die hun gemeenschappelijke patiënte Emma Eckstein nogal toegetakeld had. Een reële bloeding, te wijten aan een halve meter gaas dat Fliess bij een operatie in haar neus had achtergelaten, werd hysterisch geïd. Op hetzelfde moment werd de verleidingstheorie verlaten. Freud had trouwens nog een ander motief : door gas terug te nemen kon hij zich verzoenen met zijn kollega's psychiaters, voor wie de verleidingstheorie absoluut onaanvaardbaar was. In de brief waarin hij de verleidingstheorie afzwoer gebruikte hij dan ook precies hun eigenste argumenten. De fantasieopvatting werd daarna zo'n dogma dat de uitgevers van de Fliesskorrespondentie alle verwijzingen van na 1898 naar werkelijk beleefde trauma's uit de brieven weglieten. Ook Emma Eckstein, die al te zeer verbonden was met de verleidingstheorie, werd weggezuiverd. Masson doet nog omstandig het verhaal van Ferenczi, die zich liet verleiden om de oorspronkelijke theorie terug in te voeren, maar in ongenade viel. We hoeven dit hier nu niet na te vertellen en kunnen ons verder beperken tot de opmerking dat Masson zelf uit het archief ontslagen werd omwille van zijn ontdekkingen. Ook de vraag of de oorspronkelijke theorie van Freud dan de juiste was interesseert ons nu niet verder. Belangrijk hier is te zien hoe persoonlijke motieven een beslissende rol gespeeld hebben, maar ook en zelfs vooral hoe die persoonlijke motieven tot muurvaste dogma's aanleiding gegeven hebben. De traditie die eruit voortgekomen is verhindert dat de oorspronkelijke richting nog gezien wordt. Zij verhindert zelfs dat onderzocht wordt of het spoor niet teruggezocht moet worden en of men het niet een eindweegs moet proberen verder te gaan.

Om een interpretatietraditie te doorbreken moet men werkelijk de anomalieën bij een auteur durven zien. Een anomalie noem ik dus een tegenstelling, een flagrante onduidelijkheid of een belangrijk hiaat die een auteur, tijdgenoten en interpretatoren niet opgevallen zijn. Geen enkele auteur laat een tegenstelling staan, zeker niet als hij zou willen bedriegen. Wanneer een tegenstelling of een zeer opvallende onduidelijkheid of een grote verwarring toch is blijven staan, verwijst dat ergens naar. Als de leerlingen de anomalieën hebben laten staan of zelfs toegedekt hebben, terwijl ze later toch opvallen, kan dat alleen als de werkelijkheid sinds die tijd grondig veranderd is of, maar dat komt op hetzelfde neer, omdat men op heel nieuwe uitkijkposten is gaan staan.

Zo probeer ik het methodologisch principe dat me tot leidraad is, te beschrijven. Want ik denk dat het inderdaad ruimer toe te passen is dan op Freud alleen. Met iemand als Hannah Arendt denk ik dat alleen bij grote auteurs symptomatische anomalieën te bespeuren zijn. Ik voeg daar aan toe dat hun grootheid verband houdt met hun gave werkelijk (levens)problemen aan te raken. De moeilijkheden waar zij ons voor stellen zijn voor ons evenzovele pogingen om inzichten te verdoezelen die al aan het ontstaan waren, maar die - en de redenen daarvoor kunnen van diverse aard zijn - onvoldoende in het denkkader van de auteur en/of tijdgenoten pasten. Het komt er op aan die inzichten bloot te leggen en hen als het ware een nieuwe kans te geven.

Deze richtlijn is natuurlijk niet al te exakt. Ze kan zich alleen in het konkrete onderzoek waarmaken. We willen ze toch nog eventjes verder verduidelijken door ze in verband te brengen met de principes die de hoger genoemde Van Den Berg geëxpliciteerd heeft. In zijn 'Leven in Meervoud' geeft hij twee criteria om af te meten of een tekst inzicht geeft in wat hij noemt het werkelijke dagelijkse leven. Een tekst

is (metabletisch) van belang wanneer deze een betekenis heeft die zeer duidelijk en ondubbelzinnig is, maar bij de hedendaagse lezer een totaal andere waardering krijgt dan bij de tijdgenoot. Een tekst is ook betekenisvol als het hedendaagse begrip ervan weliswaar moeiteloos ontstaat, maar niet samenvalt met de oorspronkelijke betekenis. Een derde criterium, dat wij hier willen aan toevoegen, luidt : een tekst is betekenisvol als hij voor kontradikties, onduidelijkheden en hiaten stelt, die de tijdgenoten van de auteur nooit opgevallen zijn, maar die voor een hedendaagse lezer (gemakkelijk) zichtbaar te maken zijn.

Maar het is niet voldoende een anomalie vast te stellen, men moet bij een auteur zelf een oplossing zoeken. Anomalieën zijn in onze visie alleen maar pogingen toe te dekken. Het opvallende eraan wijst op het tevergeefse van die pogingen. Wat aangeraakt werd blijft zich tonen en moet uit zijn geknelde positie bevrijd worden.

Men moet met andere woorden zoeken naar datgene wat hem ondanks zichzelf buiten een traditie stelt. We hadden het erover dat Freud op zoek was naar de neurologische voorwaarden voor cultuur, dat hij zich daarbij liet leiden door een reflexschema, dat in zijn mensvisie geen plaats was voor een Ego.

Op welke manier valt hij buiten dat kader ? Ik denk dat op die vraag verschillende antwoorden te geven zijn, maar een meer opvallende manier kan er niet zijn dan erbuiten te vallen door precies het tegendeel van wat er u inhoudt. In het werk van Freud vindt men het tegendeel van een psychologie die zich fundeert in de neurologie, vindt men het tegendeel van een reflexpsychologie, vindt men wel degelijk een Ego. En wat meer is, die tweede Freud geeft zelfs een verklaring voor het bestaan van de eerste.

Freuds driftenleer heeft uiteindelijk geresulteerd in een tegenstelling tussen Eros en Thanatos. Slechts terloops zij hier opgemerkt dat Freud zelf de uitdrukking Thanatos niet gebruikt heeft. Wij zijn natuurlijk niet de enigen die met die tegenstelling moeilijkheden hebben, alhoewel het soms enorme verbazing wekt te zien hoe men er in slaagt overheen alle moeilijkheden te kijken. Velen hebben de moeilijkheden opgelost door de dualiteit van minder belang te noemen. Voor hen situeert ze zich op een zeer algemeen, een neuro/biologisch niveau. Zij trekken zich daar snel uit terug naar een meer "menselijk", een psychologisch niveau. Ze hebben het vanaf dat moment over de dualiteit seksualiteit-agressie.

Maar als Eros-Thanatos nu eens niet zouden verwijzen naar een neuro/biologisch niveau ? Als die dualiteit zelf zich op een psychologisch niveau zou situeren ? We hebben het uitgeprobeerd. Onze inspiratie daarvoor putten we bij Rudolf Boehm, voor een verdere uitwerking was het werk van Sartre en Merleau-Ponty belangrijk en voor de maatschappelijke situering was het werk van de reeds vernoemde Van Den Berg onontbeerlijk. We hebben Eros opgevat als de tendens om zich te engageren, om zich te openen voor de wereld, om risico's te nemen. De doodsdrift hebben we opgevat als een tendens naar rust, om zich af te sluiten, om risico's te ontlopen. We vermoeden dat beide tendenzen in ieder mens werkzaam zijn en als zodanig geen enkel probleem stellen. Problematisch wordt het als één van beide zich gaat verabsoluteren en de andere onderdrukt.

En dat is precies wat in de Westerse geïndustrialiseerde samenleving gebeurt. Hier wordt de rust vergoddelijkt. Ideaal is een toestand van onbewogenheid, ongenaakbaarheid, absolute macht. Verstoring van rust is de grootste bedreiging. Verandering of het andere of verscheidene moeten kost wat kost vermeden worden. De heersende tijdsmodus is het verleden, waar precies alles vastligt. De toekomst wordt ontvlucht.

Deze visie wordt op het eerste gezicht tegengesproken door een eenvoudige observatie van de omgeving rondom

ons. Huist daar niet een waanzinnige verandering, verkeert daar niet een onvatbare diversiteit? We komen op die vraag onmiddellijk terug, maar antwoorden nu eerst op een reeds vroeger gestelde. Een psychologie die de mens benadert als een reflexapparaat is een verminkte psychologie. Zij vermindert de mens, reduceert hem tot een reflexapparaat. Een voorbeeld daarvan vindt men in de reeds aangehaalde studie over de reflex. Wie vlak onder de kniepees een tik krijgt op het moment dat zijn benen over elkaar geslagen zijn zal zijn getroffen been met een ruk strekken. De reactie is willekeurig, automatisch, reflexmatig. Maar zij is toch slechts als zodanig te interpreteren wanneer zij opgewekt wordt in een kunstmatige situatie. De reflex doet zich bijvoorbeeld "spontaan" voor wanneer iemand plotseling op een stoep stapt, waardoor men net niet door de knie zakt. Maar de reflex zal zich niet voordoen wanneer iemand in een kuil valt en zijn ene voet eerst op de grond terecht komt. De prikkel voor de kniepees is nochtans dezelfde. Eenzelfde prikkel roept met andere woorden helemaal niet eenzelfde reactie op. De reactie wordt medebepaald door de omstandigheden. De blinde, willekeurige reactie treedt slechts op wanneer het lichaam behandeld wordt als een reflexapparaat, wanneer de persoon er uitgebannen wordt. De dokter die haar opwekt zal zijn patiënt trouwens vragen zijn aandacht niet op zijn benen te richten.

Welnu, een psychologie die toelaat daar rekenschap van af te leggen stijgt op zijn minst boven die verminkte psychologie uit. En Freud laat op de eerste plaats op een negatieve manier toe daar rekenschap van af te leggen. Het reflexschema gaat op, op voorwaarde dat een hele kontekst weggemoffeld wordt. Freud heeft het schema proberen uit te werken, maar hij is gestruikeld. Hij is er niet in geslaagd de kontekst te ontkennen, die is zich blijven opdringen. Precies daardoor is hij ook meer dan de getuigenis van een mislukking. Uit een reflexpsychologie verdwijnt de mens, het Ego of hoe men het ook noemen wil. Maar wat weggeduwd wordt blijft in de visie van Freud werkzaam. Het is



moeilijk herkenbaar, het is onbewust. De wat ouderwetse uitdrukking 'dieptepsychologie' is mijns inziens nog altijd een goede tegenstelling voor 'reflexpsychologie'. Freud zocht dieper dan de reflex, hij zocht wat die mogelijk maakt. Ik noem dat de kritische dimensie van zijn psychologie, in tegenstelling tot het ééndimensionele van het reflexprogramma, dat hij ongetwijfeld ook onderschreef. Maar waar hij het concreet probeerde waar te maken liep het mis. En dan hoeft men niet noodzakelijk te verwijzen naar zijn driftenleer, die ook voor hemzelf niet het fundament van zijn psychologie was (hoewel hij het heeft over zijn grondbegrippen, vindt hij eigenaardig genoeg dat zij het dak van zijn theorie uitmaken). Wat een ganse generatie interpretatoren ook mogen beweerd hebben : het verleden is voor Freud zelf niet onvermijdelijk een last, er is een zekere vrijheid tegenover mogelijk. Men zegt hetzelfde wanneer men erop wijst dat het onbewuste niet volkomen afgesloten is, dat tot het onbewuste een zekere toegang bestaat, dat men het onbewuste tot op zekere hoogte in de hand houdt. Het is gemakkelijk aan te tonen dat Freud er vooral in zijn meest concrete werk, in zijn ziektegeschiedenissen, niet in slaagt het verleden tot een absoluut determinerende faktor te maken. Nochtans moest een verklaring uit het verleden precies wapenen tegen de verandering, de onrust. Wanneer alles tot verleden gereduceerd kan worden, is er niets nieuws, is er geen verandering. Wanneer de verklaring zelfs teruggaat tot de oertijd is men volledig beschermd ! Maar Freud ziet een dubbele beweging: naast de fixatie aan of het gevangen zijn van het verleden is er ook een beweging van het heden naar het verleden. Dit is wat hij regressie noemt. En hij voegt er aan toe dat de regressie geïnspireerd is door een aktueel probleem. Zij voert wel terug naar waar een probleem onopgelost gelaten is, zij blijft steken waar een zwakke schakel het begeeft.

In het werk van Freud wordt een strijd gevoerd tussen de kritische en de eendimensionele dimensie. Maar dat is niet alleen een strijd van Freud. Als in de Westerse geïndustrialiseerde samenleving de rustdrift inderdaad de bovenhand heeft, moet het reflexschema onvermijdelijk een zekere realisering krijgen. De gelijkheid, onbewogenheid moeten in de werkelijkheid te constateren zijn. De reflexpsychologie is een verminkte psychologie omdat zij rapporteert van een verminkte mens.

Maar daar spreekt toch niets voor ? Er is toch nooit tevoren zoveel verandering en verscheidenheid geweest ? Dat is nog niet zo zeker. We hadden het over de vergoddelijking van de rust in onze samenleving. Maar zoals de christenen in de loop van de eeuwen de opperste gelukzaligheid proberen te verwerven door juist het tegenovergestelde te doen van het hun voorgeschrevene, zo probeert men rust te bereiken door juist het tegenovergestelde. Rust door onrust ! De verandering om ons heen is niet het doel, maar slechts een middel in functie van een "hoger" doel. Onze rusteloze onmacht is slechts voorlopig. Wij proberen de onrust met andere woorden zo klein mogelijk te denken. En de verandering is trouwens ook zeer klein, in die zin dat zij slechts "details" betreft. We rijden bijvoorbeeld iedere zomer duizend of meer kilometers naar het Zuiden om daar zo veel mogelijk te leven als naast onze kerktoren. Iedere dag doen zich trouwens volksverhuizingen voor, die ogenschijnlijk een ongelooflijke bedrijvigheid verraden, maar in werkelijkheid is het de verandering van een Disney-land : alles is geprogrammeerd, alles loopt af zoals een wekker, steeds opnieuw, tot en met de dagelijkse files. Alle verandering is te vatten in een eeuwige cyclische beweging van opkomst en verval. Hetzelfde geldt trouwens voor de diversiteit. Alle verscheidenheid wijst niet op verschil, verbergt geen kontradikties. Verscheidenheid is slechts oppervlakkig, betreft slechts gradaties. Alvin Toffler bijvoorbeeld geeft toe dat de

industrialisatie aanleiding was tot standardisering, massifiëring en nivellering. Hij heeft het zelfs over de massale angst voor verandering in die industriële maatschappij. Maar hij voorspelt dat de toekomstige samenleving juist het einde van de standardisering zal betekenen. En om te tonen dat een eindeloze verscheidenheid zich aankondigt wijst hij op de tientallen sigarettenmerken, de tientallen soorten benzine, de ongelooflijke waaier auto's enzovoort. Wij zullen op de duur niet meer kunnen kiezen, zegt Toffler. En hij heeft gelijk, maar hij verdoezelt dat we niet meer in staat zullen zijn om te kiezen ... uit al dat gelijke.

\*

\*

\*



## HET NARCISME VAN DE ONEINDIGHEID. SARTRE EN LACAN. (°)

Chris Van Kerckhove

1. *Het steunpunt* :

Met deze tekst hebben we ons tot taak gesteld een eerste tip van de werkzaamheidssluier van het ideaal van het narcisme van de oneindigheid op te lichten. Hij spruit voort uit een hevig ongenoegen, een zich afzetten tegen de destructie, de vernietiging van de wereld waarin we leven. Deze destructie, deze vernietiging is een destructie, vernietiging van de leefwereld, een wereld die gekenmerkt wordt door de ambivalentie van de grondverhoudingen, door conflict, door ritme, maar boven alles door wat we het steunpunt noemen.

Het steunpunt dient men letterlijk op te vatten als een punt, het vlak, de plaats waarop men steunt, als datgene waarzonder men geen kijk op de wereld heeft, als de plaats waarzonder het niet mogelijk is met de medemens in contact te komen, arbeid te verrichten, enz... Het steunpunt wijst op de ambivalentie van de grondverhoudingen nl. noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde en voldoende grond, conditie en oorzaak.(1)

Het steunpunt nu, is de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, de conditie; het is deze positiviteit, waarzonder we nu eenmaal niet zouden zijn zoals we zijn, mensen van vlees en bloed. Juist omdat we mensen van vlees en bloed zijn is er een steunpunt, ons menszijn is er de oorzaak van dat we steunpunten hebben. Zo veroorzaakt elk mens afzonderlijk zijn eigen steunpunten. Aldus ziet de filosofie van het steunpunt in dit steunpunt "de positieve mogelijkheid om te handelen en te kennen, en dat betekent om de problemen op te lossen. Ze is eindig."(2)

Men moet bij het steunpunt niet aan een of ander duister, abstract iets denken, het is een concreet

gegeven. Deze tafel bijvoorbeeld is één van mijn steunpunten. Het is voldoende dat ik schrijf opdat er zoiets als tafel zou zijn. Zonder deze tafel (als voorbeeld van iets waarop ik steun) zou ik niet kunnen schrijven. Maar ook toen ik baby was kon ik niet zonder een ander belangrijk steunpunt : mijn moeder (3) die me verzorgt en te eten geeft, liefde schenkt enz. Ik ben de oorzaak van deze verzorgende, liefhebbende taak. Zo scheidt de oorzaak haar eigen condities, condities die niets anders zijn dan datgene waarzonder ik niet kan zijn. Zonder het eten, zonder de verzorging kan ik niet zijn (dit wil niet zeggen dat mijn bestaan door deze verzorgende taak gewaarborgd is) maar mijn bestaan is voldoende voor het feit dat mijn moeder me te eten geeft en verzorgt.

Het steunpunt duidt ook op een conflictualiteit en dit komt nog het duidelijkst tot uiting in bovenstaand voorbeeld. Juist omdat ik niet zonder de verzorgende taken van mijn moeder kan, ben ik er van afhankelijk. Neem mijn moeder weg en ik sterf. Daartegenover staat dat mijn moeder ook mogelijk maakt dat ik in leven blijf, opgroeï, enz. Zo zien we het conflict tussen afhankelijkheid, noodzakelijkheid en mogelijkheid. Maar ook op een ander niveau ziet men het conflict verschijnen. De stoel waarop ik nu zit is (in meer dan één opzicht) steunpunt. Dit steunpunt maakt het mogelijk dat wanneer ik mijn hoofd naar rechts draai ik mijn boeken kan bekijken; maar het beperkt ook mijn mogelijkheid, want ik zie niet mijn boeken maar alleen de rugkant. "Voor"- en "achterzijde" blijven totaal buiten mijn bereik. Hetzelfde wanneer ik vóór me kijk. Als ik vanop de plaats waar ik nu ben voor me kijk, dan ben ik in de mogelijkheid om door het raam te kijken en het appartementsgebouw te zien dat voor me staat. Alhoewel, ik zie niet geheel het gebouw maar slechts een deel, maar het zien van dit deel werd mogelijk gemaakt door de plaats die ik inneem. Wil ik de onderste verdieping zien dan moet ik mijn huidig steunpunt verlaten én een nieuw zoeken. Ik moet mijn benen strekken, iets meer op mijn voeten

steunen, met mijn handen op mijn bureau steunen en mijn hoofd iets gebogen houden wil ik de onderste verdieping zien. Wil ik het water zien dat ons scheidt dan moet ik weer een andere plaats innemen, maar hierdoor kan ik het gebouw niet meer zien. Steeds opnieuw komen we dus het conflict tegen dat het steunpunt met zich meebrengt. Juist om deze reden, omwille van het conflictuele, beperkende feit, heeft men gemeend het steunpunt te moeten opheffen, waarbij men niet zag dat men dan ook elke existentiemogelijkheid ophief. Men zag het steunpunt als een last, men bekeek het als negatief. Men sprak niet meer van steunpunt maar van tekort. Men zag helaas niet in dat men hierdoor zichzelf en al het andere vernietigde.

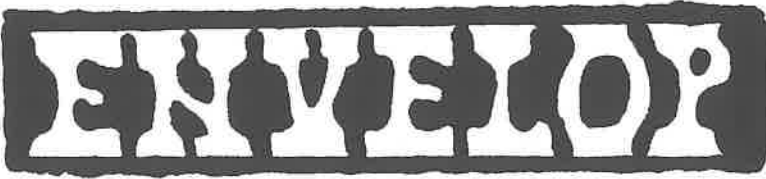
We kunnen dit nog het duidelijkst als volgt verwoorden. De letters, woorden die ik nu aan het schrijven ben kunnen door u worden gelezen omdat ze steunen op dit blad papier. Dit blad maakt het lezen mogelijk. Dit steunpunt werd, hoe raar het ook mag lijken, als negatief beschouwd. Het duidelijkste voorbeeld treffen we aan in D.R. Hofstadters lofrede op de oneindigheid : *Gödel, Escher, Bach. Een eeuwige gouden band*. In de paragraaf : Motief en achtergrond, heeft hij het over recursieven, wat eenvoudig wil zeggen dat men geen onderscheid meer kan maken tussen letter en papier, tussen motief en achtergrond. Deze totale verwarring is mogelijk omdat men wat steunpunt is opheft want wat steunpunt is, duidt op een tekort. Of zoals Hofstadter zelf zegt : "Bij een cursief afbeeldbaar motief is de achtergrond louter een toevallig bijproduct van het tekenen." (p. 80). Wat Hofstadter wil is recursiviteit : "De 're' in 'recursief' slaat op het feit dat zowel voorgrond als achtergrond cursief afbeeldbaar zijn- het motief is 'dubbelcursief'."

(p. 80) Een voorbeeld :



Wat Hofstadter hier gedaan heeft is niets anders dan het steunpunt, wat hij achtergrond noemt, opheffen. Dit maakt dat men geen onderscheid meer kan maken tussen woord en papier. Het gevolg is dat men een enorme afwezigheid bekommt, een afwezigheid die men aanwezig dient te stellen waarbij men vervalt in het imaginaire. "Op het eerste gezicht lijkt het een verzameling willekeurige inktspetten, maar als u een stapje achteruit doet en er een poosje naar kijkt, ziet u zeven letters op dit..." (p. 80) Men kan niet anders dan het afwezige aanwezig stellen. Dit is dan ook de bedoeling van Hofstadter : door het steunpunt (dat eendigheid inhoudt) op te heffen, de oneindigheid als afwezig aanwezig stellen. Dat dit een vernietiging inhoudt blijkt nog het duidelijkst wanneer men de 'afbeelding' volgens de filosofie van het steunpunt weergeeft :





Zo ziet men heel duidelijk dat men het steunpunt moet vernietigen wil men de oneindigheid bekomen. Ter camouflering van deze vernietiging spreekt men niet van steunpunt maar van tekort. Het aan de basis stellen van een tekort zet een gehele constructie in beweging. We zien dit duidelijk bij Sartre en Lacan.

## 2. Sartre :

2.1. Sartre ziet niets positief in het steunpunt. Voor hem is de mens in essentie tekort en dit tekort laat zich op alle mogelijke vlakken aanschouwen(4). In relatie tot mezelf toont het tekort dat ik ben, zich zowel in de tijd als in de ruimte. In de facticiteit treffen we het tekort aan als de plaats die ik inneem d.w.z. als degene die ik enkel en alleen kan zijn door hem niet meer te zijn. Dat is de structuur van het *pour-soi* : niet te zijn wat men is en te zijn wat men niet is. Door dit niet-zijn, door deze negatie komt het tekort in de wereld. Deze negatie is niet extern (bijv. ik ben dit schrift niet waarin ik nu schrijf) maar intern. En de meest doordringende van al de interne negaties is het tekort. (5) In en door de facticiteit ben ik gesitueerd als degene die steeds tekort heeft aan dat wat ik wil zijn; ben ik wat ik niet ben. Zo laat mijn plaats zich begrijpen als een tekort dat reeds over-

stegen is, waardoor ik nu juist geen plaats meer inneem en bijgevolg hier en nu geen steunpunt heb. Vanuit deze steunpuntloze plaats verschijnen mijn omgevingen, als vervlochten met het tekort zoals het ontstaat in de tijd. Het pour-soi is niet meer wat het is (verleden) en is wat het nog niet is (toekomst). In dit tijdelijk wisselspel van verleden, heden en toekomst toont zich het tekort (de halve maan), het tekort aan de toekomst (volle maan), dat door de overstijgingsakt van het heden, dat dit deel waaraan het verleden tekort heeft tracht aanwezig te stellen (het afwezige, ontbrekende deel van de maan), wordt overstegen naar het volle zijn van de toekomst toe.(6)

Het tekort zoals ontstaan in relatie met zichzelf vertoont zich ook in relatie tot de ander. Enerzijds in de tijd, want in en door het contact met de ander verlies ik mijn eigen tijd en legt de ander me zijn tijd op.(7) Anderzijds in de ruimte, want in en door het gezien-worden pint de ander me vast op mijn plaats, maakt de ander dat ik mijn plaats niet kon overstijgen, dat mijn structuur als niet te zijn wat ik ben en te zijn wat ik niet ben, wordt gereduceerd tot te zijn wat ik ben.(8) Het tekort dat in relatie tot de ander verschijnt wordt door Sartre aangeduid als aliënatie (9) en verder uitgewerkt in *Critique de la Raison Dialectique*, waar om het even welke praxis aliënerend werkt daar elke situationaliteit de praxis aan de mens ontsteelt. In de(ze) tegenfinaliteit laat zich de zienswijze van Sartre op het steunpunt nog het duidelijkst aanwijzen. De tegenfinaliteit kan pas als tegenfinaliteit optreden wanneer men geen rekening houdt met het steunpunt. Het voorbeeld van de ontbossing (10) toont aan dat wanneer men geen rekening houdt met de geologische omstandigheden (omstandigheden die een landbouw mogelijk maken, dit steunpunt) alles wat de mens doet zich tegen hem keert (tegenfinaliteit). Deze terugslag, deze tegenfinaliteit vinden we terug in het unificerende van het practico-inerte. De unificatie relateert hem zo-

wel aan de Anderen als aan zichzelf als ander. Deze vervreemding wordt hem opgelegd door, valt samen met (Sartre spreekt van "l'exigence") de collectieve eenheid van (reeds gedane) arbeid. "L'exigence" maakt dat praxis niet meer het realiseren van zijn eigen project is, maar de realisatie van het project van een ander. De beide richtingen (11) waarin het kategorisch imperatief karakter van "l'exigence" werkzaam is, maakt dat elke (doelgerichte) arbeid aliënerend werkt. Met andere woorden, de enige activiteit die niet aliënerend werkt is de activiteit die niets meer produceert, de activiteit om de activiteit, de vrije activiteit, spel. Want, men is gealiëneerd omdat men enkel goederen kan produceren, omdat arbeid een doelgericht proces is en deze doelgerichtheid noemt Sartre onmenselijk. (13) Sartre noemt deze activiteit passieve activiteit, het is de enige activiteit die in de aliënatie mogelijk is.

