

# “Ik ben een machine...”

Over het cartesiaanse gehalte van de freudiaanse Zelfconceptie

*Hub Zwart*

## *Inleiding*

Voortbouwend op eerdere publikaties (Hermans & Kempen 1993) presenteert Hubert Hermans in deze bundel een narratieve visie op de menselijke psyche: het meerstemmige Zelf. Daarbij neemt hij afstand van de rationalistische mensvisie, die teruggaat op Descartes. Deze invloedrijke filosoof benadrukte de centrale, soevereine positie van het Ik en bracht een rigoureuze scheiding aan, zowel tussen ziel en lichaam als tussen Zelf en ander. De ziel, aldus Descartes, is één en ondeelbaar. In tegenstelling tot het lichaam en andere objecten in de buitenwereld, is de ziel geen ruimtelijk fenomeen. In de visie van Hermans daarentegen wordt het Zelf opgevat als ruimtelijk, meerstemmig, dialogisch.

Daarmee neemt hij ook afstand van de klassieke narratieve visie op het Zelf (waarin vooral de temporele structuur van het Zelfnarratief wordt benadrukt), om de aandacht te vestigen op de ruimtelijke dimensie. Het Zelf wordt opgevat als “a multiplicity of *I* positions” waarbij het Ik verschillende posities in een imaginair landschap kan bezetten. Het traditionele narrativisme houdt in feite vast aan de centrale positie van het Ik als auteur van de eigen levensroman en blijft daarmee schatplichtig aan het eenstemmige, monologische schema van Descartes. In navolging van de Russische filosoof en literatuurwetenschapper Bakhtin (1895-1975) echter wordt het Zelf door Hermans opgevat als resultante van een samenspel van centripetale en centrifugale krachten, als een permanente, dialogische strijd tussen stemmen of Ik-posities. Het Zelf is niet één en ondeelbaar, maar valt in Ik-posities uiteen. Ruimtelijkheid en gelijktijdigheid spelen in deze exploratie van het Zelf een voorname rol. Uiteraard bouwt deze benadering voort op aanzetten in het werk van eerdere psychologen. Hermans en Kempen verwijzen met name naar James, Freud en Mead.

In deze bijdrage wil ik ingaan op een omslagpunt dat naar voren komt in het vroege werk van Freud, namelijk van een cartesiaanse naar een narratieve, en van een monologische naar een meerstemmige visie op het Zelf. Mijn lezing van Freud zal overigens sterk voortbouwen op Lacans interpretatie van diens werk, omdat daarin zowel Freuds verhouding tot de filosofie als de thematiek van de meerstemmigheid (Lacan spreekt over de chronische 'verdeeldheid', de 'de-centraliteit' van het Ik) veel aandacht krijgt. De strekking van mijn bijdrage luidt dat, hoewel Freud in eerste instantie een quasi-cartesiaanse Zelf-conceptie lijkt te huldigen, hij in feite een visie op het Zelf uitwerkt die zich radicaal van het cartesiaanse schema verwijderd. De gedachte aan een centrale, soevereine en zelfgenoegzame Ik-instantie, als ankerpunt voor zekere kennis omtrent de werkelijkheid, en als auteur van het eigen levensverhaal, maakt plaats voor een nieuwe topologie van de psyche in de vorm van het 'gede-centreerde' Zelf. Hoewel deze notie vooral in zijn latere teksten (zoals *Das Unbehagen in der Kultur* en *Abriss der Psychoanalyse*) duidelijk aan het licht treedt, wordt de basis voor deze Zelf-conceptie al in het vroege werk gelegd.

De opbouw van mijn bijdrage is als volgt. Om te beginnen ga ik in op een tekst van Descartes (*Les passions de l'âme*) waarin de verhouding (de interactie) tussen ziel en lichaam uitvoerig wordt geschetst. Vervolgens zal ik de aandacht vestigen op vroege teksten van Freud, gebundeld onder de noemer *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* en postuum gepubliceerd, waarin een op het eerste gezicht tamelijk cartesiaanse visie op het Zelf naar voren wordt gebracht. In de daaropvolgende paragrafen zal ik echter wijzen op de fundamentele onverenigbaarheid van de Zelfconcepties van Freud en Descartes, die vooral in de ethische implicaties van hun theorieën naar voren komt. De beslissende overgang van een cartesiaanse naar een freudiaanse Zelfconceptie wordt gevormd door de 'Copernicaanse revolutie' die de filosoof Kant zowel in de epistemologie als in de ethiek teweegbracht. De freudiaanse Zelf-conceptie moet worden begrepen als het resultaat van de werkzaamheid van centrifugale krachten die door deze revolutie in beweging kwamen. Ten slotte zal ik ingaan op de rol van narrativiteit en meerstemmigheid in de freudiaanse Zelf-conceptie.

Reeds in eerdere teksten had Descartes een dualistische visie op de mens uiteengezet, dat wil zeggen een visie die een rigoureuze scheiding aanbrengt tussen lichaam en ziel, en tussen Zelf en Ander. Het lichaam werd daarbij als een machine opgevat. Dat wil zeggen, in de optiek van Descartes verschilt de zijnswijze van het lichaam niet wezenlijk van die van mechanische instrumenten die door de mens zijn voortgebracht. De mens wordt niet langer als een eenheid van lichaam en ziel begrepen. Dit roept de vraag op hoe de verhouding, dat wil zeggen de interactie tussen beide functioneert, en aan dit probleem is *Les passions de l'âme* (1649/1950) gewijd. Descartes beschrijft daarin hoe ziel en lichaam op elkaar inwerken. Hoewel ze volstrekt van elkaar verschillen in zijnswijze (de ziel is één en ondeelbaar, het lichaam daarentegen een ruimtelijk fenomeen), zijn ze toch op intieme wijze met elkaar verbonden. De brug tussen beide wordt gevormd door de passies. Een passie (wij zouden zeggen: een emotie) is immers zowel een psychisch als een lichamelijk fenomeen. Het is een gewaarwording in de ziel én een lichamelijke reactie op bepaalde prikkels. Descartes legt uit hoe het Ik, door greep te krijgen op zijn passies, erin kan slagen het lichaam volledig te beheersen.

Descartes staat aan het begin van een typisch moderne visie op de mens. Al in de eerste paragraaf van zijn geschrift neemt hij uitdrukkelijk afstand van al datgene wat door eerdere filosofen over de passies is gezegd. Hij wil vooral breken met de scholastieke traditie, wier inzichten hij als volstrekt inadequaet beschouwt. Het voornaamste geschilpunt bestaat hierin dat de scholastiek, in navolging van Aristoteles, de ziel opvat als opgebouwd uit verschillende delen (te weten een intellectuele, een sensitieve en een vegetatieve ziel), terwijl Descartes zoals gezegd uitgaat van de opvatting dat de ziel één en ondeelbaar is. Daarom ziet hij zich gedwongen zó te schrijven als gold het een onderzoeksterrein waarop nog nooit iemand zich zou hebben bewogen. Spoedig blijkt echter dat Descartes er niet in slaagt zijn radicale voornemen gestand te doen. De tekst bevat tal van impliciete en expliciete verwijzingen naar andere posities, vooral ook naar de traditie die hij voorwendt te

negeren. Sterker nog, Descartes' eigen visie blijft, hoe modern zij in bepaalde opzichten ook is, toch in hoge mate aan traditionele posities (met name de Stoa) schatplichtig. Anders gezegd, de tekst is aanzienlijk dialogischer dan Descartes wil doen voorkomen. Het wordt al gauw duidelijk dat Descartes niet vanuit het niets begint, maar dat zijn tekst een polemische inzet heeft, zich beweegt in een conceptuele ruimte waarin reeds door anderen is gesproken en positie is gekozen.

Dit neemt niet weg dat hij zich in inhoudelijk opzicht inderdaad vrij ver van de scholastieke traditie verwijdert. Deze traditie, die zoals gezegd teruggaat op Aristoteles, ontwaart continuïteit tussen lichaam en ziel. Een van de vraagstukken die de scholastieke traditie nooit geheel bevredigend heeft kunnen oplossen, is hoe deze van oorsprong heidense optiek zich laat rijmen met de christelijke gedachte van een onsterfelijke ziel, tijdelijk met het lichaam verbonden. Juist het verlangen de onsterfelijkheid van de ziel te waarborgen, doet Descartes voor een rigide, dualistische positie kiezen. Het gaat bij hem echter om een bij uitstek moderne vorm van dualisme. Het lichaam wordt niet opgevat als het 'vlees', zoals in de christelijke traditie gebeurde, dat wil zeggen als een geschapen substantie die zich fundamenteel van menselijke produkten onderscheidt, maar als een machine. Descartes spreekt uitdrukkelijk en met grote regelmaat over *la machine de notre corps*. Deze machine is opgebouwd uit een aantal systemen: de bloedsomloop, het zenuwstelsel, het spijsverteringsstelsel, het bewegingsapparaat. Vooral het zenuwstelsel heeft Descartes' belangstelling. Het wordt opgevat als bestaande uit dunne draden of leidingen waarin zich kleine deeltjes bewegen, de *esprits animaux*. Descartes geeft toe dat deze laatste benaming slecht gekozen is. Het gaat immers niet om geestelijke elementen, zoals de aanduiding *esprits* suggereert, maar om lichaampjes, vergelijkbaar met bloedlichaampjes.

De opvatting van het lichaam als een machine heeft een belangrijke ethische implicatie. Het lichaam is een instrument waarover de ziel beschikt en de ziel moet ernaar streven het lichaam zo volledig mogelijk te beheersen. Om dit doel te realiseren is het van belang dat de wetenschap inzicht krijgt in de wijze waarop de machine van ons lichaam functioneert, hoe de verschillende systemen op elkaar inwerken, en vooral ook: hoe lichaam en ziel *met elkaar* interacteren.

