

HOGER INSTITUUT VOOR WIJSBEGEERTE



KATHOLIEKE  
UNIVERSITEIT  
LEUVEN

**Wat is de rol van de verwoording  
in de genealogie van de psychoanalyse?**

Promotor: prof.dr. A. Braeckman

verhandeling aangeboden tot  
het verkrijgen van de graad van  
Licentiaat in de Wijsbegeerte  
door:

Andreas Lauwers

Leuven, 2006



HOGER INSTITUUT VOOR WIJSBEGEERTE



KATHOLIEKE  
UNIVERSITEIT  
LEUVEN

**WAT IS DE ROL VAN DE VERWOORDING  
IN DE GENEALOGIE VAN DE PSYCHOANALYSE?**

Promotor: prof.dr. A. Braeckman

verhandeling aangeboden tot  
het verkrijgen van de graad van  
Licentiaat in de Wijsbegeerte  
door:

Andreas Lauwers

Leuven, 2006

## Dankwoord

Indien God dood is, indien funderend denken verdwenen is door de ervaringen van de filosofische rede in de loop der geschiedenis, dan is de enige manier om een these te ‘bewijzen’ een appél op deze ervaringen.<sup>1</sup>  
Gianni Vattimo

De metafysische eenzaamheid dient als immanente doelmatigheid verstaan te worden. [...] Hoe minder zij zich reduceert tot en vergelijkt met het andere en de anderen, des te meer ontwikkelt zich immanent haar voldoende reden, die we zelfvoldaanheid of zelfvoldoening zouden noemen, zonder enige morele implicatie. [...] Zelfvoldaanheid betekent dat in het werk zelf van langsom meer zijn rechtvaardiging wordt ontwikkeld, dat het zelf zijn doelmatigheid voortbrengt.<sup>2</sup>  
Leopold Flam

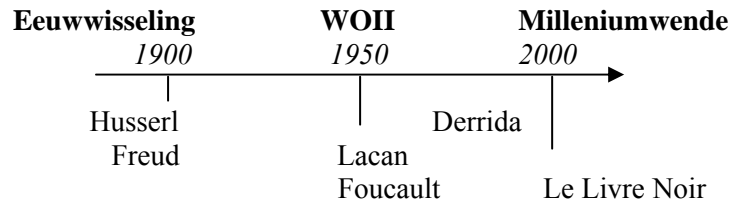
Wat effectief nodig is, is een vertakte, doordringende perceptie van het heden, die de lokalisatie mogelijk maakt van zwakke verbindingen, sterke punten, posities waar de instanties van macht zichzelf hebben verzekerd en geïmplementeerd door een systeem van organisatie dat minstens dateert van 150 jaar terug.<sup>3</sup>  
Michel Foucault

In dit dankwoord wil ik eerst en vooral dankbaar verwijzen naar mijn promotor, professor Antoon Braeckman, die steeds aandachtig heeft geluisterd naar en onderbouwde kritieken heeft gegeven op mijn soms al te dynamisch betoog. Daarnaast wil ik natuurlijk ook mijn dankbaarheid betuigen jegens mijn ouders, broers, familie, vrienden en vriendinnen voor hun eerlijke aandacht en geduld ten aanzien van mijn “gefilosofer”. Tenslotte zou ik nog twee personen willen opnemen in dit dankwoord: mijn vriendin, Katleen Herrygers, voor haar kritische blik op deze verhandeling, en Relinda Geys, omwille van haar onmisbare hulp bij het bibliografisch tot stand komen van deze verhandeling.

## Inhoudsopgave:

- Lijst van de figuren	ii
- Voorwoord	iii-vi
0. De these	1
<hr/>	
1. De eerste optie: het gegeven van Husserl sinds 1900	4
1.1 Een beknopte schets van de rol van verwoording bij Husserl na Derrida	
1.1.1 Wat is fenomenologie?	
1.1.2 Wat zijn de grondwoorden van de fenomenologie?	
1.1.3 Wat is de rol van Derrida's radicale bezinning op de fenomenologische thematiek ten aanzien van verwoording?	
1.2 <b>Besluit</b>	18
<hr/>	
2. De tweede optie: het werkveld rond Freud sinds 1900	20
2.1 Een beknopte schets van de rol van verwoording in de psychoanalyse sinds Freud	
2.1.1 Wat is de oorsprong van de psychoanalyse volgens Freud?	
2.1.2 Wat zijn de werkhypothesen van de psychoanalyse sinds Freud?	
2.1.3 Wat is de rol van verwoording in de psychoanalyse sinds Freud?	
2.2 <b>Besluit</b>	29
<hr/>	
3. De derde optie: Lacan's disseminatie van Freud's werkveld sinds 1950	31
3.1 Een beknopte schets van de rol van verwoording in de psychoanalyse sinds Lacan	
3.1.1 Wat is de postmoderne ontwikkeling van de psychoanalyse sinds Lacan?	
3.1.2 Wat is de christelijke ontwikkeling van de psychoanalyse sinds Lacan?	
3.1.3 Wat is de rol van verwoording in de psychoanalyse sinds Lacan?	
3.2 <b>Besluit</b>	67
<hr/>	
4. De vierde optie: het instrument van Foucault sinds 1950	72
4.1 Een beknopte schets van de rol van verwoording in de genealogie van de psychoanalyse	
4.1.1 Wat is de praktische betekenis van de genealogie?	
4.1.2 Wat is een genealogie van de psychoanalyse?	
4.1.2.1 <i>Technologies of the Self</i>	
4.1.2.2 <i>Surveiller et punir</i>	
4.1.2.3 <i>Préface à la transgression</i>	
4.2 Wat is de rol van de verwoording in de genealogie van de psychoanalyse?	111
- Noten	vii-xxixv
- Bibliografie	xxx-xxxvi

## Lijst van de figuren



*Figuur 1:* Historische (re)constructie van het debat ‘het fenomenologische thema van de waarneming’ versus ‘het psychoanalytische thema van de verwoording’

	Stoïcijns	-Stoïcijns
Christelijk	FREUD	LACAN
-Christelijk	HUSSERL	FOUCAULT

*Figuur 2:* Schema van het debat sinds 1900 ná de genealogie van de psychoanalyse (zonder de positie van Derrida ten aanzien van de rol van de verwoording)

## Voorwoord

In dit voorwoord zal het vooropgestelde betoog middels drie tekstfragmenten zeer beknopt gemotiveerd worden, om dan te komen tot een algemeen overzicht.

### Motivatie

(1)

Dit betoog is ondermeer gemotiveerd door een bepaald fragment uit *Fundamenten van de Wijsbegeerte*, waarin professor Braeckman verantwoordelijk is voor het gedeelte over de hedendaagse tijd. Vanuit een persoonlijke interesse voor het werk van Michel Foucault (1926-1984) kan men immers in professor Braeckman's transparante resumé stoten op de zogenaamde hedendaagse decentrerings van het moderne-transcendentale subject door de confrontatie met het ontstaan van de empirische menswetenschappen. Wat daarbij vooral treffend is, is professor Braeckman's omschrijving van Foucault's gevolgtrekking uit deze decentrerings:

Hierdoor bekleedt de mens plots een dubbele positie binnen het weten. *Als transcendentale drager van het weten is hij het subject, als empirisch voorwerp is hij object.* Dat de mens een transcendentiaal-empirisch dubbelwezen geworden is, veroorzaakt volgens Foucault "kortsluitingen" binnen het weten.<sup>4</sup>

Deze omschrijving is treffend omdat de idee van een 'transcendentiaal-empirisch dubbelwezen' herinnert aan wat Sherry Turkle ooit schreef in haar *Psychoanalytic Politics* over de politieke situatie van de psychoanalyse:

In ons normale model verandert natuurwetenschap niet in diens voorspellingsvermogen ten aanzien van het aantal mensen dat er weet van hebben. [...] *Maar wanneer men tegelijkertijd subject als object is van wetenschappelijk onderzoek, dan is de situatie meer complex.* En wanneer een therapeutische strategie op het spel staat, dan zijn de dingen nog meer *afhankelijk van hun culturele context.* [Wat zulk een afhankelijkheid vergroot is (a.l.)] vooral dat de verspreiding van de psychoanalytische cultuur, hoeveel mensen er weet van hebben, wat ze weten, en welke gevoelens ze hebben over psychoanalyse, een impact heeft op de psychoanalytische therapie zelf.<sup>5</sup>

Uit de verbinding van beide fragmenten blijkt zo dat de hedendaagse decentrerings van het subject (Braeckman) 'iets' doet met het politieke statuut van menswetenschappelijk onderzoek (exemplarisch: de psychoanalyse): de subjectdecentrerings maakt hiervan namelijk een uiterst complexe situatie, sterk afhankelijk van een culturele context (Turkle). Een interpretatie van wat die complexe, culturele verworteling van menswetenschappelijk onderzoek dan wel zou voorstellen, kan men tenslotte vinden bij Rudi Visker in diens

*Genealogie als kritiek.* De culturele context van menswetenschappelijk onderzoek (exemplarisch: de psychoanalyse) zou traceerbaar zijn aan de hand van het thema van de verwoording (alleen onze cursivering is momenteel relevant):

Deze constructie is uiteraard hypothetisch en suggereert geen antwoord m.b.t. de specificiteit van de christelijke en moderne subjectiveringstechnieken. De gedachte is de volgende: als Foucault gelijk heeft met zijn bewering dat dergelijke bekentenistechnieken tot een identiteitsfixatie leiden en als anderzijds de psychoanalyse gelijk heeft met de bewering dat het soort verbaliserende 'bekentenis' in de analyse juist tot een doorbreken van een imaginair gefixeerde identiteit leidt, dan zou men moeten aantonen hoe dit verschil in de verbaliserende werking tot stand komt. *Dit vooronderstelt een theorie van de verbalisatie die anders dan Foucault de eigen aard (en de moeilijkheden) van de psychoanalytische situatie verdisconteert*, maar zich ook afvraagt wat zij als verbaliserende bekentenisprocedure met andere dergelijke procedures zou kunnen delen en of op grond van deze gemeenschappelijkheid het effect van b.v. de moderne bekentenistechnieken als 'onderdrukkend' geïnterpreteerd kan worden.<sup>6</sup>

Kortom, dit betoog werd middels drie tekstfragmenten (Braeckman, Turkle, Visker) beknopt gemotiveerd. De verbinding van deze tekstfragmenten maakt immers een lectuur mogelijk van de stelling dat de hedendaagse subjectdecentrerend leidt tot een transcendentiaal-empirisch dubbelwezen dat zich ten aanzien van menswetenschappelijk onderzoek (exemplarisch: de psychoanalyse) bevindt in een uiterst complexe situatie die sterk afhankelijk is van een culturele context: een culturele context die traceerbaar zou zijn aan de hand van het thema van de verwoording onder de vorm van 'kortsluitingen' binnen het weten van de hedendaagse filosofie (zie *infra*: 0.; 3.1.2, 21). We bieden ten slotte een algemeen overzicht van deze 'kortsluitingen'.

### Algemeen overzicht

(2)

In deze verhandeling komen voornamelijk vijf auteurs uit de hedendaagse filosofie naar voren: de Duitse fenomenoloog Edmund Husserl (1859-1938), de Oostenrijkse psychoanalyticus Sigmund Freud (1856-1939), de 'Franse Freud' Jacques Lacan (1901-1981), de Franse geschiedenisfilosoof Michel Foucault, en de Franse taalfilosoof Jacques Derrida (1930-2004). Aan de hand van deze vijf auteurs wordt een zelfstandige, historisch geïnformeerde presentatie beoogd waarin aangetoond wordt hoe er kortsluitingen binnen het weten van de hedendaagse filosofie thematiserbaar zijn ten aanzien van het thema van de verwoording. Deze vijf auteurs laten zich zo inschrijven in een historisch-filosofisch debat. In dit debat staat de tegenstelling 'het fenomenologische thema van de waarneming' *versus* 'het psychoanalytische thema van de verwoording' centraal.<sup>7</sup> Eerst een woordje uitleg over het



verloop van dit ge(re)construeerde debat, vervolgens iets over diens ‘kortsluitingen’ en tenslotte nog iets over de drievoudige rode draad doorheen deze verhandeling.

Het genoemde debat kreeg vorm (zie: Figuur 1) sinds 1900 (symbolisch: de dood van de Duitser Friedrich Nietzsche (1844-1900)). Vanaf 1900 ontwikkelt Husserl namelijk het fenomenologische thema van de waarneming, dat echter tegelijkertijd impliciet onder vuur komt te staan door de intellectuele aandacht voor het psychoanalytische thema van de verwoording, dat tevens sinds het einde van de 19<sup>e</sup> eeuw door Freud ontwikkeld wordt.<sup>8</sup> Deze laatstgenoemde, van oorsprong Oostenrijkse, thematiek van de verwoording wordt later rond 1900, eerst door Amerikaanse intelligentsia onmiddellijk geassimileerd als filosofisch onderzoeksprogramma, doch echter door Franse intelligentsia even onmiddellijk naar de prullenbak verwezen.<sup>9</sup> Pas ná de Tweede Wereldoorlog (1950) zal het psychoanalytische thema ook doorbreken in een onvervalste Franse versie die het fenomenologische thema expliciet zwaar bekritiseert.<sup>10</sup> Deze (genealogisch traceerbare) dominantie van het psychoanalytische thema in filosofische onderzoeksprogramma's te Parijs blijft enigszins duren tot ná de milleniumwende van 2000.<sup>11</sup> Daarna verschijnt in het debat immers een doodsteekargument voor het dominante, psychoanalytische thema.<sup>12</sup> Hoe dit ge(re)construeerde, historisch-filosofische debat zich zal ontplooien ná dit doodsteekargument blijft een open vraag voor de toekomst.

Wat echter wel kan beantwoord worden, is de - eerder kritische, dan historische - vraag naar hoe er zich in het reeds ontplooiende debat ‘kortsluitingen’ aftekenen. Kortsluitingen die de onderlinge verhoudingen tussen Husserl, Freud, Lacan en Foucault lijken aan te geven. De sleutelfiguur om die kortsluitingen bloot te leggen is Foucault. Door zijn historisch-kritisch onderzoek lijkt het namelijk mogelijk om de posities in het genoemde debat te karakteriseren naar zoiets als een ‘geschiedenis van het heden’. Zo blijkt dat dit debat, ontstaan in 1900, reeds gaande zou kunnen zijn sinds de Romeinse jaren ná Christus' dood. Trekken we deze antieke wortels door tot in de filosofie van de hedendaagse tijd, dan blijkt dat de posities van Husserl, Freud en Lacan op een bepaalde, historische manier ‘verschillen’ van elkaar: de posities van Husserl en Lacan lijken bij Foucault immers beide tegengestelde radicalisering te zijn van de gematigde positie van Freud. Foucault's antieke geschiedenis *anno domini* van het historisch-filosofisch debat, ontstaan in 1900 (symbolisch: de dood van Nietzsche), zorgt dermate voor kortsluitingen binnen het weten van de hedendaagse filosofie: ná Husserl, ná Freud, ná Lacan, en voornamelijk, ná Foucault, blijken de posities voorafgaandelijk aan

Foucault zelf gethematiseerd te worden binnen de historische ontstaanscontext van de Romeinse jaren ná Christus' dood. Zodoende wordt 'het debat sinds Nietzsche's dood' door 'het debat sinds Christus' dood' historisch 'kort gesloten': het is maar een kort deel in een langer verhaal.

Tenslotte, om dit korte deel alsnog filosofisch leesbaar te maken, wordt een drievoudige rode draad doorheen deze verhandeling gebruikt: een thematische, een biografische, en een kritische draad. De thematische draad verwijst naar de manier waarop het oeuvre van de verschillende auteurs in 'het debat sinds 1900' aan bod komt, met name, slechts ten aanzien van hun filosofische verstaan van en/of in contrast met het thema van de verwoording. De biografische draad geeft aan hoe dat specifieke, thematische verstaan zich heeft ontwikkeld doorheen 'het debat sinds 1900' tot ná de milleniumwende van 2000. Dit maakt dat de verschillende auteurs in biografische volgorde worden behandeld (een uitzondering wordt gemaakt voor de vermelding van Derrida en de Franse structuralist Ferdinand de Saussure (1857-1913)).<sup>13</sup> De kritische draad tenslotte verwijst naar de titel van deze verhandeling en is verantwoordelijk voor diens argumentatieve opbouw (zie *infra*: 0.): na een bondige schets van de 'geijkte' rol van verwoording bij Husserl na Derrida, bij Freud, en bij Lacan, worden de onderlinge verhoudingen tussen deze auteurs op zelfstandige wijze historisch geïnformeerd geïnterpreteerd vanuit het onderzoek van Foucault. En ten laatste, *qua* structurering van deze verhandeling is gekozen voor een Latijnse paginering van het Voorwoord, Noten en Bibliografie (ii-xxxiv) en voor numerieke paginering van het verhandelingsgedeelte (1-120). Voor het verwijzingsstelsel in dit verhandelingsgedeelte werd gekozen voor een dubbele aanduiding: een onderscheidende numerieke aanduiding van de aparte delen (bv. 3.) en de subdelen (bv. 3.1.1); en een doorlopende numerieke aanduiding (1-43) doorheen de verschillende delen ten aanzien van de subtitels, aangegeven aan de rechterzijde van de bladspiegel tussen haakjes. Wanneer er verticaal verwezen wordt doorheen de verschillende delen (*infra* / *supra*), en een specifieke subtitel wordt bedoeld van een bepaald (sub)deel, dan werd dit genoteerd in cursief: bv. (zie *infra*: 3.1.1, 13). 13 verwijst dan naar de subtitel van het subdeel 3.1.1. Meerdere verwijzingen worden gescheiden door een puntkomma: bv. (zie *infra*: 3.1.1, 13; 4.1.1, 25). De eerste twee subtitels (1 en 2) zijn illustratief opgenomen in het Voorwoord. Overigens werd inzake referenties, indien paginanummering niet mogelijk bleek, paragraafnummering gehanteerd. Tenslotte wordt nog vermeld dat het verhandelingsgedeelte de tekstuele norm van maximum 120 pagina's overschrijdt met een minimum van 1 pagina.

## 0. De these:

De rol van de verwoording in de genealogie van de psychoanalyse is het onderzoeksobject van deze verhandeling. De these van deze verhandeling zal vooreerst beknopt worden weergegeven (I-III). Daarna zal nog kort ingegaan worden op de wetenschappelijke literatuur omtrent het onderzoeksobject van deze verhandeling.

### I

Vooreerst verwijst ‘psychoanalyse’ naar een bepaalde psychologische discipline die zich sinds de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw ontwikkelde als een klinische praktijk en filosofische hermeneutiek van de publicaties van Sigmund Freud en diens leerlingen (voornamelijk Jacques Lacan). ‘Genealogie’ verwijst naar een bepaalde historiografische methode die sinds de publicaties van Friedrich Nietzsche ondermeer door Michel Foucault gehanteerd wordt in de hedendaagse filosofie. De ‘genealogie van de psychoanalyse’ verwijst daarom naar het hanteren van een bepaalde historiografische methode ten aanzien van een bepaalde psychologische discipline. De genealogie is dan een ‘instrument’ om een blik te werpen op de psychoanalyse. En de psychoanalyse is dan het ‘werkveld’ waarop de genealoog een blik werpt.

Vervolgens verwijst ‘verwoording’ *prima facie* naar een proces waarin de vertaling van een idee tot stand komt. Men heeft een idee ‘in het hoofd’; er vindt een proces van ‘verwoording’ plaats; met als resultaat dat er een spatiotemporeel teken ontstaat ‘buiten het hoofd’ dat zou verwijzen naar de voorgaande idee ‘in het hoofd’. Dit proces is in de praktijk redelijk evident. We stellen er ons geen vragen bij. Theoretisch gezien is dit proces echter veel minder evident. Hoe men dit proces namelijk sinds de 20<sup>e</sup> eeuw filosofisch dient te conceptualiseren is na Derrida’s interpretatie van Husserl verre van duidelijk. We kunnen reeds dit meegeven: het lijkt dat het ontologische/linguïstische statuut van, enerzijds, hetgeen voorafgaat aan het proces van verwoording (de idee ‘in mijn hoofd’) en van, anderzijds, hetgeen volgt op het proces van verwoording, (het spatiotemporeel teken ‘buiten mijn hoofd’) bepalend is voor het conceptualiseren van het proces van verwoording. In deze verhandeling onderzoeken we wat we met dit gegeven kunnen doen om het proces van verwoording enigszins verstaanbaar te maken vanuit de hedendaagse filosofie.

Zeer formeel gezien zijn er vier hypothetische bepalingen van een conceptie van 'verwoording' construeerbaar: (1) het voorafgaandelijke is niet-talig en het volgende is talig; (2) het voorafgaandelijke is talig en het volgende is talig; (3) het voorafgaandelijke is talig en het volgende is niet-talig; en (4) het voorafgaandelijke is niet-talig en het volgende is niet-talig. Deze vier mogelijke bepalingen geven formeel weer hoe men het proces van verwoording filosofisch kan conceptualiseren. Beargumenteerd zal worden dat deze vier mogelijke bepalingen en hun interne verhoudingen min of meer inhoudelijk weergegeven kunnen worden door verschillende auteurs uit de filosofie van de hedendaagse tijd vanuit een historisch-kritisch debat dat zich minstens sinds 1900 ontplooit.

1) De **eerste optie** impliceert dat de verwoording een talige kwalificatie is van elementen die nog niet talig gekwalificeerd zijn. Men kan een onderscheid maken tussen de idealiteit van de idee en de materialiteit van de idee ná de verwoording. Dit vooronderstelt een transcendentaal-instrumentele taalopvatting.