Net zomin men kan spreken van enige realisatie van z'n eigen project, kan er sprake zijn van eigenbelang ("intérêt"). De oorsprong van 'l'intérêt' is de eenduidige interioriteitsrelatie die de mens met zijn omgeving verbindt. Het is echter een pseudo-verinnerlijking. Nemen we het voorbeeld van de fabrikant (14). De fabrikant, ingeschreven in een concurrentieel milieu, koopt nieuwe machines aan omdat hij daar belang bij heeft. Echter, het is niet uit echt eigenbelang, maar uit belang dat hem is opgelegd door de andere fabrikanten, door de "exigence" van het competitieve milieu. Wanneer de fabrikant meent z'n eigen belang te dienen, dient hij in feite het belang hem opgelegd door de anderen. In dit competitieve milieu is 'l'intérêt' van elke fabrikant dezelfde als deze van alle anderen. Of, anders gezegd, de constante wil om, door middel van nieuwe machines, de produktiekosten te drukken, verschijnt aan elke fabrikant als zijn persoonlijke, individuele "intérêt" in zoverre het "l'intérêt" is van de Anderen en in zoverre hij zelf voor deze Anderen deze "intérêt" constitueert als "l'intérêt" van de Anderen. (15) Het buiten-zichzelf-zijn als bewerk-

te materie verenigt dus, onder de noemer "l'intérêt", individuen en groepen door de negatie van de ene door alle anderen én van alle anderen door die ene. Met andere woorden, in "l'intérêt" wordt de aliënatie bewerkstelligt door de veruiterlijking van de pseudo-verinnerlijking.

De machine bewerkstelligt niet alleen de aliënatie van de fabrikant, maar aliëneert ook de arbeiders. Hiermee verschijnt de derde karakteristiek van het practico-inerte-zijn: "le Destin". De machine objectiveert zich in de arbeider door zijn realiteit te definiëren en te produceren. (16) Maar de machine determineert de toekomst van de arbeider, in tegenstelling tot deze van de fabrikant, op een 'negatieve' manier als een onmogelijkheid te leven. De arbeider is volledig gereduceerd tot zijn arbeidskracht en deze kracht is niets anders dan de constante nood zichzelf te transformeren tot een anorganische verhouding met een van hem onafhankelijk doel. Door de machine stelt iedereen de eigenheid van zijn praxis zoals hij zichzelf constitueert en toestaat dat men hem constitueert, als algemeenheid, als voor iedereen geldend en deze algemeenheid, deze geldigheid karakteriseert de relaties van ieder met de ander. Zo ontdekt iedereen zijn algemeenheid in zijn relatie met de ander, in de ander. Voor "le Destin" wil dit zeggen dat iedereen in de algemeenheid van zijn eigen "destin" de algemeenheid van de "Destin" van elk ander ziet. (17)

Het bovenstaande toont ons alzo hoe elke activiteit wordt geabsorbeerd door het practico-inerte veld. Door deze absorbatie worden hem zijn mogelijkheden ontnomen waardoor hij wordt geobjectiveerd d.w.z. hem resten enkel nog zijn dode mogelijkheden, de passieve activiteit. Aan deze absorbatie valt niet te ontkomen, ze is een noodzakelijkheid ("Nécessité"). Een noodzaak die men ervaart wanneer men tegelijk zichzelf als Ander en de Ander als zichzelf erkent. (18)

2.2. Wanneer men alzo eenmaal het steunpunt tot tekort heeft gemaakt blijft men natuurlijk niet bij de pakken zitten.(19) Men wil het tekort wegwerken, opheffen en dit door het constant te overstijgen. Maar tevens begrijpen we een eerste maal waarom Sartre het steunpunt tot tekort heeft gemaakt. Een zijn dat is wat het is moet geen enkele poging ondernemen om zich ter vervollediging te overstijgen omdat het geen enkel tekort heeft.

Net zoals bij het tekort laat de overstijging zich zowel in de tijd als in de ruimte aanschouwen. Wat ik ben, ben ik door het feit dat ik eraan ontsnap. Wil ik dus gedefinieerd worden door mijn plaats dan moet ik er steeds aan ontsnappen. Niet mijn plaats, mijn daar-zijn definieert mijn ontsnappen; wel omgekeerd : mijn overstijgen definieert me tot daar-zijn. Het daar-zijn, mijn plaats veronderstelt een overstijging die een vernieting is; een vernieting, ofheffing van het tekort. Al de verschillende operaties nl. vernieting, ontsnapping, overstijging, opheffing en bijgevolg ook 'determinering' zijn één. Het zijn slechts momenten van een originele transcendentie naar een doel, een toekomst waardoor ik leer wat ik ben.(20)

In de tijd toont het overstijgen zich als het spel van heden, verleden en toekomst. Heel algemeen kunnen we stellen dat in het verleden zich de overstijging laat zien als het overstegen worden door de toekomst en het overstijgen van het verleden, m.a.w. in de tijd toont het pour-soi zich als het overstijgen van zichzelf waardoor het ook tegelijk door zichzelf wordt overstegen. In de statische (21) én dynamische (22) temporaliteit laat zich dit omschrijven door de Sartrianse formule : ik ben niet wat ik ben en ik ben wat ik niet ben.

De overstijging verschijnt hier dus als een band die het "existant" met het "manquant" verenigt. Waarbij we dienen te begrijpen dat overstijging noch "l'existant" noch "le manqué" is; de overstijging maakt dat wij niet meer "l'existant" zijn en nog niet "le man-

qué" zijn. Het pour-soi is de overstijging zelf, "le manque" (de onzichtbare halve maan). De Sartriaanse mens bestaat niet eerst om dan als tekort te verschijnen, maar hij verschijnt van bij het begin als tekort in relatie tot datgene waaraan hij tekort is. Vandaar dat de menselijke realiteit niets anders is dan overstijging.(23)

De overstijging denonceert een dubbelfenomeen : overstijgen en overstegen worden. Aangezien de ander zich overstijgt naar zijn mogelijkheden, naar zijn toekomst, word ik door zijn overstijgen overstegen.(24) Het resultaat is dat de structuur van mijn pour-soi wordt doorbroken. Bij dit tot tekort gemaakte tekort blijf ik echter niet zitten. Op mijn beurt overstijg ik de ander, een ander die door mij wordt overstegen.(25) Dit wisselspel van overstegen worden en overstijgen maakt duidelijk dat er van een echt menselijk contact geen sprake is. De Sartriaanse mens is enkel met zichzelf begaan. Wanneer hij een ander ontmoet, moet hij deze zo snel mogelijk overstijgen, wil hij niet in zijn ontplooiingsvrijheid worden beperkt.

Natuurlijk blijft dit alles niet beperkt tot het strikt individuele niveau.(26) De vervlechting treffen we ook aan op het niveau van het 'wij'-object en het 'wij'-subject, van de serie en de groep.(27) In het 'wij'-object (of in de serie, het collectief) ervaart men het bekeken-zijn in schaamte, gemeenschappelijke schaamte. Deze gemeenschappelijkheid - die me dus vervreemdt van mijn individualiteit - verschijnt van zodra er in het veld van de relatie tussen twee (of meer) personen een derde persoon opduikt.(28) Op het moment dat ik in conflict (29) ben met de Ander, d.w.z. ik bekijk de ander of de ander bekijkt mij, verschijnt een derde ten tonele en kijkt naar ons beiden. Van enig conflict tussen mij en de ander is geen sprake meer.(30) Van zodra de derde verschijnt worden de overstegen relaties wederkerig en worden 'wij' door de ander verenigd tot 'zij'-object, tot 'zij'. Vanuit deze positie vat ik mij en de ander(en) als 'wij', als geobjectiveerd tot

'wij', tot 'wij'-object.(31) Deze ervaring tot het 'wij'-object te behoren maakt de aliënatie nog erger, alleen al omdat we opgesloten zijn in een gemeenschap. (32) Het overstegen worden is hierbij de negatieve zijde van de medaille. Waar het Sartre om te doen is, is het overstijgen.

Het overstijgen van het collectief naar de groep vindt plaats onder de druk van de behoeften. Deze druk verwijst reeds naar een seriële arbeid, want zonder deze seriële arbeid (het overstegen worden) kan het overstijgen naar de groep niet plaatsvinden. De druk van de behoeften verwijst dan ook naar het onmogelijke van de onmogelijkheid, waardoor de overstijging verschijnt. Wil men dus de druk van de behoeften opheffen, wil men 'het (verder) leven' mogelijk maken, dan moet de onmogelijkheid om de serialiteit te overstijgen overstegen worden.(33) Het overstijgen is mogelijk door een gemeenschappelijke interesse (34), waardoor iedereen als derde verschijnt. Dat iedereen de derde is wil niet zeggen dat er sprake is van "altérité". Er kan zelfs geen sprake zijn van "altérité" omdat de relaties zijn ingebed in de groep, en bijgevolg menselijke relaties zijn; terwijl "altérité" steeds onmenselijke, als gealiëneerde, relaties vereist. Deze menselijke relaties noemt Sartre bemiddelde wederkerigheid. Ze heeft een dubbel karakter. Enerzijds bemiddelt de groep tussen de derden (eerste moment van bemiddeling).(35) Anderzijds bemiddelt elke derde tussen de groep en de andere derden (tweede moment van bemiddeling).(36)

Zo komen we tot de slotsom. Het overstijgen had tot doel het tekort (als aliënatie) weg te werken en me m'n onafhankelijkheid terug te geven. Maar in en door die overstijging (als nog ingeschreven in het kapitalisme) van het overstegen worden (de serialiteit) heb ik me - als onafhankelijke - afhankelijk gemaakt van de anderen. Maar juist door die overstijging als onafhankelijkheid, als vrijheid herken ik de wederkerigheid die me beschermt tegen deze afhankelijkheid. Dit wil zeggen, zijn afhankelijk-zijn van mij heft mijn

afhankelijk-zijn van hem op en mijn afhankelijk-zijn van hem heeft zijn afhankelijk-zijn van mij op.(37) In en door onze vrijheid zijn we noodzakelijk voor elkaar. We zijn afhankelijk-onafhankelijk. Hier is geen sprake van enige ambivalentie van de grondverhoudingen. We zijn dezelfden.

2.3. Wanneer men zo eenmaal heeft opgehouden het steunpunt als positief te zien, men het enkel nog kan aanduiden als (een) tekort dat zo snel mogelijk dient te worden overstegen, dan, ja dan belanden we sowieso bij een dialectiek waar alles met alles vervlochten is. Een dergelijke dialectiek die de overstijging als beweging verabsoluteert, is een dialectiek zonder stilstand, zonder synthese. In navolging van Merleau-Ponty noemen we dit circulaire dialectiek of hyperdialectiek.(38) Voor Sartre is deze circulariteit geen hersenschim, (39) geen onbelangrijke bijkomstigheid, maar de kern zelf van de dialectiek.(40)

Bemiddeling, zoals we zagen, duidt op datgene waarzonder iets niet kan zijn. Zonder bemiddeling van de dingen kan de mens niet zijn; maar ook omgekeerd, zonder de bemiddeling van de mens kunnen de dingen niet zijn. Dit is de meest algemene aanduiding van de vervlechting ("entrelacs") en "het is dat wat men de circulaire dialectiek noemt."(41) Een hyperdialectiek treffen we vooreerst aan in de relatie tussen het collectief en de groep : het collectief is de conditie voor de groep én de groep is de conditie van het collectief.(42) Kortom, ze zijn elkaars conditie. Van daar dat Sartre spreekt van een fundamentele wederkerigheid.(43) Een wederkerigheid die - wanneer Sartre het overstijgen (groep) van het overstegen worden (collectief, serie) thematiseert - aanvankelijk nog wordt aangeduidt als "enchevêtrement", verstrengeling.(44) Echter na ook de omgekeerde beweging - nl. het overstegen worden (collectief) van het overstijgen (groep) - te hebben geschetst, slaat de verstrengeling ("enchevêtrement") om in vervlechting ("entrelacs").



(45) Beide laten zich op concreet niveau zien als een osmotisch geheel, (46) zodat we niet meer weten of we een collectief dan wel een groep waarnemen. We dienen dan ook volledig met Sartre in te stemmen wanneer hij zegt : "Maar de circulariteit die we zonet hebben verklaard maakt duidelijk waarom de dialectiek - als formele wet van de beweging - niets kan zeggen over de prioriteitsvraag. Niets staat ons toe *a priori* te zeggen dat de serialiteit aan de groep voorafgaat, alhoewel de groep uit en tegen de serialiteit in ontstaat : niet alleen treffen we de groepen en de collectieven steeds samen aan, maar het is ook zo dat de dialectische ervaring en het dialectisch onderzoek ons enkel kan zeggen of de serialiteit in kwestie een onmiddellijke verzameling is, of, of ze uit de groep in ontbinding is ontstaan."(47) Beide, het collectief en de groep, zijn opgelost in het niets, want - aangezien niets vaststaat, behalve het verleden zijn (48) - beide, in de tegenwoordigheid, zijn niet wat ze zijn en zijn wat ze niet zijn.

We hebben er reeds hoger op gewezen dat de bemiddelde wederkerigheid in de groep een dubbel karakter heeft. In en door de aktie van het individu, als derde, als gemeenschappelijke persoon komt de groep tot stand, maar in en door de aktie van de groep komt de aktie van het individu, als derde, als gemeenschappelijk persoon tot stand. Beide momenten kan men niet afzonderlijk vatten, ze maken elkaar mogelijk. Het één kan niet zonder het ander, het een is noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het ander en omgekeerd. Beide delen van de circulaire dialectiek zijn als dubbele bemiddeling met elkaar vervlochten. Beide momenten van de bemiddelde wederkerigheid wijzen elk op een verstrengeling, die met elkaar vervlochten zijn. Met andere woorden, de bemiddeling van de groep is "l'envers" in zoverre de bemiddeling van de derde "l'endroit" is én de bemiddeling van de derde is "l'envers" in zoverre de bemiddeling van de groep "l'endroit" is. We hebben hier een totale "entrelacs". Dit betekent ook dat de

groep totaal oplost in het niets. De groep in wording is niet wat hij is en is wat hij niet is; en dit op tweevoudige wijze. Enerzijds is hij door een niets gescheiden van de individuen en de groep en-soi, is hij niet wat hij is (dezelfde) en is hij wat hij niet is (groep op zich); anderzijds valt hij volledig tussen het collectief en de institutie (als vb. van groep op zich), is hij niet meer het collectief, de groep heeft nl. de serialiteit overstegen, en is hij nog niet de institutie, de institutie is nl. het onmiddellijk waar-naar-toe van de groep. De circulaire dialectiek laat ons bijgevolg een groep zien die - om een begrip uit *EN* te gebruiken, pour-soi is, een groep die speelt groep te zijn, één en al imaginair.

Maar, zo stelt Sartre, dat alles is slechts te begrijpen indien we niet zelf reeds dialectische wezens waren.(49) We treffen dit bijvoorbeeld aan in het collectief, het 'wij'-object. De circulariteit die we hiermee ontmoeten drukt zich als volgt uit. Ondanks het feit dat iedereen als individu heeft (blijft) bestaan is men toch verenigd, net als de beide zijden van een medaille. Sartre spreekt dan ook van "séparation-unité" (50) of nog "de scheiding (...) determineert zich als identiteit".(51) Maar ook omgekeerd, in hun identiteit, in hun eenheid zijn ze gescheiden. (52) In deze vervlechting van "séparation" en "unité" is er geen sprake van conflict daar er geen echte prioriteitsstructuur meer is.(53) Het ontbreken van elke prioriteit houdt in dat we elkaar aanvullen, dat we in elkaar opgaan, dat we -kortom- dezelfde zijn.(54) De afwezigheid van enig conflict in het 'wij'-object is niets anders dan de gelijkschakeling van de grondverhoudingen.(55)

Inderdaad, dat bedoelt Sartre niet wanneer hij stelt dat het individu dialectisch is. Hij heeft niet het individu-in-relatie op het oog, maar het individu op zich. Op het niveau van het individu-op-zich treffen we de hyperdialectiek zowel in de facticiteit als in de tijd aan. De hyperdialectiek is niets anders dan

de situationaliteit waarin facticiteit en vrijheid volledig met elkaar vervlochten zijn. Tussen beide is er een onontwarbare band : zonder vrijheid geen facticiteit en zonder facticiteit geen vrijheid.(56) Deze band is niets anders dan een vervlechting van "l'envers" en "l'endroit", van de facticiteit en de vrijheid. Deze gelijkschakeling van de gronden treffen we ook aan in de tijd als in het heden niet (meer) te zijn wat men is en te zijn wat men (nog) niet is is. (57) Deze circulariteit kan men bij benadering als volgt onder woorden trachten te brengen. Het heden, nl. zijn wat men niet is en niet zijn wat men is, kan enkel maar bestaan dankzij het verleden, nl. niet zijn wat men is, én de toekomst, nl. zijn wat men niet is. Hierbij komt dat de 'eerste' noodzakelijke mogelijksvoorwaarde nl. het verleden m.a.w. niet te zijn wat men is, zelf niet kan bestaan zonder het heden, nl. zijn wat men niet is en niet zijn wat men is, én de toekomst, nl. zijn wat men niet is. Echter de 'tweede' noodzakelijke mogelijksvoorwaarde nl. de toekomst m.a.w. zijn wat men niet is, zelf kan niet bestaan zonder het verleden, nl. niet zijn wat men is, én het heden, nl. zijn wat men niet is en niet zijn wat men is. Bovendien dient te worden opgemerkt dat ons vertrekpunt arbitrair was : aangezien geen van de drie tijdselementen prioriteit heeft over de ander, konden we niet bij het heden beginnen, maar evenmin bij het verleden noch bij de toekomst. Zo zien we dan alweer de vervlechting als een enorme circulariteit. (58)

2.4. Het wegnemen van het steunpunt, het gelijkschakelen van de gronden maakt dat men in de totale imaginairiteit terechtkomt. We hebben nl. gesteld dat het steunpunt noodzakelijk is willen we als mensen van vlees en bloed bestaan. Heft men het steunpunt op, ziet men het als tekort dat moet worden overstegen dan heft men meteen ons concreet bestaan op waardoor we één en al imaginair worden, alleen nog kunnen spelen dat we dit of dat zijn, kortom komedianten zijn avant

la lettre. Het imaginair individu is imaginair omdat het zich gedraagt alsof datgene wat afwezig is aanwezig is. De overstijging laat zich hierbij begrijpen als het aanwezig stellen van het afwezige.

Elk bewustzijn is bewustzijn van iets, maar elk bewustzijn stelt zijn iets, zijn object op zijn manier. "De perceptie, bijvoorbeeld, stelt zijn object als 'existant'."(59) Dit "existant" is wat het waarnemend bewustzijn waarneemt, het is de halve maan. En, om in het voorbeeld van de maan te blijven denken, het object van het imaginair bewustzijn is dat deel van de maan dat ontbreekt, dat nog niet bestaat, dat afwezig is.(60) Zo beginnen we te begrijpen wat we hoger stelden, nl. door het imaginaire wordt het afwezige aanwezig gesteld. Wanneer ik denk aan Piet, die in Berlijn is, dan blijft hij afwezig, dit wil zeggen ik denk aan Piet die in Berlijn is, ik blijf hem in Berlijn situeren. In het imaginaire daarentegen stel ik de afwezige Piet als aanwezig, hier naast mij zittend, maar in die aanwezigheid blijft hij afwezig. Ik speel alsof ik hem kan aanraken, maar in die mogelijkheid ontsnapt hij me steeds, kan ik hem niet aanraken.

Het aanwezig stellen van het afwezige wordt mogelijk gemaakt door de vrijheid die elk individu is en deze vrijheid, dit overstijgen maakt dat de mens imaginair is.(62) Omdat de mens vrij is kan men aanwezig stellen wat afwezig is, met andere woorden het vrij-zijn is de noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde voor het imaginaire. Maar ook omgekeerd.(63) Zo zien we dat we zonder het zelf echt te willen steeds uitkomen op een vervlechting, circulariteit, kortom een gelijkschaking van de gronden. Deze vervlechting wordt ook nog op een andere manier aangeduid : "Het wegglijden van de wereld in de schoot van het niets en het opduiken van de menselijke werkelijkheid in datzelfde niets kan slechts gebeuren door het stellen van *iets*, dat niets is met betrekking tot de wereld en met betrekking tot wat de wereld niets is."(64) De *iets* staat in italieuk omdat het niets is; het is niet meer dat wat reeds

achter ons ligt en het is nog niet dat wat vóór ons ligt.(65) Dit wat niet is wat het is en is wat het niet is, dit imaginaire is niets anders dan het bewustzijn in het algemeen.(66)

Het bewustzijn is steeds bewustzijn van iets en dit iets is het imaginaire, het aanwezig stellen van het afwezige, zodat het overstijgen naar iets steeds een overstijgen is naar iets dat als afwezig, als steeds buiten bereik, aanwezig, binnen bereik wordt gesteld.(67) Hiermee is dan ook gesteld dat het imaginaire niet "l'existant", niet "le manqué" is maar "le manquant". Het imaginaire is noch de zichtbare halve maan, noch de volle maan maar dat onzichtbare deel van de maan dat aanwezig moet worden gesteld om, samen met de zichtbare halve maan de volle maan te bekomen. Dit imaginaire deel, dit tekort, kan ook nooit zichtbaar worden want zodra het zichtbaar wordt is het "l'existant".(68) Zo zien we de vervlechting van de werkelijke wereld en de imaginaire wereld.(69) In het imaginaire ben ik niet wat ik ben (deze werkelijkheid, als te zijn wat men is, ligt steeds achter me) en ben ik op imaginair niveau wat ik niet ben (als het absolute waar-naar-toe).(70)

Afwezigheid duidt steeds op een aanwezigheidsrelatie. Bijvoorbeeld, als ik de kamer van Piet binnenkom kan ik zeggen dat Piet afwezig is omdat hij die in die kamer leeft, normaal gezien aanwezig is in die kamer.(71) Afwezigheid verschijnt steeds in relatie tot een of meerdere personen. Piet is niet afwezig ten opzichte van zijn eigen appartement, maar ten opzichte van mij die in zijn appartement aanwezig is.(72) Triviaal is natuurlijk dat Piet maar afwezig kan zijn ten opzichte van anderen die aanwezig zijn. Maar wat voor ons van fundamenteel belang is, is dat die afwezigheid een aanwezigheid is.(73) Niet Piet stelt zichzelf als afwezig aanwezig, maar ik die zijn appartement binnenkom, die also in Piet z'n appartement aanwezig ben, stel Piet als afwezig aanwezig.