Zoals gezegd wordt de ziel door Descartes niet opgevat als een ruimtelijk fenomeen. Slechts bij wijze van spreken kunnen we zeggen dat het de 'plaats' is waar onze gedachten en gewaarwordingen tot stand komen. Dit neemt niet weg dat er een lokatie in het lichaam aan te wijzen is waar lichaam en ziel elkaar ontmoeten, waar de ziel als het ware gezeteld is. Deze 'zetel' van de ziel wordt door Descartes in de pijnappelklier gelokaliseerd. Hier komen de *esprits animaux* samen en verspreiden ze zich weer over het lichaam. Het zal geen verbazing wekken dat veel critici erop gewezen hebben dat deze beschrijving van de wijze waarop lichaam en ziel interacteren op belangrijke punten tamelijk obscuur en onbevredigend blijft. Als lichaam en ziel zo radicaal van elkaar verschillen, hoe kan het contact tussen beide dan tot stand worden gebracht?

Aan de hand van een aantal passies probeert Descartes nader uit te leggen hoe de interactie tussen ziel en lichaam moet worden gedacht. Bijvoorbeeld de passie van de angst. Het beeld van het angstaanjagende object wordt door de *esprits* in de pijnappelklier afgebeeld. Hier zou zich bij wijze van spreken een innerlijk scherm bevinden. Deze innerlijke waarneming heeft tot gevolg dat er bloed door het hart naar de ledematen wordt gepompt, waarna de *esprits* de betreffende spieren tot beweging aanzetten: vluchtgedrag. De functie van de passies is, dat ze het lichaam voorbereiden op een bepaalde respons (in dit geval: de vlucht) die aangewezen lijkt. De ziel is echter niet volstrekt passief en hoeft de passies niet slaafs te gehoorzamen (bij dieren, die volgens Descartes geen ziel hebben en louter machines zijn, is dit wél het geval). Wanneer angst optreedt bijvoorbeeld, kan men, in plaats van te vluchten, ook onverschrokkenheid aan de dag leggen: door de aansporing van de passies niet te volgen, maar zich in plaats daarvan bepaalde overwegingen voor de geest te halen die maken dat men aan weerstand bieden de voorkeur geeft boven de vlucht, omdat de eerste optie bij nader inzien toch voordeliger blijkt.

Het gevolg is dat de mens een permanente strijd in zichzelf ervaart, een strijd tussen lichaam en ziel. In de traditionele (scholastieke) conceptie, aldus Descartes, wordt deze strijd ten onrechte als een innerlijke strijd opgevat, namelijk als een strijd tussen de verschillende delen van de ziel. Volgens Descartes is de ziel echter één en ondeelbaar. Zij

kan niet in zichzelf verdeeld zijn of met zichzelf in conflict raken. Elke vorm van verzet tegen de wil van de ziel moet derhalve aan het lichaam worden toegeschreven. Telkens wanneer sprake is van een conflict - bijvoorbeeld tussen de passie van de angst en de wil tot onverschrokkenheid - gaat het om een strijd van de ziel tegen het lichaam, waarbij de pijnappelklier tussen beide machten in de verdrukking raakt. De ziel heeft doorgaans niet de macht haar wil zonder meer aan het lichaam op te leggen, dat wil zeggen de passies volledig te beheersen. Zij dient daarom omzichtig te werk te gaan en de nodige behendigheid aan de dag te leggen. In zijn correspondentie gebruikt Descartes hiervoor het beeld van de ruiter te paard. Doorgaans slagen wij erin de passies, dat wil zeggen de beweging van de *esprits animaux*, in te tomen, maar niet altijd. Dan raakt de machine, die ons lichaam is, op drift - bijvoorbeeld wanneer wij driftig worden. Wij *ervaren* een dergelijk conflict weliswaar als een strijd tussen machten *in* de ziel, maar in werkelijkheid gaat het om een strijd tussen de vrije wil van de ziel (bijvoorbeeld om weerstand te bieden aan een vijandige buitenwereld) en de neiging van het lichaam (bijvoorbeeld om te vluchten). In de uitkomst van dergelijke gevechten toont zich de kracht van de ziel van het betreffende individu. Wie er regelmatig in slaagt de passies de baas te worden en de bewegingen van de *esprits* in te tomen en in goede banen te leiden, heeft een sterke ziel. De wapens waarmee deze strijd gevoerd wordt, zijn kennis en standvastigheid. Waar het de uiteindelijke uitkomst van deze strijd betreft toont Descartes zich bijzonder optimistisch. Goed bestuur stelt iedere ziel in staat om op de lange duur de passies *volledig* te beheersen: “ceux même qui ont les plus faibles âmes pourraient acquérir un empire très absolu sur toutes leurs passions, si on employait assez d’industrie à les dresser et à les conduire.” (1649/1950, § 50)

Indien wij erin slagen de passies te beheersen, blijkt dat ze een belangrijke functie vervullen. Ze dragen er zorg voor dat de ziel datgene *wil* wat van nature nuttig voor ons is, zij het dat wij niet zonder meer op hun impulsieve oordeel mogen vertrouwen. De visie van Descartes op het lichaam, en op de passies die zich vanuit het lichaam aan ons opdringen, is instrumenteel en utilitair. Het lichaam is een machine die ons in staat stelt gepaste reacties te

vertonen, bijvoorbeeld door te vluchten. De passies brengen de machine als het ware in gereedheid om dat type gedrag te ontplooiën dat in de gegeven situatie aangewezen lijkt. Bij nader inzien kan de ziel echter tot een andere handelwijze besluiten, die meer voordeel oplevert. In dat geval gaat het erom de op zichzelf nuttige lichaamsfunctie te onderdrukken en het lichaam in een andere richting te sturen. Descartes wijst er telkens weer op dat, in tegenstelling tot wat de traditie leert, dit niet als een strijd tussen de hogere en de lagere delen van de ziel moet worden begrepen. Het gaat erom dat de ziel er in toenemende mate in slaagt de machine, die het lichaam is, te hanteren.

Op die manier dient een aangepaste verhouding tot de buitenwereld tot stand te worden gebracht. Daarbij zoekt de ziel het goede midden tussen tekort en overmaat. Dit wordt door Descartes onder meer toegelicht aan de hand van de passie van de verwondering. Wanneer wij ons over een bepaald object verwonderen, begeven de *esprits* zich naar die plaats in de hersenen waar het beeld van het betreffende object wordt vastgelegd, om het te versterken, maar ook - in geval van een visuele waarneming - naar de oogspieren om de ogen op het bewuste object gericht te houden. De passie van verwondering is een voorwaarde om kennis op te doen. Overmaat aan verwondering leidt er echter toe dat er in het geheel geen *esprits* meer naar de spieren gaan om ze tot beweging aan te zetten, met als gevolg dat men een 'standbeeld' wordt. Nutteloze gedachten en waarnemingen worden dan onnodig versterkt. Het is goed om van nature uitgerust te zijn met een zekere neiging tot verwondering, maar wanneer verwondering een doel op zichzelf wordt, zijn wij niet langer in staat ons op een adequate manier in onze omgeving te bewegen.

Een goed gebruik van de passies zal ertoe leiden dat men gelukkig wordt. Wanneer men gezond is en de levensomstandigheden, door goed zelfbestuur en adequate levensvoering, gunstig zijn, ervaart men een algeheel gevoel van behagen dat niet op een verstandelijke afweging berust, maar enkel op de gewaarwording van de bewegingen van de *esprits* in onze hersenen. Het innerlijke leven is dan in volle gang en de mens schept er behagen in *passies*, dat wil zeggen *leven* te ervaren.

De passie van de liefde wordt door Descartes als volgt beschreven. Wanneer de ziel zich een bemind object voorstelt, zet dit de *esprits animaux* die zich in de hersenen bevinden in beweging. Zij zullen zich vervolgens naar de maag begeven om de spijsvertering te stimuleren, en naar het hart om zich van daaruit over het hele lichaam te verspreiden, ook naar de hersenen, om aldaar de indruk van het geliefde object te versterken. Door de beweging van *esprits* en bloed wordt men een algeheel gevoel van warmte gewaar. Daarin berust de passie van de liefde. Ook hier loert weer het gevaar van overmaat. De mogelijkheid bestaat dat de ziel dermate in beslag wordt genomen door het object, dat dit beslag legt op alle *esprits* die zich in de hersenen bevinden, hetgeen een toestand van lusteloosheid tot gevolg heeft.

Zoals gezegd zijn passies, ondanks het risico van overmaat, in beginsel nuttig. Ze dienen ertoe de ziel over te halen om in te stemmen met nuttige gedragspatronen. Hun beoordeling van de situatie is echter niet onfeilbaar, zij kunnen zich omtrent het nut of de schadelijkheid van bepaalde objecten of situaties vergissen, zodat de mens zich kritisch ten opzichte van zijn passies moet blijven opstellen. Zij kunnen ons er immers toe aanzetten iets na te streven wat schadelijk blijkt, of situaties te ontvluchten die lang niet zo ongunstig zijn als wij geneigd zijn te denken. Vandaar dat wij ons niet aan de passies moeten overleveren, maar hen op redelijke wijze moeten besturen. We moeten alert blijven en telkens weer onderzoeken of datgene wat vreugde of lust oproept, inderdaad goed is, en of datgene wat vrees of onlust wekt, inderdaad slecht is. De ervaring leert dat we in het leven vaak genoeg bedrogen worden, en het is dan ook zaak het risico van bedrog te minimaliseren.

Om gelukkig te worden moeten we er derhalve in slagen onze passies te beheersen. Bovendien moeten wij ons ontdoen van nutteloze, onbevredigbare begeerten. We moeten vermijden dingen na te streven die niet in onze macht liggen. Zaken die zich aan onze invloed onttrekken moeten wij niet nastreven, omdat dit de aandacht afleidt van datgene wat wél realiseerbaar is. Datgene wat zich aan onze macht en invloed onttrekt, is noodzakelijk, onbeïnvloedbaar en onafwendbaar, en dient ons derhalve onverschillig te laten. Waar het de dingen betreft die wél in onze macht liggen, moeten we steeds proberen een redelijke afweging te maken.