*(Het gegeven van Husserl sinds 1900)*

2) De **tweede optie** impliceert dat de verwoording een talige recombinaat is van reeds talige elementen. De onverwoorde woordvoorstellingen (die eventueel in verband staan met weerstand biedende dingvoorstellingen) kunnen in principe verwoord worden, maar in de praktijk is een psychoanalyticus nodig om deze te laten verwoorden. Dit vooronderstelt drie psychoanalytische werkhypotheses: intransparante temporaliteit, therapeutische vertaalbaarheid en infantiele seksualiteit.

*(Het werkveld rond Freud sinds 1900)*

3) De **derde optie** impliceert dat de verwoording een niet-talige kwalificatie is van reeds talige elementen. Met de verwoording ontstaat een reële kwalificatie van de symbolische orde. Men kan een symbolisch onderscheid maken tussen de reële ordening van de werkelijkheid en de imaginaire ordening van de werkelijkheid. Dit vooronderstelt een empirisch-psychoanalytische taalopvatting.

*(Lacan's disseminatie van Freud's werkveld sinds 1950)*

4) De **vierde optie** impliceert dat de verwoording een niet-talige recombinaat is van elementen die niet talig gekwalificeerd zijn. Met de verwoording ontstaat een lichaamstalige recombinaat van elementen die uitgesloten worden door de symbolische orde. Men kan een

onderscheid maken tussen de talige ordening van de werkelijkheid (*exagoresis*) en de lichaamstalige ordening van de werkelijkheid (*exomologesis*). Dit vooronderstelt een tripartiete genealogie van de psychoanalyse: parodiering van de platoonse realiteit, dissociatie van de platoonse identiteit en offering van de platoonse waarheid.

*(Het instrument van Foucault sinds 1950)*

### III

Kortom, in deze verhandeling worden de vier genoemde opties ter conceptualisering van het proces van verwoording achtereenvolgens besproken volgens de genoemde thematische, biografische en kritische rode draad. In deze verhandeling onderzoeken we immers wat we moeten denken van een bepaald gegeven om het proces van verwoording enigszins verstaanbaar te maken, met name, het gegeven dat het lijkt dat het ontologische/linguïstische statuut van, enerzijds, wat voorafgaat aan het proces van verwoording en van, anderzijds, wat volgt op het proces van verwoording, bepalend is voor het filosofisch conceptualiseren van het proces van verwoording. Zodanig kunnen we een zelfstandige, diepgaandere, filosofische blik wagen op professor Braeckman's aanzet om de 'kortsluitingen' binnen het weten van de hedendaagse filosofie te thematiseren, dan wel in een historisch-filosofisch debat dat zich - minstens - sinds 1900 buigt over de tegenstelling 'het fenomenologische thema van de waarneming' *versus* 'het psychoanalytische thema van de verwoording'.

Tenslotte nog een kort woordje over de literatuur rondom de these van deze verhandeling. Over (de rol van de verwoording in) de genealogie van de psychoanalyse is immers reeds veel gepubliceerd.<sup>14</sup> Deze publicaties hebben dan ook deze verhandeling begeleidend geïnspireerd, doch veeleer als een bron van andere aspecten ten aanzien van de verhandelingsthesen, dan als een conceptueel kader waarin deze verhandeling geijkt wordt. In deze verhandeling is immers niet gekozen voor een conceptueel kader dat louter voortvloeit uit een thematische synthese van aspecten uit de literatuur over de verhandelingsthesen, maar veeleer voor een conceptueel kader dat steunt op een specifieke publicatie van Foucault. Vanuit dit kader worden posities geconceptualiseerd en wordt beoogd het typische van Foucault's denkstijl te thematiseren.

## 1. De eerste optie: het gegeven van Husserl sinds 1900

### 1.1 Een beknopte schets van de rol van verwoording bij Husserl na Derrida

Sinds 1900 wordt het fenomenologische thema van de waarneming door Husserl ontwikkeld en tegelijkertijd komt dit thema impliciet onder vuur te staan door de intellectuele aandacht voor het psychoanalytische thema van de verwoording dat sedert het einde van de 19<sup>e</sup> eeuw door Freud wordt ontwikkeld. Een eerste Nederlandstalige verwijzing naar het thema van de verwoording op de achtergrond van het thema van de waarneming laat pas van zich horen in 1979, meer bepaald, in de bijdrage van de Nederlander Samuel Ysseling tot de publicatie getiteld *Denken in Parijs: taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*.<sup>15</sup>

Hierin stelt Ysseling vast dat het thema van de verwoording verschilt van het thema eigen aan de fenomenologie, met name, het thema van de waarneming. Ysseling verbindt bovendien het niet-fenomenologische thema van de verwoording met de eigenheid van de psychoanalyse. In de psychoanalyse staat immers niet de waarneming, maar de verwoording thematisch centraal. Daar waar het thema van de waarneming voornamelijk verwijst naar wat en hoe er verschijnt (fenomenen), verwijst het thema van de verwoording voornamelijk naar de mededeelbaarheid van het waargenomene (communicatie).

Ysseling's onderscheid is natuurlijk methodologisch en niet radicaal. Beide thema's leunen namelijk erg dicht bij elkaar aan. Elke mededeling van een waarneming verwijst immers tevens naar een hoedanigheid van het waargenomen object. Men kan de waarneming die men meedeelt niet los zien van de mededeling van het waargenomen object. Indien men bijvoorbeeld de voorkant van een tafel ziet en een ander ziet er de achterkant van (vanuit diens perspectief natuurlijk), dan kan men via communicatie verschillende aspecten van die tafel synthetiseren. Om toegang te krijgen tot aspecten die zich onttrekken aan een perspectief is met andere woorden de verwoording van waarnemingen cruciaal ter communicatieve, intersubjectieve synthese van het fenomeen (in dit geval de tafel).

Naast de rol van verwoording als 'informatietransfer', die voornamelijk door fenomenologen wordt onderschreven *ancilla* de waarneming, heeft de verwoording van een waarneming echter ook nog een andere, mindere evidente rol. Deze minder vanzelfsprekende rol wordt door fenomenologen minder beklemtoond en bij psychoanalytici onomwonden geaccentueerd. Voor fenomenologen is de verwoording van de waarneming, net zoals de waarneming dat is ten aanzien van fenomenen, een onvoltooibare doch zo adequaat mogelijke beschrijving van de waarneming. Voor psychoanalytici is de verwoording echter veeleer een strategie van de

begeerte, die bovendien ontsnapt aan de waarneming. Hoe ‘een waargenomen iets’ verwoord wordt (*le sujet de l'énonciation*), voegt volgens psychoanalytici immers ‘iets anders’ toe aan de waarneming die verwoord wordt (*le sujet de l'énoncé*).<sup>16</sup> Het niet-waargenomene; het niet-aanwezige; het onverwoorde, dat zich toont in de hoedanigheid van de verwoording door de waarnemer, draagt bij tot de waarneming, ondanks én dankzij diens ontsnapping daaraan.

Kortom, volgens Ysseling wordt het thema van de verwoording (op de achtergrond van het fenomenologische thema van de waarneming) uitgewerkt in de psychoanalyse. Deze biedt volgens Ysseling een kritische blik op de fenomenologie. De verwoording van aspecten van hetzelfde ding door en voor verschillende subjecten is immers niet zo vanzelfsprekend als het *prima facie* lijkt. Dat er steeds ‘iets’ ongezegd blijft doorheen elke verwoording (‘iets’ dat zich niet laat verwoorden doch toch onderzocht wordt in de psychoanalyse), maakt een intersubjectief transparant perspectief als vertoog van de fenomenologie problematisch.

Tot slot: opvallend is dat zowel fenomenologen als psychoanalytici sinds 1900 het cartesiaanse representatiedenken proberen te verlaten, elk echter op hun eigen manier. Fenomenologen gaan uit van een gegeven fenomeen dat aspectueel verschijnt aan een bewustzijn. De verwoording van niet gegeven aspecten leidt dan tot de communicatie van het fenomeen.<sup>17</sup> Deze communicatie is echter hoogstens een onvoltooibare doch zo adequaat mogelijke beschrijving van de fenomenen. Het fenomenologische afscheid van het cartesiaanse representatiedenken voltrekt zich daarom in een *rendre compte* van de ‘fenomenaliteit’ van de fenomenoloog, dat wil zeggen, diens existentieel-tijdruimtelijke situering als (met Martin Heidegger (1889-1976)) een *Dasein* of (met Merleau-Ponty een *corps-sujet*).<sup>18</sup>

Het psychoanalytische afscheid van het cartesiaanse representatiedenken heeft impliciet kritiek op de fenomenologie, niet omdat deze, wat inderdaad niet-cartesiaans is, de onvoltooibaarheid van de communicatie van het fenomeen erkent, maar wel omdat elk *discours* (dus ook dat van de fenomenologie) gekenmerkt is door een constituerende blinde vlek, die nooit als fenomeen verschijnt (wat maakt dat de fenomenologie dus niet het laatste woord bezit over de waarneming), doch die zich toch op een andere manier ‘toont’ in de verwoording van de waarneming als informatief ten aanzien van de verwoorde waarneming (een aspect van informatietransfer dat de fenomenoloog misloopt). Deze constituerende blinde vlek wordt in de psychoanalyse begrepen vanuit de familiale en seksuele achtergrond van de waarnemer (patiënt), dat wil zeggen, vanuit de ‘coulissen’ van het podium waarop het fenomenologisch publiek ‘vanalles’ ziet verschijnen: het zogenaamde ‘onbewuste’. In *Denken in Parijs* geeft Ysseling bovendien mee dat niet alleen de psychoanalyse (sinds 1900)

verantwoordelijk is voor een contrast in verband met de verwoording ten aanzien van de fenomenologische thematiek. Volgens Ysseling is er ook (naar onze indeling: sinds 1950) sprake van een radicale, taalfilosofische bezinning ten aanzien van het fenomenologisch betoog zelf. Derrida is hierbij de kroongetuige.<sup>19</sup> We behandelen Derrida overigens reeds in verband met Husserl omdat Derrida's taalfilosofie (sinds 1950) reeds diepgaand geanticipeerd werd door de psychoanalyse sinds 1950 (Lacan). Door Derrida met andere woorden 'voor te laten' kunnen reeds enkele grondnoties (zoals *differance*, 'logocentrisme', enz.) meegegeven worden die de behandeling van de volgende opties ten goede komt.

In wat volgt zullen drie stappen ondernomen worden om de rol van verwoording op de achtergrond van het fenomenologische thema van de waarneming sinds 1900 te duiden. Eerst zal bondig nagegaan worden hoe men de fenomenologie kan definiëren (1.1.1). Vervolgens zal ingegaan worden op de grondwoorden van de fenomenologie (1.1.2). En tenslotte zal geluisterd worden naar de Franse, taalfilosofische kritiek sinds 1950 op de functie van het netwerk van de grondwoorden van de fenomenologie (1.1.3). Pas in een volgend deel zal expliciet ingegaan worden op de psychoanalyse en diens 'oorspronkelijke' thema van de verwoording (zie *infra*: 2.1.).

### **1.1.1 Wat is fenomenologie?**

De eerste stap van dit eerste luik, luidt: hoe kan men 'fenomenologie' definiëren? De fenomenologie als project van Husserl kan men omschrijven als een zoektocht naar een eigen radicaal, niet-cartesiaans model ter verwetenschappelijking van de filosofie. Beargumenteerd zal worden dat Husserl's project een 'transcendentiaal-instrumentele taalopvatting' impliceert.

#### Transcendentiaal-instrumentele taalopvatting (3)

René Descartes (1596-1650) had zulk een zoektocht reeds ondernomen en nam de wiskunde als positiefwetenschappelijk model van de filosofie (de *mathesis*). Husserl wil echter een ander, niet-cartesiaans model omdat de wiskundige methode niet voldoet omwille van het gebruik ervan van onbewezen axioma's. Daarom formuleert Husserl striktere eisen: '[H]ij wil een 'apodictische' zekerheid, d.i. een volstrekt noodzakelijke waarheid', zodat men kan terugkeren naar 'de zaken zelf'.<sup>20</sup>



Husserl's zoektocht naar een zeker vertrekpunt resulteert in een fundamenteel nieuwe opvatting over het bewustzijn: 'Wat evident is in onze onmiddellijk ervaring is niet het bestaan van een (op zichzelf staand) bewustzijn (Descartes: het *Cogito* als denkende substantie), maar de 'intentionaliteit' van het bewustzijn.'<sup>21</sup> Dit betekent dat het bewustzijn niet als 'een subject tegenover een niet-subjectief object' (bv. een tafel) geconceptualiseerd wordt, maar dat het bewustzijn als subjectieve mogelijkheidsvoorwaarde voor het verschijnen van fenomenen wordt beschouwd. De 'intentionaliteit van het bewustzijn' heeft immers een dubbele implicatie. Enerzijds, het bewustzijn is 'open' (en niet cartesiaans gesloten) omdat het niet gericht is op zichzelf of diens inhouden, maar op wat niet het bewustzijn is (het andere dan het bewustzijn). Anderzijds, het *Ego* begrijpt zichzelf als subject in de mate dat het zichzelf ervaart als 'niet-het-andere-van-het-bewustzijn'.<sup>22</sup> Deze dubbele implicatie is apodictisch zeker (zie *infra* voor contrast met de psychoanalyse: 3.1.1, 14).

Hiermee gaat echter wel een apodictische onzekerheid gepaard: 'Dat het *Ego* en de werkelijkheid bestaan is niet apodictisch zeker. De objecten zijn enkel zeker voorzover ze intentioneel gegeven zijn, d.w.z. voorzover zij verschijnen aan het bewustzijn.'<sup>23</sup> Dit maakt dat Husserl's vertrekpunt van de filosofie zeer beperkt is. De 'terugkeer naar de zaken zelf' blijkt dan louter een 'terugkeer naar 'het verschijnen van fenomenen' en het beschrijven van de wijze waarop ze dat doen'.<sup>24</sup> En nog: 'De enige evidentie die we hebben, is die van een *Ego* als de subjectieve mogelijkheidsvoorwaarde voor het verschijnen van fenomenen.'<sup>25</sup> In die zin komt Husserl dan ook tot zijn nadruk op het 'transcendentaal karakter' van het *Ego*.<sup>26</sup> Omdat het *Ego* de mogelijkheidsvoorwaarde is voor het verschijnen van fenomenen zondermeer, noemt Husserl het *Ego* een 'transcendentaal *Ego*'. Hier gaat het namelijk niet om een empirisch 'ik'. *Ego* verwijst naar de subjectiviteit als zodanig: de 'ik-heid' van het 'ik'.

Kortom, de fenomenologie blijkt een bewustzijns onderzoek dat op zoek is naar een niet-cartesiaans apodictisch zeker vertrekpunt ter verwetenschappelijking van de filosofie, zodat men kan terugkeren naar 'de zaken zelf'. Het voordelige resultaat van die zoektocht is een radicaal nieuwe opvatting over het bewustzijn: intentionaliteit is onmiddellijk gegeven en niet het bestaan van een *Cogito*. Het nadelige resultaat van die zoektocht is de beperktheid van het nieuwe vertrekpunt voor de filosofie: het is apodictisch onzeker dat het *Ego* en diens object in de intentionaliteit weldegelijk bestaan. Het enige dat men kan zeggen is dat het *Ego* een transcendentale, subjectieve mogelijkheidsvoorwaarde is voor het verschijnen van fenomenen. Dit impliceert een transcendentale, niet-empirische opvatting van het bewustzijn.<sup>27</sup>

### 1.1.2 Wat zijn de grondwoorden van de fenomenologie?

De tweede stap van dit eerste luik, luidt: hoe dient men de teksten over de fenomenologie te lezen? Volgens Ysseling zijn er een achttal ‘grondwoorden’ van de fenomenologie, te weten: 1. waarneming, 2. bewustzijn, 3. subject, 4. aanwezigheid, 5. tegenwoordigheid, 6. gegeven zijn, 7. de minstens principieel beoogde adequatie van het spreken en schrijven met het aanwezige gegevene, en 8. de tijd. Het eerste grondwoord (waarneming) voornamelijk naar de volgende vijf grondwoorden. Het zevende (*adequatio*) en het achtste grondwoord (tijd) verwijzen naar elkaar en naar het eerste grondwoord. Bij het netwerk van deze grondwoorden stelt het Franse denken volgens Ysseling vraagtekens.

#### Het fenomenologische thema van de waarneming (4)

Zoals reeds vermeld staat bij Husserl de waarneming (eerste grondwoord) op de voorgrond. Deze waarneming heeft als analyse-instrument volgens Ysseling bij Husserl een dubbele betekenis. De waarneming betreft enerzijds de zintuiglijke waarneming, waarin materiële voorwerpen (*Gegenstände*) gegeven zijn (aanwezig of tegenwoordig zijn) en betreft anderzijds de niet-zintuiglijke waarneming, waarin ideële voorwerpen (*ideale Gegenstände*) gegeven zijn (aanwezig of tegenwoordig zijn). Deze dubbele betekenis heeft tot gevolg dat men niet mag vergeten dat ‘waarneming’ zowel verwijst naar het waargenomene (het aanwezige) als naar de waarnemingsact (het aanwezig stellen). Ysseling:

De waarneming verwijst noodzakelijkerwijze enerzijds naar een waarnemend subject voor hetwelk het object object kan zijn en het aanwezige aanwezig of een bewustzijn voor hetwelk het gegevene gegeven is, het verschijnende (fenomeen) verschijnt en *Gegenstand gegenwärtig* is, en anderzijds naar de aanwezigheid, de tegenwoordigheid of het gegeven zijn van het aanwezige, het tegenwoordige of het gegevene.<sup>28</sup>

Volgens Ysseling dient de fenomenologie als *logos (discours)* van de fenomenen een zo adequaat mogelijke beschrijving te zijn (zevende grondwoord) van wat zich in en aan het bewustzijn voordoet, waarbij afgezien moet worden van elke vorm van theoretische constructie. Deze beschrijving moet volgens Ysseling helemaal gedragen worden door het bewustzijn of door het sprekende en schrijvende subject dat zich ten volle bewust is en rekenschap geeft van wat er gezegd of geschreven wordt. Tenslotte komt het achtste grondwoord aan bod: de eis van adequate beschrijving is een onvoltoobare opgave en daarom is de tijd een belangrijk element in dit alles.

Wat is de rol van verwoording ten aanzien van de fenomenologische thematiek?

Zoals reeds vermeld beweegt het Franse denken zich volgens Ysseling tegen de achtergrond van de fenomenologie van Edmund Husserl en heeft het Franse denken daar kritiek op. Volgens Ysseling zijn er namelijk, naast een radicale bezinning op het betoog van de fenomenologie (zie *infra*: 1.1.3), ook een aantal andere factoren die vragen en kritische beoordelingen ingeven ten aanzien van de fenomenologie. Ondermeer de confrontatie met de psychoanalyse van Freud. Hierbij draait het volgens Ysseling immers niet rond het zien of de waarneming, maar om de ‘verwoording’. Ysseling:

Het uitwisselen van woorden tussen de analysant en de analyticus is het enige wat kan en mag geschieden in een analyse, schrijft Freud. Bij dit verwoorden gaat het niet om een adequate maar om een strategie van de begeerte. Er is hier sprake van het onbewuste dat precies het niet-aanwezige is en dat tevens een mogelijksvoorwaarde is voor het bewustzijn en voor elke vorm van aanwezigheid. De ‘koninklijke weg’ naar het onbewuste is voor Freud de droom en deze is altijd een vertelde droom en wordt gezien als een rebus of een tekst. Het onbewuste blijkt dan ook dat gedeelte van het discours te zijn dat de mens niet zonder meer ter beschikking staat. In de psychoanalyse van Freud is het ik (subject) geen oorspronkelijke instantie maar komt tot stand en wel op grond van identificatie door anderen en met anderen. Subjectiviteit en identiteit zijn dan ook altijd ontleende subjectiviteit en identiteit.<sup>29</sup>

We komen hier later op terug (zie *infra*: 2.1; 3.2 ).

### **1.1.3 Wat is de rol van Derrida’s radicale bezinning op de fenomenologische thematiek ten aanzien van verwoording?**

De derde stap in dit eerste luik, luidt: wat is de functie van het netwerk van de grondwoorden van de fenomenologie? Deze vraag zal aangekaart worden door Jacques Derrida. De confrontatie met de psychoanalyse sinds 1900 is immers niet zonder meer de aanleiding voor vragen en een kritische beoordeling van de fenomenologie. Naast de confrontatie met de psychoanalyse (zie *supra*: 1.1.2, 4), voltrekt zich sinds 1950 ook een radicale, taal filosofische bezinning op het betoog van de fenomenologie. Die radicale bezinning knoopt aan bij het achtste grondwoord van de fenomenologie (tijd) en belandt in een taal filosofische problematiek die de fenomenologie interpreteert als een ideologische uiting (‘logocentrisme’) van een westerse, particuliere representatiemodus (‘fonocentrisme’).<sup>30</sup>

Wij maakten reeds duidelijk dat Husserl's vertrekpunt van de filosofie zeer beperkt is. De 'terugkeer naar de zaken zelf' is namelijk louter een 'terugkeer naar 'het verschijnen van fenomenen' en het beschrijven van de wijze waarop ze dat doen'.<sup>31</sup> Hierbij is de aanwezigheid van het aanwezige cruciaal ter beschrijving van de verschijningswijze van fenomenen. Voor die aanwezigheid van het aanwezige is de tijd (het achtste grondwoord) bovendien van wezenlijk belang. Volgens Ysseling komt men ten aanzien van de behandeling van de tijdsfactor in de fenomenologie echter op een teer punt. Volgens Ysseling onderscheidt de husserliaanse behandeling van de tijd zich immers moeilijk van de traditionele metafysica, waarvan Husserl zich net probeerde te distantiëren.