Sartre vertrekt steeds van een originele aanwezigheid, op basis waarvan de afwezigheid als tekort verschijnt. In het voorbeeld van de maan is de volle maan de originele aanwezigheid, maar aangezien deze aanwezigheid afwezig is dien ik haar als afwezig aanwezig te stellen waardoor ik de halve maan objectiveer. Hetzelfde kan gezegd worden over m'n relatie met de ander.(74) Vanuit de circulaire dialectiek hebben we gezien dat er een vervlechting is van overstijgen en overstegen worden. Door de ander te overstijgen naar mijn mogelijkheden toe maak ik mezelf tot het niet-die-ander-zijn, maar tegelijk wordt de ander overstegen waardoor hij tot object wordt dit wil zeggen hij krijgt van zichzelf de kennis die ik van hem heb. De kennis die hij van mij heeft, raakt me niet, daar ze een beeld is.(75) Maar aangezien we hebben aangetoond dat in de relatie tot de ander sprake is van circulaire dialectiek, zal het aanwezig stellen van mijn, maar afwezige, mogelijkheden, waardoor ik mezelf als imaginair constitueer en de ander als object, het fundament zijn voor een nieuwe overstijging.(76) Alzo kom ik in een nieuwe situatie terecht. Ik word tot object gemaakt, aangezien de ander zich naar zijn eigen mogelijkheden overstijgt d.w.z. zijn mogelijkheden als afwezig stelt en alzo één en al imaginair is. Ikzelf blijf echter niet bij de pakken zitten.(77) Steeds opnieuw dien ik mijn imaginaire toestand, omdat het afwezige dat ik aanwezig gesteld heb me keer op keer ontglipt, te bewerkstelligen. Maar ook de ander dient dit steeds te doen. We proberen elkaar steeds opnieuw tot object, tot en-soi te maken, maar telkens weer kunnen we ons hieraan ontwringen. Hierdoor zijn we beiden steeds op weg, steeds pour-soi dit wil zeggen zijn wat men niet is en niet zijn wat men is. Zo verschijnen we aan elkaar als imaginair en dit omdat we in en door elkaar onze eigen mogelijkheden afwezig aanwezig stellen. Beiden nemen we elkaar beet, spelen het spel van de komediant.(78) Als ik door het sleutelgat loer en de ander verschijnt dan speel ik beschaamd te zijn. Maar ook als de ander niet echt aanwezig is, dit wil zeggen als ik opkijk

en merk dat er niemand is, dat de ander afwezig is dan nog speel ik en wel op twee manieren. Ten eerste speel ik het spel door de ander als afwezig aanwezig te stellen. Door dit imaginair spel, speel ik, ten tweede beschaamd te zijn. Dit spel is net zoals elk ander spel imaginair omdat ik niet echt beschaamd ben. Wat ik doe is dé echte beschaamdheid die afwezig is aanwezig stellen. Ik speel het imaginair spel omdat ik ben wat ik niet ben en niet ben wat ik ben. Indien ik niet zou spelen en dus ernstig zou zijn, zou ik te kwader trouw zijn. Door dit spel kan ik de ander (aanwezig dan wel afwezig aanwezig) overstijgen. Door dit buiten spel zetten van de ander (79) speel ik een nieuw maar even imaginair spel nl. vrij-te-zijn. Maar ook de ander speelt dit spel.

Voor Sartre is het leven één en al spel en hij sluit zich dan ook zonder een enkel probleem aan bij wat Schiller zegt (of wat Sartre Schiller laat zeggen) : "De mens is pas mens wanneer hij speelt."(80) Net als zijn eigen leven (81) is voor Sartre het leven in het algemeen een spel.(82) De wereld heeft slechts een gering werkelijkheidsgehalte, daar het spel de enige activiteit is van het *pour-soi*. Hierbij (82) heeft Sartre dan ook gesteld dat zijn vrijheidsopvatting eveneens imaginair is d.w.z. Sartre heeft een imaginairre vrijheid op het oog. De vrijheid van het *imaginaire* en het *imaginaire* van de vrijheid.(83)

Deze opvattingen vinden we volledig terug in *EN* (84), ze zullen ons helpen Sartres belangrijke vraag te beantwoorden (85) : Wat zijn wij die steeds het zijn overstijgen en toch zijn, wij die te kwader trouw kunnen zijn, wij die ons steeds moeten maken tot wat we zijn ? We hebben er reeds op gewezen dat dit *pour-soi* is wat het niet is en niet is wat het is. Wat ik ben als *en-soi* ligt reeds achter mij, ben ik door het niet meer te zijn. Ik ben er in en door het spel door niets van gescheiden. Ik kan wat ik ben overstijgen (waardoor ik maak wat ik ben maar er tevens van gescheiden ben) omdat mijn *pour-soi* één en al spel is. Dit maakt dat

ik niet om het even wat kan zijn, maar het maakt ook dat ik wat ik ben steeds op imaginaire wijze ben.(86) Alleen het pour-soi dat zichzelf als spel aanvaardt, dat zich niet ernstig neemt kan het tekort (trachten) op te heffen, kan zichzelf overstijgen, waardoor hij niet object maar subject blijkt te zijn.(87)

Laat ons bovenstaande verduidelijken aan de hand van een voorbeeld. Gezien men niet is wat men is, moet men zich constant maken. Maar aangezien men zich constant dient te maken, valt men nooit volledig samen met wat men is, is men wat men niet is. Wat wil dat nu zeggen ? Sartre geeft het voorbeeld van de kelner. (88) De gast aan de tafel wil de kelner tot kelner maken en vergelijkt hem daarom met het concept kelner. De gast wil de kelner tot kelner-en-soi maken, maar de kelner zelf schiet steeds tekort : hij is te precies, te vlug,... De kelner moet zich steeds tot kelner maken.(89) Hij is nooit kelner en-soi.(90) Het is niet zo dat hij deze kelner niet zou willen zijn; de kelner-en-soi ontsnapt hem steeds en wel op tweevoudige wijze. Als kelner-pour-soi ontsnapt de kelner-(pour-soi-)en-soi hem steeds daar hij is wat hij niet is.(91) Omgekeerd, aangezien hij zijn kelner-zijn steeds moet realiseren, ligt elk kelner-zijn dat hij kan zijn, elk kelner-zijn als en-soi steeds achter zich. In de realisatie overstijgt hij elk kelner-zijn en maakt het also tot kelner-en-soi. Als kelner-pour-soi is hij niet wat hij is.(92) Toch is hij kelner, d.w.z. hij is imaginair-kelner.(93) Dit wil niet zeggen dat de kelner niet bestaat, hij bestaat wel degelijk, maar als néant.(94) Dit moet geen verwondering wekken want dit néant dat hij is, is niets anders dan de derde karakteristiek van het beeld en het verbeeldend bewust-zijn.(95)

Dit beeld van kelner dat hij is, is geen ding, het is een relatie bewerkstelligd door de verbeeldingsact. Het is een relatie, als realisatie, tussen de kelner die hij is door hem niet te zijn en de kelner die hij niet is door hem te zijn. Deze verbeeldingsactiviteit



maakt gebruik van het 'analogon'.(96) Dit analogon is niet het beeld, het is als het ware het materiaal waaruit het beeld bestaat. In het geval van de kelner is het 'analogon' de plateau, het kostuum, de bewegingen, enz. Het is gebruikmakend van dit 'analogon' dat de kelner z'n beeld constitueert. Maar omgekeerd is het ook zo dat het beeld het 'analogon' constitueert. Het is de draaischijf waardoor men permanent de kelner-en-soi maakt en verniet, waarbij het niets dat het beeld is steeds aan de rand van dit en-soi verschijnt. Alzo is ons (noodzakelijk) bestaan als pour-soi - gezien onze vrijheid -, als niet zijn wat men is en als zijn wat men niet is, een imaginair bestaan.

2.5. Hier aanbeland dienen we de vraag te stellen naar de reden die Sartres constructie in beweging zet en houdt. We dienen de vraag te stellen naar de beweegreden, het motief. De vraag stellen betekent ook haar beantwoorden.

De werkzaamheid, de geldigheid van het "motif" laat zich zien als een drievoudig verlangen (désir) : een verlangen te zijn, een verlangen te doen en een verlangen te hebben. Laten we van start gaan met het verlangen te zijn, een verlangen dat ingegeven is door een tekort aan zijn.(97) Dit tekort laat het verlangen te zijn zien als een oneindigheidsverlangen, hēt grote ideaal. Dit grote ideaal heeft natuurlijk zijn weerslag.(98) Het verlangen naar de oneindigheid maakt dat de mens zichzelf ziet als tekort, een tekort dat moet worden overstegen naar die oneindigheid, dit ideaal toe.(99)

We hebben reeds gesteld dat het steunpunt de eindigheid inhoudt. Juist daarom en juist omdat Sartre de oneindigheid op het oog heeft moet hij het steunpunt als tekort zien. Hij heeft er zijn reden toe, daar oneindigheid en eindigheid elkaar uitsluiten.(100) Sartre zet hiermee alles op zijn kop. De existentiële filosoof verwerpt de menselijke realiteit wegens de eindigheid om haar te vervangen door een imaginaire werkelijkheid,

gemotiveerd door het (zogenaamd) objectieve feit bij uitstek : de oneindigheid.(101)

Het ideaal krijgt in *EN* een naam : het en-soi-pour-soi of de waarde.(102) De oneindigheid is hierbij voor het pour-soi nog maar enkel conditie en nog niet het volle zijn zelf.(103) Aangezien men dit zijn, deze oneindigheid nog niet is, aangezien het nu nog maar enkel conditie is, men er nog niet mee samenvalt, steeds door een niets van gescheiden is, is men één en al tekort, dient men zich te maken tot wat men is nl. oneindigheid. Vandaar dat het pour-soi dat tekort is één en al verlangen is (104) : verlangen naar die oneindigheid, dit zijn, het en-soi-pour-soi, verlangen fundament van zijn eigen zijn te zijn.(105)

Het is belangrijk op te merken dat wanneer Sartre de eindigheid omschrijft als "une limite extérieure de l'être", (106) de eindigheid ons nooit kan beperken want geen tekort kan van buitenaf het pour-soi beperken.(107) Met andere woorden, de eindigheid kan het verlangen niet alleen niet beperken, voor het verlangen bestaat er zelfs geen eindigheid omdat het de eindigheid heeft buiten-gesloten. Het verlangen is steeds een verlangen naar de oneindigheid, naar het zijn.(108) Wat moet onder die oneindigheid waarnaar het pour-soi verlangt worden verstaan ? Een antwoord wordt gegeven door Sartres existentiële psychoanalyse.(109) Het pour-soi wil niet de oneindigheid dat elk ding bezit, want dat is en-soi oneindigheid of permanentie; maar de en-soi-pour-soi oneindigheid, de oneindigheid als mogelijkheden, de *goddelijke oneindigheid*. De oneindigheid die het en-soi-pour-soi uitdrukt is datgene wat aan zichzelf genoeg heeft. Het is datgene wat zichzelf fundeert, wat geen steunpunt nodig heeft maar waarbij en waarin oorzaak en condities samenval- len, één zijn.(110) Dit fundamenteel verlangen, deze objectieve oneindigheid kunnen we niet in zijn volheid realiseren. De objectieve oneindigheid blijft steeds afwezig hoe we haar ook in en door onze partiële, particuliere, subjectieve verlangens (met andere woorden

in en door onze vrijheid) trachten te realiseren, aanwezig te stellen.(111) Zo zien we dat het verlangen naar oneindigheid, dit "motif" dat we valideren maakt dat we één en al imaginair zijn. Het pour-soi is één en al imaginair omdat het het verlangen naar de oneindigheid tot "motif" maakt. Het verlangen te zijn, dit objectief feit maakt de vrijheid die het pour-soi is, niet onmogelijk maar mogelijk. Het verlangen naar oneindigheid, deze objectieve vrijheid maakt de subjectieve, geconditioneerde vrijheid mogelijk. Sartre hanteert dus een dubbel vrijheidsbegrip. Enerzijds zien we de vrijheid van het pour-soi, het is een subjectieve, geconditioneerde vrijheid.(112) Deze geconditioneerde vrijheid wordt gemotiveerd door de objectieve, ongeconditioneerde vrijheid die ze wil zijn. Deze ongeconditioneerde vrijheid is de vrijheid van het en-soi-pour-soi zijn.(113)

Het verlangen naar de oneindigheid is ook nog oneindig in een ander opzicht. Het is een oneindig verlangen om de eenvoudige reden dat de oneindigheid waarnaar men verlangt niet bereikbaar is. Dit versterkt paradoxaal genoeg nog het karakter van de oneindigheid waarnaar men verlangt. Juist door de bereikbaarheid, de realiseerbaarheid van het ideaal, de oneindigheid prijs te geven realiseert men de oneindigheid. Men overstijgt zichzelf naar zichzelf en deze overstijging zelf is de oneindigheid. Het pour-soi is zo vol van zichzelf dat het constant overstroomt. Het pour-soi doet niets anders dan zichzelf emaneren. Net zoals de skiloper die over de sneeuw loopt, waarbij het toch wel zo is dat de sneeuw hem ondersteunt, zijn skiën mogelijk maakt, maar toch zelf lijkt "die ondersteuning in een moeiteloze scheppingsdaad tot stand te brengen."(114) Het oneindige pour-soi steunt enkel op zichzelf, is niets anders dan zelfverwerkelijking zonder enig spoor na te laten.(115) Men maakt zichzelf tot doel dit wil zeggen men ontwikkelt enkel zijn mogelijkheden die men is, men wendt ze niet aan om een bepaald doel te bereiken of beter men maakt

zichzelf niet (meer) tot een middel om een bepaald vooropgesteld doel te bereiken. Voor het pour-soi dat zichzelf tot doel neemt is mogelijkheden en doel één en hetzelfde. De niet-realiseerbaarheid van het ideaal maakt dus dat men zelf reeds de oneindigheid is dit wil zeggen de vrije ontwikkeling van de mogelijkheden die men is.(116)

Natuurlijk moet ook wanneer het doel buiten de activiteit ligt de mogelijkheid nog 'gemaakt' worden. Alleen, bij Sartre is het zo dat de mogelijkheid zichzelf tot doel neemt. De mogelijkheden verwijzen niet naar iets anders, ze verwijzen naar zichzelf, naar de mogelijkheden die men zelf is.(117) De oneindige ontwikkeling van mijn mogelijkheden maakt dat ik reeds die oneindigheid *ben* ("*suis*") dit wil zeggen ik ben op imaginaire wijze één en al mijn oneindige mogelijkheden juist omdat de oneindigheid niet-realiseerbaar is ("*manque*"). (118)

Het zal weinig verwondering wekken wanneer we stellen dat we hier met een enorm narcisme te doen hebben. De oneindigheid waar-naar-toe men zichzelf overstijgt is niet een ander maar mezelf. In en door het verlangen naar mijn zelf overstijgt ik me naar mezelf toe.(119) Ik overstijgt mezelf naar mezelf en dit laatste is het ideale mezelf. Het is mijn spiegelbeeld. Dit spiegelbeeld kom ik overal tegen. Wanneer ik de ander overstijgt ontmoet ik mijn spiegelbeeld, want door de ander te overstijgen weerspiegelt de ander mijn beeld aangezien hij me leert wat ik ben door wat hij niet is nl. oneindige vrijheid. Iedereen spiegelt zich constant in zijn eigen beeld, een spiegeling die hem wijsmaakt dat hij oneindig is. Een beeld dat hij van zichzelf krijgt via de ander, een beeld dat hij lief heeft, waardoor het imaginair pour-soi zich laat kennen als narcist. Maar ook wanneer het pour-soi de wereld overstijgt naar zijn eigen mogelijkheden toe, laat het zich zien als narcist.(120) Het narcistisch pour-soi (tautologie) is steeds via de andere op zoek naar zichzelf. Voor de narcist is de wereld een spiegel.(121) Zo is voor het narcistisch pour-soi alles spiegel-spel.(122)

Het narcisme van het pour-soi laat zich nog het best zien in de onmogelijkheid de ander lief te hebben; waar men niet de ander maar zichzelf lief heeft, waar men niet naar de ander verlangt maar via de ander naar zichzelf.(123) In Sartres filosofie is het houden van iemand niet mogelijk daar men zich dan tot object maakt. De Sartriaanse liefde duidt een totale omkering van middel en doel aan. De liefde voor de ander wordt de liefde voor zichzelf.(124) In en door de ander beschouwt men zichzelf als doel, gaan men zichzelf ophemelen, ziet men zichzelf als oneindige, als god. Dit wil zeggen dat de relatie met de ander, die tot nu toe steeds aliënerend was, van gedaante verandert; elk conflict dient te worden opgeheven.(125)

Men ziet hoe Sartre alles heeft omgekeerd. De liefdesverhouding nl. ik ben afhankelijk van de persoon van wie ik hou, wordt door Sartre op zijn kop gezet, nl. in de Sartriaanse liefde wordt alles en iedereen afhankelijk van hij/zij die lief heeft.(126) Deze omkering maakt dat de anderen me niet meer kunnen beperken. In en door de Ander heb ik mezelf imaginair tot oneindigheid gemaakt.(127) Zo modificeert Sartre de liefde voor de ander tot een eigenliefde en het is tevens ook de enig mogelijke liefde. Alleen in en door de eigenliefde is het pour-soi gelukkig.(128) In en door de ander is dit pour-soi tegelijk degene die liefheeft als degene die wordt geliefd; het liefhebbende pour-soi heeft via de ander zichzelf lief. In dit spel van weerspiegeling en weerspiegelde kijkt het pour-soi naar zichzelf en wordt via de ander, die hij zelf heeft geproduceerd, bekeken zonder dat deze de blik van het pour-soi kan ongedaan maken.(129) In het narcisme wordt de ander en het andere totaal abstract, wordt alles abstract gemaakt. Deze zelfverheerlijking is een zelfbevrediging die een enorme vernietiging inhoudt. Wat Sartre over Genet zegt is daarom ook volledig op het pour-soi van toepassing.(130)

Het narcistisch pour-soi is één en al imaginair, het schittert in het constant aanwezig stellen van wat af-

wezig is, het oneindige.(131) Het narcistisch pour-soi heeft door de ander alleen als middel te zien, genoeg aan zichzelf om zichzelf als god, oneindig lief te hebben.

Dit narcisme van de oneindigheid laat zich zien als een enorme agressiviteit, een enorme vernietiging. Het pour-soi vindt zichzelf zo belangrijk dat het in zijn liefhebben van zichzelf als oneindigheid niet alleen de ander maar ook nog de leefwereld vernietigt. Ook dit moet geen verwondering wekken, want hebben we niet gesteld dat het opheffen van het steunpunt een vernietiging van de leefwereld met zich meebrengt ! Daarenboven, hoe zou het verwondering kunnen wekken als we weten hoe Sartre, die net zo aantrekkelijk wou zijn als zijn imaginair beeld (132), een imaginair beeld dat zijn lichamelijke opheft (133), tegen voedsel aankijkt. Wat Sartre lust is enkel datgene wat geen te laag bewustzijnsniveau heeft en wat bovendien door de mens, door de verschillende bewerkingen, is vermenselijkt. Voedsel m.a.w. waarvan het natuurlijke volledig door de mens is vernietigd.(134) Sartre heeft geen respect voor de natuur, hij wil de natuur volledig vernietigen omdat hij alleen respect heeft voor de mens. Niet de natuur, ons steunen op de natuur staat centraal, maar enkel de mens. En dit centraal stellen van de mens houdt een totale vernietiging in van de natuur, ons steunpunt.

Het verlangen te zijn, het *fundamenteelste* verlangen, verwijst dan ook naar een ander verlangen, een verlangen tot omvormen, tot maken (135). Echter deze "désir de faire" staat niet op zich.(136) Het verlangen te doen wordt volledig omgevormd tot een verlangen te hebben en wel omdat ik mezelf steeds wil bevestigen, omdat het pour-soi één en al zelfverheerlijking is.(137) Zo begrijpen we dat er niet drie maar twee verlangens zijn. Het verlangen te doen wordt afgevoerd omdat het niet doel op zich is.(138) Maar, ook het verlangen te bezitten is een verlangen te zijn en alzo zal het ons een enorme destructie laten zien, omdat het enige wat

telt de realisatie van mezelf is.(139) Alles wat is, is er niet alleen voor ons, maar ook door ons. Alles is in het bezit van ons.(140)

Deze destructie vindt zijn oorsprong in de negatieve kijk op het steunpunt. We weten dat het steunpunt een conflict inhoudt nl. wij kunnen niet zonder het steunpunt terwijl het steunpunt wel zonder ons kan. Deze conflictualiteit werd door Sartre als een tekort gezien, een tekort dat moet worden overstegen. Nu zien we dat de (Sartriaanse) redenering alles op z'n kop zet. De afhankelijkheid van het steunpunt wordt door Sartre opgeheven door het steunpunt van ons afhankelijk te maken. Dit is de destructie nl. de vernietiging van de eigenheid van het steunpunt tot een ding dat volledig van ons afhankelijk is, waarmee we toch om het even wat kunnen doen omdat het toch voor ons is gemaakt (geschapen). Zonder mij kunnen ze niet meer bestaan.(141) Deze enorm vernietigende bezitsdrang drukt zich dan ook uit als het enorm Sartriaans verlangen naar oneindigheid, een enorm narcisme van de oneindigheid.(142) Vandaar dat de destructie door Sartre als positief wordt beschouwd.(143) Deze vernietigende bezitsrelatie is volledig vervlochten met het feit dat we komen te bestaan (144), dit wil zeggen door alles van ons afhankelijk te maken (en dus zijn onafhankelijk bestaan te vernietigen) kunnen we ons tekort (het afhankelijk zijn van het steunpunt) overstijgen.(145)

### 3. *Lacan* :

3.1. Hoewel Lacan van bij het begin het tekort centraal stelt, hebben alle Lacanuitleggers, gefascineerd als ze zijn door "le désir à être", verwaarloosd dit duidelijk te maken. Men start z'n poging tot verduidelijking ofwel bij de taal (146), ofwel bij het spiegelstadium (147), ofwel bij het onbewuste (148), maar nooit bij het centrale tekort : "le corps morcelé".(149) Helaas voor hen is het zo dat ze er steeds vroeg of laat moeten naar verwijzen.(150) Dit wijst reeds op

de belangrijkheid van het allereerste, meest centrale tekort : "le corps morcelé". Men spreekt dan ook steeds over dit tekort wanneer men het over de spiegel-positie heeft, want zonder dit tekort is het overstijgen naar de spiegelpositie, naar de symbolische positie, kortom het verlangen te zijn totaal onmogelijk. Want kijk, waarom zou men iets moeten overstijgen dat reeds een eenheid is ? Hier reeds zien we de Lacaniaanse omkering verschijnen. Omdat het lichaam als steunpunt de eendigheid inhoudt moet Lacan het tot tekort maken daar hij de oneindigheid op het oog heeft. Bovendien hebben we gesteld dat het steunpunt op een conflictualiteit wijst. We hebben gewezen op de afhankelijkheid, de noodzakelijkheid en de mogelijkheid in relatie kind-(op)voedende moeder. Lacan ziet niet de noodzakelijkheid en zeker niet de positiviteit, mogelijkheid maar accentueert enkel de afhankelijkheid. Hierdoor kan hij de afhankelijkheid tot een en al negativiteit maken (151), ze duidt op een tekort (152) dat moet worden overstegen.

Om te staven dat er wel degelijk een fundamenteel tekort is, steunt Lacan, als psychoanalyticus, op ervaringen uit de praktijk.(153) Nu kan uit de analyse inderdaad blijken dat de geanalyseerde zijn lichaam als verbrokkeld ervaart, maar dit wil niet zeggen dat de geanalyseerde geholpen is door hem/haar een verlangen naar oneindigheid, een objectloos verlangen "aan-te-praten"; men moet de patiënt eerder een object, een steunpunt geven juist omdat hij op een of andere manier, om deze of gene reden "het" steunpunt heeft verloren.

Het verbrokkelde lichaam wijst op een niet-samenhangen, verward-zijn van de verlangens.(154) En ook hiermee maakt Lacan duidelijk dat hij aan de oorsprong een tekort stelt. De mens, elk individu is van bij zijn geboorte één en al tekort, (155) en het leven zal er dan ook in bestaan dit tekort te overstijgen d.w.z. orde in de verlangens aan te brengen. Een eerste poging zal zich laten zien als een "spiegel"-identificatie. Dit wijst er reeds duidelijk genoeg op dat, wil er or-



dening zijn, er wanorde moet zijn, een tekort aan orde, kortom een pre-spiegel-positie.(156) Gedurende z'n eerste 6 levensmaanden ervaart het kind zijn lichaam als verbrokken omdat het zichzelf nog niet als eenheid (be)leeft. Het is één en al tekort omdat het zich afhankelijk weet.(157) In plaats van de afhankelijkheid van de moeder en het feit dat het kind in volle 'ontwikkeling' is, steeds meer en meer 'vooruitgang' maakt, als positief, als steunpunt (het kind steunt op de moeder en op z'n eigen lichaam om zichzelf te ontwikkelen) te zien, ziet Lacan dit alles als een groot tekort.(158)

Deze kijk op het steunpunt als tekort duidt een enorme agressie, een weigering te zijn wat men is aan. De agressie richt zich tegen het lichaam dat als tekort wordt ervaren en dat juist moet worden overstegen d.w.z. in en door de agressie vernietigd.(159) De werkzaamheid van deze agressie laat zich volgens Lacan zien als een constitutief element.(160) Juist door middel van deze agressiviteit wil Lacan nogmaals beklemtonen dat het tekort van bij het begin centraal staat.(161) Het is een reactie tegen een dubbel tekort, enerzijds een tekort dat wijst op het lichamelijk onvolmaakt-zijn (162) en anderzijds een tekort dat wijst op de afhankelijkheid.(163)

Het verbrokken lichaam drukt een verlangen naar eenheid uit, een overstijgen, opheffen van het fundamentele tekort. En deze overstijging wordt door Lacan aangeduid als de spiegel-positie.(164) Vanuit de spiegel-positie, de vooropgestelde eenheid wordt het verbrokken lichaam pas als verbrokken ervaren. Vooral Mooij heeft hierop gewezen (165), waarmee hij strikt gesproken wil aangeven dat we het niet kunnen hebben over pre-spiegel-positie. Volgens Mooij "(...) getuigt het van onvoldoende zorgvuldigheid, als men de ervaring die aan de spiegelervaring voorafgaat, kenschetst als een beleving waarvoor het lichaam uit losse delen, als verbrokken bestaat."(166) Echter, in plaats van een kritiek te zijn bevestigt Mooij wat we hebben gezegd. Het is inderdaad zo dat enkel vanuit

de eenheid de verbrokkeling zichtbaar wordt, met andere woorden juist doordat Lacan het volle zijn, de oneindigheid, *vooropstelt*, juist daardoor kan hij de mens van bij het begin als een groot tekort zien d.w.z. als een tekort aan datgene wat Lacan vooropstelt : het zijn van de oneindigheid. Alzo maakt Lacan elk individueel menselijk leven tot een groot verlangen naar zijn. In en door dit verlangen verschijnt, hoe zou het anders kunnen, het tekort, het lichaam als totaal verbrokken. Dit verlangen naar zijn, de oneindigheid houdt verschillende overstijgingen in, overstijgingen van het tekort, waarvan de allereerste ons bij de spiegel-positie brengt.