Indien wij erin slagen redelijke keuzen te maken, leidt dat onvermijdelijk tot een gevoel van tevredenheid, zelfs wanneer, door toedoen van factoren die wij niet kunnen beïnvloeden of afwenden, de dingen anders lopen dan wij hadden verwacht. Het gevoel van tevredenheid dat door deugdzaamheid en verstandigheid tot stand wordt gebracht, is zo sterk dat geen enkele passie deze zielerust vermag te verstoren. Wie enkel begeert wat in zijn macht ligt, is zijn passies de baas.

Descartes' ethiek is een ethiek van het juiste handelen. Besluiteloosheid is een vorm van angst. Omdat men geen keuze kan maken tussen verschillende handelingsopties, wordt geen enkele handeling uitgevoerd. Hoewel bedachtzaamheid nuttig kan zijn, moet ook hier overmaat vermeden worden. Besluiteloosheid is een vorm van bedachtzaamheid die zó lang aanhoudt dat men niet meer in staat is adequaat op de gegeven situatie te reageren. Het ligt natuurlijk anders wanneer het werkelijk om gelijkwaardige, elkaar uitsluitende handelingsopties gaat. Dit is echter een uiterst zeldzame situatie. In het geval van besluiteloosheid is de angst om te handelen of te kiezen zó sterk dat men nog op zoek gaat naar alternatieve handelingsopties terwijl de optimale optie zich reeds aftekent. Deze overmaat aan bedachtzaamheid komt voort uit een te grote begeerte om goed te doen en uit gebrek aan heldere kennis omtrent goed en kwaad. Men moet erop vertrouwen dat men zijn plicht doet wanneer men datgene kiest wat onder de gegeven omstandigheden het beste lijkt, ook al weten wij dat wij de situatie soms verkeerd beoordelen. De passie van de wroeging is alleen nuttig wanneer wij inderdaad de verkeerde keuze maakten, zodat we bij een volgende gelegenheid eerder geneigd zullen zijn tot een betere afweging te komen. Ook hier moeten we echter op onze hoede zijn voor overmaat.

De passies zijn van nature goed. Wat we moeten vermijden is een verkeerd gebruik, dat wil zeggen overmaat. Gaandeweg leert de mens hoe hij zijn passies kan bemeesteren en er behendig mee om kan gaan, zodat men de nadelen kan beperken en profiteren van de voordelen die ze verschaffen.

Resumerend kunnen we stellen dat in *Les passions de l'âme* een visie op de mens naar voren komt met belangrijke ethische implicaties. Het lichaam wordt op instrumentele wijze opgevat. Het is een instrument dat wij moeten leren beheersen en hanteren om zo adequaat

mogelijk op bepaalde handelingssituaties te kunnen reageren. Het gaat bovendien om een praktische ethiek die waarschuwt tegen een overmaat aan wroeging of bedachtzaamheid. Uiteindelijk is ethiek voor Descartes de wetenschap die ons leert hoe wij gelukkig kunnen worden. Het oogmerk van een morele levensvoering is een toestand van zielerust, een innerlijk equilibrium waarbij de ziel geheel conflictloos bij zichzelf is, een toestand die door niets verstoord kan worden. In de volgende paragraaf wil ik laten zien dat de visie op de mens die bij de vroege psychoanalytische Freud naar voren komt, zich op het eerste gezicht geheel binnen het cartesiaanse schema lijkt te bewegen. Vervolgens zal ik er echter (in navolging van Lacan) op wijzen dat bij nadere beschouwing de ethische en epistemologische implicaties van Freuds visie op de mens radicaal en fundamenteel van de cartesiaanse optiek verschillen. In feite heeft de vroege Freud het cartesiaanse schema al ver achter zich gelaten.

#### *Op zoek naar de lustpomp*

De bundel *Aus den Anfängen der Psychoanalyse* (Freud 1950) bevat naast een reeks brieven van Freud aan zijn vriend Wilhelm Fliess ook enkele schetsen en notities uit de jaren 1887-1902, met name de zogeheten *Entwurf einer Psychologie*. Deze teksten bieden een indruk van de wordingsgeschiedenis van de psychoanalyse, van de wijze waarop Freud zijn eerste analytische ervaringen in de vorm trachtte te gieten van een theorie over de structuur en werking van het psychische apparaat. Deze exploratieve teksten waren geen van alle voor publikatie bestemd en Freud laat zijn neiging tot speculatie gemakkelijk de vrije loop. De theorie die in deze teksten aan Fliess gestalte krijgt, schetst het psychisch apparaat als een systeem dat permanent een toestand van equilibrium nastreeft. Neurotische klachten worden beschouwd als verstoringen van het evenwicht. Hysterie bijvoorbeeld wordt toegeschreven aan excessieve abstinentie. Doordat de weg naar ontlading is afgesloten, neemt de interne spanning toe. Dit leidt ertoe dat bepaalde lichaamsfuncties, zoals de ademhaling en de hartslag, geprikkeld worden. De gewaarwording van deze prikkels is de angstervaring. Wanneer de natuurlijke ontlading (geslachtsgemeenschap) achterwege

blijft, of belemmerd wordt (bijvoorbeeld in het geval van *coitus interruptus*), ziet het psychische apparaat zich gedwongen andere manieren te ontwikkelen om de opgebouwde spanning, die als pijnlijk wordt ervaren, te verminderen, bijvoorbeeld door de begeerde ontlading te hallucineren. Naarmate de spanning stijgt, wordt het voor het apparaat steeds moeilijker dergelijke fantasmatische wensvervullingen van reële waarnemingen te onderscheiden. Onbewuste fantasieën kunnen dan een beslissende rol gaan spelen bij de constructie van het levensverhaal.

Wat Freud ontwikkelt, is een mechanistische, welhaast hydraulische visie op de psyche van de mens. Hij beschrijft het psychische apparaat zoals Descartes het lichaam beschreef, namelijk als een machine. Dat wil zeggen, in deze vroege teksten van Freud wordt ook de ziel verruimteliĳkt, en de werking van het apparaat wordt door schemata en tekeningen geïllustreerd. Het psychisch apparaat verschijnt als een machine, opgebouwd uit verschillende systemen die met elkaar interacteren. De ziel - bij Descartes één, ondeelbaar en (vooral) niet ruimtelijk - verliest bij Freud haar bijzondere ontologische status. Ondanks de schijn van cartesianisme neemt Freud daarmee in feite bij voorbaat al afstand van Descartes. Hij beschouwt de conflicten die wij ervaren immers als conflicten in het psychische apparaat zelf.

Tevens beschrijft Freud de effecten die bepaalde voorstellingen in het systeem sorteren. Het psychische apparaat is erop uit de pijnlijke affecten die door bepaalde voorstellingen worden opgeroepen (bijvoorbeeld angst) te bemeesteren. Wat Freud beschrijft is een lusteconomie die permanent gericht is op het tot stand brengen van evenwicht. De geest is een machine. In dit opzicht is vooral een passage uit *Brief 32* (20 oktober 1895) interessant. Freud beschrijft daarin hoe, na een nacht hard werken, het raadsel van het psychische apparaat plotseling uit de verborgenheid te voorschijn lijkt te treden. Hij schrijft: “Es schien alles ineinander zu greifen, das Räderwerk paßte zusammen, man bekam den Eindruck, das Ding [het psychische apparaat] sei jetzt wirklich eine Maschine...” (p. 139). En in de daaropvolgende brief schrijft hij dat hij, bij zijn poging de geslachtsgemeenschap te analyseren, nu eindelijk de *lustpomp* heeft ontdekt, dat wil zeggen het element in het systeem dat een functie vervult vergelijkbaar met die van het hart in de bloedsomloop. Ook beschrijft

Freud het zenuwstelsel als een systeem waarin deeltjes (energiequanta) zich bewegen van het centrum naar de uiteinden en weer terug. Wanneer sprake is van opeenhoping van spanning in het centrum, streeft het systeem naar ontlading door de opgehoopte energiekwantiteit naar de buitenwereld af te voeren. De mogelijkheden die de buitenwereld voor spanningsontlading biedt, zijn echter (door toedoen van de cultuur) beperkt. De samenleving dwingt het apparaat af te zien van driftbevrediging, zodat wij worden opgezadeld met een chronisch 'economisch' (dat wil zeggen: drifthuishoudelijk) probleem. Het psychische apparaat is niet goed afgestemd op het leven in de moderne cultuur.

Neurosen worden door Freud opgevat als excessieve uitvergrotingen van in wezen normale affectieve toestanden. Dwangneurose bijvoorbeeld is een excessieve vorm van wroeging of zelfverwijt, een schuld bewustzijn zonder concrete inhoud of aanleiding. Omdat deze affecten geen bevrediging vinden, niet afgevoerd kunnen worden naar de buitenwereld, beschadigen ze gaandeweg het Ik. Het psychische apparaat is er in essentie op gericht onlust (excessieve spanning) te vermijden en de spanning van het apparaat constant te houden. Freud gaat ervan uit dat hij erin zal slagen een fysiologische basis voor zijn psychologische systeem te vinden, dat wil zeggen hij gelooft dat het mogelijk moet zijn de neurose te herleiden tot een "Organvorgang". Met name vermoedt hij dat de schildklier weleens het 'onbekende orgaan' zou kunnen zijn dat een beslissende invloed op de affecthuishouding uitoefent (p. 150).