In de traditionele metafysica wordt de tijd uiteindelijk niet ernstig genomen: de metafysica zou immers de tijd overstijgen op grond van onveranderlijke kennis. Bij Husserl daarentegen is de tijd geen bedreiging voor de aanwezigheid van het aanwezige, maar is het net een subjectieve mogelijksvoorwaarde voor het fenomeen als fenomeen. Echter, de tijd kent verschillende modaliteiten. En het lijkt er volgens Ysseling op dat de husserliaanse behandeling van tijd qua modaliteit niet verschilt van de traditionele metafysica. Ysseling:

Voor Husserl is en blijft de oorspronkelijke modus van de tijd het heden of de tegenwoordige tijd (*praesens*) hetgeen ook duidelijk blijkt uit zijn analyses van het tijdsbewustzijn, waarin de zogenaamde *Retention* (het behouden van het verleden) en de zogenaamde *Protention* (het vooruitlopen op de toekomst) worden gedacht en gethematiseerd vanuit de tegenwoordige tijd. Het verleden is nog tegenwoordig en de toekomst is reeds tegenwoordig. Wat dit betreft blijft Husserl schatplichtig aan de traditionele metafysica die slechts één echte en werkelijke modus van de tijd kent, namelijk het *praesens* (tegenwoordige tijd) of eventueel het *perfectum* (voltooid tegenwoordige tijd). [...] De werkelijkheid is voor hem het voor het bewustzijn aanwezige.<sup>32</sup>

#### Filosofische consequenties van de fenomenologische tijdsmodus

Volgens Ysseling heeft Husserl's priviligieren van de tegenwoordige tijd enorme consequenties, zowel wat betreft zijn opvatting van de werkelijkheid als wat betreft zijn opvatting van de taal. Deze consequenties worden in zekere zin voornamelijk uitgewerkt door Husserl's beroemde leerling, Martin Heidegger. Heidegger radicaliseert volgens Ysseling immers de husserliaanse behandeling van tijd in diens werkelijkheidsbegrip, ondanks diens afkeer van Husserl's aanwezigheidsdenken.

Heidegger [...] zal beweren dat de tijdelijkheid van het Dasein een transcendentale mogelijksvoorwaarde is voor het Dasein, voor de aanwezigheid van het aanwezige en voor het zijn zelf. Het aanwezige is namelijk iets dat in de aanwezigheid aankomt en het zijn is

dit gebeuren van het aankomen. Voor hem is dan ook de eigenlijke en oorspronkelijke modus van de tijd de toekomst. [...] Voor hem is het werkelijke dan ook niet het aanwezige maar het komende en mogelijke; niet het grijpbare en objectiveerbare maar datgene waarvoor men zich ontvankelijk moet openstellen zonder dat men het in zijn eigen macht heeft.<sup>33</sup>

Ook in Heidegger's taalbegrip is de husserliaanse tijdsmodus volgens Ysseling nog steeds werkzaam, ondanks Heidegger's verwerping van het aanwezigheidsdenken.

Het woord wordt door [Heidegger – a.l.] niet gezien als een teken van iets, maar het bewerkstelligt iets, namelijk het in de aanwezigheid aankomen van het aanwezige. Spreken is niet van de orde van *Zeichen* (teken), maar van het *Zeigen* (tonen, in de onverborgenheid doen of laten aankomen). *Sagen is zeigen*. Zowel Derrida als Levinas hebben er op gewezen dat bij Heidegger dit aankomen en deze toekomst en daarmee ook de taal en het spreken uiteindelijk toch nog gedacht worden tegen de achtergrond van het heden en de aanwezigheid. Het gaat namelijk nog altijd om een in de *aanwezigheid* aankomen en een zich toe-eigenen van het zijnde.<sup>34</sup>

Het 'falen' van Heidegger (niet mogelijk zonder de 'flaters' van Husserl), die toch niet de minste is van de hedendaagse filosofen, noopt Ysseling in *Denken in Parijs* tot een driedelige resumé van de wijze waarop Heidegger's leermeester, Husserl, reeds de rol van taal waardeerde in diens zoektocht naar een niet-cartesiaans apodictisch zeker vertrekpunt ter verwetenschappelijking van de filosofie. Zo blijkt 'het woord' volgens Ysseling door 'de Husserl van 1900-1901' (in *Logische Untersuchungen*) vooreerst gezien te worden als:

[...] teken en uitdrukking van een voor en in het bewustzijn aanwezige werkelijkheid. Het woord of de uitspraak zou het product zijn van het denkende en bewuste subject. De taal zou op een soevereine en autonome wijze door het bewustzijn worden geconstitueerd en derhalve ook, minstens principieel volkomen inzichtelijk zijn.<sup>35</sup>

Later (1928-1929) zou Husserl volgens Ysseling hiervan maken dat de - in principe - totaal inzichtelijke taal als een lichaam kan worden begrepen: als de belichaming van een gedachte (in *Formale und Transzendente Logik*). Weer wat later (1936) zou Husserl spreken over de onafscheidelijke verwevenheid van mens, wereld en taal (in *Krisis der europäischen Wissenschaften*). Ysseling:

De mens staat wezenlijk in een taalgemeenschap en deze is de horizon waarbinnen alle ervaring zich voltrekken kan en moet. Taal wordt hier de intersubjectieve mogelijkheid en begrenzing van de ervaring.<sup>36</sup>

Tenslotte voegt Husserl volgens Ysseling in *Vom Ursprung der Geometrie* daar aan toe dat de taal en vooral het geschreven woord een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde is voor de wetenschap en noodzakelijkerwijze voor onze cultuur die geheel en al gedragen wordt door de wetenschappen. Het is daarom volgens Ysseling geenszins toevallig dat Jacques Derrida, voor

wie de schriftuur uiterst belangrijk is, als eerste publicatie een vertaling van de genoemde tekst van Husserl onderneemt, inclusief een uitvoerige, kritische commentaar.<sup>37</sup>

Uiteindelijk stelt Ysseling dat de rol van taal bij Husserl begrepen kan worden vanuit de lectuur die Husserl hanteert. Volgens Ysseling hanteert Husserl namelijk een lectuur waarin zijn houding ten opzichte van de taal en de verwoording zich toont. Voor Husserl gaat het immers vooreerst om de waarneming en de werkelijkheid achter de tekst (*de hors-texte*) of om het denken en de gedachten over die werkelijkheid die in de tekst worden uitgedrukt:

De taal levert [...] grote moeilijkheden op voor en biedt ook de grootste weerstand tegen de fenomenologische reductie. Is de taal een product van het constituerende bewustzijn en van een transcendentiaal subject of is de taal een mogelijksvoorwaarde voor het bewustzijn en voor de constitutie van het subject? Zijn het spreken en schrijven of het discours en de tekst een eigen en autonome orde met een eigen productiviteit en effectiviteit en met een eigen intentionaliteit en operativiteit?<sup>38</sup> [Bij Husserl is slechts van belang – a.l.] wat er gezegd wordt en of dit overeenkomt met de werkelijkheid. De verwoording als zodanig is van geen belang. Deze is slechts teken van iets anders of slechts uitdrukking van een gedachte.<sup>39</sup>

#### Taalfilosofische kritiek op de fenomenologie: *Il n'y a pas de hors-texte*

(6)

In zekere zin beantwoordt het Franse denken sinds 1950 (in de gestalte van Jacques Derrida) Ysseling's vraag omtrent de relatie tussen fenomenologie en taal. Het Franse antwoord lijkt te luiden dat de taal geen product is van, maar wel de mogelijksvoorwaarde is voor elke vorm van aanwezigheid; voor het betekenen. Dit antwoord is ondermeer het gevolg van Derrida's taalfilosofie. Hierin blijkt immers dat het netwerk van de grondwoorden van de fenomenologie niet in staat kan zijn om de zogenaamde 'onmiddellijke gegevenheid' adequaat te beschrijven.<sup>40</sup> Het analyse-instrument van de fenomenologie om die onmiddellijke gegevenheid te beschrijven is namelijk, ondanks Husserl's ideale intenties, niet in eerste instantie de waarneming. Om te leren wat fenomenologie inhoudt heeft men in eerste instantie teksten moeten lezen omtrent de fenomenologie. Dit betekent voor Derrida dat het onderzoek van de onmiddellijke gegevenheid vooreerst een taalfeit is en niet zomaar aanleiding mag geven tot een fenomenologie, maar in de richting van een taalfilosofie moet worden benaderd. Met Egide Berns wordt duidelijk dat Derrida's taalfilosofie vooral begrepen dient te worden in het licht van de taaltekentheorie van Ferdinand de Saussure.<sup>41</sup> De Saussure distantieert zich met zijn taaltekentheorie immers reeds lichtjes van de husserliaanse fenomenologie. Derrida's interpretatie van de Saussure's taaltekentheorie distantieert zich dan ook radicaal van de husserliaanse fenomenologie.

## Wat is de contra-husserliaanse ‘taaltekenetheorie’ van de Saussure?

De Saussure distantieert zich met zijn taaltekenetheorie lichtjes van de husserliaanse fenomenologie. De taaltekenetheorie werd door de Saussure ontwikkeld als wetenschappelijk vertrekpunt van de taalkunde: het positief feit dat onderzocht zou moeten worden door de taalkunde is volgens de Saussure het taalteken. De taaltekenetheorie van de Saussure definieert het teken (*signe*) als eenheid van het betekende (*signifié*) en de betekenaar (*signifiant*). Deze definitie heeft volgens Berns verreikende consequenties omdat de eenheid van *signifié* en *signifiant* als de co-constitutieve relatie van een ideëel idee en een materiële betekenisdrager wordt begrepen. Tot zover kan Husserl akkoord gaan.

Het gematigd verschil tussen de Saussure en Husserl is gelegen in de kwalificatie van de relatie tussen de ideële idee (*sé*) en de materiële betekenisdrager (*sa*). Bij Husserl zou de relatie tussen het ideële idee en de materiële betekenisdrager ‘transcendentiaal bepaald’ zijn. Dit wil zeggen dat de materiële betekenisdrager niets bijdraagt tot de betekenis die zij schraagt. Welke materiële betekenisdrager (*sa*) gebruikt wordt om een bepaalde idee (*sé*) weer te geven is totaal afhankelijk van de vrije keuze van het transcendentale subject. Dat de idee ‘hond’ verwoord wordt met het teken “hond” is volgens Husserl niet afhankelijk van een historisch taalsysteem, maar dient verklaard te worden in het kader van een transcendentale-instrumentele taalopvatting.

Volgens de Saussure echter is de relatie tussen *sé* en *sa* geen ‘transcendentiaal bepaalde’ relatie, maar een ‘arbitraire’ relatie die door een historisch taalsysteem bepaald wordt. De Saussure:

De band die de ‘signifiant’ met de ‘signifié’ verbindt, is arbitrair; of, aangezien we onder het teken het geheel, resulterend uit de samenvoeging van de ‘signifiant’ met de ‘signifié’ verstaan, kunnen we nog eenvoudiger stellen: *het linguïstisch teken is arbitrair*. [...] Het woord ‘arbitrair’ noodt ook tot een opmerking. Het moet niet het idee geven dat de ‘signifiant’ van de vrije keuze van het spreken van het subject afhangt [...]; we willen zeggen dat hij *ongemotiveerd* is, dat wil zeggen arbitrair met de betrekking tot de ‘signifié’, waarmee hij geen enkele natuurlijke band in de werkelijkheid heeft.<sup>42</sup>

De Saussure distantieert zich dus lichtjes van Husserl door niet de nadruk te leggen op een transcendentale, maar op een arbitraire constitutie van het taalteken. De idee ‘hond’ (*sé*) is noch natuurlijk, noch transcendentaal relateerbaar met het woord “hond” (*sa*). Maar indien de inhoud (*sé*) van de vorm (*sa*) niet bepalend is voor de relatering van inhoud en vorm, wat dan wel? Het antwoord van de Saussure: indien de keuze van de vorm niet afgeleid kan worden van de ideële inhoud van die materiële vorm, dan is de relatie tussen inhoud en vorm

afhankelijk van andere relaties waarin zij zich netwerkmatig bevinden. Volgens de Saussure laat de 'structuur' van een tekst, als relatering van relaties tussen elementen, namelijk zien hoe taaltkens (als arbitraire vereniging van inhoud en vorm) als 'waarden' kunnen worden beschouwd die niet afleidbaar zijn van de waardering door en/of voor een bepaald element uit die structuur.<sup>43</sup> De Saussure geeft het schaakspel als treffend voorbeeld:

Nemen we het paard: is het op zich beschouwd een element van het spel? Zeker niet, aangezien het in zijn zuivere materialiteit; buiten zijn vak en de overige spelregels, niets voor de speler vertegenwoordigt en pas een reëel en concreet element wordt, als het eenmaal zijn waarde bekleedt en zich daarmee vereenzelvig.<sup>44</sup>

### Wat is de anti-husserliaanse 'taalfilosofie' van Derrida?

Zoals reeds vermeld, volgens Egide Berns dient Derrida's taalfilosofie vooral begrepen te worden in het licht van de taaltekentheorie van Ferdinand de Saussure. Zoals we zagen distantieert de Saussure zich met zijn taaltekentheorie lichtjes van de husserliaanse fenomenologie. Derrida's interpretatie van de Saussure's taaltekentheorie zal zich radicaal distantiëren van de husserliaanse fenomenologie. Deze radicaliteit komt volgens Berns tot stand doordat Derrida ingrijpt op een bepaalde ambiguïteit in de Saussure's taaltekentheorie, meer bepaald, de ambiguïteit tussen oppositie en verschil. 'Oppositie' verwijst naar het taalteken (bv. hond) vanuit het internalistische perspectief op de relatie tussen een *sé* (de idee 'hond') en een *sa* (het woord "hond").<sup>45</sup> 'Verskil' verwijst naar het taalteken vanuit het externalistische perspectief op de relaties tussen taaltkens onderling (bv. "hond" is niet gelijk aan "kat", "stoel", "ballon", ...enz.).<sup>46</sup> Volgens Berns verwijst de Saussure, omwille van diens zoektocht naar een wetenschappelijk vertrekpunt voor de taalkunde, voornamelijk naar de oppositie binnenin een taalteken als aanknopingspunt voor positief onderzoek van het taalteken. Volgens Berns verwijst Derrida eerder naar het verschil tussen de taaltkens onderling als aanknopingspunt voor een kritiek op de husserliaanse fenomenologie en diens priviligeren van het nu-moment (*le present*).

In de verwijzing naar het verschil (eerder dan naar de oppositie in het taalteken), ontspringt de taalfilosofie van Derrida. Derrida is minder geïnteresseerd in de relatie tussen de *sé* en de *sa*, en is meer geïnteresseerd in de structurele relatering van taaltkens door het verschil tussen de taaltkens onderling. Volgens Derrida is het verschil tussen taaltkens onderling immers verantwoordelijk voor de structurele relatering van taaltkens binnenin. Dit maakt dat taal, de 'structuur' (ook een taalteken natuurlijk), geen product is van, maar wel, in taalfilosofische zin, de mogelijksvoorwaarde is voor het 'bewustzijn' en voor de constitutie van het



‘transcendentale subject’. En dit omdat de taal volgens Derrida de mogelijksvoorwaarde is voor elke vorm van aanwezigheid; voor het betekenen. Husserl’s *Ego* is namelijk ook een taalteken en wordt net als alle andere taaltekens structureel gerelateerd qua *sé* en *sa*. Derrida schrijft het kort en bondig: ‘Het ding zelf is een teken.’<sup>47</sup>

Maar hoe komt het dat Husserl deze afhankelijkheid van de taal voor het transcendentale *Ego* niet radicaal heeft doorgetrokken? Hij was toch op de hoogte van de rol van taal ten aanzien van de waarneming, zoals we al met Ysseling ontdekten? Volgens Derrida is Husserl’s terughoudendheid het gevolg van diens medeplichtigheid aan de zogenaamde ‘metafysiek van het teken’. Herinner met Ysseling, voor Husserl is en blijft de oorspronkelijke modus van de tijd het heden of de tegenwoordige tijd (*praesens*), hetgeen ook duidelijk blijkt uit zijn analyses van het tijdsbewustzijn, waarin de *Retention* (het behouden van het verleden) en de *Protention* (het vooruitlopen op de toekomst) worden gedacht en gethematiseerd vanuit de tegenwoordige tijd. Herinner ook dat de Saussure’s taaltekentheorie zich reeds lichtjes distantieerde van Husserl door aan te tonen dat een taalteken structureel verenigd wordt door op een arbitraire, en niet op een transcendentaal bepaalde, wijze *sé* en *sa* te verbinden. Het taalteken *Ego* vormt zo een arbitraire eenheid met de idee ‘transcendentaal bewustzijn’. Herinner tenslotte ook dat Derrida’s nadruk op het externalistische ‘verschil’, veeleer dan op de internalistische ‘oppositie’, maakt dat er geen enkele, zeker geen metafysische of fenomenologische, reden is, die ertoe dwingt om deze imaginaire identiteitsfixatie door het taalteken ‘Ego’ te vrijwaren van de structurele waarderingsflux van de taal ten aanzien van diens verschil met andere taaltekens. Veel waarschijnlijker is dat de eenheid van het taalteken ‘Ego’ zeer zelden gegeven is in de tegenwoordige tijd als een co-constitutieve relatie van *sé* en *sa*; aanwezig gesteld kan worden zonder diens aanhang naar verschil met andere taaltekens. De ‘metafysiek van het teken’ verwijst daarom naar een actief in stand houden van deze hoogst momentane en kwetsbare eenheid, eerder dan naar een transcendentale, oorspronkelijk gegeven tijdsmodus die als een diepere zijnsdimensie van de fenomenen door de fenomenologie *continu* vanuit de tegenwoordigheid kan beschreven worden. Naast de kritiek op de fenomenologie biedt Derrida ook een alternatief.

Wat is Derrida’s problematiek van het spoor?

Zoals reeds vermeld heeft ook Heidegger geprobeerd het aanwezigheidsdenken te bekritisieren door de tijdsmodus van de verschijningswijze der fenomenen niet slechts te denken vanuit de tegenwoordige tijd, zoals Husserl deed. Heidegger hanteert daarom niet de tegenwoordige tijd

als tijdsmodus, maar de toekomstige tijd. Zo zouden de fenomenen niet aanwezig zijn voor een intentioneel subject dat zelf ook aanwezig is in één zelfde tijdscontinuüm, maar zouden de fenomenen naar het subject toekomen, vanuit het toekomstige. Derrida leest daar echter in dat de fenomenen, inderdaad, naar het subject toekomen, maar dan wel vanuit het toekomstige naar... opnieuw: de aanwezigheid bij zichzelf in de tegenwoordige tijd. Volgens Derrida blijft ook Heidegger's denken van het *Anwesen* daarom steken in de husserliaanse fenomenologie en diens metafysische tijdsmodus. Volgens Derrida komt dit omdat Heidegger's denken blijft steunen op een problematiek van de aanwezigheid en niet op een problematiek van het spoor. Als filosofisch alternatief voor Husserl's nadruk op de tegenwoordige tijd, biedt Derrida daarom de problematiek van het spoor. Hierbij dient klaar en onderscheiden te zijn dat het 'spoor' een verwijzingsrelatie is. Met deze problematiek van de verwijzingsrelatie (*la trace*) voltrekt Derrida een radicale, taalfilosofische bezinning op de husserliaanse fenomenologie. Herinner, volgens Husserl is de 'aanwezigheid als intentionaliteit in de tegenwoordige tijd' een apodictische zekerheid waarop een strikte filosofie kan gebouwd worden. Met Derrida's interpretatie van de Saussure's taalkentheorie blijkt echter dat de verwijzing naar de 'aanwezigheid als intentionaliteit in de tegenwoordige tijd' eerder een (schriftelijk) taalfeit is dan een transcendentale dimensie die beschreven dient te worden door het fenomenologisch *discours*. Husserl's *Ego* is dan ook een taalfeit dat ontstaan is door differentiatie met andere taaltekens en dat op zijn beurt weer doorverwijst naar andere taaltekens door het verschil waaraan het gestalte geeft ten aanzien van andere taaltekens. Dit uitstel van betekenis door verschil (*differance*), is wat Derrida bedoelt met zijn problematiek van het spoor als verwijzingsrelatie. De uiteindelijke betekenis kan er nooit komen; kan nooit aanwezig gesteld worden, omdat elke betekenaar van een betekende de betekenisgeving uitstelt door de verschuiving naar andere taaltekens. Net zoals alle andere taaltekens wordt *Ego* dus ook geconstitueerd door een 'tekst'. Met 'tekst' bedoelt Derrida expliciet de 'keten' of het 'systeem' waarin elk begrip ingeschreven is:

Deze aaneenrijging maakt, dat elk 'element' – foneem of grafeem – zich constitueert vanuit het spoor in dit element van andere elementen van de keten of het systeem. Deze aaneenrijging, dit weefsel is de 'tekst'.<sup>48</sup>

Volgens Berns impliceert Derrida's definitie van 'tekst' dan ook dat het '*transcendentiaal betekende* ('signifié transcendentale')' onmogelijk wordt.<sup>49</sup> Berns:

Indien binnen het systematisch spel van differenties het 'transcendentiaal betekende' onmogelijk is, aangezien ieder element van het systeem, met name, elke 'signifié', geconstitueerd wordt door het spoor in dit element van datgene wat het niet is, dan staat elk element steeds in een verwijzingspositie naar een ander element. Geen enkele 'signifié' kan

dan ook naar zichzelf verwijzen. Hij verwijst dus altijd reeds naar andere elementen. *Hij bevindt zich dus steeds in de positie van een signifiant.* [...] Elk teken betekent dus een ander teken en is dus teken van een teken. Het betekende zonder meer bestaat dus niet. Want het is steeds ook een betekenaar van een nieuw betekende, die op zijn beurt de betekenaar van een weer andere betekende is, enz. enz. Het ontvouwt dus een verwijzingsspel dat nooit tot rust komt.<sup>50</sup>

Om aan te geven dat de Saussure's taaltekentheorie slechts hypothetisch een onderscheid maakt tussen *sé* en *sa* (oppositie) (een onderscheid dat eigenlijk nooit radicaal kan zijn, maar steeds gekenmerkt is door een correlatieve band tussen beide zijden van het onderscheid), spreekt Derrida liever van een 'gramma' als noemer voor het taalteken, dan van een *signe*, zoals de Saussure deed. Met 'gramma' kan Derrida immers verwijzen naar zoiets als 'grammatologie': een theorie van het schrift. Volgens Derrida is de rol van de schriftuur in het westerse denken namelijk cruciaal. Zo meent Derrida dat een 'fonocentrisme' aanleiding heeft gegeven tot een 'logocentrisme'. Husserl is één van de vertegenwoordigers van dat logocentrisme door diens transcendentiaal-instrumentele taalopvatting. We gaan hier kort op in, omdat er in volgende delen sprake is van verschillende 'soorten' van logocentrisme (zie *infra*: 3.1.3, 24)

### Fonocentrisme en logocentrisme

(7)

Het logocentrisme in het westerse denken is het gevolg van het fonetische schrift in het Westen. Volgens Derrida heeft die contingente ontwikkeling van het fonetische schrift geleid tot een particuliere (westerse) interpretatie van de relatie tussen woord en klank, waarbij de betekenis van een geschreven woord oorspronkelijker wordt geacht in het gesproken woord. Deze particuliere interpretatie heeft volgens Derrida vervolgens geleid tot een logocentrisme. Hierbij is er sprake van een metafysische pretentie voor de idealiteit boven de materialiteit van het woord. Die metafysische pretentie is slechts mogelijk op grond van een 'vergeten' van het talige medium van gedachten. Bovendien heeft dit 'vergeten' volgens Derrida aanleiding gegeven tot een interpretatieoorlog aangaande zoiets als 'de waarheid, de zuivere waarheid en niets anders dan de waarheid'. Het 'vergeten' van de talige mediatie van gedachten heeft namelijk geleid tot een metafysische strijd tegen de 'herinnering' van diens talige medium, omdat elke mediatie gelijk zou staan aan een contaminatie.