3.2. Mooij bevestigt ten tweede male ons standpunt aangezien ook hij niet over de spiegelpositie kan komen te spreken zonder het tekort centraal te stellen. (167) De overgang naar de spiegel-positie duidt een opheffing, overstijging van het tekort aan, of, zoals Lacan het stelt, een transformatie van het tekort. (168) Deze overstijging wordt mogelijk gemaakt, gemotiveerd doordat het kind het beeld van een 'ander' waarneemt, waardoor het een "Gestalt", een lichamelijke eenheid ontdekt. Met dit totaalbeeld gaat het zich identificeren. Wanneer Lacan opmerkt dat men deze identificatie letterlijk moet begrijpen, wil dit zeggen dat er geen onderscheid meer is tussen het zelf van het kind en zijn (spiegel)beeld. Door de overstijging van het tekort is het kind zijn beeld geworden, m.a.w. de volledige identificatie met het beeld maakt dat het kind zich voorstelt een eenheid te zijn en de verbrokkeling, het tekort achter zich gelaten te hebben. Lacan beschouwt deze overstijging dan ook als vormend. (169)

Dat Lacan deze fase, deze positie de spiegel-positie noemt wil niet zeggen dat het kind de lichamelijke eenheid enkel en alleen ontdekt voor de werkelijke spiegel. Het kind ontdekt zijn eenheid ook, overstijgt het tekort door zich te spiegelen in de ander. Hierbij is het dan wel zo dat de ander niet de Ander is d.w.z. de Ander die van het kind verschilt maar de gelijke

ander (a-a'). Anders gezegd, in de spiegelende identificatie erkent het kind niet het anderszijn van de Ander (A), maar enkel het gelijk-zijn van de ander (a). De ander is de gelijke ander. Deze relatie wordt door Lacan dueel genoemd, welke op haar beurt als imaginair wordt aangeduid.(170) Het houdt een loochening, begoocheling in van de realiteit.(171) Lacan duidt de genese van het mij, de één-wording van het lichaam aan als imaginair omdat ze bewerkstelligd wordt door een beeld, door een identificatie met een beeld. De eenheid komt niet van binnen maar van buiten. Binnenin heerst nog de chaos, de verbrokkeling, het tekort. De imaginaire orde duidt dan ook een anticipatie aan. (172) De vraag is wat we onder anticipatie dienen te verstaan.

Volgens Mooij moeten we het letterlijk begrijpen als een vooruitlopen op een situatie die er nog niet is. (173) Het is met andere woorden een vooruitlopen op een situatie die nog afwezig is, maar voor het kind wel degelijk komt te bestaan juist in en door het aanwezig stellen van haar afwezigheid. De eenheid is afwezig omdat het kind binnenin de eenheid, het beeld waarmee het zich identificeert nog niet is. Daartegenover staat dat juist door de identificatie met de eenheid de afwezige eenheid als beeld aanwezig wordt gesteld. Juist hierom spreekt Lacan van het imaginaire nl. het aanwezig stellen van wat nog afwezig is.(174)

Het kind tracht vanaf z'n zesde maand het tekort te overstijgen maar de prijs die het hiervoor dient te betalen is de volle imaginarieteit. Het kind kan de eenheid niet werkelijk realiseren en daarom gaat het datgene waaraan het tekort heeft, datgene wat afwezig is op imaginaire wijze aanwezig stellen. Dit wil niet zeggen dat deze imaginaire orde ook door het kind als imaginair wordt ervaren. Voor het kind is het tekort werkelijk overstegen. Het imaginaire is voor het kind in de spiegel-positie werkelijkheid. Het gaat de imaginarieteit (in de zin dan van fictief) pas inzien wan-

neer de Ander als derde term ter sprake komt; wanneer m.a.w. de duele relatie triangulair wordt. Maar hiermee zitten we reeds bij de symbolische positie. Blijven we toch nog even bij de spiegel-positie.

In zoverre Lacan terugkeert naar Freud, laat zich de vraag stellen naar het statuut van de identificatie. Is de boven geschetste identificatie primair dan wel secundair? Volgens E. Ragland-Sullivan is de primaire identificatie te situeren in de pre-spiegel-positie en de secundaire in de spiegelpositie.(175) Zij heeft het verkeerd voor. De secundaire identificatie is te plaatsen in de (overgang spiegel- naar) symbolische positie.(176) De primaire identificatie vindt duidelijk plaats in de spiegel-positie.(177) Wijst Lacan hiermee de auto-erotische positie zoals door Freud beschreven volledig af? Ragland-Sullivan meent van wel.(178) Ook hier moeten we zeggen dat Ragland-Sullivan Lacan verkeerd heeft begrepen. De pre-spiegel-positie valt volledig samen met Freuds auto-erotische positie.(179) Met deze gelijkschakeling maakt Lacan het narcisme mogelijk. (Tevens tracht hij een antwoord te geven op Freuds probleem). Lacan maakt de mens tot tekort om het narcisme mogelijk te maken (180), of meer algemeen zonder de mens van bij het begin tot één groot tekort te maken is de spiegel-positie niet mogelijk.(181) De spiegelpositie als het imaginaire brengt ons alzo bij het narcisme.(182) Het narcisme laat zich zien als een identificatie met de ander, de gelijke ander (a). Het narcisme duidt wel degelijk op een eigenliefde want het kind heeft niet de ander lief in zoverre de ander verschillend van hem is (de Ander dus, A) maar in zoverre de ander aan hem gelijk is. Het kind ziet niet de ander maar ziet overal, in de ander zowel als in het andere zichzelf.(183) Het narcisme dat hiermee zichtbaar wordt is een primair narcisme.

De identificatie met het beeld is narcistisch omdat het kind zich niet meer als verbrokkeld, als afhankelijk 'ervaart', maar omdat het zich in zijn beeld als

eenheid, als onafhankelijk (h)erkent. In en door het narcisme, de verheerlijking van zijn eigen beeld, als eenheid heeft het zijn tekort overstegen. Het kind ziet zichzelf, d.w.z. zijn eigen ik als ideaal.(184) Aan deze idealisering van zijn eigen ik, aan dit primair narcisme verbindt Lacan agressiviteit en aliënatie. We gaan er niet op in. Voor wat volgt dienen we alleen nog te stellen dat met het afsluiten van de spiegel-positie het narcisme alles behalve opgeheven is.(185)

3.3. De overgang van de spiegel- naar de symbolische positie wordt mogelijk gemaakt door het oedipus-complex.(186) De fallus is de derde term die de duele relatie moeder-kind intervenueert. Deze overgang gebeurt in drie etappes.

In de eerste etappe verschijnt opnieuw het tekort daar het kind gaat beseffen dat de eenheid, de onafhankelijkheid die het dacht te zijn een denkbeeldige én afhankelijke eenheid is. Het besef kortom, dat het tekort (het verbrokkelde lichaam) in en door de narcistisch imaginaire identificatie met de eenheid (vooral de moeder) niet overstegen is, doet het tekort opnieuw ontstaan. Met dit opnieuw ontstaan van het tekort wordt de symbolische orde ingeluid. Deze visie op het opnieuw ontstaan van het tekort is Lacans visie van Freuds oedipale 'structuur'. Met deze kijk maakt Lacan het oedipale, in deze fase, tot dé centrale aanduiding van het tekort. Het oedipale is het tekort en wordt ingeluid door het Freudiaanse Fort/Da. (187) Dit Fort/Da spelletje en de conclusie die Freud eraan verbindt wordt door Lacan op de volgende manier in zijn constructie ingepast. Door de aanwezigheid van de moeder heeft het kind de mogelijkheid zijn verbrokkelde toestand te overstijgen, maar door het feit dat de moeder ook weggaat, afwezig is beseft het dat de eenheid die het zich voorstelde te zijn afhankelijk is van de aanwezigheid van de moeder. Bovendien verbindt het kind aan die afwezigheid het feit dat de

moeder ook nog naar iets anders verlangt dan enkel het verlangen zijn verlangen te bevredigen. Het afwezig-zijn van de moeder wordt door het Lacaniaanse kind begrepen als het zoeken van de moeder naar iets wat ze mist, waar ze een tekort aan heeft. Waar de moeder tekort aan heeft is wat de Ander (A) heeft. Hierdoor wordt de duele relatie uit de spiegelpositie triangulair : kind - moeder - vader. Of, om het nauwkeuriger uit te drukken : kind - moeder - fallus, want de moeder verlangt niet naar de vader als vader, maar naar wat de vader is/heeft en waaraan zij tekort heeft : de fallus.(188)

Met deze verbreking ontdekt het kind een nieuw tekort nl. enerzijds het feit dat de eenheid die het dacht te zijn denkbeeldig is en anderzijds een tekort aan een object : de fallus. Dit laatste tekort duidt strikt bekeken een dubbel tekort aan : het tekort dat de moeder is en het tekort dat het kind is. Met dit begrip fallus duidt Lacan niet zozeer de penis aan maar veel ruimer, veel algemener het verloren object, het tekort.(189) De fallus duidt "le manque-à-être" aan, waardoor het kind voor een belangrijke keuze wordt gesteld : al of niet de fallus te zijn. Het kind zal aanvankelijk antwoorden de fallus te willen zijn daar het de vader ziet als hij die de fallus is.

Het kind wil also het nieuw ontstane tekort overstijgen door datgene voor de moeder te willen zijn waaraan ze tekort heeft; het kind wil het verloren object zijn d.w.z. de fallus.(190) Voor Lacan is het nieuw ontstane tekort scheppend, het maakt de overstijging mogelijk.(191) Bovendien, aangezien het kind het tekort situeert als een ontbreken, missen van de fallus, staat samen met het tekort ook de fallus centraal.(192) In het overstijgen van het tekort naar de fallus toe is het hem niet te doen om de ernst maar om het spel. Het kind dient zich te houden aan het spel dat gespeeld wordt.(193) Dit spel-karakter wordt nog versterkt door het feit dat het kind zich op imaginaire wijze identificeert; echter deze identificatie verschilt van de

imaginaire identificatie uit de spiegel-positie daar de imaginaire identificatie in deze fase niet meer dueel is.(194) Ze wordt bemiddeld door de afwezig-aanwezige fallus.(195)

Met andere woorden, het kind tracht het tekort op te heffen, te overstijgen door zich op imaginaire wijze te identificeren met het afwezige, met datgene waaraan de moeder tekort heeft : de fallus. De overstijging is ook hier imaginair omdat het kind het afwezige wil aanwezig stellen. Door de overstijging wil het het tweevoudig tekort op tweevoudige wijze opheffen. Enerzijds maakt het zich door de imaginaire identificatie zelf tot fallus; hierdoor heeft het zijn eigen tekort - nl. niet de fallus te zijn - overstegen. Anderzijds herstelt het in en door de overstijging de duele relatie met de moeder waardoor zij het object van haar verlangen niet meer elders moet zoeken maar bij zich heeft.

De poging van het kind om het tekort - ontstaan in de eerste etappe - te overstijgen, wordt door de interventie van de vader ongedaan gemaakt. Juist hierdoor - tweede etappe - ontstaat een nieuw tekort.(196) Door deze interventie van de vader, de naam-van-de-vader wordt de overstijging, waardoor het koppel moeder-kind opnieuw kwam te bestaan, ongedaan gemaakt. Deze verbreking - waardoor een nieuw tekort ontstaat - legt de weg naar de symbolische positie pas echt open. (197) Hoewel het ingrijpen van de vader noodzakelijk is om de eenheid met de moeder te verbreken, stelt zich toch de vraag hoe de vader dit kan bewerkstelligen. Het antwoord dat Lacan geeft is duidelijk : de vader grijpt in door een verbod op te leggen.(198) Het verbod is tweevoudig : het kind moet er van afzien met z'n moeder te willen slapen, en de moeder moet er van afzien haar eigen produkt te reïntegreren.(199)

Het tekort dat alzo door het verbod ontstaat en dat uiteindelijk hēt verlangen zal genereren, laat zich op drievoudige wijze zien : frustratie, privatie en castratie.(200) Castratie, frustratie en privatie

duiden elk op zich een tekort aan waarvan het object respectievelijk imaginair, reëel en symbolisch is.  
(201)

Castratie is een symbolisch tekort aan een imaginair object. Castratie duidt het symbolisch tekort als het incest-verbod aan, waar het object van het tekort niet reëel maar imaginair is : de phallus.

Frustratie is een imaginair tekort aan een reëel object. De frustratie is het niet kunnen vervullen van de eis die het kind zichzelf heeft opgelegd om dat te zijn voor de moeder waaraan zij tekort heeft nl. de penis. De eis is imaginair terwijl het object van het tekort, van het kind, reëel is : de moeder.

Privatie is een reëel tekort aan een symbolisch object. In de privatie is er een reëel tekort aan een symbolisch object omdat er aan het reële zelf niets tekort kan zijn; het reële heeft nl. aan zichzelf genoeg (denk aan het Sartrianse en-soi) en daarom wordt het op een symbolische manier door het kind tot tekort gemaakt nl. als iets dat er zou moeten zijn.

Ondanks het feit dat, door de interventie van de vader, het tekort zich op drievoudige wijze laat zien, hebben we hier toch te doen met één enkel tekort : het tekort-aan-zijn. De vader komt tussenbeide omdat het kind het tekort verkeerd heeft begrepen en het dan ook op pathologische wijze heeft overstegen. De tussenkomst van de vader - waardoor het tekort dan ook als echt tekort kan worden begrepen, d.w.z. als tekort-aan-zijn - is noodzakelijk om het verlangen naar het zijn mogelijk te maken. Frustratie, castratie en privatie worden door Lacan dan ook niet als negatief gezien maar als positief, daar ze het *zijn* aan het kind openbaren waardoor het zichzelf gaat begrijpen als tekort aan dit zijn en het zich dan ook naar dit zijn wil overstijgen.(202) Hoe dienen we deze overstijging te begrijpen ?

Door de interventie van de vader ontstond het tekort, maar nu wordt het tekort, in tegenstelling tot hoger,



overstegen niet door de vader als rivaal te zien en daarom voor de moeder te willen zijn waaraan ze tekort *is*, maar door de aanvaarding van de vader, de erkenning van de naam-van-de-vader ("Nom-du-Père).(203) Deze overstijging, derde etappe, wordt door Lacan "la métaphore paternelle" genoemd.(204) Lacan heeft het niet over de vader maar steeds over de naam-van-de-vader. Hiermee wil hij aangeven dat de vader niet lijfelijk *hoeft aanwezig* te zijn om de kloof tussen de moeder en het kind aan te brengen. Het volstaat dat de moeder over de vader spreekt om de duele relatie te verbreken. In dit vertoog is de vader niet lijfelijk aanwezig, maar alleen met zijn naam.(205) De echte vader speelt de wet te vertegenwoordigen, speelt de symbolische vader te zijn.(206)

In en door de identificatie met de naam-van-de-vader wordt het drievoudig tekort overstegen. De overstijging van het tekort denonceert een symbolisch imaginaire identificatie. De identificatie is niet louter imaginair omdat het geen identificatie is met het beeld van de vader, maar symbolisch imaginair daar het kind zich identificeert met het symbolische beeld van de vader ontstaan in en door de taal (symbolisch) en als afwezig aanwezig gesteld (imaginair). Het kind is hiermee een talig wezen ("parlêtre") geworden omdat de geboden en verboden kortom de wet door of in de naam van de vader worden uitgesproken.(207) Deze wet wordt door Lacan als constitutief gezien m.a.w. het tekort wordt als negatief beschouwd en daarmee samenhangend kan de overstijging van iets dat negatief is voor Lacan niet anders dan positief zijn; waarmee tevens is gezegd dat het verlangen positief is.(208) De overstijging duidt hierbij niet zozeer op het kost wat kost willen wegwerken van het tekort (wat pathologisch is, volgens Lacan) maar de overstijging is gegeven in en door de aanvaarding van het tekort, waardoor het tekort is weggewerkt en de weg naar het verlangen om te verlangen is vrij gemaakt.(209)

Wil de overstijging helemaal lukken dan dient het kind te ontdekken, erkennen dat de vader niet de wet uitmaakt, maar enkel de wet vertegenwoordigt. Ook in dat opzicht kan men spreken van de naam van de vader. Wanneer het kind niet erkent dat de vader de wet uitmaakt, maar de wet symboliseert dan is de overstijging niet mogelijk, dit wil zeggen dan is het verlangen niet vrijgemaakt maar gebonden aan het verlangen van de moeder en blijft het de vader als rivaal beschouwen. Wil het kind zich niet blijvend als gecastreerd ervaren, dan moet het erkennen dat de vader de wet representeert, maar eveneens dat de vader niet zelf de wet maakt, niet zelf de wet is maar er net als de moeder aan onderworpen is. Door deze erkenning is het verlangen van het kind niet meer gebonden aan het verlangen van de moeder, maar heeft het dit verlangen als verlangen het verlangen van de moeder te zijn, dit tekort overstegen. Het kind is subject van zijn eigen verlangen geworden, vrij verlangen, verlangen om te verlangen. De ene "signifiant" is vervangen door de andere. Juist hierom spreekt Lacan van metafoor.(210) Natuurlijk heeft Lacan het hier niet over om het even welke metafoor. De metafoor die Lacan aanduidt is, zoals we reeds gezien hebben, "la métaphore paternelle". Deze specifieke metafoor duidt de vervanging aan van "le signifiant" genaamd "Désir de la mère" door de "signifiant" "Nom-du-Père".(211)

3.4. Hoger hebben we reeds gezien dat wanneer het kind voor een eerste maal zijn tekort (verbrokken lichaam) tracht te overstijgen, het in het imaginaire terechtkomt. Lacans gebruik van het begrip imaginair ter aanduiding van de spiegel-positie is verwarrend, het heeft een dubbele betekenis. Hij hanteert het begrip imaginair om aan te duiden dat de identificatie waardoor de eenheid in deze positie tot stand komt, fictief is. Met dit fictief-zijn duidt Lacan aan dat ik niet het beeld ben waarmee ik me identificeer, maar dat het beeld in de spiegel blijft, die ander blijft. Of, om het nog anders te formuleren,

het fictieve duidt hier op het feit dat het kind zich identificeert met iets dat reeds aanwezig is, nl. het beeld. Kortom, het imaginaire (of het fictieve) wordt door Lacan in deze positie als fictief aangeduid omdat het een overstijgen is als aanwezig stellen van wat aanwezig is en nog niet een aanwezig stellen is van wat afwezig is. Dit voor wat het fictief karakter van het imaginaire in de spiegel-positie betreft. Daarnaast bevat de spiegel-positie toch ook reeds - zoals we hoger hebben gezien - het 'echt' imaginaire en wel om twee redenen. Ten eerste is het spiegelbeeld reeds vóór de spiegel-positie aanwezig maar wordt het door het kind niet opgemerkt, wordt er door het kind geen betekenis aan gegeven, of beter wordt het door het kind als afwezig gesteld (in de pre-spiegel-positie). Het niet-fictief imaginaire laat zich dan ook in de spiegel-positie zien als het aanwezig stellen van het op dat moment voor het kind afwezige spiegelbeeld (en juist hierdoor komt de spiegel-positie te ontstaan). Ten tweede laat het 'echt' imaginaire zich hier begrijpen als het - in en door het aanwezig stellen van het spiegelbeeld - aanwezig stellen van de afwezige eenheid. Door dit aanwezig stellen van de afwezige eenheid 'heeft' het kind zijn verbrokkelde toestand overstegen, 'is' het een en al die eenheid geworden, heeft die eenheid van het kind bezit genomen, speelt het die eenheid te zijn. In de symbolische positie zal het imaginaire haar fictief karakter verliezen.

Het zuiver imaginaire, door Lacan aangeduid als het symbolische ter onderscheiding van het fictief imaginaire, verschijnt dan ook pas echt in en door de tussenkomst van de vader "die de dialectiek van de aanwezigheid op achtergrond van afwezigheid introduceert." (212) Met andere woorden het echte imaginaire laat zich zien als het aanwezig stellen van wat afwezig is. Hiermee verschijnt het spel-karakter dan ook in zijn volle omvang, en wel een eerste maal wanneer het kind speelt datgene voor de moeder te zijn waarnaar ze verlangt : de fallus. (213) Door voor de

moeder te willen zijn waarnaar ze verlangt, heeft het kind de rollen omgekeerd, daar het zich nu niet meer identificeert met een extern, afwezig beeld (dit fictief karakter), maar het is in en door het aanwezig stellen van wat afwezig is, met name "de afwezigheid van de penis bij de vrouw"(213), dit beeld geworden, wat wil zeggen dat het kind nu zelf een en al imaginair is geworden. Het kind heeft zich hiermee tot komediant avant la lettre gemaakt daar het speelt de fallus te zijn.

Het kind is akteur in het grote spel. Alleen, in dit spel zijn er nog andere acteurs nodig en die rollen worden gespeeld door de moeder en de vader. De moeder verschijnt in het spel eveneens als imaginair. In en door haar verlangen naar iets anders dan het kind tracht ze het afwezige (de fallus) aanwezig te stellen. Juist in en door dit aanwezig stellen van wat afwezig is verschijnt de moeder als imaginair.(214) Hierbij komt dat wanneer de vader op de scène verschijnt het derde bedrijf wordt ingeluid. De vader speelt de afwezige vader te zijn.(215) Daarbij komt het dat de vader als hoofdrolspeler én juist omdat hij de hoofdrol speelt zijn rol dubbel zo goed moet spelen.(214) Indien de vader zijn rol niet goed speelt dient het kind als amateur uit het professionele gezelschap te worden verwijderd, daar het slechts een goed spelen van de vader is dat het mogelijk maakt dat het kind zich kan identificeren met de vader en dus ook een goed akteur worden. Het kind zal dus pas een goed, groot akteur worden wanneer het inziet dat de vader niet de wet is, maar slechts speelt wet te zijn, de wet vertolkt. Wanneer het kind denkt dat de vader de auteur is van de regels, zal het weigeren het spel te spelen omdat het hem dan om de ernst is te doen. Het kind zal zich pas inschrijven in het spel wanneer het inziet dat de vader niet de auteur is, maar de akteur.

Als goed komediant is het kind niet de Ander geworden, neen in en door het spel heeft het die ander als

afwezig aanwezig gesteld, heeft die ander volledig bezit van hem genomen en heeft het kind niet bezit van hem genomen. Wanneer ik denk dat ik ben, ben ik het in en door de Ander die ik als afwezig aanwezig heb gesteld, waardoor ik als "parlêtre" speel de ander te zijn net zoals de vader speelt de wet te zijn. Deze ander wordt door de akteur, het kind dat hiermee volwaardig mens is geworden, in en door de overstijging als afwezig aanwezig gesteld daar het steeds tekort aan deze Ander is. Met andere woorden, omdat het kind gekenmerkt wordt door een fundamenteel tekort-aan-zijn, wordt het een groot komediant die steeds speelt te zijn in het komedie-spel genaamd : Het narcisme van de oneindigheid.

3.5. We zagen dat het drievoudig tekort door het kind wordt overstegen. Deze laatste overstijging legt het echte verlangen bloot, maakt het verlangen vrij. Het verlangen kan maar worden vrij-gemaakt wanneer het kind tegelijk iets opgeeft en iets erkent. In en door het opgeven datgene voor de moeder te willen zijn waarnaar zij verlangt, het opgeven de fallus te (willen) zijn erkent het kind het feit dat de vader niet de fallus is, niet de wet is, maar de fallus heeft, de wet vertolkt en net als het kind onderworpen is aan de wet. En, omgekeerd, in en door het erkennen van de vader, als diegene die niet de fallus is maar de fallus heeft, gaat het kind erkennen dat het niet de fallus is, maar de fallus kan hebben, geeft het op datgene voor de moeder te zijn waarnaar ze verlangt. Door dit erkennen en opgeven, waardoor het onbewuste komt te bestaan, ontstaat de splitsing ("Fading", "Fente") van het ik-subject met zichzelf. Het subject - geïntegreerd in het vertoog van de Ander - ervaart zich steeds als gescheiden, gesplitst van wat het zegt, in het bijzonder van wat het zegt over zichzelf.