Er is nog een ander punt van ogenschijnlijke overeenkomst te noemen tussen Freud en Descartes, die niet zozeer betrekking heeft op de inhoud van hun theorieën als wel op de omstandigheden waaronder zij geconcipieerd werden. Net als Descartes is Freud in de jaren negentig van de vorige eeuw een onderzoeker die zich in een verstilde omgeving, in isolement bevindt. De eenzaamheid die hij in zijn brieven beschrijft, lijkt gunstige voorwaarden te scheppen voor het onderzoek. Eenzaam en gelijkmoedig werkt hij zijn quasifysiologische speculaties uit tot een systeem. De waarheid scheidt er behagen, in zich te verbergen: "das Neue, das mir in der Euphorie eingefallen war, zog sich wieder zurück" (p. 250), maar de eenzaamheid en de stilte, de intellectuele ascese en de onthechting, maken hem ontvankelijk voor datgene wat zich bij tijd en wijle plotseling openbaart:

“An solchen stillen Tagen aber wie gestern und heute ist es sehr still in mir, furchtbar einsam. Ich kann mit niemandem darüber reden, auch nicht wie ein anderer Arbeiter mich absichtlich und willkürlich beschäftigen. Ich muß warten, bis es sich in mir rührt und ich davon erfahre” (p. 251).

Freuds cartesiaanse, mechanische visie op de psyche is meer dan theorie. Het is de wijze waarop hij zijn eigen innerlijkheid ervaart. Hij ervaart zijn psyche als een apparaat. Hij spreekt over “die innere Wahrnehmung des eigenen psychischen Apparates” en na afloop van een vakantie schrijft hij “daß die Ruhe dem Apparat [dat wil zeggen zijn eigen psyche] wohlgetan hat” (270). En op 1 mei 1898, terwijl hij druk bezig is met het werk aan *Die Traumdeutung*, schrijft hij aan Fliess: “Ich bin ... eine Maschine auf 10 Atmosphären Druck gespannt und bei 2 Atmosphären laufe ich Heiß” (p. 271).

Het hoogtepunt van deze quasi-cartesiaanse beschouwingen wordt gevormd door zijn befaamde *Entwurf einer Psychologie*. Het oogmerk van de *Entwurf* is, een ‘natuurwetenschappelijke psychologie’ te ontwikkelen, dat wil zeggen: “psychische Vorgänge darzustellen als quantitativ bestimmte Zustände aufzeigbar materieller Teile” (p. 379). Freud lijkt inderdaad het mechanistische schema te volgen waarvoor Descartes de blauwdruk leverde. Hij beschrijft innerlijke processen als een serie interacties tussen “Muskelmachinen” en neuronensystemen. Daarbij wordt onderscheid gemaakt tussen een primaire en een secundaire functie van het psychische apparaat. De primaire functie is een automatische, reflexmatige reactie. De secundaire functie is een modificatie hiervan onder druk van de buitenwereld, de ‘Not des Lebens’. Freud schetst een apparaat, opgebouwd uit leidingen waarin zich deeltjes (energiequanta) bewegen, dat geneigd is reflexmatig te reageren, maar door het ‘secundaire proces’ kan worden bijgestuurd.

Ondanks de schijn van cartesianisme zijn er toch belangrijke verschilpunten waar te nemen tussen de concepties van Freud en Descartes. Een belangrijk punt van verschil betreft de verhouding tot de buitenwereld. Bij Descartes werkt het zenuwstelsel receptief. Met behulp van de prikkels die door de zintuigen worden opgevangen en door de *esprits* naar de hersenen worden geleid, wordt er in de pijnappelklier een beeld van de werkelijkheid geprojecteerd, waarop het systeem vervolgens reageert. Bij Freud daarentegen werkt het

systeem niet zozeer receptief als wel selectief. De uiteinden ervan (de contactpunten met de werkelijkheid) lijken vooral bedoeld om de psyche van een bedreigende buitenwereld af te schermen door zeer selectief en restrictief te zijn bij de keuze van de prikkels die worden toegelaten. Het waarnemingssysteem functioneert als een 'scherm' dat slechts bepaalde energiekwantiteiten tot het apparaat toelaat, als een 'zeef' die bepaalde prikkels selecteert en andere buitensluit. Het is een systeem dat ons voor blootstelling aan overmatige prikkeling vanuit de buitenwereld behoedt. De prikkels die worden toegelaten, worden van een 'realiteitsindicatie' voorzien, zodat het in beginsel mogelijk blijft onderscheid te maken tussen prikkels die van buiten en prikkels die van binnen komen (wensvervullende hallucinaties). Het is echter mogelijk dat het wensobject dermate met energiequanta wordt bezet, dat wij geen onderscheid meer kunnen maken tussen hallucinatie en realiteit. En wanneer er toch sprake is van een directe, ongefilterde en ongeremde inslag van de werkelijkheid in het systeem, ervaren wij dat als een trauma. Het Ik ziet zich derhalve voor de welhaast wanhopige opgave geplaatst een compromis te zoeken tussen trauma en fantasma.

De buitenwereld verschijnt in eerste instantie als een duistere, anonieme ruimte waarin, naast 'bewegende massa's', ook 'Nebenmensen' worden aangetroffen. Pas door interpretatie en actieve verwerking van de prikkels ontstaat een beeld van de werkelijkheid dat wij als menselijk ervaren. In de volgende paragraaf zal ik (in navolging van Lacan) betogen dat deze terughoudendheid ten opzichte van de werkelijkheid, deze broosheid en onzekerheid van het Ik, geen bijkomstig verschil is met de visie van Descartes, maar een indicatie van de fundamentele onverenigbaarheid van de Zelfopvattingen van Descartes en Freud.

### *Zelf en buitenwereld*

Volgens Lacan (1986) neemt Freud radicaal afstand van het traditionele, filosofische subjectbegrip. Descartes staat in zijn optiek dichter bij Aristoteles dan bij Freud. Op het eerste gezicht lijkt het verschil tussen Descartes en Freud minder groot dan Lacan

wil doen voorkomen. In de strijd tussen lichaam en ziel, tussen passie en berekening, zoals door Descartes geschetst, herkent men immers gemakkelijk de spanningsverhouding die Freud beschrijft tussen het primaire en het secundaire proces – aanduidingen die hij later zal vervangen door ‘lustprincipe’ en ‘realiteitsprincipe’. Het lustprincipe is de primaire, impulsieve wijze waarop het psychische apparaat op prikkels reageert, een functie die lijkt te corresponderen met die van de passies bij Descartes. En het realiteitsprincipe is Freuds formulering van het moment van berekening of bezonnenheid. Wat nastrevenswaardig lijkt, kan bij nader inzien schadelijk blijken. Het secundaire proces is een meer adequate, meer aangepaste en afgestemde manier om hetzelfde doel na te streven, namelijk spanningsontlading, dat wil zeggen lust. Het lustprincipe heeft het karakter van een automatisch, quasi-neurologisch proces. Het is de neiging van het systeem spanning te ontladen en een toestand van equilibrium te bereiken. Het Ik heeft tot taak het primaire proces in toom te houden, aangezien met deze wijze van reageren niet altijd de meest optimale resultaten worden bereikt.

Deze ogenschijnlijke correspondentie tussen Freud en Descartes wordt door Lacan echter als een misverstand van de hand gewezen. Dat het om een misverstand gaat, blijkt vooral wanneer wij ons de vraag stellen naar het statuut van de realiteit waar de term ‘realiteitsprincipe’ op doelt. Dit blijkt bij Freud in hoge mate problematisch. De toegang tot de werkelijkheid, en omgekeerd: van de werkelijkheid tot het systeem, is uiterst precair. Om dit nader te verduidelijken, maakt Lacan onderscheid tussen ‘de werkelijkheid’ en ‘het werkelijke’. Het werkelijke is het primaire, primordiale buiten waarmee de psychoticus geconfronteerd wordt en waartegen het psychische apparaat het Ik eerst en vooral moet beschermen. De werkelijkheid die wij kennen en ervaren, is een afgezwakte, gereconstrueerde façade: de uitkomst van het secundaire proces dat zich weifelend, tastend en rectificerend voltrekt en tot doel heeft een coherente, hanteerbare visie op te werkelijkheid te construeren. De relatie van het lustprincipe tot de buitenwereld is al even problematisch. Het streeft blind zijn doel na, zonder onderscheid te maken tussen reële waarneming en hallucinaties. Het psychische apparaat waarvan Freud in zijn *Entwurf* de blauwdruk schetst, aldus Lacan, lijkt eerder geschikt om te hallucineren dan om behoeften

te bevredigen. Wat Freud schetst is een fundamenteel, permanent, onoplosbaar en intern conflict tussen de twee systemen (lust- en realiteitsprincipe, primair en secundair proces) waaruit het psychisch apparaat is opgebouwd.

Nu zou men deze tegenstelling tussen beide systemen kunnen afzwakken door het realiteitsprincipe als een 'correctie' op het lustprincipe op te vatten, zoals in de gangbare (hermeneutische en Ik-analytische) Freudinterpretaties inderdaad gebeurt. In de plaats van de hallucinatie, dat wil zeggen van de almacht van de wensgedachte, treedt dan het vermogen om adequaat op de werkelijkheid te reageren. Het is de functie van het realiteitsprincipe, het primaire proces in toom te houden, zodat het oogmerk ervan (spanningsontlading) op een meer effectieve wijze gerealiseerd kan worden. Dit is in feite het cartesiaanse schema, en de gangbare Freudlectuur is er volgens Lacan op uit Freuds teksten met alle geweld in het keurslijf van dit schema te persen. Een dergelijke interpretatie veronachtzaamt echter de originaliteit van Freuds visie op de psyche. Wanneer men Freud nauwkeurig leest, aldus Lacan, dan bestaat de merkwaardige opgave van het realiteitsprincipe erin, het subject *af te schermen* van de realiteit in plaats van hem ermee te confronteren. Het realiteitsprincipe heeft tot taak het subject niet aan de onverbidelijke exterioriteit als zodanig ('het werkelijke') bloot te stellen, maar slechts zorgvuldig geselecteerde steekproeven tot het systeem toe te laten, waarmee een 'werkelijkheid' geconstrueerd kan worden die leefbaar is. Dankzij het realiteitsprincipe heeft het Ik slechts met uitgelezen stukjes werkelijkheid te maken. Daarachter gaapt de afschrikwekkende afgrond van het brute, primitieve, ongevormde werkelijke, waarin alleen psychotici een blik werpen. De werkelijkheid die wij kennen, is een gearticuleerde, talig gestructureerde, symbolisch geordende werkelijkheid. Het oorspronkelijke, primordiale werkelijke heeft plaatsgemaakt voor een beschermende façade.