Wil men het denken in zijn zuiverheid, dan vraagt dit onmiddelijkheid (m.a.w. wat ontsnapt aan elke tijdruimtelijkheid). Het logocentrisme gaat ervan uit dat zulk ongedieerd, zuiver denken mogelijk is. [...] Het ware is datgene, waarbij we onmiddellijk aanwezig zijn. Waar die aanwezigheid afwezig is, is het domein van de onwaarheid. Daarom noemt Derrida de westerse metafysica een "metafysica van de aanwezigheid".<sup>51</sup>

Husserl's conceptualisering van de verwoording verschijnt ná Derrida kortom in de gestalte van een ideologisch logocentrisme dat strijdt tegen elke 'herinnering' van diens schriftelijke materialiteit. Treffend merkt Ysseling dan ook op dat Husserl nooit expliciet kwam tot een derridiaanse 'theorie van het schrift' ondanks diens impliciete 'schriftelijke denkwijze':

Het is overigens wel opvallend dat Husserl niet kon denken zonder te schrijven, hetgeen geleid heeft tot de enorme hoeveelheid manuscripten die Husserl zelf zeer zorgvuldig bewaarde en die thans worden bewaard in het Husserl-Archief te Leuven. De act van het schrijven zelf heeft Husserl nooit gethematiseerd.<sup>52</sup>

## **1.2 Besluit:**

In dit eerste luik werd de eerste optie onderzocht om het proces van verwoording vanuit een fenomenologisch contrast enigszins verstaanbaar te maken. Die eerste optie impliceert dat de verwoording een talige kwalificatie is van elementen die nog niet talig gekwalificeerd zijn. Men kan een onderscheid maken tussen de idealiteit van de idee en de materialiteit ná de verwoording van de idee. Dit vooronderstelt een transcendentiaal-instrumentele taalopvatting. In een eerste stap werd daarom bondig nagegaan hoe men de fenomenologie kan definiëren. Vervolgens werd ingegaan op de grondwoorden van de fenomenologie. En tenslotte werd er geluisterd naar de Franse kritiek op de functie van het netwerk van de grondwoorden van de fenomenologie.

Hieruit blijkt dat de eerste optie bekritiseerd kan worden omwille van diens nadruk op een aanwezigheid die onmiddellijk gegeven is ten koste van een 'vergeten' van de talige mogelijkheidsvoorwaarden van het analyse-instrument van die aanwezigheid. Veeleer dan de bevestiging van de mogelijkheid van zoiets als een transcendentale, tegenwoordige modaliteit die met *Ego* wordt aangegeven, is er sprake van een ontkenning van de mogelijkheid van zoiets dergelijks. Er is eerder sprake van een taal filosofisch uitstel van de uiteindelijke betekenisgeving van elk (tekstueel) teken dat als aanwezig verschijnt (voor het bewustzijn).

Het verstaan van de verwoording in de eerste optie (Husserl) lijkt met andere woorden (ná Derrida) onwaarschijnlijk. Het lijkt niet zo te zijn dat de elementen voorafgaandelijk aan de verwoording nog niet talig zijn en dan dankzij een proces van verwoording talig gekwalificeerd worden. Veeleer is er tussen de ideële idee en de materiële betekenisdrager een ononderscheiden band (die echter slechts onvoltooid kan worden opgespoord), ondanks de hypothetische onderscheidbaarheid tussen *signifié* en *signifiant*. De eerste optie lijkt zo slechts mogelijk door een 'vergeten' van deze ononderscheidbare band tussen de zogenaamde ideële *sé* en de materiële *sa*. Alleen bij de gratie van zulk een metafysisch vergeten kan het

hypothetisch onderscheid tussen de ideële *sé* en de materiële *sa* als een vraag worden geformuleerd, waarop de eerste optie ter verstaan van de verwoording een antwoord zou bieden. Dankzij een radicale, taalfilosofische bezinning sinds 1950 op het discours van de fenomenologie sinds 1900 blijkt het thema van de waarneming daarom grondig onderhevig aan een tekstuele waardering van dat thema. Naast die radicale, taalfilosofische bezinning sinds 1950 is ook een confrontatie met de psychoanalyse sinds 1900 verantwoordelijk voor vragen en een kritische beoordeling van de fenomenologie. Deze confrontatie zal behandeld worden in de tweede optie ter verstaan van de verwoording.

## **2. De tweede optie: het werkveld rond Freud sinds 1900**

### **2.1 Een beknopte schets van de rol van verwoording in de psychoanalyse sinds Freud**

Opnieuw, sinds 1900 komt het fenomenologische thema van de waarneming impliciet onder vuur te staan door de intellectuele aandacht voor het psychoanalytische thema van de verwoording. Daar waar het in de behandeling van de eerste optie voornamelijk ging om de hoedanigheid van het fenomenologische thema van de waarneming sinds 1900 (Husserl) en de opsporing sinds 1950 van diens taal filosofische ‘vallen’ omtrent de verwoording (Derrida), daar zal het in de behandeling van de tweede optie eerder draaien rond de ‘oorspronkelijke’ hoedanigheid sinds 1900 van het psychoanalytische thema van de verwoording (zie *supra*: 1.1; 1.1.2, 4).

In wat volgt zullen drie stappen ondernomen worden om de tweede optie te duiden. Eerst zal nagegaan worden wat Freud vertelt over de oorsprong van de psychoanalyse (2.1.1). Vervolgens zal nagetrokken worden welke werkhypothese Freud's psychotherapie van de histerie gebaseerd is (2.1.2). En tenslotte zal de functie van de verwoording in Freud's psychotherapie van de histerie omschreven worden (2.1.3).

#### **2.1.1 Wat is de oorsprong van de psychoanalyse volgens Freud?**

In de eerste stap van dit tweede luik lokaliseren we met Freud de oorsprong van de psychoanalyse aan de hand van het geval ‘Anna O.’. Volgens Freud ontstond de psychoanalyse dankzij een verslag van een collega, meer bepaald, de Weense zenuwarts Joseph Breuer (1842-1925).

#### Het geval ‘Anna O.’

(8)

In 1882 stelt Breuer een verslag op inzake de ziektegeschiedenis van een hysterica. Daarin heeft Breuer het over een 21 jaar jonge, intelligente vrouw, Anna O., die lijkt te kampen met verschillende fysieke en psychische stoornissen:

Ze had een stijve verlamming van de beide rechtszijdige extremititeiten met gevoelloosheid daarvan, van tijd tot tijd dezelfde aandoening aan de ledematen van de linker lichaamshelft, stoornissen in de oogbewegingen en verschillende belemmeringen van het gezichtsvermogen, moeilijkheden met de stand van het hoofd, een krachtige *tussis nervosa*, misselijkheid bij de

voedselopname en éénmaal verscheidene weken achtereen, ondanks kwellende dorst, een onvermogen tot drinken, voorts een achteruitgang van het spraakvermogen, die zodanig verergerde dat zij het vermogen verloor haar moedertaal te spreken of te verstaan, en tenslotte toestanden van afwezigheid, verwardheid, delieren, alteratie van haar gehele persoonlijkheid [...].<sup>53</sup>

Opmerkelijk is dat tijdens de ‘toestanden van afwezigheid’ Anna O. woorden lijkt uit te kramen die van een grotere samenhang blijk geven. Wanneer ze onder Breuer’s hypnose deze woorden te horen krijgt, herinnert Anna O. de situatie waarin bepaalde symptomen voor het eerst verschenen. Eenmaal ze deze situaties verteld krijgt aan Breuer, verdwijnen de symptomen. Na verloop van tijd blijkt bovendien dat al haar symptomen teruggaan op bepaalde traumatische gebeurtenissen in verleden situaties. Het meest opvallende kenmerk van deze en andere ziektegeschiedenissen, is daarom de observatie dat de symptomen verdwijnen dankzij het herinnerend vertellen van het trauma waarop ze teruggaan. Deze observatie is in een notendop de psychoanalytische ‘verwoording’ sinds Freud: de woorden zitten reeds ‘in’ de patiënt, maar deze heeft nood aan de psychoanalyticus om ze er ‘uit’ te krijgen, omdat deze een luisterend oor biedt aan de patiënt, wat een therapeutisch effect zou hebben.

### **2.1.2 Wat zijn de werkhypothesen van de psychoanalyse sinds Freud?**

In de tweede stap van dit tweede luik zien we hoe Freud werkhypothetisch op grond van Breuer’s verslag inzake het geval ‘Anna O.’ en ook aan de hand van zijn eigen klinische ervaring een psychoanalytische therapie ten aanzien van hysterie construeert. Op grond van drie werkhypothesen werkt Freud later zijn theorie uit over het subject in verband met het ‘psychisch apparaat’.

#### Drie werkhypothesen

(9)

Freud’s psychoanalytische therapie van hysterie zou gebaseerd zijn op drie werkhypothesen: intransparante temporaliteit, therapeutische vertaalbaarheid en infantiele seksualiteit. Deze tripartiete werkhypothetische theorie lost in zekere zin de probleemstelling op waarmee Breuer geconfronteerd werd door het geval ‘Anna O.’. Net zoals Immanuel Kant (1724-1804) uitgaat van de feitelijke kennisclaims van de Newtoniaanse natuurwetenschap, en daarom een transcendentaal idealisme als ideologische theorie uitbouwt van de Verlichting, net zo gaat Freud dus uit van de feitelijke kennisclaims van de psychoanalytische therapie, en daarom

ontwikkelt hij een theoretische ‘metapsychologie’ ter ondersteuning van het klinisch feitenmateriaal vanuit een atheïstische visie op de Verlichte mens en diens duistere ‘onbewuste’.

### Intransparante temporaliteit

Breuer merkte op dat de symptomen van Anna O. verdwenen dankzij het vertellen van het voorafgaandelijk trauma waarop ze teruggaan. Freud concludeert daar vooreerst uit dat hysterische patiënten lijden aan ‘herinneringen’ (hun symptomen zijn herinneringssymbolen van ‘vergeten’ traumatische ervaringen). De symptomen zijn met andere woorden het gevolg van een intransparante temporaliteit: stoornissen in het heden verwijzen naar intransparante verstoringen uit het verleden. De werkhypothese van intransparante temporaliteit is daarom een verklaring van de verschijning van symptomen.

Opmerkelijk is dat de patiënt zelf geen besef heeft dat bepaalde gebeurtenissen ‘verdrongen’ worden en dat daarom een ander nodig is om deze te doen herinneren. De werkhypothese van intransparante temporaliteit gaat met andere woorden samen met een nood van de patiënt aan de psychoanalyticus inzake temporeel zelfverstaan.<sup>54</sup>

### Therapeutische vertaalbaarheid

Vervolgens concludeert Freud dat het (onder hypnose) onder woorden brengen van de traumatische ervaringen in verleden situaties, volstaat om de symptomen te doen verdwijnen. Anders dan Breuer gaat Freud namelijk over tot een andere techniek dan hypnose om de verwoording van de symptomen te laten gebeuren: in plaats van hypnose hanteert Freud de techniek van vrije associatie.<sup>55</sup> Hierbij merkt Freud echter op dat vrije associatie een ‘weerstand’ toont tegen de herinnering van de traumatische ervaring.<sup>56</sup> De traumatische ervaring lijkt niet verwoord te willen worden. Er wordt weerstand geboden. Blijkbaar zijn er instanties die niet willen dat sommige gebeurtenissen uit het verleden verwoord worden. Middels een ombuiging van deze weerstand door de psychoanalyticus tot een geloof door de patiënt in het therapeutisch gehalte van diens behandeling, kunnen sommige gebeurtenissen uit het verleden toch verwoord worden middels een affectieve overdracht, wat een verdwijning van symptomen tot gevolg heeft.<sup>57</sup> De werkhypothese van therapeutische vertaalbaarheid is daarom een verklaring van de verdwijning van symptomen.



Opmerkelijk hierbij is dat de patiënt de opheffing van de weerstand tegen verwoording *prima facie* niet ervaart als therapeutisch, maar als een bedreiging van diens (egocentrische) waardigheid.<sup>58</sup> De werkhypothese van therapeutische vertaalbaarheid gaat daarom samen met een *prima facie* gemachtigd tekort aan respect voor de weerstand van de verwoordende patiënt. Dit *prima facie* onderdrukkende doch therapeutische epifenomeen van de werkhypothese van therapeutische vertaalbaarheid wordt ondersteund door Freud's carrière zelf (door het 'repressief (re)constructionisme' en de 'handdruktechniek') en door Frank Cioffi (auteur van *Freud and the Question of Pseudoscience*).<sup>59</sup>

### Repressief (re)constructionisme

Eén jaar na *Studien über Hysterie* (1895) ontwikkelde Freud in *Zur Ätiologie der Hysterie* (1896) de (later echter deels verworpen, doch volgens Cioffi blijvend invloedrijke) seductietheorie waarin gesteld wordt dat hysterie exclusief veroorzaakt wordt door verdrongen herinneringen van seksueel misbruik in de vroege kinderjaren. Dat deze herinneringen voor de patiënt zelf een bedreiging vormen voor diens waardigheid (deze herinnert zich immers een misbruik waarvan hij/zij vóór de therapie geen weet van had; niet in zou geloven) blijkt uit het 'repressief (re)constructionisme' dat Freud sinds 1896 hanteerde (en volgens Cioffi blijft hanteren) om de verdrongen herinneringen aan de patiënt te openbaren. Dat deze openbaring voor de patiënt *prima facie* bedreigend is voor diens waardigheid, geeft Freud zelf aan:

Voor dat zij naar de analyse komen weten de patiënten niets over deze [seksuele - a.l.] scènes. Zij zijn steeds verontwaardigd wanneer we ze waarschuwen dat zulke scènes aan de oppervlakte zullen komen. Alleen de meest strenge dwang door de behandeling kan hen brengen tot een reproductie ervan.<sup>60</sup>

Niet alleen hebben ze 'geen weet van herinnering van de scènes', maar ook 'ze verzekeren me [...] zeer beslist hun ongelooft'.<sup>61</sup> Dat de reproductie onder de meest strenge dwang van de vreesopwekkende verdrongen herinneringen echter 'productieve' gevolgen heeft, geeft Freud ook aan:

Deze patiënten herhalen nooit spontaan deze verhalen, noch brengen zij tijdens de behandeling plots een totale herinnering naar boven van een scène van deze soort. Men slaagt slechts in het opwekken van een psychisch spoor van een vroegrijp seksuele gebeurtenis onder de meest energieke druk van de analytische procedure, en tegen een enorme weerstand. Bovendien dient de herinnering stuk per stuk uit hen worden gehaald [...].<sup>62</sup>

Dat de vreesopwekkende bedreiging van de eigen waardigheid bij de patiënt en de 'repressie-

omwille-van-productiviteit' door de psychoanalyticus ten slotte in het teken staat van het therapeutisch welslagen van de behandeling, blijkt uit Freud's methodologische oproep tot '(re)constructionisme' omtrent de waarheid van de persoonlijkheid van de patiënt (zie *infra*: 4.1.2.2, 36). De talige elementen die verkregen zijn middels therapeutisch verantwoorde onderdrukking maken het volgens Freud immers mogelijk om een algemene verhaallijn te lezen ten aanzien van de situatie van de patiënt. Allen Esterson stelt dan ook met Freud:

'De ideeën en beelden verkregen van de patiënt door deze procedure verschijnen in het algemeen 'stukje-bij-beetje', met de afwezigheid van het essentiële.' De taak van de arts was 'deze fragmenten samen te plaatsen in een organisatie waarin hij vooronderstelde dat deze zo bestonden'; meer bepaald, om een coherente gebeurtenis of vertoog te produceren, zoals het proces van het oplossen van een beeldpuzzel.<sup>63</sup>

Bovendien geeft Freud's carrière sinds de seductietheorie ook op een andere manier aan dat enige vorm van 'onderdrukking' therapeutisch verantwoord kan zijn. Freud maakte immers toen (ten tijde van de seductietheorie) gebruik van de 'handdruktechniek'.<sup>64</sup> Esterson:

Freud geloofde dat somatische symptomen, die hij beschouwde als hysterisch, werden veroorzaakt door verdrongen herinneringen van traumatische ervaringen, en dat de therapeutische taak erin bestond de patiënt te brengen tot een bewustwording van deze herinneringen. Wanneer relevante gedachten niet naar voren kwamen plaatste hij zijn hand op het voorhoofd van de patiënt en moedigde hem of haar aan elk beeld of idee dat in diens hoofd opkwam te 'rapporteren'. Wanneer er niets opkwam bij de patiënt, nam Freud dit op als een teken van weerstand en herhaalde daarom de druk op het voorhoofd terwijl hij er op aandrong dat een beeld of een idee zou te voorschijn komen. Op deze manier probeerde hij een kettingreactie van associaties in gang te zetten die volgens hem uiteindelijk zou leiden tot het pathogene idee.<sup>65</sup>

Freud verwierp de seductietheorie echter wanneer hij zich realiseerde dat vele van de, door zijn vrouwelijke patiënten, aan hem vertelde 'verleidingen' eerder imaginaire fantasieën waren dan wel feitelijke gebeurtenissen uit het verleden (zie *infra*: 4.1.2.2, 37).<sup>66</sup> Dat Freud's 'repressief (re)constructionisme' uit 1896 (en diens nadruk op een gemachtigd tekort aan respect voor de 'non-productiviteit' van de verwoordende patiënt) echter doorheen zijn gehele carrière werkzaam blijft, geeft Frank Cioffi aan in diens ophefmakende pioniersartikel uit 1974, 'Was Freud a liar?'<sup>67</sup> Ook volgens Esterson staat Freud's latere verslaggeving over de seductietheorieperiode in functie van het verdoezelen van het feit dat Freud's klinische bevindingen van 1896 een artefact waren van zijn onderdrukkende toepassing van de analytische techniek van (re)constructie.<sup>68</sup> En ook volgens J.G. Schimek: '[D]e kennis van het oorspronkelijke trauma, of het nu een onbewuste herinnering was dan wel een fantasie, was gebaseerd op Freud's interpretatie en reconstructie; het was niet onmiddellijk onthuld door de patiënt.'<sup>69</sup> Zo ook dus respectievelijk Cioffi:

Freud kon de redenering niet erkennen die hem had overtuigd van de authenticiteit van de ‘verleidingen’ omdat het een zelfde soort redenering was die hij, voor de rest van zijn carrière, zou gebruiken in zijn reconstructie van infantiele fantasie en de inhoud van het onbewuste in het algemeen.<sup>70</sup>

### Infantiele seksualiteit

Bij de conclusies die Freud trekt uit Breuer’s verslag en uit diens eigen klinische ervaring, voegt Freud een derde werkhypothese toe, met name, de werkhypothese van infantiele seksualiteit. Volgens Freud (ná de verwerping van de seductietheorie) wordt het merendeel van de traumatische ervaringen, met een hysterische neurose tot gevolg, veroorzaakt door seksueel gerelateerde conflicten uit de vroege kinderjaren (inclusief misbruik). Dit betekent vooreerst dat Freud reeds seksualiteit ontdekt bij kinderen (terwijl dit daarvoor niet als dusdanig werd gethematiseerd) en ook dat alle symptomen verklaard dienen te worden in rekenschap van de seksuele en familiale achtergrond van de patiënt. Praktisch gezien staat de psychoanalyse immers in het teken van een confrontatie door de patiënt met onverwerkte (seksuele) spanningen uit diens verleden. Theoretisch gezien staat de psychoanalyse (als metapsychologie) voor het in kaart brengen van de ‘normale’ ontwikkeling van de seksualiteit én haar afwijkingen (in de zogenaamde ‘perversies’).