In en door z'n inschrijven in de taal ontdekt het subject het grote drama : zijn tekort-aan-zijn.(216)  
Door het discours van de Ander kan het subject wel

over zichzelf spreken, maar tegen alle verwachtingen in zal het hiermee toch niet het fundamenteel tekort kunnen opheffen.(217) Het "parlêtre" is steeds, om met Sartre te spreken, door een niets gescheiden van wat het in en door de taal over zichzelf zegt. Paul Moyaert brengt dit zeer duidelijk onder woorden : "Zodra het subject over zichzelf spreekt en zichzelf op deze of gene wijze identificeert, zal het ervaren, dat het zichzelf ook nooit meer kan uitzeggen. Ik ben wel wat ik over mezelf zeg en wat de Ander zegt dat ik ben, maar toch val ik daar niet mee samen, ik ben nog altijd iemand anders. Geen enkel woord is in staat te zeggen wat ik eigenlijk ben. Zodra ik over mezelf spreek, verlies ik me in de uitwendigheid van een voorspelling waarmee ik niet volledig samenval. Ik word slechts iemand wanneer ik over mezelf spreek en wanneer de Ander me toespreekt; maar tezelfdertijd veroorzaakt dit spreken in mijn subjectiviteit een onherleidbare splitsing."(218)

In en door deze splitsing laat het meest fundamentele tekort zich pas echt begrijpen als tekort-aan-zijn, te situeren aan gene zijde van het presenteerbare.(219) Wanneer het tekort-aan-zijn dit statuut krijgt toebedeeld, dan geldt dit eveneens voor het verlangen dat er onafscheidelijk mee verbonden is. Vandaar dat Lacan dan ook stelt dat het verlangen onnoembaar is.(220) Dit onnoembaar wisselspel van tekort, als tekort-aan-zijn, en het verlangen, als onuitspreekbaar, onstuitbaar verlangen dit tekort op te heffen, maakt dat het leven levendig wordt. Deze taak moet het verlangen volbrengen in relatie tot de Ander.(221)

In dit discours van de Ander, in en door de signifiant laat de oneindigheid van het verlangen zich zien in haar metonymisch karakter.(222) De oneindigheid toont zich als de onbevredigbaarheid van het verlangen.(223) Mooij drukt dit heel duidelijk uit als steeds verdergaande verschuiving van het verlangen. "Het metonymisch karakter van het verlangen geeft het verschuivend karakter hiervan aan. Het verlangen naar een onbevredigbaar

verlangen wordt bijvoorbeeld uitgedrukt door het verlangen naar kaviaar, en dit verschijnt in een droom als het verlangen van een vriendin naar zalm, enzovoort, enzovoort. Dit enzovoort, vormt een reeks van termen waarmee het verlangen aangeduid wordt. Hierin is het metonymische gelegen. Het verlangen is steeds een verlangen naar iets anders."(224) De metonymie toont het oneindigheidskarakter van het verlangen, want indien het verlangen niet steeds zou verschuiven, niet steeds naar iets anders zou verlangen dan zou het ophouden verlangen te zijn.

Voor zover de metonymie de realisatie uitstelt, stelt de metafoor de realisatie in. De oneindigheid van het verlangen als het verlangen het oneindig verlangen te bereiken, laat zich dan ook begrijpen als de hyperdialectische vervlechting van de metafoor (+ s) en de metonymie (- s). Wanneer deze cirkel wordt verbroken en het subject blijft steken in de (+ s) van de metafoor, dan moet de analyst ter hulp worden geroepen. Zijn grote taak, het doel van de analyse is dan ook het verlangen opnieuw vrij te maken, haar haar oneindigheid weer te geven. In dit vrijmaken van het verlangen, het aan het verlangen teruggeven wat het ontbreekt, waar het tekort aan heeft nl. oneindigheid, bekleedt de analyticus de plaats van de ander, maar dan wel de Ander die er het zwijgen toe doet, zodat de evidentie die samen met het vastlopen van het verlangen ontstaat wordt doorbroken en mijn verlangen weer wordt vrijgemaakt daar het subject inziet dat het op de vragen die het aan de analyticus stelt geen (eenduidig, definitief) antwoord 'krijgt'. Het "parole vide" dat samengaat met de vastgelopen begeerte wordt in en door de analyse, het vragen van de Analysant zelf omgezet in "une parole vraie".(225) In deze "parole vraie" is de vastgelopen begeerte terug in beweging gekomen, heeft ze haar oneindigheid weergekregen als de constante omslag van metonymie en metafoor. Dit maakt dat het verlangen te onderscheiden is van de vraag en de behoefte, een onderscheid waardoor de oneindigheid nog duidelijker tot uiting komt.

Verlangen, behoefte en vraag zijn van elkaar te onderscheiden door middel van hun 'object'. (226) Behoefte heeft een heel duidelijk object op het oog dat de nood onmiddellijk kan bevredigen. De vraag heeft daarentegen een bepaald subject op het oog, bijvoorbeeld de moeder. Ze vraagt naar de aanwezigheid/afwezigheid. De moeder is aanvankelijk die persoon die met de behoefte en de behoeftebevrediging is verbonden. De vraag brengt hier echter verandering in. De vraag transformeert de behoefte, ze vraagt naar liefde bij de behoeftebevrediging, ze vraagt dat de behoefte uit liefde bevredigd wordt. Eenmaal de vraag en de behoefte zo zijn geformuleerd, is het verlangen van hen te onderscheiden en niet te reduceren tot één van hen. Het onderscheidbaarheidskarakter houdt niet in dat er geen verband bestaat tussen de vraag en het verlangen. Enerzijds inaugureert de vraag het verlangen in de normale ontwikkeling en anderzijds krijgt de vraag bij het vastlopen van het verlangen de bovenhand waarmee ze in de analyse de weg naar het vrije verlangen weer openlegt. Maar ook tussen de behoefte en het verlangen bestaat er een overeenkomst, waarin zich de oneindigheid laat zien. Beide, zowel de behoefte als het verlangen hebben een object op het oog, hierin komen ze overeen, maar hierin laat zich ook het verschil zien. Het verlangen is niet te herleiden tot de behoefte daar de behoefte slechts één object op het oog heeft, terwijl het verlangen, juist wegens z'n metonymisch karakter, niet één object, geen vastliggend object maar steeds wisselende objecten, verschuivende objecten op het 'oog' heeft. Nu pas hebben we het fundamentele onderscheid tussen behoefte en verlangen achterhaald. De behoefte houdt de eindigheid in, terwijl het verlangen door de oneindigheid is geobsedeerd. De behoefte staat in relatie tot het andere terwijl het verlangen zich richt op de absolute Ander, de zuivere "signifiant". Door zich in te schrijven in het discours van de Ander is het verlangen pas echt verlangen geworden, dit wil zeggen oneindig. Zo begrijpen we het metonymisch (met het metaforisch vervlocht-



ten) karakter van het verlangen als de transcendentie die het oneindige zelf is. Het verlangen als oneindig verlangen, als verlangen van de oneindigheid; dit onuitspreekbaar verlangen als verlangen naar het onuitspreekbare heeft dan ook niet een reëel object op het oog. Juist hierdoor laat het zich 'opnieuw' als oneindigheid zien, want "het verlangen heeft geen eindterm".(227) Het verlangen heeft geen eindterm of beter het verlangen is zijn eigen eindterm als verlangen naar verlangen, oneindig verlangen. Het object dat het verlangen dus op het oog heeft is h t verlangen zelf. Het verlangen zelf is het verlangen volledig met zichzelf samen te vallen, wat wil zeggen dat het dan pas echt verlangen is als verlangen zo vol van zichzelf dat het constant emaneert, overvloedig zonder aan verlangen in te boeten, waardoor het pas echt  en en al oneindigheid zou zijn. Dit verlangen als verlangen met zichzelf samen te vallen, deze oneindigheid van het verlangen laat zich dan ook zien als ideaal van het ik, als het  chte narcisme.(228)

Een eerste maal hebben we het narcisme ontmoet toen we spraken over de spiegelpositie. Het narcisme liet zich daar begrijpen als een verheerlijking van het ik als het "Ideaal-ich", het "moi idéal". Om dit (primaire) narcisme mogelijk te maken diende Lacan, zoals we zagen, de mens van bij het begin tot  en groot tekort te maken (het verbrokkelde lichaam). De overstijging wordt narcistisch genoemd omdat het kind denkt dat het hiermee de afhankelijkheid heeft doorbroken en een oneindige, onafhankelijke positie heeft ingenomen. Echter, deze onafhankelijkheid bleek een afhankelijkheid te zijn; Lacan spreekt dan ook van "l'illusion d'autonomie". Het primaire narcisme ontstond in relatie met de ander, alleen de ander wordt nog niet in zijn anders-zijn erkend, maar wordt enkel gezien als de gelijke ander, m.a.w. de verheerlijking van zichzelf gebeurt via de ander, alleen wordt die ander voor gelijke, voor zichzelf gehouden. Hiermee is dan ook de basis gelegd voor het secundaire, echte

narcisme dat met het primair narcisme overeenstemt omdat het eveneens ontstaat via de ander als omweg naar de verheerlijking van zichzelf en de onafhankelijkheid op het oog heeft, maar er toch van verschilt daar het de ander nu in zijn anders-zijn erkent. Hierbij is het ideale ik omgevormd tot het Ik-ideaal waarbij het Ik-ideaal het ideale ik als onafhankelijk op het oog heeft. Zo blijft het subject zich richten op wat men het "Ur-ich" zou kunnen noemen en dit "Ur-ich" wordt in het narcisme voor het eerst ervaren als het ideale ik. Dit ideale ik blijft het ideaal van het ik. Dit ideale ik blijft het ideaal van het ik. Het zou verkeerd zijn te menen dat we hier te doen hebben met repressie. Integendeel, het secundair narcisme tracht het ideaal van het primair narcisme op een hoger niveau waar te maken.

De vervlechting van het ik-ideaal en het ideaal-van-het-ik laat zich nog het best zien in de relatie die het kind - reeds ingeschreven in de symbolische orde - heeft met de moeder, de vader. "In relatie tot de moeder wordt de imaginaire positie - de wens alles voor haar te zijn - onderhouden door de verlatingsangst. Als de moeder weggaat stort het zelfbeeld in en ontstaat er, eventueel enorme, narcistische woede (agressiviteit). Als de moeder niet weggaat ontstaat er angst. De angst voor verlaten ontstaat niet wanneer de dialectiek van aan- en afwezig gedoseerd plaatsvindt, als de moeder af en toe weggaat, maar juist wanneer zij niet weggaat en een te grote intimiteit blijft bestaan.(...) Met de onvermijdelijkheid van de verlatingsangst is ook de imaginaire, narcistische positie waartoe deze angst terugvoert, met de daaraan inherente agressiviteit een blijvende factor.

De relatie ten opzichte van de vader is evenmin ooit zuiver symbolisch, maar is ten dele steeds verweven met het imaginaire. De relatie met de vader is altijd mede gekoppeld aan diens schijnbaar almachtige gestalte, even almachtig en groots als het kind zichzelf

toeschijnt. Als zodanig is het (symbolische) Ik-ideaal (Ichideal) vermengd met het (imaginaire) ideale Ik (Ideal-Ich) (...) De vader wordt gehaat en geminacht omdat hij de wet en daarmee de beperktheid (le manque) vertegenwoordigt (...) Zo roept de konfrontatie met de vader als dubbelganger en de konfrontatie met de vader als vertegenwoordiger van de wet een narcistische woede op".(229) Elke inperking van de oneindige verheerlijking van zichzelf doet een agressiviteit ontstaan die het narcisme van het ideale ik als ik-ideaal nog versterkt.

Ingeschreven in de symbolische orde laat het ideaal van het ik zich zien als de narcistische relatie met de discours van de Ander, de wet, de fallus m.a.w. de oneindigheid van het ideale ik. Dit ik-ideaal laat zich in zijn oneindigheid begrijpen als het ideaal-van-het-ik zichzelf door middel van de taal te benoemen (bijvoorbeeld; ik ben...) waardoor het volledig samenvalt met z'n talig spiegelbeeld, waardoor het zich als onafhankelijk van de anderen, van die anderen kan onderscheiden en zich in en door die onafhankelijkheid door de anderen laat benoemen, waardoor het zich van zijn narcisme verzekerd weet. Of zoals in de liefde waarbij men niet in de eerste plaats de ander lief heeft, maar het eigen narcisme centraal staat.(230) Het ideaal van het ik laat zich in de liefde zien als het ideale ik dat zo ideaal is dat de anderen niet anders kunnen dan het lief te hebben.(231) Hiermee is de gehele situatie omgedraaid. Terwijl in de liefde, deze liefde waar men de ander lief heeft, het afhankelijk zijn van diegene die men lief heeft het duidelijkst tot uiting komt, is in de Lacaniaanse liefde de afhankelijkheid op zijn kop gezet, daar de ander die men pretendeert lief te hebben, afhankelijk wordt van mij omdat ik enkel (zo) mezelf lief heb. Men heeft de ander van zichzelf afhankelijk gemaakt door hem op te sluiten in een relatie waar hij niet anders kan dan mij lief te hebben, omdat ook ik het lief heb.(232)

Zo heeft het secundair narcisme, dit volwassen narcisme zichzelf volledig bloot gegeven, want "ein sekundärer Narzissmus als Wiederkehr des ursprünglichen frühinfantilen." (233), is niets anders dan die onstuitbare beweging waarin het ideaal-van-het-ik - in en door de ander - op zoek gaat naar die eenheid die, die volheid die, dit ideale-ik dat men ooit eens is geweest. In en door dit narcisme van de oneindigheid heeft men de wereld tot één grote spiegel gemaakt waarin men geen onderscheid meer kan maken tussen het reële en het imaginaire of beter in deze spiegelwereld is alles imaginair geworden, stel ik alles aanwezig om mezelf als onafhankelijk, oneindig wezen narcistisch lief te hebben.

#### 4. *Besluit*

Daar men het steunpunt als negatief beschouwt, spreken Sartre en Lacan niet meer van steunpunt maar van tekort. Het aan de basis plaatsen van het tekort maakt dat men het zo snel mogelijk wil opheffen, wegwerken door het constant te overstijgen. Juist deze algehele overstijging maakt dat men elke grond (alweer steunpunt) onder de eigen voeten vandaan haalt. Men raakt in 'totale verwarring' want door het steunpunt weg te nemen kan men geen onderscheid meer maken tussen oorzaken en condities. De enig mogelijke oplossing die overblijft bestaat erin alles gelijk te schakelen. We hebben deze gelijkschakeling - in navolging van Merleau-Ponty - hyperdialectiek genoemd.

Stelden we als uitgangspunt dat het steunpunt noodzakelijk is willen we als mensen van vlees en bloed bestaan, dan hebben we gezien dat wanneer men het steunpunt enkel als tekort duidt dat dient te worden overstegen, men meteen ons concreet bestaan opheft waardoor we één en al imaginair worden, alleen nog kunnen spelen dit of dat te zijn.

Tot slot hebben we gezien dat het motief voor dit alles niets anders is dan de oneindigheid, het Zijn. Vandaar dat we dan ook begrepen waarom Sartre en Lacan spreken

van fundamenteel tekort, van tekort aan Zijn. Door de oneindigheid tot beweegreden te maken verschijnt de Sartrianse en Lacaniaanse menselijke situatie noodzakelijker wijze als tekort. Bovendien maakt het duidelijk waarom men het steunpunt als negatief beschouwt, daar het steunpunt steeds de eindigheid inhoudt, het menselijk al te menselijk zijn. En dit alledaagse zijn is nu net niet het zijn dat Sartre en Lacan op het oog hebben. Door de oneindigheid tot beweegreden te maken, door het verlangen te zijn is het Zijn het narcistisch zijn. Het narcisme van de oneindigheid is met andere woorden het verlangen dat er naar streeft volledig op zichzelf te staan, los van elke afhankelijkheid van ook maar het kleinste punt waarop men steunt. Juist dit verlangen, dit narcisme van de oneindigheid, dit hoogste ideaal toont zich niet alleen als een enorme vernietiging, maar kan bovendien worden ontmaskerd als een gemakkelijksoplossing, als het laagste ideaal. De gemakkelijksoplossing laat zich begrijpen als het uit de weg gaan van elk conflict waarbij men niet kiest voor het leven maar voor de dood, want leven wil zeggen stelling nemen, risico lopen, in een conflictuele relatie staan tot al het omringende, ervan afhankelijk zijn en er tegelijk op steunen, eindig zijn. Juist in deze afhankelijkheid laat zich de biologische hiërarchie zien waarbij de micro-organismen die op de laagste trede staan quasi van niets afhankelijk zijn zeker in verhouding tot de hogere wezens die gekenmerkt zijn door het feit dat ze afhankelijk zijn van, steunen op alles wat in de hiërarchische trap onder hen staat. Wanneer men nu naar totale onafhankelijkheid streeft, zoals het narcisme van de oneindigheid heeft laten zien, dan streeft men naar het laagste zijn, het zijn van de micro-organismen. Feuerbach brengt dit op adembenemende wijze onder woorden.

"De geest niet op de Natuur, maar omgekeerd de Natuur op de Geest zetten, wil zeggen de kop niet op het onderlijf, de buik, maar de buik op de kop plaatsen. Het hogere stelt het lagere voorop, niet omgekeerd, om de eenvoudige reden, dat het hogere iets *onder* zich moet heb-

ben, om hoger te staan. En hoe hoger, hoe meer een wezen is des te meer stelt het voorop. Juist daarom is niet het eerste wezen, maar het nakomende, laatste, afhankelijkste, behoeftigste, samengestelde wezen het hoogste wezen, net zoals trouwens in de ontstaansgeschiedenis van de aarde niet de oudste, eerste gesteentes - leisteen en graniet -, maar de laatste, jongste produkter, basalt en oppervlaktelava, de belangrijkste zijn. Een wezen, dat de eer heeft, niets voorop te stellen, heeft ook de eer niets te zijn."(234)

Wat Sartre en Lacan beschouwen als het meest begerenswaardige, het hoogste, het dominerende ideaal van het narcisme van de oneindigheid heeft de eer het laagste te zijn; en wat ze aanduiden als het tekort, het leven gekenmerkt door conflicten, steunpunten, afhankelijkheid, eindigheid blijkt plots het hoogste te zijn. Het is dan ook dit laatste leven dat het niet nodig heeft de afhankelijkheidsrelatie om te draaien, dit wil zeggen dat het niet nodig heeft alles van zich afhankelijk te maken, met andere woorden alles te vernietigen.

\*

Noten :

(°) Met deze palimpsest willen we aantonen dat een negatieve kijk op het steunpunt een gehele constructie in beweging zet. Een ideologie die vloeit in en doorheen het tekort, de overstijging, het imaginaire, vanuit een blijkbaar onuitputtelijke en niet droog te leggen bron : het narcisme van de oneindigheid.

## Lijst van afkortingen.

*Sartre* :

- CG : Les carnets de la drôle de guerre; Gallimard, Paris, 1983
- CRA : Critique de la Raison Dialectique (précédé de : Questions de méthode) Tome 1. Théorie des ensembles pratiques; Gallimard, Paris, 1960
- CRb : Critique de la Raison Dialectique (précédé de : Questions de méthode) Tome 1. Théorie des ensembles pratiques; Texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre; Gallimard, Paris, 1985
- EN : L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique; Gallimard, Collection TEL 1, Paris, 1943
- IE : L'imaginaire; Idées/Gallimard, Paris, 1940
- LC1 : Lettres au castor et à quelques autres. Ed. établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, 1926-1939; Gallimard, Paris, 1983
- LC2 : Lettres au Castor et à quelques autres. Ed. établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, 1940-1963; Gallimard, Paris, 1983
- SG : Saint Genet, comédient et martyr; Gallimard, Paris, 1952

*Lacan* :

- E : Ecrits, Ed. du Seuil, Paris
- Form : Les formations de l'incoscient; Compte-rendu par J.P.Pontalis (agrée par Lacan) dus Séminaire "Les formations de l'inconscient" Livre V 1957-1958 (seminarie tot op heden niet uitgegeven), in : Bulletin de Psychologie, Tome X, 1957-1958, nr. 4-5, pp. 293-296; Tome XII 1958-1959, nr. 2-3, pp. 182-192; Tome XII 1958-1959, nr. 4, pp. 250-256

Rel : La relation d'objet et les structures freudiennes; Compte-rendu par J.P.Pontalis (agrée par Lacan) du Séminaire "La relation d'objet et les structures freudiennes" Livre IV, 1956-1957 (seminarie tot op heden niet uitgegeven), in : Bulletin de Psychologie, Tome X 1956-1957, nr. 7, pp. 426-430; Tome X 1956-1957, nr. 10, pp. 602-605; Tome X 1956-1957, nr. 12, pp. 742-743; Tome X 1956-1957, nr. 14, pp. 851-854; Tome XI 1957-1958, nr. 1, pp. 31-34.

Sem I : Le séminaire. Livre I : Les écrits techniques de Freud (1953-1954), Ed. du Seuil, Paris, 1978

Sem II : Le séminaire. Livre II : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse (1954-1955), Ed. du Seuil, Paris, 1978

Sem III: Le séminaire. Livre III : les psychoses (1955-1956); Ed. du Seuil, Paris, 1981

Sem XI : Le séminaire. Livre XI : Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), Ed. du Seuil, Paris, 1973

(1) Voor wat men onder de ambivalentie van de grondverhoudingen dient te verstaan, zie W.Coolsaet, 1984, p. 93

(2) W.Coolsaet, 1984, p. 81

(3) Als vb. van iemand die de verzorgende taak op zich neemt. Het kan dus evengoed de vader zijn, enz.

(4) EN, 125 : "La réalité-humaine, par quoi le manque apparaît dans le monde, doit être elle-même un manque".

(5) EN, 124 : "De toutes les n  gations internes, celle qui p  n  tre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue *dans son être* l'être dont elle nie avec l'être *qu'elle* nie, c'est le manque."



- (6) Het tekort verschijnt dus steeds op drievoudige wijze : "manquant", "existant" en "manqué". (En, 125). Tussen haakjes verwezen we steeds naar Sartres maan-vb. : Ik kijk naar boven en zie een verlicht hemellichaam : de maan. Ik moet echter nauwkeuriger zijn. Ik zie niet de maan, want het is halve maan. Nu is het zo dat ik dit maar kan zeggen wanneer ik weet dat er zoiets als volle maan bestaat. Deze volle maan is de totaliteit, het is "le manqué". Dit manqué bestaat, in ons geval uit twee halve delen. Het ene deel is de halve maan die we zien, het is "l'existant". Deze halve maan is dat deel waaraan het ontbrekende deel ontbreekt. Het ontbrekende deel is "le manquant". Dit tekort dat het complementaire deel van "l'existant" is, wordt bepaald door de synthetische totaliteit van het "manque". Het is het "existant" dat door haar complementaire deel overstegen werd naar "le manqué" toe. Maar het is tevens door deze overstijging dat het "existant" tot "existant" wordt gemaakt, d.w.z. tot wat het is, nl. en-soi.
- (7) o.a. EN, 313
- (8) zie het sleutelgat-vb. : EN, 305 e.v.
- (9) Voor Sartre zou alles eenvoudig zijn indien ik in een wereld leefde waarin ik alleenbetekenis zou toe-kennen. Maar *helaas*, zo stelt Sartre, is dat niet zo. (EN, 567)
- (10) CRa, 233 e.v.; CRb, 273 e.v.
- (11) "exigence" van de materie en "exigence" van de anderen.
- (12) CRa, 256; CRb, 301
- (13) CRa, 255, CRb, 300
- (14) CRa, 264; CRb, 310
- (15) CRa, 264; CRb, 311
- (16) CRa, 269; CRb, 317

- (17) CRa, 271; CRb, 319
- (18) CRa, 282; CRb, 332-333
- (19) Zelfs indien men niet akkoord kan gaan met de aanduiding van het tekort, dan nog laat zich de vraag naar het waarom van de overstijging stellen. Indien men aan het steunpunt wenst vast te houden, dan nog denkt Sartre, juist door het centraal stellen van de overstijging, weg van het steunpunt. Het steunpunt is dan ook maar een *uitvlucht*.
- (20) EN, 548-549
- (21) EN, 168 e.v.
- (22) EN, 182 e.v.
- (23) De overstijging zelf is een tekort, daar ze steeds tekort schiet in het aanwezig stellen van het afwezige.
- (24) EN, 309
- (25) EN, 334-336
- (26) Wat Sartre er toch niet van kan weerhouden het individu centraal te blijven stellen.
- (27) - In het 'wij'-object en de serie, het collectief staat het overstegen worden centraal. De individuen van het 'wij'-object en de serie, het collectief worden door de derde overstegen waardoor ze tot 'wij'-object, collectief worden gemaakt. M.a.w. aliënatie.  
- In het wij-subject en de groep staat het overstijgen centraal waardoor men zich tot oneindige vrijheid maakt.
- (28) EN, 466-467; CRa, 310; CRb, 366. Strikt bekeken hoeft het geen persoon te zijn, het kan ook - zoals CR ons leert - een voetpad, een autobus, enz. zijn.
- (29) Guy Quintelier zou hier - terecht trouwens - niet spreken van conflict maar van strijd als geweld.