Dit proces heeft echter zijn prijs. Door het werkelijke te verwerpen, verliest het subject ook het zicht op het oorspronkelijke object van zijn verlangen, waaraan hij door een absolute hechting niettemin gebonden blijft; het 'ding' dat wij in de wereld zoals zij aan ons verschijnt enkel nog kunnen ontmoeten door te hallucineren; de onvergetelijke,



oorspronkelijke Ander, waaraan de zeldzame objecten die wij in de werkelijkheid ontwaren (en onze aandacht opeisen) hun luister ontlenuen, maar die wij nooit meer zullen terugvinden. Gestalten die wij onderweg ontmoeten, herinneren bij vlaggen aan de prehistorische Ander waarnaar wij eigenlijk verlangen, zonder hem of haar ooit werkelijk te kunnen belichamen. Het is de Dionysische trog van onze ervaring, het rijk der heidense goden, dat een afgrond blijkt.

Anders gezegd, het constructieproces dat constituerend is voor de werkelijkheid die wij zintuiglijk percipiëren, geldt ook die bijzondere categorie van objecten die ons vanuit de buitenwereld tegemoet treden: de 'Nebenmensen'. De menselijke wereld, waarin wij de Ander als een 'Gij' ervaren, is geen oorspronkelijke ervaring, maar het resultaat van de werkzaamheid van het secundaire proces. De oorspronkelijke wijze waarop de Ander zich aan ons manifesteert, aldus Lacan, is de brute schreeuw. De 'Gij'-ervaring is een defensieve pacificatie die de herinnering tracht uit te wissen aan de onvergetelijke, primordiale, schreeuwende Ander die (zoals de psychoticus maar al te goed beseft) ons ieder ogenblik dreigt te verrassen met zijn verschijning. Kortom, om inzicht te krijgen in de menselijke conditie moeten we het oor niet bij Descartes te luisteren leggen, maar bij de neuroticus. Dat is wat Freud volgens Lacan begrepen heeft. De onverenigbaarheid van de Zelfconcepties van Descartes en Freud treedt echter nog het meest acuut naar voren wanneer we de aandacht vestigen op de ethische implicaties van hun theorieën.

### *Ethische implicaties*

Dat Lacan het goede spoor kiest met zijn nadruk op de mate waarin de psychoanalyse zich van de gangbare, cartesiaanse Zelfconceptie onderscheidt, komt met name aan het licht wanneer we de aandacht richten op passies die een ethische betekenis hebben, zoals de wroeging. Zoals gezegd waarschuwt Descartes tegen het risico van overmaat. Door een equilibrium na te streven, kan de mens gelukkig worden, een staat van zielerust bereiken, niet gekweld door onnodig schuldgevoel.

Dat Freuds visie op de mens een geheel andere ethische implicatie heeft, komt

duidelijk naar voren in Freuds belangrijkste ethische geschrift: *Das Unbehagen in der Kultur*. Wat Lacan de traditionele ethiek, van Aristoteles tot en met Descartes, verwijt, is haar neiging het buitensporige karakter van het schuldgevoel te veronachtzamen. Door Freud wordt deze buitensporigheid niet als een vorm van 'overmaat' begrepen, maar als een gevolg van het feit dat de systemen waaruit het psychische apparaat is opgebouwd niet goed op elkaar zijn afgestemd. Sterker nog, de intrinsieke structuur van de psyche is zodanig, dat een goede afstemming, en daarmee een opheffing van het lijden, bij voorbaat uitgesloten is. In plaats van aan te geven hoe een equilibrium tot stand kan worden gebracht, legt Freud uit hoe het komt dat het geweten veeleisender is naarmate de mens moreler wordt. Bij Freud is ethiek niet langer de wetenschap die ons leert hoe wij gelukkig kunnen worden. De stemming die Freud thematiseert is niet tevredenheid, zoals bij Descartes het geval was, maar onbehagen en onbegrepen schuldgevoel. De dwangneurose leert ons iets over de menselijke conditie als zodanig. De moderne mens gaat gebukt onder een onbegrepen schuldgevoel, een besef fundamenteel tekort te schieten. Lacan raadt zijn toehoorders aan Luther te lezen: een lucide articulatie van de moderne zelfervaring waarin de mens zichzelf als een minderwaardig wezen ervaart jegens wie God een grondige afkeer koestert. Het vertrekpunt van Freuds ethiek wordt gevormd door het schuldgevoel, dat in de analytische ervaring aanwezig is in de vorm van de dwangneurose, maar in feite een algemeen menselijke draagwijdte heeft.

De ethiek van Descartes behelst in feite een vorm van utilisme. Het is een ethiek van berekening. Het gaat erom af te wegen welke handelingsoptie de meest nuttige resultaten oplevert. Lacan beschouwt het utilisme als een poging ons van het ondraaglijke, onbegrepen schuldgevoel te bevrijden, een poging die tot mislukken is gedoemd. Het utilisme is er niet in geslaagd het schuldbesef van de moderne mens tot bedaren te brengen.

In *Das Unbehagen in der Kultur* zet Freud de herkomst van dit schuldgevoel uiteen. De moderne cultuur dwingt het individu ertoe zijn agressieve drift te onderdrukken. De driftenergie die daarbij vrijkomt, wordt gebruikt bij de vorming van een Über-Ich, een innerlijke instantie die het Ik voortdurend bekritiseert. Naarmate het individu moreler wordt, er beter in slaagt zijn agressiviteit te onderdrukken, wordt er meer driftenergie in het

geweten geïnvesteerd en gedraagt het Über-Ich zich agressiever. Met andere woorden, we worden voor onze invoeging en aanpassing beloond met een ondraaglijk schuldgevoel, een onverbidde plichtsbefesf waaraan wij nooit volledig zullen kunnen beantwoorden. In de dwangneurose manifesteert zich het raadsel van de plicht op acute wijze. De dwangneurose is een uiting van wanhoop in de omgang met een onbegrepen, verlamdend schuldbesef. Het is een smeekbede om hulp, om antwoord op een onbegrepen lijden. Geluk, zielerust of tevredenheid zijn voor de dwangneuroticus niet weggelegd. Freud schrijft:

Wir sehen nun, in welcher Beziehung der Triebverzicht zum Schuldbewußtsein steht. Ursprünglich ist ja der Triebverzicht die Folge der Angst vor der äußeren Autorität; man verzichtet auf Befriedigungen, um deren Liebe nicht zu verlieren. Hat man diesen Verzicht geleistet, so ist man sozusagen mit ihr quitt, es sollte kein Schuldgefühl erübrigen. Anders ist es im Falle der Angst vor dem Über-Ich. Hier hilft der Triebverzicht nicht genug, denn der Wunsch bleibt bestehen und läßt sich vor dem Über-Ich nicht verheimlichen. Es wird also trotz der erfolgten Verzichts ein Schuldgefühl zustande kommen und dies ist ein großer ökonomischer Nachteil der Über-Ich-Einsetzung, der Gewissensbildung (1930/1948, p. 487).

Het Ik wordt voor zijn morele gedrag beloond met “ein andauerndes inneres Unglück, die Spannung des Schuldbewußtseins” (idem). De prijs voor culturele vooruitgang wordt met toename van het schuldgevoel betaald.

### *Het kantiaanse gehalte van de freudiaanse Zelf-conceptie*

Volgens Lacan heeft Freud zich daarmee zowel in epistemologisch als in ethisch opzicht zeer ver van het cartesiaanse schema verwijderd. In feite moet Freuds werk worden begrepen als een effect van de middelpuntvliedende krachten die door de Copernicaanse revolutie van Kant in werking werden gesteld.

Zowel de epistemologie als de ethiek hebben betrekking op onze verhouding tot de werkelijkheid, dat wil zeggen op de mate waarin subject en buitenwereld op elkaar zijn afgestemd. In de epistemologie gaat het om de vraag in hoeverre wij de werkelijkheid

waarnemen en kennen zoals zij in zichzelf is. De meeste moderne theorieën gaan ervan uit dat het subject zelf een aanzienlijke bijdrage levert aan de constructie van die werkelijkheid. Kleuren zijn interpretaties, het is de manier waarop *wij* de werkelijkheid waarnemen, want in die werkelijkheid zelf komt enkel elektromagnetische straling van uiteenlopende golflengtes voor. Het was de filosoof Kant die aan het einde van de achttiende eeuw een invloedrijke theorie ontwikkelde aangaande de vraag hoe het subjectieve en het objectieve gehalte van onze empirische kennis zich tot elkaar verhouden. Daarbij gaat hij uit van een onderscheid dat dicht in de buurt lijkt te komen van de distinctie die Lacan aanbrengt tussen 'het werkelijke' en 'de werkelijkheid', namelijk het onderscheid tussen de werkelijkheid zoals zij in zichzelf is (het ding *an sich*) en de werkelijkheid zoals zij aan ons verschijnt, zoals zij in de ervaring gegeven is en wij haar *laten* verschijnen (het ding *als Erscheinung*). De werkelijkheid zoals zij aan ons verschijnt, aldus Kant, is een constructie. De werkelijkheid zoals zij in zichzelf is, blijft voor ons verborgen. De epistemologie van Kant laat zich nader verduidelijken door haar met die van Descartes te vergelijken.