#### **2.1.3 Wat is de rol van verwoording in de psychoanalyse sinds Freud?**

In de derde stap van dit tweede luik zien we wat de rol is van verwoording in Freud’s observaties omtrent de oorsprong van de psychoanalyse. Na een samenvatting wordt ingegaan op de rol van drie termen in verband met de verwoording: ‘verdringing’, ‘weerstand’ en ‘affectieve overdracht’. Ten slotte wordt afgerond ten aanzien van de rol van de verwoording.

#### Samenvatting

(10)

Freud lokaliseert de oorsprong van de psychoanalyse aan de hand van het geval ‘Anna O.’. Freud construeert voornamelijk op grond van een verslag van Breuer over dit geval zijn psychotherapie van de histerie. Deze psychotherapie vooronderstelt, werkhypothetisch, een intransparante temporaliteit die geopenbaard wordt door de psychoanalyticus (resten van de seductietheorie), vervolgens, een therapeutische vertaalbaarheid van verdrongen herinneringen die gestalte krijgt dankzij een *prima facie* gemachtigd tekort aan respect (bij de psychoanalyticus) voor de weerstand van de verwoordende patiënt, en tenslotte, een infantiele

seksualiteit die 1. een praktische therapie voor patiënten met een traumatisch verleden, en 2. een theoretische beschrijving van de ‘normale’ ontwikkeling van kinderen én hun pathologische afwijkingen mogelijk maakt.

#### De patiënt vraagt om hulp

In de psychoanalyse vraagt een patiënt vooreerst aan een psychoanalyticus om een behandeling omwille van het doen verdwijnen van verschenen symptomen zodat de toestand van de patiënt, door het vertellen van de patiënt over zichzelf en door het luisteren door de psychoanalyticus, niet langer als ‘hysterisch’ kan worden omschreven. In de psychoanalyse zal de psychoanalyticus de verschijning van die symptomen proberen te begrijpen aan de hand van de werkhypothese van intransparante temporaliteit. Dit maakt dat de psychoanalyticus in de psychoanalyse symptomen als herinneringssymbolen probeert te begrijpen van ‘vergeten’ traumatische ervaringen. De symptomen zijn immers niet mogelijk zonder een intransparante temporaliteit: de stoornissen van de patiënt in het heden verwijzen - voor de psychoanalyticus tenminste - naar ‘vergeten’, intransparante verstoringen uit het verleden.

#### De psychoanalyticus is trouw aan de vraag

De psychoanalytische behandeling opent met de vraag van de psychoanalyticus aan de patiënt dat deze middels vrije associatie niet-selectief diens invallen verwoordt. Freud drukt hun op het hart, voordat hij hen uitnodigt hun ziektegeschiedenis gedetailleerd te vertellen, om alles te zeggen wat hun daarbij door het hoofd speelt, ook al denken zij dat het onbelangrijk of irrelevant of onzinnig is. Doch met speciale nadruk wordt van hen verlangd dat zij geen gedachte of inval van mededeling uitsluiten omdat deze mededeling beschamend of pijnlijk is. Volgens J. Nuttin (wij parafraseren) leerde Freud immers van de Franse psychiater Hippolythe Bernheim (1840-1919) dat wanneer de psychiater maar ‘net voldoende’ aandrang bij de patiënt om het gevraagde te beantwoorden, en bovendien beweerde dat deze zich wél herinnerde wat er gebeurd was, men er toe kwam allerlei gegevens te verkrijgen die de patiënt ter goeder trouw eerst zei vergeten te zijn.<sup>71</sup> Hierdoor merkt Freud op dat de techniek van vrije associatie een weerstand toont tegen de herinnering van de traumatische ervaring. De traumatische ervaring lijkt niet verwoord te willen worden. De psychoanalyticus dient nu omwille van het therapeutische effect van de verwoording deze gebeurtenissen alsnog te laten verwoorden door de patiënt.<sup>72</sup>

We zagen reeds dat Freud ‘in de praktijk’ terugviel op een soort ‘repressie-omwille-van-productiviteit’ (resten van de seductietheorie). Hoe psychoanalytici de patiënt in staat stellen tot verwoording, omschrijft Freud theoretisch aan de hand van drie termen: ‘verdringing’, ‘weerstand’ en ‘affectieve overdracht’. Aan de hand van zijn *Über Psychoanalyse* (1910) en *Selbstdarstellung* (1925) geven we aan hoe Freud die drie termen hanteert in het teken van de verwoording.

‘Verdringing’, ‘weerstand’ en ‘affectieve overdracht’ (11)

In *Über Psychoanalyse* lezen we een metafoor aangaande de relatie tussen ‘verdringing’ en ‘weerstand’.

Misschien mag ik u een meer levendiger beeld geven van verdringing en van diens noodzakelijke relatie tot weerstand, door een ruwe analogie verkregen van een actuele situatie in de tegenwoordige tijd. Laat ons vooronderstellen dat in deze conferentiezaal en onder het publiek, wiens exemplarische stilte en aandacht ik niet voldoende kan aanbevelen, er desondanks iemand aanwezig is die een verstoring veroorzaakt en wiens ongemanierde lach, gebabbel en geschuif met de voeten de aandacht afleidt van mijn taak. Ik moet hierdoor verkondigen dat ik niet kan doorgaan met mijn lezing; en dat daaropvolgend drie of vier van jullie sterke mannen opstaan en, na een korte worsteling, de verstoorder buiten zetten. Dus nu is hij ‘verdrongen’, en kan ik doorgaan met mijn lezing. Opdat echter de verstoring zich niet herhaalt, in het geval dat het verbannen individu zou proberen alsnog de zaal te betreden, zouden de heren die mijn wil hebben omgezet in gevolgen hun stoelen tegen de deur zetten en aldus een ‘weerstand’ realiseren nadat de ‘verdringing’ heeft plaatsgevonden.<sup>73</sup>

In *Selbstdarstellung* lezen we verder dat het therapeutisch effect bereikt wordt doordat de weerstand (tegen de therapeutische verwoording) wordt omgebogen tot een therapeutisch instrument. Deze ombuiging van een nadelige houding van de patiënt tot een voordeel ten aanzien van de therapie wordt door Freud aangegeven met ‘affectieve overdracht’ (*Uebertragung*):

De affectieve overdracht wordt bewust gemaakt bij de patiënt door de psychoanalyticus, en wordt vervuld door de patiënt te overtuigen dat, in diens overdrachthouding, hij emotionele relaties herbeleeft die hun oorsprong vinden in diens vroegste objectgehechtheid tijdens de onderdrukkende perioden van diens kindertijd. Op deze manier wordt de affectieve overdracht veranderd van het sterkste wapen van weerstand tot het beste instrument van de analytische behandeling. Desondanks blijft het hanteren ervan het meest moeilijke evenals het meest belangrijke deel van de techniek van analyse.<sup>74</sup>

Dat er volgens Freud sprake is van enige nood aan overtuigingskracht om de patiënt te doen geloven in de catharsische herbeleving van zijn verdrongen emoties, geeft overigens tevens aan dat er nog sporen van Freud’s seductietheorie aanwezig blijven in diens carrière ná de verwerping ervan. Het louter vertellen en luisteren doorheen de psychoanalyse is namelijk gericht op het therapeutische effect van de verwoording, waarvoor echter wel enige

drukkende/verleidelijke ‘overtuigingskracht’ nodig is (aan de kant van de psychoanalyticus) opdat de weerstand tegen de verwoording als therapeutisch instrument kan worden omgebogen doordat de patiënt gelooft in diens catharsische herbeleving van zijn verdrongen emoties. Tenslotte dient nog opgemerkt te worden dat de ‘affectieve overdracht’ het sluitstuk vormt van de psychoanalyse: zonder de affectieve overdracht blijft elke psychoanalytische behandeling van een patiënt incompleet. Zonder het geloof van de patiënt dát zijn vrije associatie een verwoording impliceert van verdrongen emoties als een catharthische herbeleving van vergeten herinneringen, blijft elke psychoanalytische behandeling incompleet. We komen hier later op terug (zie *infra*: 3.1.1, 15; 3.1.3, 23; 4.1.2.2, 37).

### De verwoording in de psychoanalyse sinds Freud

(12)

Ter afronding: indien de drie werkhypotheses van Freud’s psychotherapie van de histerie legitiem zijn, dan kan de psychoanalyticus de patiënt suggereren dat zijn behandeling voltooibaar is, niet zonder, dat ook de patiënt kan geloven in het therapeutische effect van diens behandeling. Na verloop van tijd begint de patiënt er met andere woorden zelf in te geloven, waardoor men de ‘vergeten’ herinneringen zou herbeleven en de psychoanalyticus als projectiescherm van de eigen verdrongen emoties gebruikt. Met deze ‘affectieve overdracht’ wordt de weerstand in de patiënt tegen de verwoording omgebogen tot een geloof in de zogenaamde ‘verdrongen’ emoties uit de kindertijd en de psychoanalyse als diens bevrijding door verwoording. Dit gevolg van de legitimiteit van Freud’s werkhypotheses, wordt gestalte gegeven in de werkhypothese van therapeutische vertaalbaarheid. Het therapeutische gehalte van dit talige aspect bestaat er in dat, door de verwoording van bepaalde elementen die door ‘iets’ worden weerhouden verwoord te worden, symptomen kunnen verdwijnen.

De weerstand van ‘iets’ tegen de verwoording door bepaalde elementen onverwoord te houden, impliceert volgens Freud niet dat deze elementen onverwoordbaar zijn. Deze elementen kunnen gewoon niet zomaar verwoord worden. Net zoals in de droom is er ‘iets’ aan het werk dat de elementen recombineert tot een draaglijkere verwoording. De weerstand van ‘iets’ doorheen de vrije associatie verwijst daarom niet naar de onverwoordbaarheid van bepaalde elementen, maar verwijst naar ‘iets’ in het psychisch apparaat dat de elementen dient te recombineren tot een draaglijkere verwoording. Dit ‘iets’ in het psychisch apparaat maakt dat het ontologisch statuut van de elementen vóór de verwoording als linguïstisch kan geduid worden en dat het ontologisch statuut van de elementen ná de verwoording evenzeer als

linguïstisch kan geduid worden. Het verschil vóór en ná de verwoording verwijst namelijk niet naar een kwalitatief ontologisch verschil, maar naar het ombuigen van de weerstand tot een overtuiging van de patiënt dat deze affectief zijn verdrongen verleden herbeleeft. Bijgevolg impliceert de eerste optie met Freud dat de verwoording een talige recombinaatie is van reeds talige elementen. Freud heeft hiertoe zelf de aanzet mogelijk gemaakt door diens onderscheid tussen dingvoorstellingen en woordvoorstellingen. Zoals we met Paul Moyaert nog uitgebreider zullen zien:

De woordvoorstellingen behoren tot het voorbewuste taalsysteem waarvan het competente taalsubject impliciet weet heeft. De dingvoorstellingen behoren tot het onbewuste.<sup>75</sup>

De tweede optie kan met andere woorden min of meer worden ingevuld met Freud, indien de rol van de verwoording vooral als explicitering van het voorbewuste begrepen wordt en indien de rol van de weerstand van 'iets' tegen de verwoording als de werkzaamheid van het echte onbewuste begrepen wordt. Dit maakt dat de woorden reeds 'in' de patiënt zitten, maar dat deze nood heeft aan de psychoanalyticus om ze er 'uit' te krijgen, omdat deze - minstens - een luisterend oor biedt aan de patiënt, wat een therapeutisch effect zou hebben.

## **2.2 Besluit**

In *Über Psychoanalyse* werden observaties gevonden omtrent de oorsprong van de psychoanalyse volgens Sigmund Freud. Aan de hand van drie werkhypothesen werd de psychoanalyse als een klinische praktijk en filosofische hermeneutiek gesteund op de publicaties van Sigmund Freud, ge(re)construeerd. Tenslotte werd nagegaan hoe de verwoording zich daarin toont. De rol van de verwoording in de tweede optie verwijst naar de talige recombinaatie van reeds talige elementen. Voorafgaandelijk aan het proces van verwoording zijn er namelijk reeds talige elementen. De patiënt klopt bij de psychoanalyticus immers aan omwille van verschenen symptomen. Deze spoort de patiënt aan om ongebonden te vertellen terwijl de psychoanalyticus luistert. Sommige elementen worden echter niet verwoord door een weerstand geboden door 'iets'. Doordat de psychoanalyticus de patiënt overtuigt van het therapeutische effect van de verwoording en doordat de patiënt zelf begint te geloven in dat therapeutische effect ontstaat een affectieve overdracht (*catharsis*), waarbij de psychoanalyticus functioneert als projectiescherm van de patiënt diens verdrongen emoties en waardoor de symptomen zouden verdwijnen.

In aansluiting met de eerste optie, brengen we Ysseling's opmerking ten aanzien van de psychoanalyse in herinnering. Zoals reeds vermeld zijn er, naast een radicale, taalfilosofische

bezinning sinds 1950 op het betoog van de fenomenologie, ook een aantal andere factoren die vragen en kritische beoordelingen ingeven ten aanzien van de fenomenologie, ondermeer sinds 1900 de confrontatie met de psychoanalyse van Freud. In de psychoanalyse draait het volgens Ysseling immers niet rond het fenomenologische thema van de waarneming, maar om het thema van de verwoording. Zoals bleek zorgt het thema van de verwoording voor problemen ten aanzien van het *discours* van de fenomenologie als intersubjectieve synthese van subjectieve waarneming van één en het zelfde object. Er blijkt in elke communicatie immers ‘iets’ achterwege te blijven. Vanuit deze contrastwerking tussen het fenomenologische thema van de waarneming en het psychoanalytische thema van de verwoording blijkt zo dat, anders dan bij Husserl, niet het transcendentale *Ego*, maar net diens onbewuste (‘vergeten traumatische herinneringen’; het niet-aanwezige) de mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor het bewustzijn en voor elke vorm van aanwezigheid. Net zoals Derrida dus de (schriftelijke) taal naar voren zal schuiven als niet-husserliaanse mogelijkheidsvoorwaarde voor elke vorm van aanwezigheid; voor het betekenen, net zo schuift Freud – op een echter ambigue wijze, zoals we met Lacan zullen zien - het talige onbewuste van het bewustzijn (veeleer namelijk het voorbewuste, d.i., het potentieel bewuste onbewuste) naar voren als mogelijkheidsvoorwaarde voor elke vorm van aanwezigheid én voor, iets waar Derrida veeleer over zal zwijgen, het bewustzijn.<sup>76</sup>

Hieruit kan men minstens opmaken dat 1. in de eerste optie (de fenomenoloog Husserl) de taal sinds 1900 verschijnt als een product van het transcendentaal bewustzijn, en dat dit met de taalfilosoof Derrida sinds 1950 ‘omkeerbaar’ (*deconstructible*) wordt (taal als mogelijkheidsvoorwaarde voor elke vorm van aanwezigheid; voor het betekenen) en dat 2. deze niet-husserliaanse mogelijkheidsvoorwaarde voor elke vorm van aanwezigheid in de tweede optie (de psychoanalyticus Freud) sinds 1900 niet ingevuld wordt met taal, maar met het onbewuste (het niet-aanwezige) als mogelijkheidsvoorwaarde voor het bewustzijn. Het zal pas in de derde optie zijn (Lacan) dat Freud’s invulling (het onbewuste als mogelijkheidsvoorwaarde voor het bewustzijn) vervangend ingevuld wordt met de taal. Deze vervanging wordt gemeengoed vanaf 1950 en maakt de impliciete kritiek sinds 1900 van de psychoanalyse op Husserl expliciet. Bij Lacan worden de taal en het onbewuste immers sinds 1950 gelijkgeschakeld als een *modus* van het niet-aanwezige dat de mogelijkheidsvoorwaarde vormt voor de constitutie van het subject. Husserl’s *Ego*, die transcendentale drager van het weten, ondergaat in Lacan’s positie dan ook een postmoderne ontvoogding die maakt dat het subject een empirisch object wordt waarover gesproken wordt. Dit vooronderstelt een empirisch-psychoanalytische taalopvatting.



### **3. De derde optie: Lacan's disseminatie van Freud's werkveld sinds 1950**

#### **3.1 Een beknopte schets van de rol van verwoording in de psychoanalyse sinds Lacan**

Sinds 1950 wordt het psychoanalytische thema van de verwoording ook in Parijs gemeengoed als uitvalsbasis tegen het fenomenologische thema van de waarneming. Daar waar Freud's verstaan van de verwoording nog niet radicaal lijkt te zijn doorgedacht, daar zal dit wel gebeuren door Lacan's symbolistische verstaan daarvan. Ondanks dat Freud namelijk zo iets als een 'onbewuste' vooropstelt als mogelijkheidsvoorwaarde voor het bewustzijn en elke vorm van aanwezigheid, is de werkzaamheid van het onbewuste 'iets' in Freud's theorie van het psychisch apparaat niet echt duidelijk. Ondanks verwoedde pogingen van Freud om die werkzaamheid wetenschappelijk te omschrijven, bleef het mysterie van het onbewuste een feit. Echter, daar waar Freud het 'iets' dat weerstand biedt aan de therapeutische praktijk probeert te verklaren vanuit een biologisch, evolutionistisch wetenschappelijk paradigma, daar zullen latere 'leerlingen' van Freud dit biologisch paradigma verlaten.<sup>77</sup> Voornamelijk Jacques Lacan zal de werkzaamheid van het 'iets' dat weerstand biedt aan de therapeutische praktijk op een niet-biologische doch psychoanalytische wijze bekijken.

Hierbij is het opmerkelijk dat Lacan, net als Derrida, de nadruk legt op de taal, echter wel in een andere context. Daar waar Derrida de nadruk legt op de (schriftelijke) taal als mogelijkheidsvoorwaarde voor elke vorm van aanwezigheid; voor het betekenen, daar legt Lacan eerder de nadruk op de taal als mogelijkheidsvoorwaarde voor de constitutie van het subject en voor het bewustzijn. Als linguïsticus én als psychoanalyticus zal Lacan daarom de saussuriaanse correlatie tussen het ideële (onbewuste) en de materiële taal herhalen, zonder daarbij Derrida's oproep contra de 'metafysiek van het teken' te verwaarlozen. De imaginaire identiteitsfixatie als de transcendentale *signifié* is voor Lacan immers een hindernis voor de constitutie van het subject en diens bewustzijn.

Echter, Lacan zal zich dubbelzinnig op laten stellen ten opzichte van de jongere Derrida. Lacan lijkt zich immers toch schuldig te maken aan (het door Derrida te verwerpen) logocentrisme, zonder echter tot een transcendentale-instrumentalistische taalopvatting te 'vervallen'. Veeleer staat Lacan namelijk (op een hoogst strategische wijze) een empirisch-psychoanalytische taalopvatting voor.

Om deze derde optie te behandelen zal, anders dan de behandeling van de vorige opties, meer

ruimte nodig zijn. Eerst zal nagegaan worden hoe Lacan afscheid neemt van het biologische paradigma waarin Freud's theorie van het onbewuste gestalte kreeg en hoe Lacan daarom met zijn *retour à Freud* een postmoderne intrede maakt in het symbolistische, linguïstische paradigma (3.1.1). Vervolgens zal aangegeven worden hoe Lacan de overgang van het biologische naar het symbolistische paradigma op een christelijke manier omschrijft en hoe Lacan zich hierdoor hoogst dubbelzinnig, doch anders dan andere 'leerlingen' van Freud, opstelt. (3.1.2). Tenslotte zal nagetrokken worden hoe Lacan omgaat met de drie werkhypothese van Freud's psychotherapie van de histerie ten aanzien van de verwoording (3.1.3).

### **3.1.1 Wat is de postmoderne ontwikkeling van de psychoanalyse sinds Lacan?**

In de eerste stap van dit derde luik vinden we in *Fundamenten van de Wijsbegeerte* observaties van Lacan omtrent de oorsprong van de psychoanalyse en diens ontwikkeling. Zoals reeds vermeld lokaliseert Freud de oorsprong van de psychoanalyse aan de hand van het geval 'Anna O.'. Eerst wordt ingegaan op Lacan's ontwikkeling vanuit die oorsprong aan de hand van een empirische kritiek op en een linguïstisch alternatief voor Freud's theorie van het subject. Daarna gaan we in op het postmoderne aspect van Lacan's psychoanalytische subjectconstitutie en de wijze waarop de psychoanalyse zich sinds Lacan verhoudt ten opzichte van de moderniteit.

#### Empirische kritiek

(13)

#### Freud's 'primaire narcisme'

Volgens Freud is de subjectconstitutie het resultaat van een 'primair narcisme'. Dit 'primair narcisme' verwijst naar het moment waarop het kind zichzelf – onder de vorm van het eigen lichaam – tot liefdesobject neemt. Vóór dit moment zou het kind volgens Freud een wanordelijke verzameling zijn van auto-erotische driften die willekeurig naast elkaar lustbeleving nastreven. Dankzij het moment van het 'primair narcisme' gaat het kind het eigen lichaam echter libidinaal 'bezetten'. Die primaire libidinale bezetting is volgens Freud verantwoordelijk voor de constitutie van het 'ik'.