- (30) EN, 469. Het conflict (de strijd) heeft zich verlegd naar de relatie tussen 'wij' en de derde.
- (31) EN, 470; of voor CR : tot serie, tot collectief (CRa, 313; CRb, 370), tot klasse (CRa, 356-357; CRb, 421- 422)
- (32) EN, 470
- (33) Voor Sartre staan de behoeften niet centraal, integendeel de behoefte maken het 'leven' onmogelijk.
- (34) met excuses voor de - bijna ongeoorloofde - vereenvoudiging.
- (35) CRa, 405-406; CRb, 478-479
- (36) CRa, 409; CRb, 492-493
- (37) CRa, 426; CRb, 503
- (38) Merleau-Ponty; *Le Visible et l'Invisible*; Gallimard, 1964. Voor een heel heldere uiteenzetting, zie : W.Coolsaet, *ibid*, pp. 29-42.
- (39) "Cette circularité existe : elle est même (aussi bien pour Engels que pour Hegel) une caractéristique de l'ordre dialectique et de son intelligibilité." (CRa, 155; CRb, 182)
- (40) "La découverte capitale de l'expérience dialectique, je le rappelle tout de suite, c'est que l'homme est "médié" par les choses dans la mesure même où les choses sont "médiées" par l'homme." (CRa, 165; CRb, 193)
- (41) "(...) : c'est ce qu'on nomme la *circularité* dialectique; (...)" (CRa, 165; CRb, 193)
- (42) CRa, 637; CRb, 753
- (43) CRa, 639; CRb, 756
- (44) CRa, 639; CRb, 756

- (45) CRa, 642; CRb, 759 : "(...) *tous les statuts de tous les groupes, vivants et morts, et tous les types de sérialité* (avec toutes les unités induites, illusoire ou réelles, négatives et positives) sont donnés ensemble comme entrelacs de rapports rigoureux et comme matériau dispersé de la totalisation en cours." We vereenvoudigen hier sterk. We gaan nl. niet in op het hyperdialectisch karakter van de horizontale en vertikale dialectiek, synchronisch en diachronisch.
- (46) CRa, 640; CRb, 757 : "Entre les groupes et les sérialités, il s'opère donc, concrètement, des échanges dialectiques de nature osmotique : (...)"
- (47) CRa, 643; CRb, 760
- (48) CRa, 637; CRb, 753
- (49) CRa, 165; CRb, 193 : "Mais si nous n'étions déjà des êtres dialectiques, nous ne pourrions pas même la comprendre."
- (50) CRa, 316; CRb, 373
- (51) CRa, 311; CRb, 367 : "la séparation (...) se détermine comme identité."
- (52) CRa, 311; CRb, 367-368 : "Chacun est le même que les Autres en tant qu'il est Autre que soi."
- (53) EN, 469
- (54) EN, 469 : "En un mot, je m'assume comme engagé *dehors* en l'Autre et j'assume l'Autre comme engagé *dehors* en moi."
- (55) Sartre spreekt van "un nivellement des deux situations inverses : (...)." (EN, 469)
- (56) EN, 552 : "On voit plus clairement ici le lien inextricable de liberté et de facticité dans la situation, puisque sans la facticité la liberté n'existerait pas - comme pouvoir de néantisation et de choix - et que, sans la liberté, la facticité ne serait pas découverte et n'aurait même aucun sens."

- (57) EN, 181 : "Aucune de ces dimensions n'a de priorité ontologique sur les autres, aucune d'elles ne peut exister sans les deux autres."
- (58) Of, om het nog anders te stellen : "ce cercle (...) est la caractéristique de la situation en général. Il ne signifie pas autre chose que la liaison ek-statique du présent, du futur et du passé, c'est-à-dire la libre détermination de l'existant par le non-encore-existant et du non-encore-existant par l'existant." (EN, 576) Of, nog algemener : "Sans monde pas d'ipséité, pas de personne; sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde." (EN, 144)
- (59) IE, 30 : "La perception, par exemple, pose son objet comme existant."
- (60) IE, 30 : "Cette position d'absence ou d'inexistence ne peut se trouver que sur le plan de la *quasi-observation*."
- (61) IE, 32-33
- (62) IE, 358 : "c'est parce qu'il est transcendentale-ment libre que l'homme imagine."
- (63) IE, 358 : "Mais, à son tour, l'imagination devenue une fonction psychologique et empirique est la condition nécessaire de la liberté de l'homme empirique au milieu du monde."
- (64) IE, 359
- (65) IE, 359 : "Nous définissons par là, évidemment, la constitution de l'imaginaire."
- (66) IE, 359
- (67) IE, 359
- (68) IE, 359-360 : "Pourtant dès lors qu'il appréhende d'une façon ou d'une autre (la plupart du temps sans représentation) l'ensemble comme *situation*, il le dépasse vers ce par rapport à quoi il est un *manque, un vide, etc.*"

- (69) IE, 361
- (70) IE, 361
- (71) EN, 325
- (72) EN, 325 : "L'absence est donc un lien d'être entre deux ou plusieurs réalités humaines qui nécessite une présence fondamentale de ces réalités les unes pour les autres et qui n'est, d'ailleurs, qu'une des concrétisations particulières de cette présence."
- (73) EN, 325 : "Etre absent, pour Pierre par rapport à Thérèse, c'est une façon particulière de lui être présent."
- (74) EN, 327
- (75) EN, 336
- (76) EN, 338
- (77) EN, 338
- (78) EN, 339 : "Comme je *suis* mes possibilités, l'ordre des ustensiles dans le monde est l'image projetée dans l'en-soi de mes possibilités, c'est-à-dire de ce que je suis. Mais cette image mondaine je ne puis jamais la déchiffrer, je m'y adapte dans et par l'action. Autrui en tant qu'il est sujet se trouve pareillement *engagé dans son image*."
- (79) EN, 334
- (80) CG, 380 : "L'homme n'est pleinement homme que lorsqu'il joue." (Schiller)". CG, 397 : "C'est pourquoi je souscris entièrement à la phrase de Schiller : "L'homme n'est pleinement homme que lorsqu'il joue."."
- (81) CG, 380
- (82) CG, 396
- (83) zie ook hoger
- (84) zie o.a. EN, 640-641 waar Sartre het onderscheid maakt tussen de ernstigen en de spelers.

- (85) EN, 97 : "De toute part j'échappe à l'être et pourtant je suis." EN, 95 : "Mais que *sommes-nous donc* si nous avons l'obligation constante de nous faire être ce que nous sommes, si nous sommes sur le mode d'être du devoir être ce que nous sommes."
- (86) EN, 157 : "C'est ce qui fait qu'à chaque instant je ne *suis pas* diplomate et marin, que je suis professeur, quoique je ne puisse que jouer cet être sans pouvoir jamais le rejoindre."
- (87) EN, 641
- (88) EN, 95-96
- (89) EN, 95 : "Le garçon de café joue avec sa condition pour la *réaliser*."
- (90) EN, 96 : "Mais c'est que, parallèlement, du dedans le garçon de café ne peut être immédiatement garçon de café, au sens où cet encrier *est* encrier, où le verre est verre."
- (91) EN, 96 : "Je le suis sur le mode *d'être ce que je ne suis pas*."
- (92) EN, 96 : "j'en suis séparé, comme l'objet du sujet, séparé *par rien* (...)."
- (93) EN, 96 : "Mais précisément si je me le représente, je ne le suis point, j'en suis séparé, comme l'objet du sujet, séparé *par rien*, mais ce rien m'isole de lui, je ne puis l'être, je ne puis que *jouer à l'être*, c'est-à-dire m'imaginer que je le suis."
- (94) EN, 96 : "Et, par là même, je l'affecte de néant."
- (95) IE, 28 : "La conscience imageante pose son objet comme un néant."
- (96) EN, 96 ; zie ook IE
- (97) We kunnen voorrang geven aan het verlangen te zijn daar de ontologie ons, aldus Sartre, leert "que le désir est originellement désir *d'être* et qu'il se caractérise comme libre manque d'être." (EN, 646)

- (98) EN, 125 : "Que la réalité humaine soit manqué, l'existence du désir comme fait humain suffirait à le prouver."
- (99) Men ervaart zichzelf als tekort want "le temps infini n'existe pas encore (...)." (EN, 234)
- (100) LC1, 344 : "fini et infini, au lieu de se compléter, se repoussent et s'opposent."
- (101) LC1, 344
- (102) EN, 235 : "C'est (het ideaal; c.v.k.), disions-nous, l'en-soi-pour-soi, ou la *valeur*."
- (103) EN, 235
- (104) zie ook LC2, 22 février 1940 en CG, 22 février 1940, p. 280
- (105) Het oneindigheidsverlangen laat zich ook zien als 'ressentiment'. Ik ben één en al 'ressentiment' omdat die ander iets heeft wat ik niet heb : oneindige vrijheid (EN, 317), oneindige mogelijkheden (EN, 168)
- (106) CG, 280
- (107) CG, 181
- (108) EN, 126 : "Le désir est manqué d'être, il est hanté en son être le plus intime par l'être dont il est désir."
- (109) EN, 630 : "La psychanalyse existentielle cherche à déterminer le *choix originel*."
- (110) EN, 625-626
- (111) EN, 627 : "ou, si l'on veut, il est comme l'*objet* de Husserl, qui ne se livre que par des "*abschattungen*", et qui pourtant ne se laisse absorber par aucune *abschattung*."
- (112) EN, 627
- (113) EN, 627



- (114) J.Moyaert, *Kritiek 1*, p. 8
- (115) EN, 645
- (116) EN, 139; EN, 141-142
- (117) EN, 135
- (118) EN, 135 : "Ainsi le rapport transcendant originel du pour-soi esquisse perpétuellement comme un projet d'identification du pour-soi à un pour-soi absent qu'il *est* et dont il *manque*. Ce qui se donne comme *le manquant propre* de chaque pour-soi et qui se définit rigoureusement comme manquant à ce pour-soi précis et à aucun autre, c'est le possible du pour-soi."
- (119) EN, 143
- (120) EN, 339
- (121) Lasch, *Kultuur van het Narcisme*, p. 29
- (122) CG, 283 : "le jeu du reflet et de reflété"
- (123) EN, 622
- (124) EN, 640 : "Et, en même temps (...), le rêve de l'amant est bien de s'identifier l'objet aimé tout en lui gardant son individualité : que l'autre soit moi, sans cesser d'être autre."
- (125) EN, 418-419
- (126) EN, 419
- (127) EN, 419
- (128) Cfr. W.Desan, *The tragic finale*, 1960, p. 86 : "And knowing or believing that He is now *an end in himself*, the Lover is happy : for his existence is justified, he is no longer too much." zie ook EN, 420
- (129) Cfr. Merleau-Ponty, *ibid*, p. 183
- (130) SG, 411

- (131) Zie ook SG, 387
- (132) Zie S.de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, 1981, p. 413
- (133) *ibid.*, p. 414
- (134) *ibid.*, p. 422-433
- (135) EN, 636
- (136) EN, 637
- (137) EN, 636-642
- (138) EN, 642
- (139) EN, 649-650
- (140) EN, 650
- (141) EN, 651 : "Si on me les arrache, ils meurent, comme mon bras mourrait si on l'arrachait de moi."
- (142) EN, 652
- (143) EN, 654
- (144) EN, 660
- (145) EN, 653
- (146) o.a. Mooij, *Taal en verlangen : Lacans theorie van de psychoanalyse*; 1975 (1983)
- (147) o.a. A.Wilden, *The language of the Self*; 1968
- (148) o.a. J.Dor, *Introduction à la lecture de Lacan. I*; 1985
- (149) *De enige uitzondering is E.Ragland-Sullivan; J.Lacan and the philosophy of the psychoanalysis*, 1986
- (150) bijvoorbeeld J.Dor, *ibid.*, p. 99
- (151) E, 94
- (152) E, 96
- (153) E, 97

- (154) Sem III, 50
- (155) zie ook A.De Waelhens, *La psychose*; 1982 (1972)
- (156) E.Ragland-Sullivan, *ibid.*, p. 26
- (157) *ibid.*, p. 18
- (158) E, 113
- (159) E, 104-105
- (160) Lacan drukt dit uit onder de vorm van een stelling, nl. stelling II van zijn betoog over de agressiviteit in de psychoanalyse; E, 103
- (161) zie ook E.Ragland-Sullivan, *ibid.*, p. 36
- (162) *ibid.*, p. 18 : "(...) Lacan has symbolized the newborn as a zero, or blank insofar as the infant lacks both individuality and subjectivity."
- (163) *ibid.*, p. 18 : "the human infant cannot walk, talk, or obtain food on its own, but spends much time just gazing and hearing."
- (164) zie ook : *ibid.*, p. 275
- (165) Mooij, *ibid.*, p. 81
- (166) *ibid.*, p. 81
- (167) *ibid.*, p. 79
- (168) E, 94
- (169) E, 94-95
- (170) E, 53
- (171) E, 31 : "méconnaître la situation réelle." ; zie ook E, 99
- (172) E, 97
- (173) Mooij, *ibid.*, p. 80
- (174) we komen hier later op terug
- (175) E.Ragland-Sullivan, *ibid.*, p. 35

- (176) E, 117
- (177) zie ook A.Wilden, *ibid.*, p. 172
- (178) *ibid.*, p. 35 : "By rejecting Freud's idea of autoeroticism (...)."
- (179) Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*; 1984, p. 453
- (180) Wel terecht merkt Ragland-Sullivan dan ook op : "The key to this theory goes back to the idea of prematuration at birth. Because there is an inherent 'lack' in being, narcissism is the necessary assumption of an *alien* ego, taken on in the erotic captivation of the infant by the image of the other." (*ibid.*, p. 34) zie ook Mooij, *ibid.*, p. 161 zie Lacan zelf : E, 427-428
- (181) E, 113
- (182) E, 33 : "Ceci laisse apparaître la portée imaginaire de ce personnage, c'est-à-dire la relation narcissique (...)."
- (183) E, 112
- (184) Sem XI, 231; zie ook E, 647-684, in het bijzonder : "III. Des idéaux de la personne."
- (185) E, 119
- (186) Rel, 851 : "Nous avons laissé l'enfant engagé dans une relation de *leurre* avec sa mère. Avec L'OEdepe nous entrons dans un ordre différent, un ordre symbolique, légal, qui assure en définitive sa prévalence au phallus."
- (187) zie Freud, 1920g.
- (188) we laten de formules ter zijde.
- (189) Form, 252
- (190) E, 693

- (191) Rel, 427 : "L'analyse commence avec elle; elle est centrale, dynamiquement créatrice." ("elle" duidt op "la notion du *manque* de l'objet.)
- (192) Rel, 852 : "Le phallus est vraiment l'objet pivot de l'organisation de son monde."
- (193) Rel, 852
- (194) Rel, 852
- (195) Rel, 743
- (196) Rel, 429 : "La fonction symbolique du père introduit un écart entre les trois termes de la relation mère, enfant, phallus, insère le manque d'objet dans une nouvelle dialectique."
- (197) Rel, 33 : "Le nom du père est essentiel à la structuration du monde symbolique; c'est par là que l'enfant sort de son couplage avec la toute puissance maternelle."
- (198) Form, 186
- (199) Form, 186
- (200) Rel, 427-428
- (201) zie ook : Hamlet-Phallophanie; gepubliceerd in *Ornicar?*; 1983, 26.27; pp. 30-44
- (202) Mooij, *ibid.*, p. 140 : "We zien, wederom, dat het tekort het verlangen veroorzaakt, dat op zijn beurt erin bestaat dit tekort op te heffen, zonder dat het subject hierin slaagt, zonder tegelijk zichzelf (als subject) op te heffen."
- (203) we laten de volledige formule ter zijde
- (204) De overstijging die Lacan aangeeft heeft te maken met de oerverdringing en het ontstaan van het onbewuste.
- (205) E, 278

- (206) Rel, 33; Rel, 851
- (207) E, 277
- (208) E, 852
- (209) E, 852
- (210) Form, 186 : "Métaphore : un signifiant vient à la place d'un autre signifiant."
- (211) E, 557
- (212) Form, 255
- (213) Rel, 852
- (214) Rel, 33
- (215) Rel, 851
- (216) E, 655 : "Le drame du sujet dans le verbe, c'est qu'il y fait l'épreuve de son manque-à-être, (...)"
- (217) E, 634
- (218) P.Moyaert; 1978; p. 12
- (219) Sem II, 261
- (220) Sem II, 261-262
- (221) E, 627
- (222) Form, 255
- (223) E, 622-623
- (224) Mooij, *ibid.*, p. 124
- (225) E, 302
- (226) E, 691; voor een duidelijke samenvatting zie Form, 253
- (227) Ortigues, *Qu'est-ce qu'une personne ?*; 1969, p. 469 : "le désir n'a pas de terme final."
- (228) Voor wat volgt zie : Sem I, 141 e.v.

- (229) Mooij, Over narcisme bij Freud en Lacan; 1985, p. 166
- (230) Sem XI, 228 : "Il est clair que, comme tout amour, il n'est repérable, comme Freud nous l'indique, que dans le champ du narcissisme. Aimer, c'est essentiellement, vouloir être aimé."
- (231) Sem XI, 241 : "Je vous en ai expliqué le mécanisme, en le référant à la relation narcissique par où le sujet se fait objet aimable. De sa référence à celui qui doit l'aimer, il tente d'induire l'Autre dans une relation de mirage où il le convainc d'être aimable."
- (232) Sem I, 163 : "C'est ça, l'amour. C'est son propre moi qu'on aime dans l'amour, son propre moi réalisé au niveau imaginaire."
- (233) Freud, 1915-1917, p. 440
- (234) Feuerbach, Das Wesen der Religion, 1846, p. 93-94

\*

\*       \*





KONFLIKTUELE LIEFDE OP AARDE, OF NARCISTISCHE  
LIEFDE IN DEN HOGE ?

Een weerwoord aan Gerda Van den Enden en Chris  
Van Kerckhove. (\*)

Guy Quintelier

Er bestaan blijkbaar twee soorten van kritiek op voorafgaandelijke beweringen. Men heeft kritiek waarbij men voelt dat men er iets aan heeft omdat deze kritiek zich zakelijk betreft op het voorafgaandelijk gestelde. Deze kritiek zelf en een confrontatie daarmee biedt de mogelijkheid dat men door het expliciteren en het aangaan van de konfliktpunten stappen in zijn denken en zijn handelen vooruit kan zetten. Bij de andere soort kritiek voelt men dat de criticus in feite niet serieus wou ingaan op het voorafgestelde, en de werkelijke confrontatie vlucht. Zo'n soort kritiek werpt bijna uitsluitend maar licht op de vluchtmechanismes die mensen gebruiken om de voorafgaandelijke beweringen en hun praktische consequenties te ontlopen. Wat dit soort kritiek voornamelijk bijleert aan de steller van voorafgaandelijke beweringen, is dat hij deze vluchtwegen moet afsnijden.

\*

I. *Vluchtweg onderbroken ? Een weerwoord aan Gerda  
Van den Enden.*

Gerda's kritiek cirkelt rond *haar* bewering dat ik een pleidooi houd "voor een abstract, oningevuld 'konflikt'-begrip (het-konflikt-terwille-van-het-konflikt !)". Haar kritiek is echter niet ter zake. Nergens in mijn tekst staat ook maar één woord voor het konflikt op zich, voor het konflikt als ideaal.

Reeds in 1983 stelde ik tegen de nieuw-rechtse ideoloog Wim Rietdijk dat ik niet het konflikt om het konflikt verdedig : "de zin van een konflikt hangt af van de belangrijkheid van de menselijke behoeften, belangen en doelstellingen waarover het gaat. Wat ik verdedig, is het bestaan van het konfliktmatige, dat me echter niet lijkt verankerd te zijn in de natuur, maar m.i. behoort tot het domein van het leven. Het konflikt maakt ook geen onheerbare breuk in het menselijk bestaan uit; ik heb het trouwens niet over een breuk, maar over het onverzoenbare konflikt tussen de engagements- en de rustdrift - als er een breuk zou zijn, zou er geen konflikt meer zijn; juist het feit dat men met beide terecht moet zien te komen maakt het konfliktmatige uit." (1) Konflikten bestaan maar wanneer men op een zelfde iets betrokken is, wanneer men een verbondenheid heeft, - een betrokkenheid en een verbondenheid die tegengesteld zijn, omdat men andere doelstellingen heeft, of behoeften en belangen die elkaar grotendeels uitsluiten, ... (Allende en Pinochet waren ook op een zelfde iets betrokken, namelijk Chili, maar hadden er andere, elkaar uitsluitende doelstellingen mee.) De positieve erkenning van het konfliktuele karakter van de realiteit betekent dus niet - zoals Gerda ten onrechte meent - de vrijblijvendheid van het "wij 'stellen' - naast - elkaar". Wanneer er een breuk is, kunnen er geen konflikten bestaan.

Gerda komt wel enigszins op voor een breuk, namelijk voor die tussen, wat zij - steeds anders - noemt, het "existentiële" en het "sociale leven" ( - alsof we op sociaal gebied niet bestaan, of enkel op het niet-sociale vlak werkelijk bestaan - ), het "breder maatschappelijke" en het "meer private leven", de "algemeen maatschappelijke verhoudingen" en de "seksueel-erotische liefdesrelaties". Aan Rudolf en aan mij wordt verweten dat we de fenomenen van deze "onderscheiden sferen" "onder één noemer

verenigen" ("kunstmatig reductionisme"), er geen onderscheid tussen maken, en ervoor dezelfde begrippen gebruiken. Uit de inleiding van mijn artikel blijkt echter duidelijk dat ik bewust een scherp onderscheid tussen de beide sferen wil problematiseren. Feministen hebben m.i. namelijk gelijk wanneer ze sloganesk stellen : "het persoonlijke is politiek". Daarom wordt het ene nog niet herleid tot het andere.

Aan beide sferen *in hun negatieve vorm* - het 'baarmoederverlangen' en de harmonisch-athanatische eenheid - en aan het maken van een *scherp* onderscheid tussen beide sferen - ligt m.i. een zelfde principe ten grondslag, namelijk het harmonie-ideaal. (2) Wanneer men verschillende fenomenen in een negatief-kritische bedoeling vanuit een zelfde principe wil verklaren, betekent dit toch nog niet dat men die fenomenen tot elkaar wil herleiden, maar ze juist in hun negativiteit wil opheffen. Dit is geen kwestie van strategische overbeklemtoning, maar wel het aanduiden van dat waarrond het principiële draait, van wat er moet gewijzigd worden. Dit is dan ook geen vlucht in vrijblijvende menigvuldigheid ( ... alsof men naast huidkankers, ook longkankers en leverkankers moet hebben, ... omwille van de menigvuldigheid).

Gerda lijkt me dan ook niet werkelijk dieper "in te gaan" op mijn tekst; het is haar *niet* "te doen om wát er staat ... zoáls het er staat en zich aan de lezer opdringt". Niet één keer wordt er door haar uit mijn tekst geciteerd. Aan ons wordt verweten dat we o.a. idealiseren, verabsoluteren en overbeklemtonen. Zij is het echter die idealiseert en verabsoluteert? Dit blijkt o.a. uit het feit dat zij ten onrechte meent dat ik een pleidooi hou voor het konflikt terwille van het konflikt - een bewering die zij niet met citaten kan ondersteunen. (Het lijkt me kenmerkend te zijn voor een dogmatische denkstijl dat men elke twijfel, elke kri-

tiek op de dogma's die men al of niet bewust huldigt, aanziet als een verdediging van de juist tegenovergestelde bewering, die in haar tegenstelling juist door de dogmaticus zelf wordt verabsoluteerd en geïdealiseerd. Wie absoluut de harmonie wil, kan mijn tekst - verkeerd - 'interpreteren' als een pleidooi voor het absolute konflikt.) De konfliktualiteit wordt door mij niet als ideaal verheven ter vervanging van het harmonie-ideaal. Wat ik stel is dat men de konfliktualiteit van het menselijk bestaan moet aangaan (en dan ook aanvaarden) - dat men in de realiteit moet leven -, en ze niet moet ontvluchten zoals in het harmonie-ideaal wordt geëist. Ik stel dus niet dat het konfliktuele *moet* primeren. De konfliktualiteit zal zich als bijna vanzelf wel opdringen. Dàt moet men op de eerste plaats aangaan en daarom ook aanvaarden.

Gerda verabsoluteert eerst mijn beweringen en gaat daarna tegen deze verabsolutering te keer : zij vecht tegen haar eigen hersenschimmen. Zij geeft dan ook niet een zakelijke kritiek op mijn beweringen. Zo heb ik ook nergens beweerd dat "liefde konflikt is" (3) en verschilt mijn liefdesopvatting wel van Rudolfs - iets wat ik op het colloquium heb proberen duidelijk te maken (cfr. de tekst van Chris Van Kerckhove - zie ook punt d in mijn weerwoord aan Chris).

Voor iemand die de "menigvuldigheid" (als alternatief voor het "ene") aankleeft, lijkt het me misplaatst om enerzijds een pleidooi te houden voor eenduidige definities (want eenduidigheid is toch wat men wil in plaats van "gebrekkige definiëring / onnauwkeurige afbakening / onvoldoende nuancering en differentiëring") en anderzijds toch teksten te bekritisieren omdat ze - zij het "kunstmatig en onverantwoord" - eenduidig zijn. Maar ik geef toe : ik heb niet al mijn begrippen gedefinieerd ... ik heb ook geen woordenboek of encyclopedie proberen schrijven. Trouwens, als het exclusiviteitsbegrip voor haar zo

belangrijk is, dat ze dit dan stelt, en zakelijk van daaruit op mijn tekst ingaat, in plaats van te vluchten in louter formele taalanalytische kritiek, die al door Herbert Marcuse als kenmerkend voor het een-dimensionale denken is geduid. Ook wil ik nog wijzen op het volgende : ruzie is door mij niet aangeduid (- "gedefinieerd" zou een te groot woord zijn -) als een *gewelddadig* streven naar harmonie, maar wel als hevige *woordenstrijd* die een poging is om harmonie te realiseren. Is een woordenstrijd voor Gerda steeds gewelddadig ? Indien wel, dan heeft ze weer een punt waarmee ze overeenkomt met Wim Rietdijk, een nieuw-rechts ideoloog ...