Zoals gezegd brengt Descartes een rigoureuze scheiding aan tussen de niet-ruimtelijke ziel en de uitgebreide, externe werkelijkheid, waartoe ook het lichaam behoort. In de pijnappelklier bevindt zich een denkbeeldig scherm waarop voorstellingen worden afgebeeld die met de dingen in de buitenwereld corresponderen. Deze epistemologische theorie werd door Kant als onbevredigend ervaren, al was het alleen maar vanwege het feit dat er een innerlijke instantie, een 'homunculus' moet worden gepostuleerd die de innerlijke voorstellingen waarneemt, waarmee de epistemologische vraag (namelijk in hoeverre wij de werkelijkheid waarnemen en kennen zoals zij is) niet wordt opgelost, maar in feite slechts verdubbeld. Want ten aanzien van deze homunculus kan opnieuw de vraag worden gesteld naar het objectiviteitsgehalte van diens perceptie van een innerlijke voorstelling, een vraag die in feite tot in het oneindige kan worden voortgezet.

Kant had de ambitie deze discussie tot een definitief en bevredigend einde te voeren. De werkelijkheid zoals zij in zichzelf is, kennen wij eenvoudigweg niet. Ruimte, tijd en de andere waarneembare eigenschappen van dingen zijn in feite projecties. Het is de wijze waarop *wij* de werkelijkheid ervaren, de vorm waarin de werkelijkheid voor *ons* te

voorschijn treedt. Het waarnemingsproces wordt weliswaar door het *Ding an sich* in gang gezet, maar datgene wat wij waarnemen is in hoge mate door onszelf geconstrueerd. De werkelijkheid *an sich* blijft een duistere afgrond waartoe wij geen toegang hebben. De werkelijkheid die wij ervaren wordt in hoge mate door onszelf tot stand gebracht en op de buitenwereld geprojecteerd.

Volgelingen van Kant, met name Fichte, wezen er al spoedig op dat de wijze waarop het *Ding an sich* invloed uitoefent op onze waarneming, in feite nogal duister blijft. Dit bracht Fichte en andere 'idealisten' ertoe ook deze laatste navelstreng die het subject nog verbindt met een werkelijkheid die onafhankelijk van het kennende subject bestaat, te verbreken. Volgens de idealistische filosofen wordt de werkelijkheid geheel en al door het kennende subject tot stand gebracht. Lacan wijst erop dat dit idealisme slechts in schijn een radicalisering, maar in feite een afzwakking van de Kantiaanse theorie behelst. Het Kantiaanse subject dat zich wanhopige inspanningen getroost om door te dringen tot een werkelijkheid die uiteindelijk ondoorgrondelijk blijft, maakt plaats voor het zelfgenoegzame en comfortabele Ik van Fichte. Het besef van de radicale vreemdheid van de werkelijkheid is daarmee andermaal verloren gegaan. In feite keert men terug tot een houding van tevredenheid en zelfgenoegzaamheid die ook het realisme - de ogenschijnlijke tegenpool van het idealisme - kenmerkte.

Het Kantiaanse besef van de ondoorgrondelijkheid van de werkelijkheid *an sich* heeft een equivalent op het niveau van de ethiek. Hier wordt het subject immers met een categorische imperatief, met een onvoorwaardelijk *moeten* geconfronteerd waaraan de praktische werkelijkheid van ons bestaan nooit zal kunnen beantwoorden (Cf. Moyaert 1994). Volgens Lacan behelst de hele wijsgerige traditie, van Aristoteles tot en met Descartes, niet alleen een epistemologie, maar ook een ethiek van de zelfgenoegzaamheid. Het is een traditie waarmee Kant definitief breekt. Tot en met Descartes is ethiek de wetenschap die uiteenzet hoe wij, door moreel te handelen, gelukkig kunnen worden. Het is een ethiek van matigheid en zelfbeheersing, van het goede midden, van *prudentia*, met als einddoel de zielerust, opdat het zelfgenoegzame subject zich geheel en al aan het contemplatieve bestaan zou kunnen wijden. In de ethiek van Kant daarentegen, staat niet

geluk, maar plichtsbesef centraal. De mens moet niet handelen uit neiging of passie, maar uit plicht. Er is geen enkele garantie dat wij, door moreel te handelen, gelukkig zullen worden, dat wil zeggen er is geen enkele garantie dat plichtsbesef en realiteit op elkaar zijn afgestemd.

Zowel waar het haar epistemologie als waar het haar ethiek betreft, behelst de psychoanalyse een radicalisering van de positie van Kant, aldus Lacan. Want de rationalist Kant bleef toch nog vasthouden aan de soevereine positie van het Ik, aan de gedachte dat onze ervaring van de werkelijkheid een *rationale* reconstructie is, tot stand gebracht door een wezen met een redelijke natuur. Hetzelfde geldt voor de ethiek. Kant meende dat het mogelijk was het absolute gebod in de rede, in de redelijke natuur van de mens te funderen. Die mens zelf vormt het centrum dat zekerheid verschaft en houvast biedt. In de freudiaanse optiek heeft deze rest van zekerheid definitief het veld geruimd. Ons beeld van de werkelijkheid is geen rationele reconstructie, maar een wisselvallig compromis, de preciaire resultante van het permanente krachtenspel tussen driftnatuur, Über-Ich en buitenwereld. En de morele wet waaraan wij absolute gehoorzaamheid verschuldigd zijn, is uiteindelijk ondoorgrondelijk. Wij moeten moreel handelen, maar weten niet waarom. Dat wij, door moreel te handelen, gelukkig zullen worden, is een verhullende illusie, een bijgeloof in de voorzienigheid. In feite blijft de 'reden' voor ons plichtsbesef volkomen onbestemd.

De psychoanalyse heeft de positie van Kant geradicaliseerd door de ervaring van de dwangneuroticus serieus te nemen, in plaats van haar als een vorm van overmaat te diskwalificeren. Diens ervaring onthult een wezenlijk aspect van onze actuele morele conditie. De moderne mens wordt geconfronteerd met een plichtsbesef waaraan hij nooit zal kunnen beantwoorden. De dwangneuroticus is 'übermoralisch', maar blijft zich schuldig voelen. Ondanks zijn excessieve zelfbestrafing, zijn morele masochisme, slaagt hij er niet in dit onbegrepen schuldgevoel het zwijgen op te leggen. Hij is als Kafka's hongerkunstenaar die degenen die hem, vlak voordat hij aan verhogering bezwijkt, bij toeval tussen het stro ontdekken, smeekt hem te vergeven. Het is een schuldgevoel zonder concrete inhoud, waarvoor Freud de oorzaak in termen van drifthuishouding heeft blootgelegd: het is de

agressieve driftnatuur van de mens die zich, in de gestalte van een Über-Ich, tegen het Ik zelf keert wanneer wij door de moderne samenleving gedwongen worden deze driftenergie te onderdrukken. Het Über-Ich is een product van een psychisch apparaat dat zich, wanneer ontlading richting buitenwereld afgesloten is, tevreden stelt met een fantasma: de stem van het geweten, de innerlijke Ander die ons voortdurend observeert en bekritiseert en nooit tevreden wordt gesteld. Kortom, het psychische apparaat is niet aangelegd op zielerust, en daarin berust het wezenlijke onderscheid met de visie van Descartes.

### *Van trauma naar fantasma*

De ethische implicaties van Freuds visie op de mens worden op indringende wijze in *Das Unbehagen in der Kultur* uiteengezet. Om getuige te zijn van het omslagpunt van een cartesiaanse monoloog naar het veelstemmige Zelf, hoeven we echter niet op Freuds latere werk te wachten. De aanzet daartoe is al in de *Anfängen* aanwezig. In zijn brieven aan Fliess wordt gedocumenteerd hoe Freud steeds meer belangstelling gaat opbrengen voor het levensverhaal van zijn patiënten. Het individu, zo blijkt, is een redacteur die voortdurend bezig is de chaotische veelheid en verstrooidheid van zijn herinneringen om te vormen tot een coherent geheel. De samenhang, de volgorde der gebeurtenissen, de interne coherentie van het verhaal blijkt maar voor een deel met de werkelijkheid te corresponderen. Vanuit de behoefte aan coherentie gaat het individu er niet zelden toe over de oorspronkelijke samenhang, de oorspronkelijke volgorde der gebeurtenissen drastisch te wijzigen. Daarbij wordt Freuds aandacht vooral getrokken door bepaalde typische patronen die wij, als ‘redacteurs’, bij de bewerking van ons autobiografische materiaal benutten, patronen die hij aanduidt met het achtervoegsel ‘-roman’, zoals de *prostitutieroman* (de typische fantasie die ten grondslag ligt aan pleinvrees, agorafobie) of de *familie- of afkomstroman*, die een veelvoorkomend bestanddeel vormt van de paranoia. Wat Freud ontdekt is dat de neurotici niet de waarheid spreken. Hun levensverhaal is een mengeling van waarheid en verduitsel.

Daarmee geeft Freuds de aanzet tot wat anno nu bekend staat als de ‘narratieve’ benadering in de psychologie. Dit wordt onder meer door Sarbin (een van de woordvoerders van dit discours) onderstreept wanneer hij schrijft:

Freud was primarily a narrator ... He wrote of the struggles, battles and manoeuvres of the allegorical figures - id, ego, and superego - as if they had become empersoned, had become narrative figures in life histories (Sarbin 1985, p. 10)

Het psychische apparaat heeft een narratieve structuur. Het levensverhaal van de analysant is een compromis tussen realiteit en fantasie. Beslissend voor de overtuigingskracht ervan, is niet zozeer het realiteitsgehalte, maar dat wat Sarbin aanduidt als ‘narrative fit’.