Hierbij lijkt Freud echter te vooronderstellen wat hij wilt bewijzen: het verzamelen van de verschillende driften door een gezamenlijke lustbron te constitueren, leidt tot het 'ik' en het

‘ik’ lijkt de verschillende driften te verzamelen door een gezamenlijke lustbron te constitueren.<sup>78</sup> Lacan biedt een alternatieve subjectconstitutie aan in diens formulering van het spiegelstadium en de bemiddeling middels de taal.

#### Empirische kritiek : ‘le stade du miroir’

Anders dan Freud meent Lacan dat de subjectconstitutie het empirisch resultaat is van *le stade du miroir*. Het ‘spiegelstadium’ is een moment in de ontwikkeling van het kind (6-18 maanden oud): op die moment spiegelt het kind zich in het gedrag van ander(en) en ziet zichzelf als die ander(en). Bijgevolg identificeert het kind zich in dit stadium met het vreemde lichaam van de ander(en) (zie *infra*: 3.1.3, 24). Dit impliceert volgens Lacan dat het kind zijn identiteit construeert op grond van een ‘imaginaire vervreemding’ (*méconnaissance*). Het kind identificeert zich immers met iets wat het zelf niet is, met name, met een beeld (‘imago’).<sup>79</sup> Met deze imaginaire identiteitsfixatie is er echter nog geen sprake van een subject. Dat gebeurt volgens Lacan pas met de intrede tot de symbolische orde, wanneer het kind zich identificeert met een taalteken (de eigenaam) veeleer dan met een oneigen spiegelbeeld. Lacan bekritiseert hiermee Freud’s nadruk op het ‘primaire narcisme’ als constitutief voor het subject.

Deze kritiek resulteert uit Lacan’s symbolistische interpretatie van dé ontdekking van Freud: het Oedipuscomplex. Volgens Freud staat dit complex immers aan de basis van de constitutie van het psychisch apparaat: het kind wordt een subject door de interventie van de vader in de spiegelrelatie met de moeder. Anders dan Freud stelt Lacan echter dat er reeds vóór de patriarchale interventie sprake is van een verbreking van de totale eenheid tussen moeder en kind. Die prepatriarchale interventie is voor Lacan de taal.

#### Linguïstisch alternatief

(14)

#### *L’Autre* is voorafgaandelijk aan het ‘ik’

De belangrijkste implicatie van Lacan’s interpretatie van het Oedipuscomplex is de rol van de symbolische (talige) subjectconstitutie in verband met het onbewuste. Het is namelijk de taal die volgens Lacan een radicaal onderscheid mogelijk maakt tussen het ‘ik’ en ‘het-andere-dan-het-ik’ (zie *supra* voor contrast met de fenomenologie: 1.1.1, 3). Lacan merkte deze rol van taal vooreerst op in Freud’s publicaties: de talige communicatie tussen psychoanalyticus

en patiënt is in de psychoanalyse cruciaal om de symptomatische werkzaamheid van het onbewuste ‘waar te nemen’. Voor Lacan is deze opmerking voldoende om het onbewuste gelijk te stellen met de taal. Spreekt men bij Freud bij voorbeeld over een ‘onbewuste representatie’ (een idee dat ‘in mijn hoofd’ speelt, maar waarvan ik geen weet heb), daar stelt Lacan dat het onbewuste niet een soort ontsnappende idealiteit is ‘in mijn hoofd’, maar dat het een talig element is, maar dan wel van een ‘transsubjectieve’ taal. Dát het een talig element is meent Lacan op te maken uit grammatische structuren (metafoor en metonymie) in het spreken van de patiënt tot de psychoanalyticus. We komen hier straks op terug. Deze talige structuur van het onbewuste geeft Lacan aan met *l’Autre*.

*L’Autre* is hetgeen steeds al aanwezig is vóór het subject er is, met name, de taal. De taal is ouder dan het subject en zal het subject ook overleven. Er is niet eerst een *ego* dat biologisch ontstaat (volgens een freudiaans ‘primaire narcisme’). Er is volgens Lacan vooreerst een taal, een symbolische orde, waarin het taalteken ‘ik’ in de mond kan genomen worden door een beginnende taalspreker. Daarom kan Lacan stellen dat er reeds sprake is van een talige alteriteit, vóór er sprake is van een ideële eigenheid (een *ego*), net omdat de symbolische orde de mogelijkheidsvoorwaarde is voor de constitutie van het subject; het ‘ik’. De intrede tot deze transsubjectieve symbolische orde, die een (onafsluitbaar) (zie *infra* binnen dezelfde subtitel) alternatief biedt voor de imaginaire identiteitsfixatie en daarom constitutief is voor het subject, is echter niet zonder kosten (zie *infra*: 3.1.3, 94).

Zoals we nog zullen zien impliceert deze symbolische subjectconstitutie immers een *manque-à-être*: een tekort aan zeggingskracht dat het verlangen opwekt.<sup>80</sup> De taal is immers reeds daar, maar in het zich eigen maken ervan door een beginnende taalspreker (de identificatie met een taalteken, respectievelijk, de eigennaam) ontstaat een ‘iets’ dat zich niet laat uitspreken in de taal: het reële dat zichzelf uitsluit uit de symbolische orde, meer bepaald, de singuliere ervaring van de werkelijkheid. Men kan in de taal immers nooit uitdrukken wat men voelt (het grondaffect). Dit komt omdat de onmiddellijke aanwezigheid bij de werkelijkheid verloren gaat door de symbolische representatie van die werkelijkheid. Talige elementen functioneren immers als ‘symbolisch gegeneraliseerde media’ die (on)gepaste reacties mogelijk maken middels (niet-)erkenning van tijdruimtelijke expressies, terwijl een singuliere ervaring zich net niet laat inschrijven in dat taalspel van (niet-)erkenning.<sup>81</sup> Dit maakt dat het singuliere van de ervaring sterft met de vertaling ervan. Hoe Lacan theoretisch gezien vanuit zijn empirische kritiek op Freud’s ‘primaire narcisme’ terecht komt in diens niet-freudiaans linguïstisch alternatief van de subjectconstitutie (en rekening houdt met de onkosten van die *linguistic turn*), geven we bondig aan met de hulp van Moyaert. We sluiten

hiervoor aan bij de reeds vermelde opmerking waarom Lacan meent dat het onbewuste een taal is, namelijk, omwille van de waarneming van het verschijnen van grammatische structuren (metafoor en metonymie) in het spreken van de patiënt tot de psychoanalyticus.

### Het onbewuste is gestructureerd als een taal

Volgens Lacan is het onbewuste gestructureerd als een taal. Hiermee onderscheidt Lacan zich van Freud.<sup>82</sup> Herinner met Moyaert, Freud maakt ten aanzien van de relatie tussen taal en het onbewuste een onderscheid tussen dingvoorstellingen en woordvoorstellingen. Woordvoorstellingen behoren tot het voorbewuste en kunnen potentieel bewust worden, terwijl dingvoorstellingen eerder tot het echte onbewuste behoren. Wat uitgebreider kunnen we nu, met Moyaert, stellen dat het verschil tussen beide voorstellingen een *topologisch* en *economisch-dynamisch* verschil is én bovendien procesmatig van aard is: onbewuste dingvoorstellingen worden beheerst door een primair proces en voorbewuste woordvoorstellingen door een secundair proces.

Het primaire proces maakt dat onbewuste dingvoorstellingen niet de beperking kennen van logische structuren. Het secundaire proces maakt dat voorbewuste woordvoorstellingen op zichzelf goed gestructureerd zijn en gevormd worden door *a priori* bepaalbare wetten van de taal en het denken. Ten aanzien van dit psychoanalytische onderscheid van Freud zal Lacan linguïstische (saussuriaanse en pre-derridiaanse) complicaties koppelen. Hiermee implementeert Lacan de contra-husserliaanse implicaties van de Saussure's taaltekentheorie en anticipeert hij de anti-husserliaanse implicaties van Derrida's taalfilosofie in de psychoanalyse. Het is deze implementatie en anticipatie die aangeven dat Lacan's psychoanalytische carrière omschreven kan worden als een overgang van een biologisch-freudiaans naar een symbolistisch(-lacaniaans) paradigma.

### De Saussure en het secundaire proces van de-contaminatie

In zekere zin kan het secundaire proces dat verantwoordelijk is voor de psychische koppeling van woordvoorstellingen omschreven worden met het structuralisme van de Saussure. De *a priori* bepaalbare wetten van de taal en het denken kunnen, mits de erkenning van de arbitraire eenheid van het taalteken, omschreven worden zoals de Saussure de relatie tussen taal en denken beschrijft. De woordvoorstellingen horen in het voorbewuste (het potentieel bewuste onbewuste). De totale activering van die woordvoorstellingen verloopt volgens *a*

*priori* bepaalbare wetten, indien de woordvoorstellingen die gebruikt worden om die wetten te formuleren impliciet blijven. Dankzij dit impliciet blijven van de potentieel verwoordbare ‘wetten der verwoording’ zou de totale eenheid van de gebruikte taaltekens actief beschermd worden. De structurering van de verwoording is bijgevolg minstens gegrond op het niet verwoorden van de grondslag van de structurering. Of nog: door de logische mogelijkheidsvoorwaarde van de verwoording ‘achter te houden’, te ‘bewaken’, is het mogelijk dat er een coherent verwijzende verwoording op de voorgrond treedt (zie infra: 4.1.2.2, 37). Het secundaire proces kan daarom omschreven worden met de saussuriaanse nadruk op de ‘oppositie’ binnenin het taalteken (waarmee de hoedanigheid van een spatiotemporeel teken wordt begrepen als een verwijzing naar een ‘oorspronkelijker’ ideële betekenis: een *signifié* gedragen door een *signifiant*), veeleer dan met de derridiaanse nadruk op het externalistische ‘verschil’ buitenom het taalteken.

Indien de verwoording van de impliciet gehouden potentieel verwoordbare ‘wetten der verwoording’, zich echter toch voltrekt, dan verliezen de gebruikte taaltekens hun interne eenheid en totaliteit door de associatieve nadruk op het externalistische verschil buitenom het taalteken. Begint men bij voorbeeld te spreken over het feit dat men aan het spreken is en waarom dat spreken mogelijk is, dan beweegt men zich niet meer volgens de *a priori* bepaalbare wetten van de taal en het denken, maar volgens mechanismen die niet de beperking kennen van logische structuren (paradoxen).<sup>83</sup> Er ontstaat dan ‘iets’ onuitzegbaar bij elke poging tot uitzeggen (de zogenaamde *unsolvable remainder*). Het verschijnen van die onbegrensbaarheid van het talige thematiseren van de eigen talige mogelijkheidsvoorwaarden kan als een symptomatische contaminatie (‘onbeslisbaarheid’) geconceptualiseerd worden van de ‘propere’ *a priori* bepaalbare wetten van de taal en het denken, zoals die door Saussure’s taaltekentheorie geformuleerd worden.

### Derrida en het primaire proces van contaminatie

In zekere zin komt Derrida’s oneindige spel van uitstel van elke betekenisgeving door (arbitraire) associatie structureel gezien overeen met het primaire proces in de psychoanalyse.

Of zoals Moyaert het stelt:

Het [primaire proces – a.l.] is niet onderworpen aan het contradictiebeginsel en de beperking van de tijd en het vervangt de uiterlijke realiteit door de psychische werkelijkheid. In tegenstelling tot het voorbewuste, waar de onmiddellijke en vrije afvloeiing van de libidineuze energie wordt uitgesteld en aan bepaalde voorstellingen wordt geboden alvorens te worden afgevoerd, kan de energie zich in het onbewuste vrij verplaatsen van de ene voorstelling naar de andere zonder dat haar beweeglijkheid door een vaste vorm wordt beperkt. De

dingvoorstellingen kunnen dan eindeloos voortstuwen; ze verbinden zich gelijktijdig in alle mogelijke richtingen en brengen zo associatieketens tot stand die uiteindelijk niet meer te overzien zijn.<sup>84</sup>

Men kan hier opmerken of *la chaine signifiante* even vrij is als de beweeglijkheid van de dingvoorstellingen in het onbewuste. Het lijkt er namelijk op dat de associatiemogelijkheden in het geval van de onvertaalbare dingvoorstellingen in het onbewuste een hogere graad van vrijheid kennen, dan de associatiemogelijkheden die volgens Lacan kaderen in het onbewuste opgevat als de taal (*l'Autre*). Minstens kan men hieromtrent stellen, met de Saussure dan wel, dat de associatiemogelijkheden van de onvertaalbare dingvoorstellingen in het onbewuste niet gebonden zijn aan een 'arbitraire' (taalspel afhankelijke) correlatie van *sé* en *sa*, noch aan de materiële vormgeving (hun vectorieel dingkarakter) van de betekenaars.

In zekere zin impliceert deze opmerking dat de specifieke graden van 'associatiemogelijkheden' onkenbaar zijn doorheen de symbolische representatie ervan. Elke representatie sluit namelijk andere mogelijke representaties uit (selectiviteit), op een arbitraire wijze. Omdat Lacan de associatiemogelijkheden van de taal gelijkstelt met de associatiemogelijkheden van de onvertaalbare dingvoorstellingen in het onbewuste, lijkt deze opmerking in verband met het verschil qua vrijheidsgraad, te wijzen op een kritiek op Lacan. Deze kritiek op Lacan zal, zoals we nog zullen zien, bij Foucault gestalte krijgen in de context van lichaamstaal (zie *infra*: 4.1.2.3, 41). Gaan we daarom nu verder in de lacaniaanse vooronderstelling dat de associatiemogelijkheden van de taal structureel identiek zijn aan de associatiemogelijkheden van de onvertaalbare dingvoorstellingen in het onbewuste.

De wijze waarop de taal bepaalde representaties selecteert door uitsluiting (exclusie) van andere kan volgens Lacan omschreven worden met twee mechanismen. Twee mechanismen die volgens Freud echter niet werkzaam zijn in de taal, maar slechts werkzaam zijn ter associatie van dingvoorstellingen in het onbewuste. Een werkzaamheid die volgens Freud gelijk is aan de weerstand tegen de verwoording. Het is op dit punt dat Lacan afscheid zal nemen van Freud.

### Twee mechanismen in het primaire proces

Moyaert omschrijft met Freud twee productiemiddelen van het primaire proces: verschuiving en verdichting. Die twee mechanismen leest Freud in de droomarbeid als indicator voor de verschijning van symptomen, omdat hierin dingvoorstellingen aan het werk zijn die weerstand bieden aan de verwoording van voorbewuste woordvoorstellingen; een verwoording die zou

leiden tot de verdwijning van symptomen. De werkzaamheid van de twee mechanismen die weerstand bieden aan de verwoording verklaart volgens Moyaert overigens waarom Freud genoopt werd tot zijn (re)constructionisme ten aanzien van de diagnose van het symptoom.<sup>85</sup>

Met deze werkzaamheid blijkt namelijk:

[...] dat er nooit een *rechtstreekse, onmiddellijke band* kan bestaan tussen het manifeste symptoom en de latente inhoud die erin wordt voorgesteld: het symptoom is geen letterlijke afbeelding of vertaling van het onbewuste. De betekenis van het symptoom is dus niet onmiddellijk gegeven, maar licht slechts op vanuit het onoverzichtelijke netwerk van andere onbewuste voorstellingen; de betekenis wordt duidelijk vanuit de differentie met andere voorstellingen. Het onbewuste kan zich slechts manifesteren op grond van verschuiving en verdichting. De verschuiving en verdichting mogen dus niet begrepen worden als een toevallige en voorlopige vervorming van een inhoud die in feite ook letterlijk en direct zou kunnen worden weergegeven. Het behoort tot het wezen van het onbewuste dat zijn inhoud altijd reeds verschoven en verdicht is.<sup>86</sup>

### Twee processen in het symptoom

Ten aanzien van de rol van taal en het therapeutisch moment stelt Moyaert verder met Freud dat een symptoom een effect is met ‘dubbele’ structuur: het symptoom wordt tegelijkertijd door het eerste als door het tweede mechanisme gestructureerd. Een symptoom kan volgens Moyaert in de psychoanalyse slechts zinvol worden dankzij de taal en meer bepaald, dankzij verwoording. Moyaert:

Zonder de taal blijft de betekenis van een symptoom blind en stom; wat een symptoom aan betekenis onthult, wordt slechts werkelijk verstaanbaar wanneer we met de vrije woordassociatie de onbewuste dingvoorstellingen vrijmaken en *verwoorden* die in het symptoom aan het werk zijn.<sup>87</sup>

Zoals reeds vermeld was Freud nogal onduidelijk over het onbewuste ‘iets’ dat weerstand biedt aan de verwoording. Het catharsiseffect bij de patiënt middels verwoording verloopt volgens Moyaert bij Freud in twee stadia: eerst worden de onbewuste dingvoorstellingen geactiveerd door de psychoanalyticus en geïnvesteerd en daarna worden de geïnvesteerde dingvoorstellingen nog eens geïnvesteerd door de woordvoorstellingen. Dit betekent bij voorbeeld dat men eerst middels vrije associatie spreken moet over alles wat aan het bewustzijn verschijnt zonder selectiviteit, om daarna te spreken over bepaalde elementen die voortkwamen ‘en/of’ niet voortkwamen uit die vrije associatie, geselecteerd door de psychoanalyticus omwille van hun therapeutische waarde. Op dit punt voltrekt zich Lacan’s kritiek op Freud.



## Lacan en de structuur van het symptoom sinds Freud

Volgens Freud is het symptoom van het onbewuste, dat ‘positieve’ feit van de psychoanalyse, het effect van een dubbele structurering: het symptoom is enerzijds gestructureerd door een primair mechanisme van ‘contaminatie’ waarin onbewuste dingvoorstellingen via verschuiving en verdichting weerstand bieden aan de therapeutische verwoording en anderzijds door een secundair mechanisme van ‘de-contaminatie’ waarin voorbewuste woordvoorstellingen via *a priori* bepaalbare wetten van de taal en het denken tot verwoording kunnen leiden. Volgens Lacan kan er echter geen sprake zijn van een radicaal onderscheid tussen het primaire en het secundaire proces. Lacan’s positie omtrent dit onderscheid maakt de tweede optie ter conceptualisering van de verwoording (Freud) daarom onwaarschijnlijk. Moyaert:

Door het secundaire proces radicaal van het primaire te scheiden blijft Freud impliciet geloven in de mogelijkheid van een taal waarvan de betekenis eenduidig vastligt; bij Freud is er een betekenismanifestatie mogelijk die niet doordrongen is van de verschuiving en de verdichting. Volgens Lacan is dit onmogelijk: elke betekenismanifestatie komt precies tot stand door de verschuiving en de verdichting; deze mechanismen zijn volgens Lacan in elke betekenisproductie aan het werk. De betekenis is dus nooit eenduidig vast te leggen; een taal die volledig inzichtelijk is bestaat niet.<sup>88</sup>

Er bestaat volgens Lacan geen taal (tegen Freud in) waarin een onderscheid kan worden gemaakt tussen een taal die vertekend is door de werkzaamheid van verschuiving en verdichting, en een taal die ongeschonden is daardoor, omdat ook de onderscheidende taal zelf reeds vertekend is door de werkzaamheid van verschuiving en verdichting.

Dit verschil tussen Freud en Lacan leidt ertoe dat de verschuiving en de verdichting bij Freud alleen kenmerkend zijn voor de structuuropbouw van de dingvoorstellingen (doch ook voor de woordvoorstellingen, maar niet noodzakelijk: sommige woordvoorstellingen zouden wel kunnen ontsnappen aan een contaminerende vertekening door het primaire proces), terwijl de verschuiving en de verdichting bij Lacan net behoren tot de grondstructuur van de taal als taal. Lacan ontdekt in de twee mechanismen van het primaire proces immers een ‘linguïstische’ structuur: de verschuiving van dingvoorstellingen is structureel verwant met de retorische figuur van de metonymie en de verdichting van woordvoorstellingen is structureel verwant met de retorische figuur van de metafoor. Doordat Lacan deze twee mechanismen in de taal aan het werk ‘z(i)et’, wordt het radicale onderscheid van Freud tussen woordvoorstellingen (*les mots*) en dingvoorstellingen (*les choses*) zeer hypothetisch. Blijkbaar is er een ononderscheidbare band tussen beide die maakt dat het therapeutisch relevante selectie criterium van de psychoanalyticus ten aanzien van de verwoording door de

patiënt slechts een ‘constructie’ is die in stand wordt gehouden door de psychoanalyticus: het verschil tussen contaminatie en de-contaminatie van de waarheid van de psychoanalyticus over de persoonlijkheid van de patiënt verliest hierdoor haar *a priori* karakter.