Zwaarden die alles snijden - en dus zeer scherp én sterk moeten zijn - en daarom volgens Gerda ook nietssnijdend - dus erg bot - moeten zijn, zijn van een erg uitzonderlijke, indien niet onmogelijke, makelij ... Met botte bijlen echter velst men erg weinig ... en zeker geen ingebeelde bomen.

\*

II. *Een stap voorwaarts ? Een weerwoord aan Chris Van Kerckhove.*

Heel wat zakelijker en boeiender is de kritiek die Chris Van Kerckhove formuleert. In mijn antwoord daarop wil ik, in de hoop daarmee de zaken - ook voor mij - nog iets duidelijker te stellen en daarvoor ons denken over de verwording van het gemeenschapsleven nog iets meer uit te diepen, terugkomen op volgende punten : a) de verhouding tussen harmoniestreven en zelfgenoegzaamheid; b) het narcisme; c) de problematiek afhankelijkheid en onafhankelijkheid; d) liefdesverlangen en 'baarmoederverlangen'; e) het harmonie-ideaal en het patriarchaat; en f) de 'huisvrouwenmoraal'.

*a) de verhouding tussen harmoniestreven en zelfgenoegzaamheid.*

Naar aanleiding van mijn centrale stelling stelt Chris Van Kerckhove de kritische vraag : "of het wel exclusief de harmonie is die de oorzaak van" het "mislukken van" het gemeenschapsleven en liefdesrelaties "is en of de oorzaak niet zozeer ligt bij de zelfgenoegzaamheid van waaruit het harmonie-ideaal als 'verdringen' van het conflictuele bekeken wordt ?" Zijn antwoord op deze vraag brengt ons echter niet veel verder: "Het is dus niet zo dat de liefde als baarmoederverlangen, als harmonie-ideaal de zelfgenoegzaamheid de deur wijst; maar wel net andersom: het ideaal van de zelfgenoegzaamheid verdraagt slechts één soort 'liefde' en dat is de 'liefde' als 'baarmoederverlangen', als harmonie-ideaal." Volgens Chris bestaat er dus tussen zelfgenoegzaamheid en harmonie-ideaal een nauw verband : ze sluiten elkaar niet uit en de zelfgenoegzame wil enkel de harmonieuze liefdesvorm. Toch lijkt me het verschil tussen de analyses van de verwording van het gemeenschapsleven, die zich steunen op de beide principes, meer te zijn dan een loutere accentverlegging. Chris zelf meent dat mijn inhoudelijke invulling van het harmonie-ideaal dient genuanceerd te worden ( - onder punt e kom ik hierop terug). Ik meen echter dat de term "zelfgenoegzaamheid" niet juist weergeeft waarover het gaat, en dat deze term juist aanleiding kan geven tot diepgaande misverstanden.

In het "Groot woordenboek der Nederlandse taal" - de "dikke Van Daele" - kan men onder het begrip "zelfgenoegzaam" lezen : "zichzelf genoeg, geen anderen, niets anders nodig hebbend ...; - (in ongunst. zin) in de overtuiging van eigen voortreffelijkheid niet naar anderen of niets anders vragend"; onder "zelfgenoegzaamheid" leest men : "1. het vervuld-worden door -, tevredenheid met zichzelf ... 2. ijdele

vervuldheid van zichzelf." Ook Willy Coolsaets bepaling van dit begrip sluit hierbij aan : "Als ik zeg *zelfgenoegzaamheid* bedoel ik een menstype dat meent aan zichzelf genoeg te hebben, dit is in principe niets of niemand nodig te hebben om als mens te bestaan." (Kritiek 11, p. 59; cursive-ring door Coolsaet). Nu lijkt me juist in de beschrijvingen die Chris geeft, in plaats van de zelfgenoegzaamheid iets anders naar voren te komen, namelijk het *zelfverlies*. In plaats van met iemand die niets of niemand nodig heeft, blijkt men in de beschreven situaties te doen te hebben met iemand die juist zichzelf verliest door op te gaan in iemand of iets, waarvan men wel een geïdealiseerd beeld heeft. Chris duidt toch zelf aan - al of niet met de woorden van Sonja Lavaert, Willy Coolsaet en Johan Moyaert - dat diegene die hij de zelfgenoegzame noemt, vreemd is aan zichzelf, dat zijn zelf steeds andere gedaanten aanneemt en dus zelf vormeloos is, dat deze persoon een goddelijk leven wil en dus zijn eigen aards-lichamelijk bestaan ontvlucht. Deze zelfgenoegzaam genoemde persoon, deze persoon die dus vervuld is van zichzelf, degradeert volgens Chris omwille van zijn zelfgenoegzaamheid zichzelf ...

Het eigen aards-lichamelijke zelf wordt ontvlucht; men tracht dit zelf te verliezen door op te gaan in *de* of *het* geïdealiseerde andere. Tegen Sonja Lavaert in, zou ik dus stellen dat het niet de afwezigheid van een band, van bindingen is, dat ons verworven gemeenschapsleven kenmerkt, maar wel dat de verwording van het gemeenschapsleven wordt veroorzaakt door een bepaald soort band, namelijk de harmonisch-thanatische binding. Willy Coolsaet stelt - verder in zijn artikel (Kritiek 11, p. 82) en in klaarlijkkelijke tegenspraak met zijn bepaling van de term 'zelfgenoegzaamheid' -, dat men de zelfgenoegzaamheid van de andere moet krijgen. De zelfgenoegzaamheid heeft in feite volgens hem

als voorwaarde de droom van een conflictloze, harmonieuze relatie tot de ander. "Voor de zelfgenoegzame bestaat er geen andere van vlees en bloed", schrijft Chris. *De andere* wordt geïdealiseerd. (Zijn lichamelijke aanwezigheid wordt echter ook ten zeerste op prijs gesteld; men houdt niet van een spook.) De term 'zelfgenoegzaamheid' zou treffend zijn, indien deze idealisatie als ideaal de idealiserende persoon zelf zou hebben, maar Chris schrijft zelf dat het "narcisme 'van' de zelfgenoegzaamheid" "geen infantiel narcisme" is "dit wil zeggen een narcisme waarbij men z'n eigen zelfgenoegzaamheid haalt uit z'n eigen spiegelbeeld; maar een volwassen narcisme d.w.z. een narcisme waarbij men z'n zelfgenoegzaamheid haalt uit het zich spiegelen in de ander." (Voor commentaar op dit onderscheid tussen infantiel en volwassen narcisme, zie punt b.)

Waar Johan Moyaert vooral de vinger op legt, is het opgaan van iemand - de "megalopsychos" - in geïdealiseerde "grote dingen", in *het geïdealiseerde andere*, waarbij hij zijn eigen concreet-zakelijke, lichamelijke verhoudingen verloochent. Johan schrijft wel: "De zelfverloochening is terzelfdertijd een gevaarlijke eigengerechtigheid" (Kritiek 11, p. 98). Deze eigengerechtigheid komt echter niet uit het eigen zelf voort, maar uit het feit dat men "grote zaken" vertegenwoordigt, bewerkstelligt of eraan deelneemt.

Verstaan Willy en Chris onder het zelf van de "zelfgenoegzame" dat etherisch geworden wezen dat los van de aards-lichamelijke afhankelijkheden wil leven door op te gaan in een geïdealiseerd iets of iemand? Indien wel, dan loopt men het gevaar, wanneer men dit er niet steeds expliciet bij vermeldt, dat men als alternatief voor de zelfgenoegzaamheid juist in meer of mindere mate het zelfverlies ziet. De mens zou echter beter voor *zijn zelf in zijn aards-lichamelijke condities* opkomen en in deze zin zelfgenoegzaam zijn: hij zou dan niet meer leven in een harmonische droomwereld, die dient om tege-



lijkertijd zijn werkelijk bestaande en daarom juist noodzakelijke uitbuiting te vergeten. Het zelfverlies als voorwaarde voor de realisering van het harmonie-ideaal, en niet de zelfgenoegzaamheid, lijkt me het probleem te zijn waarrond de verwording van het gemeenschapsleven draait.

*b) het narcisme.*

Chris Van Kerckhove stelt dat men de "other direction" - het gericht-zijn op de anderen met als "meest kenmerkende trek ... de bestendige aanpassing van eigen doelstellingen aan wat de anderen verwachten" (Johan Moyaert, *Kritiek* 11, p. 110) - en het narcisme met één enkel begrip kan aanduiden, namelijk zelfgenoegzaamheid. Het door Chris gehanteerde narcisme-begrip lijdt dan m.i. ook aan een gelijkaardig euvel als zijn "zelfgenoegzaamheid". Chris raadt me aan Freud 'volledig' weer te geven; daardoor zou duidelijk worden dat een verliefd persoon zichzelf degradeert enkel maar vanuit zijn narcisme. "Niet de degradatie staat hier centraal maar wel het narcisme", stelt Chris. Wanneer men echter op de desbetreffende pagina (P.T. 1, p. 60; G.W. X, p. 165) nog leest dat een fundamenteel feit "in het liefdeleven" is dat "het niet bemind worden het gevoel van eigenwaarde verlaagt, het wel bemind worden het verhoogt", en de eerste zin - die ook door Chris is weggelaten - van de daarmee volledige alinea luidt: "Voorts valt moeiteloos waar te nemen dat de libidineuze bezetting van objecten het gevoel van eigenwaarde niet verhoogt" (P.T.1, p. 60; G.W.X, p. 166), dan moet het toch duidelijk zijn, dat 1) volgens Freud de eigenwaarde in gelijkaardige zin vermindert en verhoogt als het bemind-worden, en niet als het zelf verliefd-zijn, en 2) het verliefd-zijn een vermindering van de eigenwaarde betekent ("Wie liefheeft, is als het ware een deel van zijn narcisme zelf ingeschoten ...") en dus degraderend werkt. Freud drukt dit ook zo nog uit: "Wij zien

ook dat er grosso modo een tegenstelling bestaat tussen Ik-libido en objectlibido. Hoe meer de eerste verbruikt, hoe armer de tweede wordt. Als de hoogste ontwikkelingsfase waartoe de objectlibido reikt komt ons de toestand van verliefdheid voor, die wij moeten zien als een prijsgeven van de eigen persoonlijkheid ten gunste van de objectbezetting en waarvan het tegendeel de fantasie (of zelfwaarneming) van de paranoïcus over de ondergang van de wereld is." (P.T. 1, p. 34; G.W. X, p. 141) Zelfdegradatie (bij verliefdheid en beminnen) en eigenwaarde (bij bemind worden) zijn volgens Freud dus tegengesteld. Maar is er tussen de eigenwaarde en het narcisme wel een positief verband? Indien wel, dan zijn zelfdegradatie en narcisme aan elkaar tegengesteld. Freud blijkt een positief antwoord op deze vraag ook voorwaardelijk te bevestigen: "Wanneer wij onze differentiatie van seksuele driften en Ik-driften invoeren, moeten wij concluderen dat het gevoel van eigenwaarde direct afhankelijk is van de narcistische libido." (P.T. 1, p. 60; G.W. X, p. 165) Indien niet, hoe is hun verhouding tot elkaar dan te begrijpen?

In het achtste hoofdstuk van "Massenpsychologie und Ich-Analyse", dat in 1921, dus zeven jaar na "Zur Einführung des Narzißmus", verscheen, beschrijft Freud de processen van idealisering en zelfdegradatie binnen de verliefdheid. Over idealisering schrijft hij: "wij zien in, dat het object op dezelfde wijze wordt behandeld als het eigen Ik, dat dus bij de verliefdheid een min of meer aanzienlijke hoeveelheid narcistische libido op het object overvloeit. Bij menigen vorm der liefdekeuze valt het zelfs in het oog, dat het object slechts dient om een eigen, niet bereikt Ik-ideaal te vervangen. Men bemint het om de volmaaktheden, waarnaar het eigen Ik te vergeefs heeft gestreefd en die men nu langs deze omweg wil bereiken ter bevrediging van zijn narcisme." Wanneer de verliefdheid nog sterker toeneemt, mogelijks doordat de seksuele bevre-

diging (bij die persoon) uitblijft, speelt het volgende zich af : "Het Ik wordt steeds minder eisend en bescheidener, het object steeds groter en eerbiedwaardiger; het komt ten slotte in het bezit der gehele eigenliefde van het Ik, zodat diens zelfopoffering de natuurlijke consequentie wordt. Het object heeft het Ik als het ware opgeslorpt. Verschijnselen van deemoed, van inperking van het narcisme en van zelfverwerping komen in elk geval van verliefdheid voor; ..." Freud concludeert: "*Het object heeft de plaats van het Ik-ideaal ingenomen.*" (4) De verliefdheid heeft blijkbaar weinig te maken met het Ik maar meer met het Ik-ideaal, dat door de persoon waarop men sterk verliefd is, wordt vervangen. Maar is dan het, en indien ja, hoe is het narcisme werkzaam in de verliefdheid, en hoe is het nog te verstaan ? Want enerzijds stelt Freud onder narcisme een identificatie tussen een persoon en zijn liefdesobject voor : men probeert zijn narcisme te bevredigen door een verhouding aan te gaan met het liefdesobject, dat de incorporatie zou zijn van volmaaktheden, die het Ik tevergeefs heeft nagestreefd. Anderzijds degradeert het Ik zich volledig voor het liefdesobject dat in het bezit komt van de gehele eigenliefde van het Ik, en dat het Ik-ideaal vervangt. De verliefde degradeert zichzelf voor het liefdesobject dat zijn Ik-ideaal vervangt. Narcistische identificatie met én zelfdegradatie ten opzichte van een geïdealiseerd liefdesobject, hoe is dat te begrijpen ? Deze complexe voorstelling kan men ontwarren, wanneer men in volgende, verduidelijkende passage uit "Zur Einführung des Narzißmus" een kleine beargumenteerbare, maar diepgaande wijziging aanbrengt : "Wij kunnen zeggen dat de ene mens een *ideaal* in zich heeft opgebouwd waaraan hij zijn actuele Ik meet, terwijl de ander van zulk ideaalvorming verstoken blijft. De vorming van een ideaal zou dan van de kant van het Ik de verdringende faktor zijn. Op dit ideale Ik richt zich

nu de eigenliefde welke gedurende de kinderjaren door het werkelijke Ik genoten werd. Het narcisme lijkt te zijn verschoven naar dit nieuwe ideale Ik, dat zich, als het infantiele Ik, mag verheugen in het bezit van alle waardevolle volmaaktheden. De mens is hier, zoals steeds wanneer er libido in het spel is, niet bij machte gebleken van de eenmaal genoten bevrediging af te zien. Hij wil de narcistische volmaaktheid van zijn kinderjaren niet missen, en nadat hij haar heeft moeten laten varen omdat hij op zijn weg naar volwassenwording door vermaningen wordt gehinderd en zijn vermogen tot oordelen wordt gewekt, tracht hij haar te herwinnen in de nieuwe gedaante van het Ik-ideaal. Wat hij als zijn ideaal naar buiten projecteert, is het surrogaat voor het verloren narcisme van zijn kinderjaren, toen hij zijn eigen ideaal was." (P.T. 1, p. 55; G.W. X, p. 161; cursivering door Freud) De wijziging die men moet aanbrengen - of is het eerder de verduidelijking die men moet maken -, is de volgende : het infantiele Ik bezit maar alle volmaaktheden omdat het een symbiotische eenheid vormt met de verzorger(s), voor zijn geboorte met de moeder. (5) Hoe zou anders het premature zoogdier, dat elke menselijke baby is, kunnen overleven, laat staan, alle waardevolle volmaaktheden bezitten ? Het trachten herwinnen van de narcistische volmaaktheid van zijn kinderjaren in de nieuwe gedaante van het Ik-ideaal, is wat ik het 'baarmoederverlangen' heb genoemd. De laatste zin uit de bovenvermelde passage uit Freud moet dan ook m.i. gewijzigd worden in : "Wat hij als zijn ideaal naar buiten projecteert, is het surrogaat voor het verloren narcisme van zijn kinderjaren, toen hij *symbiotisch één was met zijn verzorger(s)*". Voor deze wijziging spreken ook nog de volgende argumenten. Vooreerst duidt Freud zelf aan dat de vreemde liefdesobjecten die de volwassen mens kiest, en die zoals vermeld het Ik-ideaal vervangen, altijd naar het ideale voorbeeld (het imago) van de infantiele objecten worden gekozen. De primaire ob-

jectkeuze van het kind verloopt volledig in navolging van zijn bevredigingservaringen : de eerste seksuele bevredigingen worden ervaren in aanleuning bij het voor het levensonderhoud noodzakelijke lichaamsfuncties. (6) Ook kan men volgende twee citaten zonder moeite tot een argument samenvoegen : "Men kan met recht zeggen dat er met de geboorte een drift is ontstaan om tot het opgegeven intra-uteriene leven terug te keren, een slaapdrift. De slaap is een dergelijke terugkeer naar het moederlijf." (7) , en : "Evenals ziekten impliceert ook de slaaptoestand een narcistische terugtrekking van libidoposities naar de eigen persoon, of nauwkeuriger gezegd : naar die ene wens, te slapen." (8) Het narcisme en het 'baarmoederverlangen' zijn erg nauw met elkaar verwant. Deze wijziging in het narcisme-begrip (9) maakt dan ook onze moeilijkheden duidelijk. De narcistische objectkeuze (10), die kenmerkend is voor de liefde als 'baarmoederverlangen', gebeurt vanuit het 'Ik-ideaal' of beter het ideaal van de symbiotische eenheid zoals men die in de vroege kinderjaren heeft ervaren. Daarom idealiseert men de andere, schrijft men hem of haar alle volmaaktheden toe, en kan deze andere het eigen Ik-ideaal vervangen. (11) Om de symbiotische eenheid met deze geïdealiseerde andere te kunnen bereiken, degradeert men zichzelf. Ook is het duidelijk dat het hier niet letterlijk gaat om zelfgenoegzaamheid, want men heeft deze geïdealiseerde andere, die ook lichamelijk aanwezig moet zijn, juist nodig.

Bij Chris' onderscheid tussen infantiel en volwassen narcisme zou ik dan ook een vraagteken willen zetten. Het volwassen narcisme lijkt me zich niet te onderscheiden van het infantiel narcisme, doordat men "z'n zelfgenoegzaamheid haalt uit het zich spiegelen in de ander" in plaats van "uit z'n eigen spiegelbeeld". Het secundair narcisme lijkt me, zoals Freud stelt, "door inclusie van objectbezettingen" bovenop het primair narcisme te ontstaan (P.T. 1, p. 33; G.W. X, p. 140), in die zin dat het kind in

zijn prille leven nog geen scheiding kon maken tussen zichzelf en zijn verzorger(s) - dus niet : "z'n eigen spiegelbeeld" ! -, en men later secundair-narcistisch een ander bemint vanuit het 'Ik-ideaal', het ideaal van de symbiotische eenheid. Narcissus bemint - secundair-narcistisch - zijn spiegelbeeld in het water omdat het een leeg beeld is, het iemand weergeeft die blijkbaar volmaakt kan bestaan, los van alle condities behalve de conditie van iemand die zich moet 'spiegelen'.

*c) de problematiek afhankelijkheid - onafhankelijkheid.*

Chris Van Kerckhove ziet wat deze problematiek betreft een tegenstelling tussen Christiane Boehm en mij. Deze tegenstelling lijkt me echter grotendeels maar in woorden te bestaan, maar ... woorden zijn belangrijk. Christiane benadrukt juist dat "om iemand geven - toch om iemand geven vanuit de eigen beslissing -" inhoudt "dat men de voorwaarden moet aanvaarden waaronder dat mogelijk is." (Kritiek 11, p. 24) Hier ligt juist het punt : men aanvaardt in de verwerde gemeenschapsvorming en in de liefde als 'baar-moederverlangen' de voorwaarden niet waaronder een werkelijke gemeenschapsvorming en een realistische liefde kan plaatsvinden. Maar dit betekent nog niet dat men werkelijk volstrekt onafhankelijk wil zijn : men heeft een "*krankzinnige* onafhankelijkheidsbehoefte : men wil een verhouding en géén verhouding. Men wil van iemand houden en tegelijk niet aanvaarden dat die is wie hij is." (Kritiek 11, p. 24; mijn cursivering) Men wil afhankelijk zijn maar onvoorwaardelijk. Men wil juist opgaan in de andere, door de andere verzorgd, gewarmd, beschermd en gevoed worden, zonder dat men daar zelf iets moet voor doen. Men vlucht dus de afhankelijkheid niet, men wil ze juist, maar onvoorwaardelijk. Men wil ook niet in de mate van het mogelijke onafhankelijk zijn, want echte onafhankelijkheid betekent werkelijke

vrijheid, en deze is lastig en moeilijk : men draagt dan immers de verantwoordelijkheid voor zijn eigen leven. Wat men in het 'baarmoederverlangen' wil, is vrijblijvendheid, die zich enkel maar kan realiseren in onvoorwaardelijke afhankelijkheid. Gerda Van den Enden heeft gelijk wanneer ze wijst op de mogelijke anti-emancipatorische bijklank van het positieve gebruik van het afhankelijkheidsbegrip. Maar in wat zij onder afhankelijkheid blijkt te verstaan - namelijk "oorspronkelijk 'negativiteit'/'tekort', strevend naar reductie of opheffing", "diegene die uiteindelijk steeds maar overblijft/onophefbaar blijkt" - kan men evengoed de onvoorwaardelijke afhankelijkheid van het 'baarmoederverlangen' lezen. In de feministische en andere emancipatiestrijd komt het er op aan de voorwaarden te scheppen waardoor iemand zijn eigen leven in eigen verantwoording kan leiden ... een eigen leven dat maar werkelijk zin kan hebben in aangegane, voorwaardelijke betrokkenheid op de anderen en het andere. Doordat men dit soort leven in zijn konfliktualiteit aangaat, - konfliktualiteit omdat men ook rekening moet houden met de vrijheid van de andere en de voorwaarden die behoren tot mijn relatie tot de en het andere - kan men maar werkelijk vrij en voorwaardelijk onafhankelijk zijn. De menselijke vervreemding is juist het vluchten van de conflicten, het willen vrij zijn van conflicten. (12)

*d) liefdesverlangen en 'baarmoederverlangen'*

Chris Van Kerckhove probeert door middel van de door Rudolf Boehm naar voren gebrachte tegenstelling tussen liefde en liefdesverlangen het antwoord te verduidelijken op de vraag naar de al of niet afhankelijkheid als middel voor het bereiken van de konfliktloze vrijblijvendheid. Nu lijkt me Rudolfs onderscheiding tussen liefde en liefdesverlangen niet treffend genoeg te zijn. Tussen het liefdes-

verlangen, dat Rudolf Boehm als de infantiele vorm van de liefde beschrijft, en het 'baarmoederverlangen' bestaat er namelijk een niet onbelangrijk verschil (13). Rudolf benadrukt het feit dat men voor de partner onmisbaar wil zijn omwille van zichzelf. Ik meen dat het grondmotief van het 'baarmoederverlangen' is dat men eerder onvoorwaardelijke afhankelijkheid ten opzichte van de partner wil. In het liefdesverlangen wil de liefdesverlanger de partner afhankelijk van hemzelf - de liefdesverlanger - maken, terwijl in het 'baarmoederverlangen' men zelf van de partner onvoorwaardelijk afhankelijk wil zijn. Ik meen dat het liefdesverlangen een afgeleide, geperverteerde vorm van het 'baarmoederverlangen' is : de liefdesverlanger wil onmisbaar voor de andere zijn, zodanig dat deze andere het 'baarmoederverlangen' van de liefdesverlanger bevredigt, dat deze andere opkomt voor de behoeften aan bescherming, veiligheid, zekerheid, warmte, voeding, verzorging van de liefdesverlanger, dat de liefdesverlanger onkwetsbaar liefde ontvangt.

In wat Rudolf als de positieve vorm van liefde beschrijft, lijkt me een gelijkaardige omdraaiing plaats te vinden. Daarbij wil men onmisbaar voor de andere zijn door op te komen voor de materiële behoeften van deze andere; men wil de andere op de eerste plaats liefde geven in plaats van liefde te krijgen. Hier ook streeft men echter naar de onmisbaarheid voor de andere, om zo de onkwetsbaarheid in de liefdesrelatie te bereiken. Wat Rudolf als positieve vorm van de liefde beschrijft, lijkt me dan ook de actieve vorm van het 'baarmoederverlangen' te zijn : door zichzelf voor de andere op te offeren probeert men de symbiotische eenheid te bereiken. Men wil in deze vorm van de liefde nog steeds in de andere opgaan.