Een cruciale stap in de ontwikkeling van de psychoanalyse was een opmerkelijke eigenaardigheid waarvan Freud in zijn correspondentie met Fliess gewag maakt: de verhalen die neurotische patiënten hem vertellen, worden op een gegeven moment eentonig. Op een gegeven ogenblik vertelt iedere hysterica hetzelfde verhaal: zij zou, op zeer jonge leeftijd, seksueel zijn misbruikt door haar vader (of een andere naaste verwante). Aanvankelijk neigt Freud ertoe geloof te hechten aan deze verhalen van zijn patiënten, maar op een dag schrijft hij aan Fliess: “Ich glaube an meine Neurotica nicht mehr.” Het incestverhaal is geen werkelijke ervaring, Aldus Freud, maar een typische, infantiele fantasie, een wensgedachte. Hij benadrukt het retrospectieve karakter, de ‘Nachträglichkeit’ van het constructieproces: ‘Schutzdichtungen’ en ‘Deckerinnerungen’ nemen de plaats in van werkelijk ‘Erlebtes’. Het hysterische symptoom is de bevrediging van een onbewuste fantasie, een ‘Ersatzbefriedigung’. Hysterisch braken bijvoorbeeld wordt door Freud geduid als vervulling van een zwangerschapswens: de hysterica weet dat zwangerschap met misselijkheid gepaard kan gaan. Door te braken, ensceneert zij haar zwangerschapsroman. Vanuit dit perspectief moet ook het verhaal over seksueel misbruik in de vroege kindertijd worden gezien: het is geen trauma, maar een fantasma.

Sinds de publikatie van Masson (1984) is deze beslissende wending in de ontwikkeling van de psychoanalytische theorie - de wending van trauma naar fantasma – inzet geworden van een felle controverse. De infantiele verleidingsscène waarover Freuds



patiënten repten, was geen onbewuste wensvervulling, zoals Freud wil doen geloven, aldus Masson, maar realiteit. Freud schrok echter voor zijn eigen ontdekking terug. Hij vreesde de verontwaardiging die onder artsen en andere professionals zou losbarsten indien hij incest zou aanwijzen als oorzaak van hysterie. Recente onthullingen uit de Freudarchieven in New York zouden zelfs suggereren dat Freud zelf het slachtoffer was van seksueel misbruik op zeer jonge leeftijd.

De kritiek van Masson en anderen op Freuds these gaat voorbij aan de betekenis van deze wending voor de eigenheid van Freuds theorie. Indien hysterie wordt opgevat als het gevolg van een traumatische ervaring (seksueel misbruik gedurende de vroege kindertijd) dan blijven wij ons in feite bewegen binnen het cartesiaanse conceptuele schema: het evenwicht in het apparaat is door een traumatische ervaring verstoord, en nu moeten we proberen het equilibrium, de zielerust terug te vinden, de passies te pacificeren. De freudiaanse these behelst echter dat de verstoring uit het systeem zelf afkomstig is. De driftenergie hecht zich weliswaar aan voorstellingen afkomstig uit de buitenwereld, maar deze worden door interne wensgedachten bezet, geëxploiteerd, versterkt. Het systeem zélf is niet afgestemd op zielerust. De stelling dat het niet om een 'Attentat' gaat, maar om een fantasie, vormt in feite het eigenlijke begin van de psychoanalyse, de epistemologische breuk met het cartesiaanse schema dat de negentiende-eeuwse neurologie domineerde. Freuds inzicht benadrukt de problematische verhouding van het Zelf tot de realiteit en wijst er tevens op dat het Ik (de redacteur) niet samenvalt met zichzelf (de hoofdpersoon van de roman). Een uitspraak als 'Ik ben een incestslachtoffer' moet als een tijdelijke, instabiele resultante van een discursief krachtenveld worden beschouwd. Aan de tekst van het Zelfnarratief wordt permanent gewerkt, niet door een soevereine, regisserende Ik-instantie maar, zoals ik in de slotparagraaf nader zal aanduiden, vanuit een 'veelheid aan Ik-posities'.

### *Het verdeelde Ik*

Dat Freud dankzij zijn 'epistemologische breuk' definitief afstand nam van het cartesiaanse schema (dat de negentiende-eeuwse neurofysiologie - die hem aanvankelijk vormde -

domineerde), wordt bezegeld door de laatste tekst die hij schreef, een bondig fragment afkomstig uit zijn nalatenschap (vier pagina's in druk) getiteld *Die Ich-Spaltung im Abwehrvorgang* (1938/1941). Hierin bekrachtigt Freud, bij wijze van slotwoord, nog eens de betekenis van het omslagpunt dat zich al in het vroege werk aftekent. De Ik-instantie is gericht op synthese, op de constructie van een coherent Zelf-narratief, maar dit proces is van meet af aan aan chronische storingen onderhevig.

De tekst opent met de enigszins wijfelende opmerking van de auteur dat hij niet goed kan inschatten of datgene wat hij zal gaan zeggen als bekend en vanzelfsprekend dan wel als geheel nieuw en bevreemdend zal worden opgevat. Het antwoord is natuurlijk, dat de boodschap zowel vertrouwd als bevreemdend is. Het gaat om een nadere precisering van een rigoureuze positie die hij eigenlijk van meet af aan al heeft verdedigd, maar eerdere formuleringen waren nog dermate terughoudend dat veel 'freudianen' kennelijk in de gelegenheid waren ze af te zwakken en alsnog in het cartesiaanse kader in te voegen. Deze uitweg wordt nu definitief afgesneden. In die zin vormt Freuds laatste tekst het broze uitroepteken waarmee zijn werk eindigt.

De tekst beschrijft de benaderde positie waarin het Ik zich in een vroeg stadium van ontwikkeling bevindt. Het Ik weet zich op dat moment zo goed als weerloos tegenover een welhaast oppermachtige driftnatuur, die alleen de werkelijkheid als tegenstander tegenover zich vindt, in de vorm van maatschappelijke en fysieke obstakels. Freud beschrijft het geval van een patiënt die zich op oedipale leeftijd 'ijverig' toeleegde op driftbevrediging door onanie, maar geconfronteerd werd met een ernstige bedreiging: de castratieangst. Hij moest een keuze maken tussen twee grootmachten: de opvoeders of de drift. Terwijl in de regel de reële dreiging wordt erkend, zodat van driftbevrediging moet worden afgezien, werd in dit geval de realiteit 'geloochend', aldus Freud, zodat aan het streven naar bevrediging kon worden vastgehouden. Freud beschrijft, in zeer bondige termen, hoe het jongetje door middel van een fetisj de angst voor het verlies van het geliefkoosde lichaamsdeel wist te compenseren. In feite is sprake van twee onvereenigbare, maar gelijktijdige reacties. Het Ik ontsnapt aan de noodzaak positie te kiezen door *gelijktijdig* twee verschillende posities in te nemen. Ogenschoonlijk onderwerpt het Ik zich aan de Wet van de realiteit, maar heimelijk

wordt de wensgedachte overgedragen op een ander object - de fetisj - en volhardt het subject in de overtreding.

Dit vermijdingsgedrag, als uitkomst van het ogenschijnlijk onoplosbare conflict, heeft echter een prijs. Het resultaat wordt namelijk bereikt “auf Kosten eines Einrisses im Ich, der nicht wieder erheilen, aber sich mit der Zeit vergrössern wird” (p. 60). Deze *inscheuring* in het Ik vormt de aanzet van de chronische verdeeldheid die zich gaandeweg tot Ich-Spaltung, tot een fundamentele gespletenheid van het Ego zal ontwikkelen. De verdeeldheid van het Zelf gaat dus aanzienlijk verder dan het befaamde conflict tussen Ik, Es en Über-Ich als acteurs in het drama van de psyche. De hoofdpersoon, de Ik-instantie, is *in zichzelf* verdeeld. Wij vertrouwen erop, aldus Freud, dat het Ik op synthese, op coherentie is gericht, maar veronachtzamen de fundamentele storingen en belemmeringen waaraan deze Ik-functie zelf van meet af aan is onderworpen. Onze gehoorzaamheid aan de morele orde, die door de Wet van de vader wordt gesticht, is slechts een partieële gehoorzaamheid. Wij blijven ons heimelijk aan de macht van de Wet onttrekken, met een diffuus schuld bewustzijn als gevolg. Het Ik toont zich ogenschijnlijk onbekommerd, maar ontwikkelt tegelijkertijd een symptoom (de hechting aan de fetisj) dat aangeeft dat hij het gevaar wel degelijk erkent.

Kortom, het Ik vormt niet het soevereine centrum van zijn eigen wereld, maar is verdeeld over meerdere Ik-posities: een dociele en een persisterende positie. Anders gezegd, het Ik spreekt met twee stemmen: één stem die ‘Ja’ zegt tegen de Wet van de vader (van de buitenwereld) en een andere, gelijktijdige stem die verzet blijft bieden. Het systeem is structureel niet bij machte een coherent antwoord op de morele Wet te formuleren, en daarin een zekere rust, een toestand van equilibrium te vinden.

Dit treedt het meest prangend aan de dag in de fenomenologie van het schuldgevoel. Schuld bewustzijn, aldus Freud, gaat terug op angst, maar het betreft een angst zonder object, een angstgevoel zonder duidelijke reden, een dreiging waarvan wij ons geen voorstelling kunnen maken, een bizarre, groteske angst, zoals de angst om door de vader gecastreerd of (in de orale variant) verslonden te worden. Hoewel deze angst niet direct betrekking heeft op onze werkelijke vader, maar veeleer op een herinneringsbeeld, een mythische gedaante uit de vroege kindertijd, is er iets in werkelijk bestaande gezagsdragers

dat ons herinnert aan de primitieve, schreeuwende Ander die wij vrezen, hoewel we hem in werkelijkheid nooit zullen ontmoeten. Hij verblijft elders, houdt zich op in de sfeer van de heidense goden, een vergeten zijnsbereik waar vaders en zonen elkaar inderdaad verslonden en castrerden: een toestand waaraan de mythe van Zeus en Chronos een zekere herinnering bewaart (p. 62). Kortom, het slechte geweten dat de neuroticus plaagt, is een vorm een angst die zich weliswaar aan bepaalde reële observaties en ervaringen hecht, maar in wezen op een fantasma berust. Dat wil zeggen castratieangst komt niet voort uit een fysieke blessure, maar berust op een castratieroman. Het neurotische schuldbesef is een verstoring van het systeem die *uit het systeem* zelf afkomstig is. Terwijl het Ik de castratieangst ontkent, is er een *andere* stem in ons die voor de dreigende, primitieve Ander blijft waarschuwen. Heimelijk bekennen we onze schuld.