Dit betekent dat de idee van een totaal, inzichtelijke taal, toegankelijk voor de psychoanalyticus, minstens onwaarschijnlijk is. Dit maakt dat, indien het linguïstische onderscheid tussen de betekenaar (*sa*) en het betekende (*sé*) gelezen wordt als het psychoanalytische onderscheid tussen het symptoom en de onbewuste inhoud ervan, dit onderscheid, anders - of minstens eenduidiger - dan Freud, door geen enkele verwoording adequaat kan geëxpliciteerd worden op grond van de aan de taal inherente, niet af te sluiten betekenisverschuivingen (zie *supra* binnen dezelfde subtitel). In de lijn van Derrida’s *differance* wordt immers duidelijk dat de definitieve betekenisgeving van het betekende (de onbewuste inhoud van het symptoom) door de hoedanigheid van het spoor als verwijzingsrelatie steeds uitgesteld wordt door een voorlopige betekenaar (het symptoom van de onbewuste inhoud) die op zijn beurt naar andere taaltekens verwijst dankzij diens onderling ‘verschil’. Een uiteindelijke diagnose, als sluitstuk van een Groot Verhaal, die zal voltrokken worden door de ‘moderne menswetenschapper’ is met andere woorden onmogelijk. Hoogstens is er een zinvolle symbolische omgang mogelijk met de oneindige aansporing om de onbewuste inhoud van het symptoom aanwezig te stellen. Moyaert:

Daarom behandelt Lacan alle psychische symptomen als betekenaar. Zoals de linguïstieke betekenaar slechts zinvol wordt vanuit het differentiële netwerk met andere betekenaars, zo wordt ook het symptoom slechts zinvol binnen de aaneenschakeling van andere inscripties.<sup>89</sup>

### Postmoderne subjectconstitutie?

(15)

Nadat we hebben aangegeven met de hulp van Moyaert hoe Lacan vanuit zijn empirische kritiek op Freud’s ‘primaire narcisme’ terecht komt in diens niet-freudiaans linguïstisch alternatief van de subjectconstitutie, gaan we in op het postmoderne aspect van Lacan’s psychoanalytische subjectconstitutie en op de wijze waarop de psychoanalyse zich sinds Lacan verhoudt ten opzichte van de moderniteit. Tenslotte vragen we ons nog af of Lacan adequaat begrepen kan worden vanuit diens verhouding ten opzichte van het ‘(post-) moderne’, of niet. Vooreerst, wat is het postmoderne aspect van de psychoanalyse sinds Lacan? Zoals we hebben gezien zijn psychische symptomen voor Lacan veeleer ‘grammas’ eerder dan *signes* (doch zoals zal blijken, leiden die ‘grammas’ voor Lacan niet noodzakelijk tot een ‘theorie van het schrift’). Dit maakt dat Lacan vanuit een symbolisch paradigma de biologische driftentheorie van Freud kan herformuleren. Vanuit dit symbolisch paradigma

zal de psychoanalyse sinds Lacan het onbewuste dan ook als mogelijksvoorwaarde voor de constitutie van het subject begrijpen. Die constitutie van het subject is namelijk op en top 'symbolisch' van aard: ze kan niet los van de taal worden begrepen. Door de symbolische representatie van de eigen persoon in de vorm van een taalteken wordt volgens Lacan immers een afstand mogelijk (doorheen een verwijzingsrelatie) ten aanzien van de imaginaire identificatie van de eigen persoon met (een) ander(en). Herinner echter wel dat met die symbolische representatie de 'onmiddellijke aanwezigheid' bij de werkelijkheid verloren gaat: de taal medieert elke werkelijkheidservaring. De singuliere, private beleving wordt daardoor een onzegbaar 'iets' dat zichzelf uitsluit uit de symbolische orde. Geen enkele materiële betekenaar kan dit onzegbare 'iets' uitspreken, omdat het aan de taal zelf gelegen is dat er 'iets' onzegbaar kan zijn. Proberen alsnog dit 'iets' met de taal te zeggen, is even problematisch als het graven naar droge plekken op de bodem van de oceaan. Met elke symbolische representatie ervan verliest men immers de onmiddellijke aanwezigheid bij het ding (*la Chose*). Men kan het echter wel proberen. Met de intrede in de symbolische orde wordt daarom ook het 'verlangen' geconstitueerd: door het 'tekort' van de taal om het singuliere te verwoorden kan men op zoek gaan naar nooit verzadigende 'verwoordingen' van het onverwoordbare 'iets'. Het subject wordt in de psychoanalyse m.a.w. geconstitueerd als een talig én verlangend subject. Een cruciaal gevolg hiervan is dat de voltooibaarheid van de psychoanalytische praktijk, door deze symbolische constitutie van het subject en het verlangen, 'op het spel' komt te staan. Daar waar Freud nog de nadruk kon leggen op de affectieve overdracht als sluitsteen van de behandeling (zie *supra*: 2.1.3, *II*), daar wijst Lacan op de onbegrensde van het verlangen om het onverwoordbare 'iets' te verwoorden: het maakt de afsluitbaarheid van het oordeel van de moderne psycho-wetenschapper ten aanzien van de waarheid over de persoonlijkheid van de patiënt problematisch. Lacan's nadruk op de taal in de psychoanalyse als mogelijksvoorwaarde voor de constitutie van het subject, maakt daarom dat de patiënt dient te erkennen dat deze slechts een 'ongelukkig bewustzijn' kan zijn. Dit is dan ook het postmoderne doel van de (Franse) psychoanalyse, die zich sinds Lacan heeft ontwikkeld uit de moderne oorsprong van de psychoanalyse sinds Freud.

#### Postmoderne situering van de moderne psychoanalyse?

(16)

Vervolgens, hoe verhoudt de psychoanalyse sinds Lacan zich ten aanzien van de moderniteit? Of het postmoderne doel van de Franse psychoanalyse sporen zou bezitten van een moderne doelgerichtheid (Lacan's 'theorie' van het subject is en blijft een theorie van het 'subject')

kan met Kant's Verlichtingsdefinitie van dit doel cultuurfilosofisch afgemeten worden. Bij Lacan komt de symbolische intrede tot de taal immers ná de imaginaire miskennen van zichzelf als (een beeld van) een ander. Kant formuleert dit enigszins ook in verband met de zogenaamde 'mondigheid' van het moderne subject:

Verlichting is het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft. Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander.<sup>90</sup>

De eerste zin 'Verlichting is het uittreden van de mens uit de onmondigheid die hij aan zichzelf te wijten heeft' zou dan de - onmogelijk voltooibaar - aanwezig te stellen, 'onbewuste inhoud' (*sé*) zijn van een postmodern symptoom (*sa*), dat zich toont in tal van sporen als een perspectivistische thematisering van de tweede zin 'Onmondigheid is het onvermogen zich van zijn verstand te bedienen zonder de leiding van een ander'. Zodoende zou de verschijning van symptomen in het postmoderne heden psychoanalytisch verklaarbaar zijn vanuit een traumatische miskennen uit het moderne verleden (zie *infra*: 4.1.2, 29). Dit zou een adequate situering van de psychoanalyse sinds Freud en Lacan kunnen zijn.<sup>91</sup>

Het is echter de vraag in welke mate de genoemde voorstelling van zaken (modern *versus* postmodern) een andere, nog niet vernoemde situering van de psychoanalyse (een ander 'spoor') 'uitwist'.<sup>92</sup> Men zou op basis van Lacan's carrière immers kunnen stellen dat diens decentrerende afscheid van de moderne eenheid en identiteit van het subject (Freud's *ego*) aanleiding heeft gegeven tot niets minder dan een postmoderne intensificatie van premoderne 'godsdiensoorlogen' tussen verschillende stammen met elk hun eigen *founding father*. Zoals we zullen zien maakt Lacan zich immers schuldig aan een 'religieus logocentrisme' rondom zijn eigen persoon (als *le Maître*), ondanks zijn anticiperende *rendre compte* van Derrida's taal filosofie ten aanzien van de onbewuste inhoud (*sé*) van het symptoom (*sa*).

### **3.1.2 Wat is de christelijke ontwikkeling van de psychoanalyse sinds Lacan?**

In de tweede stap van dit derde luik, gaan we na hoe Lacan zijn overgang van het biologische naar het symbolistische paradigma op een christelijke manier beschrijft, waardoor hij zich hoogst dubbelzinnig opstelt ten opzichte van de psychoanalyse als wetenschappelijke gemeenschap, doch 'anders' dan andere 'leerlingen' van Freud. Naast de nood aan empirische kritiek op een bepaalde denkpijl in Freud's subjecttheorie en de uitwerking van een linguïstisch alternatief, geeft Lacan immers ook een epistemologische kritiek op Freud en een christelijk alternatief.

Volgens Lacan is de psychoanalyse sinds Freud epistemologisch inadequaaf. Volgens de ‘Franse Freud’ (vooral in ‘Discours aux catholiques’ uit 1960) biedt ‘*la psychologie*’ van Freud immers te weinig verklarende kracht om de rol van de vader adequaat te ontcijferen in de subjectconstitutie. Deze epistemologische inadequaat wijt Lacan aan Freud’s problematische vaderband. In de lijn van Lacan’s interpretatie toont Freud’s universaliserende theoretisering van diens particuliere problematische vaderband zich ook sterk in drie publicaties van Freud (uit 1913, 1927 en 1939).

De rol van de vader in de subjectconstitutie is in de psychoanalyse sinds Lacan voorondersteld tijdens de overgang van een imaginaire realiteitsordening naar een symbolische realiteitsordening: hierbij geeft een *oedipale* crisis gestalte aan een talige confrontatie tussen vader en kind met de erkenning van de naam van de vader door het kind als gevolg. Met die symbolische erkenning van de naam van de vader zou het kind volgens Lacan de culturele taalimperatieven aannemen die gekoppeld zijn aan de vrijheid en verantwoordelijkheid van een modern subject. Door te verliezen in de strijd tegen de vader, wint het kind diens volwassenheid, wat zou resulteren in een ‘mondigheid’ als erkenning van de wet. Deze rol van de vader in de subjectconstitutie is volgens Lacan echter niet adequaat ontcijferbaar in ‘*la psychologie*’ van Freud. Waarom?

Omdat dé ontdekking van Freud (het Oedipuscomplex) volgens Lacan slechts mogelijk was door Freud’s problematische vaderband. Zo meent Lacan in ‘Discours aux catholiques’ dat Freud’s psychologie te veel de nadruk legt op de lustwerking van de vrouwelijke *psyche* ten aanzien van het pijnlijke ‘Nee!’ van de vader:

Ik verdenk ze ervan, mijn inziens, deze psychologie [van Freud a.l.] meer vrouwelijk te zijn dan wat anders. [...] In het dagelijkse leven zie ik Freud zeer weinig als een vader. Hij heeft het oedipale drama niet overleefd.<sup>93</sup>

Kortom, Lacan vooronderstelt dat het ‘script’ van de vaderrol niet adequaat ontcijferd kan worden door middel van Freud’s psychoanalyse en daarom is die epistemologisch inadequaaf. Opdat dit alsnog mogelijk zou zijn ontwikkelt Lacan een soort ‘primaire fetisjisme’ waarin de singuliere rol van de *fallus* erkend kan worden, daar waar die bij Freud slechts miskend kan worden als een niet-cultureel afhankelijk, universeel, biologisch gegeven.<sup>94</sup> Ook Turkle merkt op dat de psychoanalyse sinds Lacan de fallusfunctie linguïstisch analyseert:

[..D]e penis kan alleen diens rol uitspelen in de psychische ontwikkeling wanneer deze getransformeerd wordt tot een symbool, de fallus, wat een betekenaar is, een drager van informatie over het geheel van betekenissen die sociaal verleend zijn aan de penis. In de linguïstische zin dient de fallus als een onderscheidende instantie die twee klassen van objecten scheidt, de man en de vrouw. In onze maatschappij zijn deze klassen niet gelijk, en de fallus, als betekenaar, is de drager van informatie over sociale ongelijkheid. Volgens deze manier van kijken is penisnijd geen biologische imperatief, maar een sociaal specifieke jaloezie.<sup>95</sup>

Dat Lacan een linguïstische analyse van de fallusfunctie op het oog heeft als een alternatief, niet-freudiaans model van subjectconstitutie in de psychoanalyse, blijkt bovendien ook in diens *Ecrits*:<sup>96</sup>

In de queeste van de fallus beweegt het subject van ‘het zijn ervan’ tot ‘het hebben ervan’. Het is hier dat de laatste splitsing [*Spaltung*] ingeschreven wordt waarbij het subject zichzelf articuleert naar de *Logos* [...]. Het feit dat de fallus een betekenaar is, impliceert dat het de plaats van *l'Autre* is waardoor het subject er toegang toe heeft. Maar omdat de betekenaar slechts versluierd is, als een *ratio* van de begeerte van *l'Autre*, is het net deze begeerte van *l'Autre* die het subject moet erkennen, dat wil zeggen, de ander in zoverre hijzelf een gesplitst subject is door een betekende *Spaltung*.<sup>97</sup>

Opnieuw, dat Freud zich nooit expliciet tot zulk een linguïstische analyse van de fallusfunctie heeft gekeerd, zou volgens Lacan het gevolg zijn van diens problematische vaderband. In verband met Freud's beschrijving van de vaderfiguur in *Totem und Tabu* merkt Lacan dan ook bondig op:

We zouden nog lang kunnen napraten over wie Freud heeft geïntroduceerd tot zulk een beeld, over zijn persoonlijke redenen die hij meekreeg, te weten: zijn familiale kring, zijn ervaring als kind, zijn vader, de oude Jacob Freud, vruchtbare patriarch en bezorgd over een kleine familie van het onuitroeibare ras. Belangrijk is niet te doen aan de psychologie van Freud [*la psychologie de Freud*].<sup>98</sup>

### Freud en de rol van de vaderfiguur: 1913, 1927 en 1939

(18)

Hier dient echter genuanceerd te worden: Lacan bekritiseert Freud omwille van Freud's biologistische, universaliserende ‘miskennis’ van de rol van de vaderfiguur in de subjectconstitutie en niet omwille van een totale ‘verwaarlozing’ van die rol door Freud. In diens latere publicaties geeft Freud immers expliciet acte van de rol van de vaderfiguur, maar dan vooral vanuit een atheïstisch-scientistische (en bovendien methodologisch betwifelbare) verklaring voor het schuldgevoel dat speelt bij de ‘kinderen’ die verantwoordelijk worden geacht voor de ‘patricide’ van het ‘alfa-mannetje’. Drie publicaties van Freud (uit 1913, uit 1927 en uit 1939) geven dit zelfstandig aan.

Ten eerste, in het laatste essay van *Totem und Tabu: Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* uit 1913, getiteld ‘Die infantile Wiederkehr des

Totemismus' verbindt Freud de rol van de vader met een biologisch offerritueel ter verklaring van een collectief schuldgevoel dat individuen verenigt. Freud combineert hiertoe een theorie van Charles Darwin (1809-1882) over de organisatie van vroege menselijke samenlevingen met een theorie van William Robertson Smith (1846-1894) over het ontstaan van de Semitische godsdiensten. Volgens Darwin organiseren gorilla's hun 'samenleving' doordat een harem van vrouwtjes zich schaart rond één 'alfa-mannetje', en zo ook zou de 'primitieve' mensheid zich organiseren. Volgens Smith ligt de oorsprong van totemisme (voor de psychoanalyse: een eigensoortige vader-enfiguratie) in een singulier 'evenement', waarbij een prehistorisch broederschap van verbande individuen uit de groep van het 'alfa-mannetje', terugkeren om hun vader te doden, welke zij tegelijkertijd vrezen én respecteren. Zodoende lokaliseert Freud het Oedipuscomplex aan de oorsprong van de menselijke samenleving en postuleert hij dat alle religie eigenlijk een verlengde en collectieve vorm is van schuldgevoel en twijfel ten aanzien van het omgaan met de moord op de vaderfiguur, de zogenaamde 'erfzonde' naar Freud's biologische interpretatie.<sup>99</sup>

Ten tweede, in *Die Zukunft einer Illusion* uit 1927 zet Freud zijn atheïstische, biologische visie op religie voort:

[..H]et zou een onbetwifelbaar voordeel zijn indien we God helemaal zouden verlaten en de zuiver menselijke oorsprong van al de reguleringen en voorschriften van de beschaving eerlijk zouden toegeven. Zo zouden deze geboden en wetten, samen met de gepretendeerde heiligheid, hun rigiditeit verliezen alsook hun onveranderlijkheid. Men zou kunnen begrijpen dat zij gemaakt zijn, niet om erdoor geregeerd te worden, maar integendeel, om hen te dienen naar onze belangen; en men zou een meer vriendelijke houding aannemen tegenover deze geboden en wetten door in plaats van te ijveren voor een totale uitroeiing ervan, zich eerder te richten op hun verbetering. Dit zou een belangrijke vooruitgang zijn op de weg naar verzoening met de lasten der beschaving.<sup>100</sup>

Ten derde, in *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* uit 1939 lijkt Freud zijn stellingen uit 'Die infantile Wiederkehr des Totemismus' vanuit zijn atheïstische houding uit *Die Zukunft einer Illusion* toe te passen in het kader van het jodendom en diens patriarch Mozes. Zo stelt Freud immers: 'We wagen er ons toe te verkondigen dat het deze ene man Mozes was, die de joden schiep.'<sup>101</sup> Het lijkt er op dat Freud Mozes ziet als een 'alfa-mannetje' dat een biologisch offerritueel onderging ter verklaring van zoiets als de monotheïstische religie, dat volgens Freud dus bestaat dankzij een collectief schuldgevoel dat individuen verenigt. In *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* spreekt Freud immers het Bijbelse verhaal van Mozes tegen om zijn eigen versie te vertellen. Volgens Freud leidde Mozes inderdaad slaven uit Egypte naar de vrijheid van het Beloofde Land (O.T), maar volgens Freud hebben deze slaven daarna Mozes vermoord omwille van zijn te sterk geloof of

diens eis om besnijdenis. Jaren na de moord op de patriarch richtten de moordenaars volgens Freud uit wroeging desondanks een religie op omwille van Mozes als Redder van de Israëlieten. De schuld van hun patricide wordt volgens Freud middels deze religieuze verering doorgegeven van generatie op generatie: dit schuldgevoel dwingt historisch tot religie om ons beter te voelen ('verontschuldigd' te worden). Freud: 'Religie zou zo de universele obsessionele neurose zijn van de mensheid; net zoals de obsessionele neurose van kinderen, ontstond deze uit het Oedipuscomplex, uit de relatie tot de vader.'<sup>102</sup>

Kortom, in zekere zin is 'religie' volgens de Verlichte Freud een fenomeen dat reduceerbaar is tot een betekenis die gegenereerd wordt door het tekensysteem van symptomen dat de psychoanalyse klinisch bewijst en theoretisch beschrijft. 'Religie' heeft geen waarde-op-zich, maar diens waarde wordt afgeleid van de psychoanalyse als menswetenschap, die aan de hand van een 'primair narcisme' de (seksuele) ontwikkeling van personen therapeutisch begeleidt en theoretisch beschrijft. Lacan distantieert zich van Freud's 'primaire narcisme' omwille van de epistemologische inadequatie ervan ter ontcijfering van de rol van de vaderfiguur in de subjectconstitutie. In 'Discours aux catholiques' geeft Lacan namelijk aan hoe hij meent Freud's universaliserende miskennis omtrent 'de'/diens vaderfiguur in de subjectconstitutie te ontwijken om de psychoanalyse alsnog epistemologisch adequaat te maken, meer bepaald, middels de ontwikkeling van zoiets als een 'primair fetisjisme' (zie *infra*: 3.1.3, 22).

Van een 'primair narcisme .' naar een 'primair fetisjisme ...':  
de singuliere rol van de *fallus*

Volgens Freud is de beschaafde mens getekend door een gevoel van 'onbehagen' in de moderne cultuur. Dit gevoel van 'ongemak' is volgens Freud in *Totem und Tabu* het gevolg van de dood van God. In aansluiting met Nietzsche ziet Freud immers de moderniteit als de moordenaar van God. Zelf lijkt Freud die theocide eerder te lezen als een seculariserende patricide: de symbolische functie van JHW (de universele, almachtige Vader) in de joods-christelijke cultuur komt onder druk te staan van een technologiserende en disciplinerende secularisering, die de millenaristische angst voor de 'grote Catastrofe', de 'Dag des Oordeels' kanaliseert door een vergoddelijking van het morele oordeelsvermogen van de psychowetenschapper. Bijgevolg boeten de traditionele, patriarchale geboden in aan macht en verliezen de kerkelijke begrenzingen hun legitimiteit, ten gunste van de wetenschappelijke legitimiteit van het staatsapparaat: wat rest is een goddeloos, institutioneel geraamte. Zo



ontstaan dan ook volgens Lacan de anonieme taalstructuren waaraan het postmoderne subject onderworpen zal zijn.

Echter, Lacan volgt Freud niet in diens nadruk op het universeel aspect van het patriarchaat. Volgens hem is er immers ook een ‘singulier’ aspect van het patriarchaat. Door het patriarchaat totaal te lokaliseren in instituten die een populatie onderwerpt aan verboden, hoort Freud in de taal van zijn patiënten slechts (oorspronkelijk) ‘vrouwelijke’ neurosen (hysterie). Wat volgens Lacan voor Freud daarom onzichtbaar blijft in zijn diagnoses, is de singuliere rol van de *fallus*. Freud’s autobiografische *méconnaissance* maakte hem immers blind voor de rol van de vaderband bij anderen. Lacan zal daarom vanuit een soort ‘primair fetisjisme’ neigen naar een psychologie die de rol van de vader in de constitutie van de *psyche* adequater kan omschrijven. Daarbij mag men echter niet uit het oog verliezen dat de rol van de vader - in theorie - nooit voltooid en totaal inzichtelijk verwoord kan worden (herinner: Lacan’s anticipatie van Derrida’s problematiek van het spoor in de psychoanalyse), noch door de patiënt, noch door de psychoanalyticus, omdat elke talige rechtvaardiging van een propositie stevast leidt tot een autoritaire bron (een *founding father*). Deze ‘verleiding’ vernietigt immers het *initium* dat om rechtvaardiging vraagt, meer bepaald, wat is de rol van de *founding father*? Dat Lacan zich inderdaad afkeert van Freud’s ‘primaire narcisme’ in de richting van zulk een onvoltooibaar verwoordbaar ‘primair fetisjisme’ blijkt bij voorbeeld uit het volgende fragment uit ‘Discours aux catholiques’:

De singuliere rol van de fallus in de grondende dispaartheid van diens functie, de functie van viriliteit, situeert zich in de dubbelheid van de castratie ten aanzien van *L’Autre*, waarbij de dialectiek ondertussen onderworpen lijkt te zijn aan de formule “Hij is niet zonder het te hebben”, evenzeer dat de vrouwelijkheid onderworpen is aan een primitieve ervaring van *privatio* om symbolisch een fallus te maken in de productie van het kind, die deze moet hebben of niet heeft.<sup>103</sup>

#### Christelijk alternatief: de joods-christelijke vaderfiguur in de psychoanalyse (19)

Lacan’s epistemologische kritiek op Freud leidt tot een onvoltooibaar verwoordbaar ‘primair fetisjisme’ als model van subjectconstitutie ter ontwijking van Freud’s universaliserende miskennen van de vaderfiguur in de subjectconstitutie. Dat Lacan’s epistemologische kritiek ook Semitische implicaties heeft, blijkt ondermeer uit ‘Discours aux catholiques’. Dit is niet zo vreemd omdat, zoals reeds bleek, ook Freud reeds als psychoanalyticus publiceerde over *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*. De rol van de vader is immers niet alleen psychologisch relevant. In Semitische religies (de islam uitgezonderd) wordt ook verwezen naar God de vader als schepper van al wat is.<sup>104</sup> Wanneer Lacan bijgevolg een psychologie

wil ontwikkelen ter ontcijfering van het script van de vaderrol, dan bevindt Lacan zich niet louter op psychologisch domein, maar tevens op Semitisch gebied. In zekere zin omschrijft Lacan daarom impliciet een bepaalde houding ten opzichte van (God) de vader.