De vrijblijvendheid in het liefdesverlangen krijgt volgens Chris een forse deuk wanneer de partner erin slaagt zich 'onmisbaar' te maken. Uit het bovenstaande moet reeds blijken dat dit zo niet hoeft te



zijn. Wat men zoekt is de symbiotische eenheid. Wanneer de partners wederzijds erin slagen voor elkaar onmisbaar te zijn, dan kan men nog steeds in elkaar opgaan en enkel voor elkaar leven. De volstreekte symbiotische eenheid kan zich zo realiseren. Wil trouwens de liefdesverlanger de liefde van de andere niet ?

Wanneer de liefdesverlanger door zijn partner geweten wordt op zijn afhankelijkheid, zijn 'mens-zijn' en zijn eindigheid hoeft hij daarop niet met agressiviteit te reageren : hij kan gewoon emotioneel ontgoocheld zijn binnen zijn bestaande relatie, en mettertijd zijn liefdesverlangen proberen te bevredigen in een andere, misschien bijkomstige relatie.

*e) het harmonie-ideaal en het patriarchaat.*

Chris Van Kerckhove meent dat de inhoud van het harmonie-ideaal, zoals het door mij gebruikt wordt, dient genuanceerd te worden. Ik geef Chris gelijk wanneer hij in het patriarchaat ook het harmonie-ideaal werkzaam zou zien, echter niet wanneer hij de harmonie als een specifiek patriarchaal ideaal aanziet. Het patriarchaat, dat evenals de matrilineaire gemeenschapsvormingen, volgens Friedrich Engels als voorwaarde de "natuurlijke" arbeidsdeling heeft - de vrouw baart, zoogt en doet het huishouden, de man jaagt en werkt buitenshuis -, probeert het menselijk samenleven op een harmonieuze wijze te regelen. Een maatschappij waarin het 'dogma van de gescheiden sferen', dat ook door Ivan Illich wordt aangehangen, geldt, wordt terecht als een harmonische samenleving beschouwd. Deze harmonie heeft echter wel als voorwaarde dat men, zoals bij elke harmonie-vorm, aan onderdrukking en zelfonderdrukking moet doen : de andere "sfeer" is uitgesloten.

Het harmonie-ideaal wordt door mij dus niet alleen werkzaam gezien in de symbiotische eenheid van het liefdesleven. Ik heb trouwens, onder de tussentitel

"Eros als harmonie ?", in mijn artikel reeds gewezen op de werkzaamheid van dit ideaal in grotere gemeenschapsvormingen.

*f) de 'huisvrouwenmoraal'*

Wat met deze - misschien te lichtzinnig gekozen - term bedoeld was, is het feit dat men nu aan huisvrouwen moralistisch kan voorhouden dat ze de werkelijke liefde beoefenen, en dat ze in feite toch geen reden zouden mogen hebben om te klagen. Het feit, waarop Monika Van Paemel attendeerde, dat voor vrouwen bijna niets anders dan het huisvrouwenbestaan maatschappelijk openblijft, kan toch niet als verontschuldiging van de 'huisvrouwenmoraal' gelden. Het feit dat vrouwen menen gelukkig te zijn in hun huisvrouwenbestaan, en dus de 'huisvrouwenmoraal' aanhangen, is toch geen argument tegen de mogelijke kritiek daarop. (Er zijn ook arbeiders die zich best tevreden voelen in de kapitalistische economie. Dit neemt niet weg dat erbinnen nog steeds uitgebuit wordt.)

Niet alleen kan deze 'huisvrouwenmoraal' de moraal zijn die de patriarchale man aanhangt - zoals Chris beschrijft -, ook kan ze het standpunt van de huisvrouw zijn, die zich probeert onmisbaar te maken voor de man waarvan ze economisch volstrekt afhankelijk is. Dit is echter nog geen garantie voor het feit dat de liefdesrelatie zou slagen - zelfs niet wanneer ook de man de werkelijke liefde in Rudolfs zin zou beoefenen. Wederzijdse materiële afhankelijkheid kan niet de basis zijn van een echte liefdesrelatie, maar wel van de huwelijksleur.

Aan de moraal van het opkomen voor de behoeften van een ander is, in zijn algemeenheid, misschien niets verkeerd. Ze is wel verkeerd wanneer men daarmee tracht de ander aan zich te binden, de andere volstrekt afhankelijk van zich tracht te maken, hem van zijn vrijheid tracht te beroven. In plaats dat men voor de andere zou opkomen, wordt hij dan onderdrukt. En daarover mag men niet zwijgen !

Noten :

- (\*) De teksten van Gerda Van den Enden en Chris Van Kerckhove zijn verschenen in *Kritiek* 12.
- (1) Guy Quintelier : "Links en objectiviteit. Een repliek op Rietdijks antwoord", in *Restant* , Antwerpen, Jg. XI (1983), 1 (voorjaar), p. 280.
- (2) Het meer specifieke van een intieme liefdesrelatie wordt door mij bewust niet beschreven - dat was ook niet de bedoeling, laat staan dat ik het zou kunnen. Gerda moet echter ook niet proberen het 'baarmoederverlangen' terug in te voeren door te wijzen op de "steeds aanwezige, a-rationele en wellicht onverklaarbare ervaring van liefde voor een ander ... terwille van zichzelf ... ..". Zij lijkt eerder de liefde tot een bodemloos begrip te maken. Of meent ze dat het 'baarmoederverlangen' noodzakelijk tot de werkelijke liefde behoort ? Indien zo, waarom expliciteert ze dit dan niet ?
- (3) Ik beweer enkel dat men niet echt kan liefhebben wanneer men de konfliktgeladenheid van het menselijk bestaan niet wil aangaan en aanvaarden.
- (4) Ik citeer uit de Nederlandse vertaling door Dr. N. Van Suchtelen, die verschenen is bij Wereldbibliotheek, Amsterdam - Antwerpen, 10<sup>o</sup> druk, 1974, p. 56 - 57; cursivering door Freud. In de "Gesammelte Werke", deel XIII, p. 124 - 125.
- (5) Freud beschrijft ook "de instelling van liefhebbende ouders jegens hun kinderen", waarin men "een herleving en reproductie van het eigen, al lang opgegeven narcisme" moet herkennen, en waarbij er "een dwang" bestaat "het kind alle volkomenheden toe te dichten waartoe nuchtere beschouwing geen aanleiding zou zien, en al zijn tekort-

- komingen te verhullen en te vergeten, hetgeen trouwens samenhangt met de loochening van de infantiele seksualiteit". (zie P.T. 1, p. 51 - 52; G.W. X, p. 157 - 158)
- (6) "Bijdragen tot de psychologie van het liefdesleven, II", K.B. 2, p. 186 - 187; G.W. VIII, p. 80, en "Ter introductie van het narcisme", P.T. 1, p. 47; G.W. X, p. 153.
- (7) "Hoofddlijnen van de psychoanalyse", Boom, Meppel en Amsterdam, 1983, p. 39. "Abriß der Psychoanalyse", G.W. XVII, p. 88.
- (8) "Ter introductie van het narcisme", P.T. 1, p. 42; G.W. X, p. 149.
- (9) Freud verstaat onder narcisme nog teveel "een oorspronkelijke libidobezetting van het Ik, ..."; hij preciseert dit echter door verder te gaan: "... , waarvan later een deel aan de objecten wordt afgestaan, maar die in de grond van de zaak onveranderd blijft en op de objectbezettingen reageert zoals het lichaam van een protoplasmadiertje op de door dit diertje uitgezonden pseudopodia." (P.T. 1, p. 34; G.W. X, p. 141) Freud maakt hier een analogie met het voortbewegingsmechanisme van dit eencellig diertje, waarbij aan één zijde van de cel uitstulpingen (schijnvoetjes) ontstaan, waarmee de buitenwereld dus wordt bezet, en waarin daarna de celinhoud nastroomt, zodat verplaatsing van de cel optreedt. De libidobezetting van het liefdesobject gebeurt niet vanuit het Ik maar vanuit het 'Ik-ideaal'.
- (10) Freuds onderscheid tussen het aanleuningstype en het narcistisch type van objectkeuze (zie o.a. P.T. 1, p. 47; G.W. X, p. 153 - 154) lijkt me dan ook overbodig. Het narcistisch type ziet

Freud trouwens duidelijk bij personen met een gestoorde libidineuze ontwikkeling, zoals bij geperverteerden en homoseksuelen ...

- (11) Freud noemt de overschatting ook een narcistisch stigma bij de objectkeuze. (P.T. 1, p. 51; G.W. X, p. 157)
- (12) Zie Guy Quintelier : "Aliënantie als vrijheid van conflicten. N.a.v. Jaap Kruithofs 'Vrijheid en vervreemding'" in *Kritiek* 9, 1985.1, pp. 88 - 113.
- (13) Hierop zou ik ook Gerda Van den Enden willen wijzen.

\*

\*       \*



## KRONIEK

*Techniek op maat.*

Als reactie op de handelsbeurs "Flanders' Technology '87" organiseerden de Werkgroep Arbeid en Milieu en de Werkgroep Technologie op 16 mei 1987 een studiedag "Techniek op maat. Aangepaste technologie voor mens en milieu". Fundamentele, diepgaande en nog steeds noodzakelijke kritiek op de technologie-ontwikkelingen werd er echter op die dag niet gegeven. Het reformistisch aanpassingsdenken vierde hoogtij.

Willem Riedijk, een Nederlandse hoogleraar voor aangepaste technologie, was aangetrokken om de ideeën van zijn boek "Techniek op maat. Aangepaste technologie en nieuwe werkgelegenheid" (Boom, Meppel, 1986) te expliciteren. Ondanks Riedijks bedoeling om "de beweging van de aangepaste technologie uit het geitenwollen-sokkenidealisme" te halen, getuigen zijn boek en zijn referaat van een onvoldoende scherpe analyse. Dit blijkt uit volgende twee belangrijke van de meerdere denkfouten. 1) Volgens Riedijk zijn er een drietal samenhangende processen die "ten grondslag liggen" aan de bedenkelijke ontwikkelingen met betrekking tot mens en milieu, namelijk individualisering, structurering en technisering. Zij "veroorzaken" respektievelijk vereenzaming en vervreemding, bureaucratisering en verstar-ring, en arbeidsdeling en automatisering. Maar let wel, bij Riedijk geldt uitzonderlijk dat oorzaken noodzakelijk niet steeds dezelfde gevolgen hebben ! Dezelfde processen kunnen volgens hem resulteren in respektievelijk emancipatie, democratisering en verambachtelijking. Hoe komt dat een zelfde oorzaak eens iets negatiefs en dan plots iets positiefs voortbrengt ? Riedijks antwoord : door een wijziging in het industrieel stelsel ! Waarin deze wij-

ziging juist bestaat, daarover spreekt hij zich niet expliciet genoeg uit. Hij zwalpt principieel.

2) Zo bekritiseert Riedijk enerzijds het feit dat de doelstelling van de "industriële technologie" het voortbestaan van kapitaal, het maken van winst is en het feit dat daarin de consumenten er voor de afzet van produkten om winst te maken zijn (p. 91), en applaudiseert hij anderzijds het feit dat winst binnen de "aangepaste technologie" geen vies woord is (p. 134). Riedijk geeft trouwens expliciet toe dat hij voor kleinkapitalisme is : hij ziet liever heel wat kleine kapitalistische bedrijfjes dan enkele multinationals. Maar is daarbij het gevaar niet groot dat winst gezien de concurrentie het voornaamste doel wordt van de kleinkapitalistische bedrijfjes ? En geldt dan ook Riedijks vaststelling niet : "Momenteel kan zonder veel risico de gevolgtrekking worden gemaakt dat een economie die als eerste doel heeft geld te verdienen, niet in staat is mens en milieu te beschermen" (p. 53) ? Het scheppen van alternatief-technologische bedrijfjes in de marge van het huidig industrieel stelsel is dan ook geen degelijk alternatief, maar louter een reformistische illusie.

Georges Patfoort, hoogleraar materiaalkunde aan de V.U.B., beaamt de reformisme van Riedijk : het overnemen van de taal van de grootindustrie, namelijk winst en produktie, geldt voor hem als de essentiële voorwaarde om een alternatief georiënteerde produktiewijze ingang te doen vinden. Belangrijk was wel het voorbeeld waarmee Patfoort het belang van een cultuurpatroon voor een milieuvriendelijke economie benadrukte : In Sjanghai zijn er 400 winkels om afval te verkopen en te kopen; in Europa daarentegen betaalt men om zijn afval te laten afhalen.

's Namiddags werd het technologiebeleid in Vlaanderen ter sprake gebracht. Het voornaamste wat toen aan het licht kwam, waren de vaststellingen van de



Werkgroep Arbeid en Milieu op Flanders' Technology '87. Ondanks de aangekondigde "groene lijn" en het verlenen van het logo van de leefmilieukampagne van de Vlaamse Deelregering, bleek dat op de beurs de echte innovaties op het vlak van milieutechnologie erg schaars waren. Er werd ook niets bijgedragen tot het op voorhand voorkomen van milieuhinder. Milieutechnologie vormde ook geen integraal en duidelijk onderdeel op de beurs.

Ondanks het feit dat de voorthollende technologie-ontwikkeling en groeiende kapitaalinvesterings de mensheid in haar voortbestaan bedreigt, bleek het grootste deel van Vlaanderens arbeiders- en milieubeweging, laat staan patronaat en regering, nog altijd niet overtuigd te zijn van de noodzaak om fundamentele wijzigingen in ons economisch handelen aan te brengen. Men blijft geloven in de mythe van ongecontroleerde groei en vooruitgang die alle problemen wel zal oplossen - de mythe achter de waanzinnige euforie van Flanders' Technology.

Guy Quintelier.

\*

*Hoe ermee 'cap'pen ?*

N.a.v. "Jan Cap. In naam van mijn klasse" (samenstelling : Jan Cap, Imelda Haesendonck, Jan Vandeputte), Uitgeverij EPO, 1987.

Sommige linkse intellectuelen dromen - soms luidop - van een betere maatschappij, van een sociale utopie, waar het aangenaam om leven zou zijn. De moeilijkheden beginnen echter wanneer ze deze utopie ook nog in de praktijk zouden willen realiseren ... : de mensenmassa wil blijkbaar niet mee. Ontgoocheld

keren de sociale dromers zich af, ze worden pessimist of cynicus, indien niet religieus. 140 jaar geleden trokken Marx en Engels reeds ten strijde tegen dit utopisch socialisme, dat voorbijging aan de materiële en de sociale voorwaarden voor een revolutionaire omwenteling van de kapitalistische maatschappij. Het orthodox-marxistisch denken stuit echter op een zelfde soort hindernis : een revolutie vooronderstelt een strijdbare arbeidersklasse.

In zijn boek, dat een kroniek is van zijn inzet voor de arbeiders, voornamelijk op de Boelwerf te Temse, toont Jan Cap hoe men hen strijdbaar kan maken. Hij keert zich tegen de "schuldtheorie naar onderen", die o.a. door de vakbondsleiding wordt gehanteerd, en die de fout legt bij de arbeiders die niet zouden willen strijden. Volgens Cap zijn het juist de delegués en de vrijgestelden die hun verantwoordelijkheid niet meer opnemen. In plaats van de conflicten die zich voordoen, aan te gaan, zijn de vakbondsverantwoordelijken meestal geneigd de standpunten van de patroons en de arbeiders te verzoenen. Cap houdt dan ook een pleidooi voor een strijdsyndicalisme in plaats van een vakbondswerking die uit is op sociale vrede en overleg. In plaats van het 'harmoniemodel' komt hij op voor het 'konfliktmodel' in de vakbondswerking. De delegués moeten ook verkozen worden door de arbeiders zelf (demokratisch syndicalisme) en niet door de vakbondsleiding ter plaatse gedropt worden. Dat het ACV Jan Cap als hoofddeleguë ontsloeg, bewijst nog maar eens dat de vakbonden aan een dringende (zelf-)kritiek toe zijn.

Hét belangrijkste dat m.i. Jan Cap in zijn boek aantoont is dat de arbeidersstrijd moet groeien aan de basis, en dit door inzet van de delegués die de conflicten aangaan. Ook al stellen de arbeiders soms nog te enge eisen, zo groeit hun militant bewustzijn, het besef waar hun belangen liggen. De rol van de intellectuelen in de arbeidersstrijd is volgens Cap dan ook niet die van

belerende betweters. "Als arbeiders hebben wij veel geleerd uit de praktijk. We hebben er veel goede dingen uit geleerd. Maar we hebben er ook een aantal onvolledige dingen uit over gehouden. Misschien rond een aantal zaken verkeerde dingen, verkeerde opvattingen over gehouden. Dan moeten wij als arbeiders ook naar deskundigheid grijpen, en dit geeft ons een partij, een politiek denken." (p. 153) Zo verantwoordt Jan Cap zijn toetreden tot de PVDA. Of zij daarvoor de geschikste partij is, ... zal mede van de inzet en het kritisch nadenken van Jan Cap afhangen.

Konflikt of harmonie, leven of dood, "zijn of niet zijn, dat is de vraag" waarvoor men ook in het politiek-ekonomische denken en handelen staat.

Guy Quintelier.

The first of these is the fact that the
  $\text{CO}_2$  concentration in the atmosphere is
 increasing at a rate of about 1 ppm per
 year. This is a significant increase, and
 it is expected that it will continue to
 increase at this rate for many years to
 come. The second of these is the fact
 that the temperature of the Earth is
 increasing at a rate of about 0.5°C per
 century. This is also a significant
 increase, and it is expected that it
 will continue to increase at this rate
 for many years to come. The third of
 these is the fact that the sea level is
 rising at a rate of about 1 mm per
 year. This is also a significant
 increase, and it is expected that it
 will continue to increase at this rate
 for many years to come.

The fourth of these is the fact

In de reeks afzonderlijke uitgaven van KRITIEK zijn twee nieuwe boeken verschenen :

TE WEINIG DEMOCRATIE?

Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse democratie.

door Lode FREDERIX

Het boek bevat 240 bladzijden en is te bekomen door storting van 280 BF plus 30 BF verzendingskosten op de rekening 448-0600001-57 van KRITIEK, Blandijnberg 2, 9000 GENT. Het is ook te verkrijgen op het seminarie voor moderne wijsbegeerte op hetzelfde adres of bij de auteur : Lode Frederix

Wolfbeemdstraat 5  
2610 Wilrijk  
Tel.: 03.230.90.85

BROOD, ROZEN EN UTOPIE.

door Ludo ABICHT

Het boek bevat 180 bladzijden en is te bekomen door storting van 250 BF plus 20 BF op hetzelfde rekeningnummer. Het is ook te verkrijgen op het seminarie voor moderne wijsbegeerte op hetzelfde adres of bij de auteur : Ludo Abicht

Brialmontlei 31  
2018 Antwerpen  
Tel.: 03.239.46.58

Beide boeken worden op de volgende bladzijden voorgesteld.

## TE WEINIG DEMOKRATIE ?

Principiële beschouwingen over het ideaal van de Westerse democratie

door Lode Frederix.

De definitieve ondergang van de Westerse democratie, dit wil zeggen van het ideaal van vrijheid en tolerantie, is, hoe onwaarschijnlijk dat ook klinkt, in zicht ! Het gevaar dat ze bedreigt gaat echter niet zozeer uit van haar gemakkelijk te identificeren externe of interne "vijanden", maar, paradoksaal genoeg, van haar uitdrukkelijke "vrienden". De these van het boek luidt dat, hoe meer (Westerse) democratie (het tolerantie- en vrijheidsideaal) wordt nagestreefd, des te minder er zal gerealiseerd worden. Deze paradox omvat heel wat meer en anders dan wat de Westerse traditie, van Plato tot Popper, hierover weet te vertellen. Ze is veel principiëler, en daarom ook veel tragischer. Ze is gelegen in dat wat de Westerse democratie tot democratie maakt.

De Westerse democratie is niet te redden ! Meer nog, wil het Westen zelfs maar gewoon fysisch blijven bestaan, dan moet het zich ideologisch en institutioneel radikaal, tot in haar wortel zelf, veranderen. Zelfs de keuze voor deze verandering is de mens niet meer gegeven. Maar in welke zin moet deze verandering gaan ? Het boek tracht enkele richtlijnen te geven voor een alternatieve, en zoals bovendien zal blijken, pas werkelijk democratisch te noemen samenleving en wereld. In plaats van het tolerantie- en vrijheidsideaal moet de intersubjectiviteit de grondslag voor een humane, democratische wereld worden.

## BROOD, ROZEN EN UTOPIE.

door Ludo Abicht

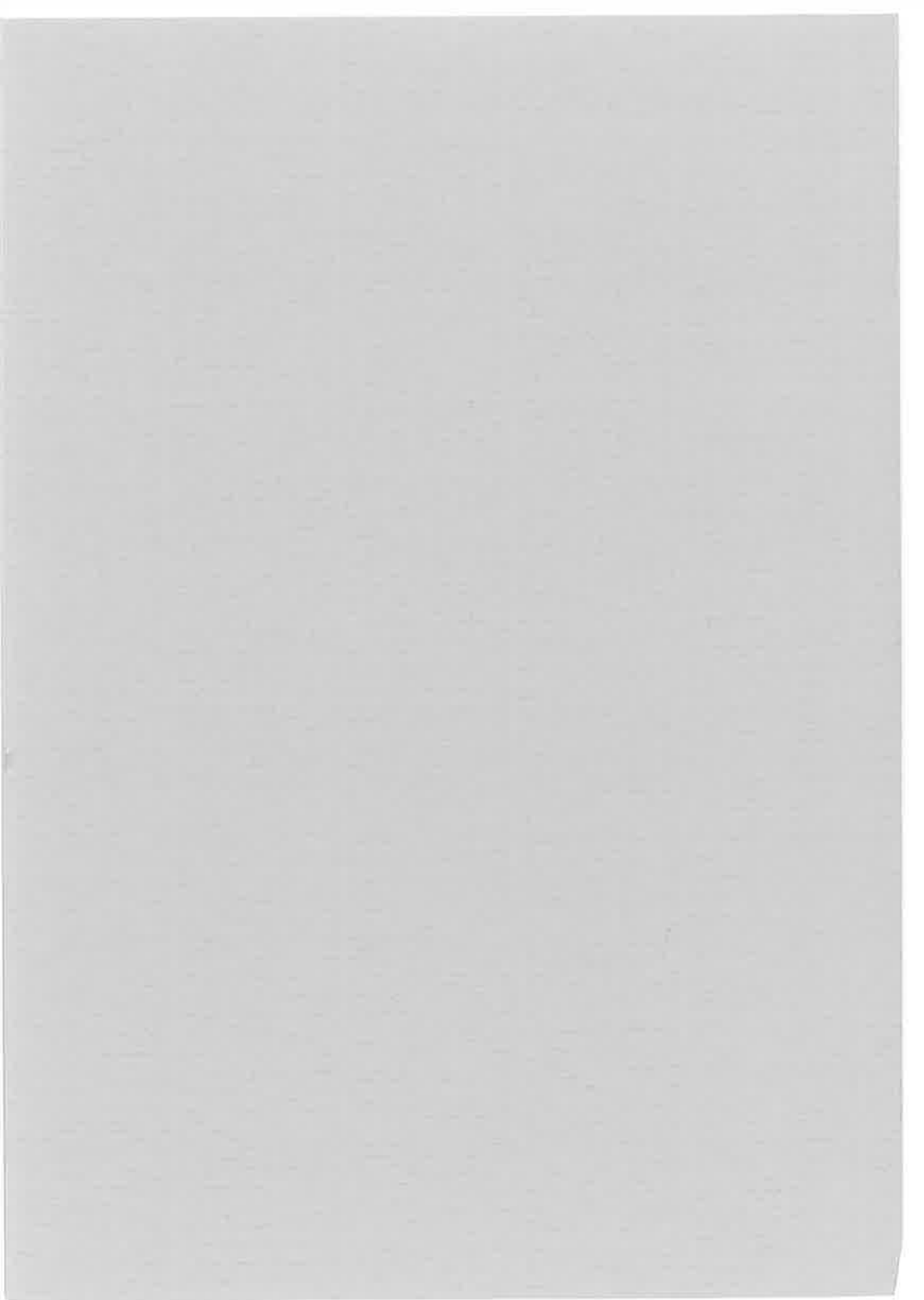
In de geest van Ernst Bloch bespreekt dit boek de rol van de utopie in onze maatschappij vandaag. Welke vroegere utopische dromen werden er tot nog toe al verwezenlijkt en welke zijn vandaag van belang? Wat is de conserverende kern van elke vorm van progressiviteit?

Na een kritiek op twee valse utopieën van onze tijd ("high technology" en de "terugkeer naar het eenvoudige verleden") wordt aan de hand van twee strategieën (het orde-model van de jezuïten en het partij-model van de marxisten) gewezen op de onmogelijkheid van een elitaire weg naar de democratie. Het boek eindigt met een reeks suggesties voor de hernieuwing van een geïnformeerde, militante hoop.

\*







---

Politieke stellingname : Het dilemma van de sociaal-demokratie	p. 5
Rudolf Boehm : In philosophos. Sofokles en Oidipoes	p. 13
Luc Vanneste : Wat Freud eigenlijk niet gezegd heeft, maar waarin toch zijn betekenis ligt.	p. 45
Chris Van Kerckhove : Het narcisme van de oneindigheid. Sartre en Lacan.	p. 59
Guy Quintelier : Konfliktuele liefde op aarde, of narcistische liefde in den hoge ?	p. 127
Kroniek	p. 149

---