Dezelfde thematiek komt ook aan de orde in een andere, meer omvangrijke, maar eveneens onvoltooide tekst uit Freuds nalatenschap, getiteld *Abriss der Psychoanalyse*, die eveneens in 1938 tot stand kwam. Het eerste hoofdstuk draagt de titel *Der psychische Apparat*. Freud schrijft:

Wir nehmen an, daß das Seelenleben die Funktion eines Apparates ist, dem wir räumliche Ausdehnung und Zusammensetzung aus mehreren Stücken zuschreiben, den wir uns also ähnlich vorstellen wie ein Fernrohr, ein Mikroskop u. dgl. (p.67)

Er is echter iets fundamenteel mis met de structuur van dit apparaat, en dit tekort betreft vooral de agressieve drift. Het apparaat is erop uit de agressieve drift (de doodsdrift) via het 'Muskelsystem' in de buitenwereld te ontladen, maar in de moderne cultuur is deze route zo goed als afgesneden. Freud schrijft:

Mit der Einsetzung des Überichs werden ansehnliche Beträge des Aggressionstriebes im innern des Ichs fixiert und wirken dort selbstzerstörend. Es ist eine der hygienischen Gefahren, die der Mensch auf seinem Weg zur Kulturentwicklung auf sich nimmt (p. 72).

De drift, die steeds meer beletsels ondervindt, richt zich meer en meer tegen de eigen persoon, met zelfbeschadiging en – uiteindelijk – zelfvernietiging als resultaat. Het individu

gaat aan zijn eigen interne conflicten te gronde.

In de slotpassages brengt Freud opnieuw de Ik-splijting ter sprake, die in het geval van psychose en perversie het meest nadrukkelijk aan de oppervlakte treedt, maar in feite een algemene problematiek, een chronische verdeeldheid van het subject als zodanig betreft. Om zich met de rivaliserende aanspraken van drift en buitenwereld te verstaan, opteert het Ik voor loochening als strategie. Het Ik kiest op twee manieren positie. De dreiging vanuit de buitenwereld wordt enerzijds erkend, anderzijds geloochend. Beide Ik-posities worden gelijktijdig bezet: “Die beide bestaan nebeneinander” (p. 133). Twee basale, elkaar ogenscheinlijk uitsluitende attitudes worden hardnekkig naast elkaar volgehouden. En wat het subject ook probeert, of het nu vooral de externe dreiging loochent of de innerlijke driftaanspraak afwijst, in beide gevallen gaat het om een oplossing ‘ten halve’ die de rivaliserende posities laat voortbestaan (p. 135). Dit gecompliceerde ‘naast-elkaar’ van twee ontkoppelde stemmen in de Ik-instantie kan nooit volledig worden opgeheven. Het Über-Ich wordt weliswaar ontwikkeld om het Ik in deze benarde positie bij te staan, maar de overmatige strengheid van deze instantie vormt op zichzelf weer een bron van lijden. Freuds oeuvre eindigt in een dissonant. Het Ik blijkt niet bij machte een eenduidig antwoord te formuleren op de tegenstrijdige aanspraken die zich opdringen, maar valt in verschillende Ik-posities uiteen. De afstemming is uiterst gebrekkig. Het Ik is niet één en ondeelbaar, geen ‘in-dividuum’, maar de instabiele resultante van een wisselvallig spel van centripetale en centrifugale krachten. Het Zelf is het voorlopige en broze resultaat van de gerichtheid op synthese die door toedoen van inscheuringen en breuken in de Ik-structuur nooit echt van de grond zal komen. Microkosmos (het Zelf, het psychische apparaat) en macrokosmos (de buitenwereld) zijn niet goed op elkaar afgestemd. Het systeem is niet aangelegd op zielerust, maar ziet zich gedwongen door permanente zelfarbeid het onmogelijke na te streven.

De visie van Descartes is aanzienlijk Stoïcijnser. Zijn ethiek is verankerd in een geloof in de Voorzienigheid, een redelijkheid die het heelal bestiert: de geruststellende illusie dat microkosmos en macrokosmos op elkaar zijn afgestemd – vergelijkbaar met de door Leibniz verwoorde gedachte van de *harmonie préétablie*.

In de freudiaanse conceptie is deze zekerheid definitief teloor gegaan. Het gebrek aan afstemming tussen micro- en macrokosmos, tussen psychisch apparaat en buitenwereld, komt tot uitdrukking in een symptomatisch schuldgevoel. Tevredenheid is uitgesloten. In het narratieve atelier kan van zielerust geen sprake zijn. Het Ik wordt niet alleen gekweld door de agressieve kritiek van het geweten, maar ook door de zwijgende stem van het onbewuste die ons eraan herinnert wat ons eigenlijke verlangen is. Gecongronteerd met onverenigbare aanspraken, ziet het Ik zich gedwongen de interne verdeeldheid te aanvaarden. De freudiaanse Zelf-conceptie radicaliseert daarmee de Copernicaanse revolutie die Kant op gang bracht. Bij Kant behoudt het Ik zijn soevereine positie. Hij blijft degene die zijn wereld construeert. En ook in het klassieke narrativisme blijft hij degene die de redactie van het Zelfnarratief, van de levensroman in eigen hand neemt. Bij Freud krijgen de centrifugale krachten vrij spel. Het goede midden blijkt broos, scheurt in en breekt in stukken. Het diachronische 'na-elkaar' van het eenstemmige Zelfnarratief maakt plaats voor het dissonante 'naast-elkaar' van Freuds meerstemmige Zelf-conceptie. Het broze Ik, blootgesteld aan het krachtenspel van onverbiddelijke driftnatuur en bedreigende buitenwereld, raakt gedecentreerd en valt in een veelheid aan stemmen, aan Ik-posities uiteen.

In een eerdere publikatie had Freud (1917/1947) betoogd dat wetenschappelijke doorbraken een de-centralisering van het menselijke subject impliceren en daarmee een narcistische krenking behelzen. Freud noemt drie krenkingen die de mens heeft moeten verwerken. In de eerste plaats de krenking van Copernicus, die de woonstede van de mens, de aarde, uit haar soevereine positie in het centrum van het heelal verdreef. De tweede krenking vloeide voort uit de theorie van Darwin, die de mens zijn soevereine plaats op het toneel van de Schepping ontnam. En de derde krenking is de psychoanalyse zelf. Zelfs in onze eigen bestaan hebben we niet het heft in handen. Het subject blijkt geen heer in eigen huis. De ziel is niet één en ondeelbaar, maar opgebouwd uit verschillende instanties, een wirwar van impulsen die gelijktijdig en onafhankelijk van elkaar bevrediging nastreven, hoewel ze vaak onderling strijdig en onverenigbaar zijn. De mens ervaart in zichzelf een strijd, maar troost zich met de gedachte dat het Ik er ooit in zal slagen greep te kringen op

het gebeuren en het driftleven in toom te houden. Deze hoop blijkt ijdel. Er speelt zich het een en ander af in onze psyche waar we niet of nauwelijks weet van hebben. Het Ik is geneigd zijn krachten te overschatten. Deze derde 'narcistische' krenking is volgens Freud het moeilijkst te aanvaarden. We houden angstvallig vast aan het cartesiaanse schema: het beeld van de homunculus als soevereine, centrale Ik-positie. Door de broosheid en structurele verdeeldheid van het Ik te benadrukken, tracht de psychoanalyse ons uit de sluimer van deze geruststellende illusie te wekken. En dat is de post-cartesiaanse subjectopvatting die Freud, in de *Anfängen* zo goed als in de *Nachlass* - als Alfa en Omega van zijn werk – articuleert.

Descartes R. (1649/1950), *Les passions de l'âme*. In: *Oeuvres de Descartes*. Paris: Gibert.

Freud S. (1917/1947) *Eine Schwierigkeit der Psychoanalyse*. *Gesammelte Werke* XII. London: Imago / Frankfurt am Main: Fischer, 1-12.

S. Freud (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*. *Gesammelte Werke* XIV. London: Imago, 419-507.

Freud S. (1938/1941) *Die Ich-Spaltung im Abwehrvorgang*. *Gesammelte Werke* XVII. London: Imago, 59-62.

Freud S. (1938/1941) *Abriss der Psychoanalyse*. *Gesammelte Werke* XVII. London: Imago, 63-138.

Freud S. (1950), *Aus den Anfängen der Psychoanalyse*. *Briefe an Wilhelm Fliess, Abhandlungen und Notizen aus den Jahren 1887/1902*. London: Imago, p. 139.

Hermans H., Kempen H. (1993), *The dialogical self: Meaning as movement*. San Diego etc.: Academic Press.

Lacan J. (1986), *Le séminaire de Jacques Lacan, livre VII: L'éthique de la psychanalyse (1959-1960)*. Paris: Editions du Seuil.

Masson J.M. (1984) *Traumatische ervaringen offantasia: Freuds rampzalige herziening van de verleidingstheorie*. Amsterdam: Van Gennep.

Moyaert P. (1994), *Ethiek en sublimatie. Over 'De ethiek van de psychoanalyse' van Jacques Lacan*. Nijmegen: Sun.

Sarbin T.R. (1985) The narrative as a root metaphor for psychology. In: T.R. Sarbin (ed.), *Narrative psychology: the storied nature of human conduct*. New York: Praeger