In 'Discours aux catholiques' geeft Lacan bovendien expliciet aan dat de psychoanalyse inderdaad in verband kan gebracht worden met de Semitische religies (en dan vooral het christendom): volgens Lacan vertoont de ontwikkeling en de verwoording van de *expérience freudienne* immers overeenkomsten met de wijze waarop de joods-christelijke religieuze ervaring zich ontwikkelt en verwoordt wordt. Lacan:

Het zal voldoende zijn dat u weet, indien er iets is dat Freud vooropstelde sinds de eerste stap richting een morele ervaring, dat dit het drama is dat zich afspeelt op een bepaalde plaats die men goed zou moeten herkennen [...] omdat die plaats totaal dezelfde is waar zich een articulatie van een ervaring plaatsvindt die de zich zorgen makende jongeren van Freud zeker kwalificeren als religieus, omdat hij de articulatie van die ervaring neigt te universaleren, maar vooral omdat hij die ervaring articuleert in dezelfde termen waarin de religieuze joods-christelijke ervaring zich historisch heeft ontwikkeld en gearticuleerd.<sup>105</sup>

Vanuit Lacan's stelling blijkt zo dat Freud een bepaalde houding ten opzichte van (God) de vader articuleerde, ook al bekeerde hij zich tot een scientistisch atheïsme, nadat zijn joodse vader stierf. Waar Freud dan in zekere zin het jodendom achter zich liet om zich te wijden aan de moderne wetenschap, daar lijkt Lacan net te verwijzen naar het christendom door diens nadruk op het ontcijferen van het script van de vaderrol als taak van de Franse psychoanalyse. Het lacaniaanse ontcijferen van het script van de vaderrol lijkt immers ook de taak waarmee 'Jezus' worstelde ten aanzien van de 'waarheid van het kruis'. Zo stelt Lacan over zijn eigen *séminaires* in 'Discours aux catholiques' uit 1960 reeds voorzichtig: '[...] Ik heb me laten zeggen dat het seminaries zijn waar men doet aan de psychologie van Christus [*la psychologie du christ*']'.<sup>106</sup> In dezelfde lijn zou men de geschiedenis van de psychoanalyse dan kunnen omschrijven als de geschiedenis van de 'joods-christelijke ervaring', als men postuleert: 'Freud neemt afscheid van het jodendom (O.T) en Lacan verwelkomt het christendom (N.T)'. Jacques-Alain Miller, de schoonzoon van Lacan, zegt dan ook treffend:

Freud, oude optimist der Verlichten, geloofde dat de religie niets meer was dan een illusie, die verdween in de toekomst van de vooruitgang van "l'esprit scientifique". Lacan helemaal niet: hij dacht integendeel dat de ware religie, de romeinse, op het einde der tijden iedereen zou oprollen [als een spoel: '*embobinerait*' – a.l.] en zich zo zou uitstorten via kanalen in het reële vanuit een steeds sterkere nadruk en onbewijsbaarheid dan hoe we ons moeten verhouden ten opzichte van de wetenschap.<sup>107</sup>

Deze 'ware', Romeinse religie is volgens Lacan het christendom, waarin de mensenzoon (Lacan?) van God de vader (Freud) probeert om te gaan met de (talige?) relatie tussen beide

(*retour à Freud?*). In het interview ‘Le triomphe de la religion’ uit 1974 te Rome stelt Lacan namelijk ongenueanceerd de superioriteit van het christendom vast:

- *Wat wil dat zeggen, “de ware religie”?*

[Lacan:] De ware religie, dat is de romeinse. Proberen om al de religies in eenzelfde zak te steken en zeggen dat men doet aan de geschiedschrijving van religies, dat is werkelijk vreselijk. Er is *één* ware religie, dat is de christelijke religie.<sup>108</sup>

### Het motief: probleemstelling, experimenteel uitsluitel en conclusie

(20)

Lacan lijkt naar aanleiding van een epistemologische kritiek op Freud een christelijk alternatief voor te stellen als psychoanalytisch model van subjectconstitutie (‘primair fetisjisme’). Lacan’s psychoanalytische carrière is echter een zeer beweeglijke en vaak contradictorische aaneenschakeling van ‘evenementen’. Het contrast tussen ‘de voorzichtige Lacan’ uit 1960 (‘ik heb me laten zeggen dat’) en ‘de ongenueanceerde Lacan’ uit 1974 (‘er is één ware religie, dat is de christelijke religie’) is daar een illustratie van. Bovendien was Lacan sinds 1965 geobsedeerd door een mathematisering van de psychoanalyse. Dit proces zou echter niet stroken met de ‘traditionele’ nadruk van de freudiaanse orthodoxie om de rol van de verwoording centraal te plaatsen in de psychoanalytische act.<sup>109</sup> Zoals we nog zullen zien, worstelt Lacan, door zijn mathematiserende afwijking van de freudiaans orthodoxe rol van verwoording, met de vraag naar het ‘religieuze’ dan wel ‘wetenschappelijke’ statuut van de psychoanalyse (zie *infra*: 4.1.2.2, 35). Vooreerst wordt een bondige reconstructie van Lacan’s carrière aangegeven op grond van een *motief*-hypothese die afgeleid zal worden uit drie publicaties van Lacan.

Het lijkt immers dat drie sleutelmomenten doorheen Lacan’s carrière het *motief* aanstippen waardoor Lacan kwam tot zijn christelijk alternatief: een lezing in Brussel uit 1960 (‘Discours aux catholiques’), Lacan’s fascinatie voor de mathematisering van de psychoanalyse sinds 1965, doch pas expliciet in 1973 (het *Mathemes*-project) en een interview in Rome uit 1974 (‘Le triomphe de la religion’). Op grond van deze *motief*-hypothese zal het contrast tussen ‘de voorzichtige Lacan’ uit 1960 en ‘de ongenueanceerde Lacan’ uit 1974 gekaderd worden middels Lacan’s groeiende fascinatie voor de mathematisering van de psychoanalyse (het *Mathemes*-project) sinds 1965.<sup>110</sup> Hierbij lijkt de volgende codering (1-3) waarschijnlijk. 1. ‘Discours aux catholiques’ lijkt een ‘probleemstelling’ te thematiseren aangaande het statuut van de psychoanalyse: is de psychoanalyse onlosmakelijk verworteld in een ‘vervallen’, patriarchale joods-christelijke religie (een *enracinement* waaraan Freud als kind van zijn tijd probeerde te ontsnappen) of is deze een moderne menswetenschap die ‘positieve’ resultaten

biedt over de waarheid van de persoonlijkheid van de patiënt (zoals Freud samen met Breuer hoopte)? Had Freud het bij het rechte eind met zijn modernistisch atheïsme als uitgangspunt van de psychoanalyse of niet? 2. Voor deze probleemstelling lijkt Lacan ‘experimenteel uitsluitel’ te zoeken middels een gedachte-experiment in 1973: het *Mathemes*-project. Het criterium dat hij hanteert ter beantwoording van de vraag uit 1960 is de wetenschappelijke mathematiseerbaarheid van de psychoanalyse. Zoals Lacan immers in 1974 opmerkt:

De psychoanalyse is niet opgekomen op een willekeurig historisch moment. Haar opkomst is correlatief aan een cruciale stap voorwaarts van het wetenschappelijke *discours*.<sup>111</sup>

Welnu, in het *Mathemes*-project blijkt dat, indien de psychoanalyse totaal mathematiseerbaar is, deze zich dan een wetenschappelijk statuut dient aan te meten (Freud zou het dan bij het rechte eind hebben: de psychoanalyse zou inderdaad een emancipatoire, moderne ontsnapping zijn van de joods-christelijke *Lebensform*). Anderzijds, indien de psychoanalyse niet totaal mathematiseerbaar is, dan zou deze volgens het experiment zich eerder een religieus statuut dienen aan te meten (Freud zou het dan niet bij het rechte eind hebben en Lacan wel: de psychoanalyse zou dan geen moderne, emancipatoire ontsnapping betekenen, maar eerder een postmoderne invulling zijn van de christelijke *Lebensform*). Lacan stelt in het *Mathemes*-project met andere woorden Freud’s Verlichte atheïsme in twijfel omwille van de postmoderne toekomst van de psychoanalyse (zie *infra*: 4.1.2, 29). 3. Nemen we tenslotte Lacan’s interpretatie in ‘Le triomphe de la religion’ als leidraad, dan blijkt in 1974 dat het lot van de psychoanalyse voor Lacan bepaald is: in een interview proclameert Lacan ongenueanceerd *le triomphe de la religion*. Dit kan hypothetisch geïnterpreteerd worden als de resulterende ‘conclusie’ van het gedachte-experiment uit 1973 (*Mathemes*-project) omtrent de vraagstelling uit 1960 (in ‘Discours aux catholiques’): de psychoanalyse is niet totaal mathematiseerbaar en bijgevolg heeft Lacan het bij het rechte eind om de toekomst van de psychoanalyse te beschouwen in het licht van een postmoderne invulling van de christelijke *Lebensform*, om zo Freud’s modernistische atheïsme te ontwijken.

We geven beknopt de drie genoemde sleutelmomenten omtrent het *motief* weer (1960, 1973 en 1974) en gaan daarna in op de kwestie van interpretatie in verband met Lacan’s hypothetische conclusie (1974) uit het gedachte-experiment (1973) rond de probleemstelling (1960).

#### Probleemstelling: *Discours aux Catholiques* - 1960

In 1960 ontving Lacan een uitnodiging van ‘monsieur Van Camp’, in naam van de

Universitaire Faculteit Sint Louis, om in Brussel twee lezingen te geven over de ethiek van de psychoanalyse. Op 9 en 10 maart 1960 ontstond zo het door Lacan zelf genoemde ‘Discours aux catholiques’. Zoals reeds vermeld geeft Lacan hierin aan dat ‘la psychologie’ van Freud epistemologisch inadequaat is, wat Lacan ertoe brengt Freud’s ‘primaire narcisme’ te verlaten omwille van zoiets als een ‘primaire fetisjisme’. Zoals tevens werd vermeld heeft Lacan’s nadruk op de rol van de vaderfiguur in de subjectconstitutie Semitische implicaties. In de joods-christelijke religie (niet in de islam) wordt God de schepper van al wat is immers omschreven als een vader. Daar waar Freud het jodendom verliet omwille van de moderne wetenschap, daar verwelkomde Lacan het christendom.

In 1960 lijkt Lacan er echter nog niet zo zeker van dat de psychoanalyse als een ‘instrument van de religie’ mag gezien worden. Dit blijkt uit het volgende citaat waarin hij voor een katholiek publiek zich afvraagt of hij, als ‘vader’ van de Franse psychoanalyse, ‘de grondende perversie van het menselijke bestaan’ (lees: het ‘primaire fetisjisme’) dient te laten ‘vergeten’ dan wel in ‘herinnering’ dient te brengen.:

Het object dat recent door de psychoanalyse werd ingebeeld als maatstaf van de libidinale *adequatio*, informeert over diens typisch aard als een realiteit van een bepaalde modus van een relatie van het subject met de wereld. Een vraatzuchtige relatie, weergalmende relatie, of nog [...] offerrelatie die een idyllische komst blijkt te zijn van de geslachtelijke relatie. Helaas, is het aan de psychoanalyticus om de grondende perversie van het menselijk verlangen te verdringen naar de hel van het pre-geslachtelijke als een affectieve regressie? Is het aan hem om de waarheid die bekend wordt [van bekentenis: ‘la vérité avouée’ – a.l.] in het antieke mysterie terug te laten keren naar het vergetene, dat “Eros een duistere God is”?<sup>112</sup>

### Experimenteel uitsluitel: het *Mathemes*-project - 1973

Na het mondelinge ‘Discours aux catholiques’ (1960), waarin Lacan reeds aangeeft zich te distantiëren van Freud’s modernistische ‘primaire narcisme’ in de richting van een ‘primaire fetisjisme’ (een distantiering die Lacan echter doet twijfelen aan diens niet-freudiaanse houding tot het christendom), ondergaat Lacan’s carrière sinds 1965 impliciet een wending naar een ‘modern-wetenschappelijke’ formulering van de psychoanalyse: het zogenaamde *Mathemes*-project dat pas expliciet door Lacan wordt aangekaart in 1973. Dit project is *prima facie* gericht op de totale mathematisering van de psychoanalyse ter wetenschappelijke begroting van diens theorie en praktijk. Hierbij spoort Lacan zijn publiek aan om de psychoanalyse te ontcijferen omwille van haar modern-wetenschappelijke legitimiteit. Turkle zegt hierover: ‘Als er geen *mathemes* zijn, dan blijven de fundamenteën van de psychoanalyse onuitsprekelijk. Zonder *mathemes* is er geen echte wetenschappelijke gemeenschap voor de

psychoanalyse.<sup>113</sup> Lacan was dus sinds 1965 driftig in de weer om de psychoanalyse totaal te mathematiseren. Op de hypothetische achtergrond van ‘Discours aux catholiques’ lijken Lacan’s intenties omtrent het *Mathemes*-project bovendien gericht op een experimentele uitsluiting van het wetenschappelijke, dan wel religieuze statuut van de psychoanalyse.

Er zijn echter tal van andere interpretaties in de literatuur te vinden van Lacan’s intenties omtrent het *Mathemes*-project. Turkle meent bij voorbeeld (als sociologe) dat Lacan de psychoanalyse wenste te mathematiseren opdat deze opgenomen kon worden in het universitaire *curriculum*; een opname die in het teken stond van aanbod op de vraag van voornamelijk medische studenten. Zij hoopten middels een vak als psychoanalyse immers hun politieke voeling met hun patiënten te intensifiëren ter compensatie van de kil objectivistisch gepropageerde afstandelijkheid die hun Franse leermeesters als Stoïcijn’s ideaal voorschreven.<sup>114</sup> Opdat de psychoanalyse deel kon worden van de academische traditie, zou deze zich volgens Turkle daarom moeten laten vertalen naar een *discours de la science*, waarvan Lacan akte zou geven, trouw aan de vraag, in het *Mathemes*-project.

Een andere interpretatie is die van Francois Roustang, een leerling van Lacan. Daar waar Turkle veeleer de sociale condities van het *Mathemes*-project accentueert, daar gaat Roustang expliciet in op Lacan’s persoonlijke motivatie ter mathematisering van de psychoanalyse. Volgens Roustang was Lacan’s motivatie namelijk niet het ontwerpen van een wetenschappelijk verantwoorde psychoanalyse op grond van de *mathesis*, maar eerder het in vraag stellen van de mogelijkheid van een psychoanalytische *matheme*. Lacan heeft volgens Roustang namelijk veeleer een kritische bevraging op het oog van de mogelijkheidsvoorwaarden van de *mathesis* als representatie van de psychoanalyse: ‘Met andere woorden, het is de bevraging van de mogelijkheid van de matheme die aanschouwd wordt [door Lacan] als de noodzakelijke voorwaarde voor theorie; voor theoretisering en transmissibiliteit.’<sup>115</sup> Beargumenteerd zal worden dat beide interpretaties samen een waarschijnlijk (doch economiserend beeld) opleveren van Lacan’s betrokkenheid bij het *Mathemes*-project.

Sociaal-economisch gezien (Turkle) speelde Lacan (on)bewust in op de vraag van medische studenten ten aanzien van hun academisch *curriculum*, door de psychoanalyse in een mathematische formulering te gieten. Individueel-intentioneel gezien (Roustang) was Lacan bovendien gemotiveerd tot een mathematisering van de psychoanalyse omwille van een kritische bevraging van de mogelijkheidsvoorwaarden van die mathematisering. Wat zowel Turkle als Roustang echter niet expliciet maken is het *motief* dat verschijnt door het mogelijk verband tussen ‘Discours aux catholiques’ en het *Mathemes*-project als een experimenteel

uitsluitse van de kwestie van het wetenschappelijke, dan wel religieuze statuut van de psychoanalyse.

Nemen we dit mogelijk verband echter wel in rekening, dan volgen twee implicaties: 1. de publieke commotie rond Lacan's wens ter mathematisering van de psychoanalyse heeft (ten aanzien van Turkle's interpretatie) minder te maken met de 'waarheid' over het statuut van de psychoanalyse, en meer te maken met een particuliere, economische situatie van het academisch medisch onderwijs in Frankrijk; 2. Lacan's private motivatie omtrent het *Mathemes*-project is niet reduceerbaar tot een economisch streven naar eigenbelang, ondanks de gegeven economische vraag naar psychoanalyse, omdat Lacan's kritische bevraging (volgens Roustang's interpretatie) van een psychoanalytisch *matheme*, gemotiveerd werd door een probleemstelling uit 1960 ten aanzien van het wetenschappelijke, dan wel religieuze statuut van de psychoanalyse. Om het *motief* van Lacan ten aanzien van het *Mathemes*-project bijgevolg van economisme te redden dient het mogelijke verband tussen *Discours aux Catholiques* en het *Mathemes*-project in rekening te worden gebracht.

Bovendien, zoals reeds werd aangegeven, verklaart deze verbinding (een tweede 'epistemische deugd' van de *motief*-hypothese) de kloof tussen de vroege, 'voorzichtige Lacan' uit 1960 (in 'Discours aux catholiques') en de latere, 'ongenuanceerde Lacan' uit 1974 in ('Le triomphe de la religion'). In 1974 lijkt Lacan immers tot een beslissing te zijn gekomen. Dit vooronderstelt op grond van de ontplooidde *motief*-hypothese dat de psychoanalyse volgens Lacan niet totaal mathematiseerbaar is en dat de toekomst van de psychoanalyse dan ook in het licht van een postmoderne invulling van de christelijke *Lebensform* aanschouwd dient te worden: *le triomphe de la religion*.<sup>116</sup>

#### Conclusie: *Le Triomphe de la Religion* - 1974

Op 29 oktober 1974 werd Lacan tijdens een persconferentie te Rome ondervraagd door Italiaanse journalisten. Misschien was het niet toevallig dat Lacan net dáár, in Rome, de superioriteit van de *Romeinse* religie ongenueanceerd proclameerde. Opdat Lacan's 'Le triomphe de la religion' uit 1974 echter geïnterpreteerd kan worden als de publicatie van de resultaten van het gedachte-experiment uit 1973 (herinner: de *motief*-hypothese), dan dienen er in die publicatie minstens verwijzingen te vinden zijn naar het *Mathemes*-project. Hiervoor is er inderdaad 'bewijs' te vinden in 'Le Triomphe de la religion'.

Op een gegeven moment verwijst Lacan er naar *des petites equations* als, in de psychoanalyse mankerende, vindplaats van het 'reële reële' (waarschijnlijk verwijst Lacan hier naar de niet-

representeerbaarheid van de singuliere ervaring; het reële, dat echter wel aanwezig (reëel) kan gesteld worden, maar dan juist als hetgeen afwezig blijft in de mathematische representatie ervan).<sup>117</sup>

Maar het reële reële, als ik dat zo kan zeggen, het echte reële, dat is hetgeen waartoe we toegang hebben volgens een zeer precies spoor, met name, het wetenschappelijke spoor. Het is het spoor van de kleine vergelijkingen. Dat reële is net datgene dat ons compleet mankeert. Wij zijn er in feite helemaal van afgesneden.<sup>118</sup>

Dit rekenende denken van ‘de kleine vergelijkingen’ (mogelijk heeft Lacan Heidegger’s wetenschap- en techniekopvatting op het oog) mankeert compleet in de psychoanalyse en is volgens Lacan bovendien (cultuurfilosofisch gezien) verantwoordelijk voor de productie van ‘gadgets’ (denk aan: televisie, wasmachines, brillen); producten die volgens Lacan de *psyche* echter ‘consumeren’.<sup>119</sup> Eenmaal men zich hiervan rekenschap heeft gegeven zal men, volgens Lacan, zich afwenden van de *mathemes* omwille van een wending naar hetgeen wat echt telt: *le vraie religion*:

Maar het reële dat toegang verschaft middels kleine formules, het ware reële, dat is helemaal iets anders. Tot op heden hebben we slechts gadgets als resultaat ervan. [...] Wanneer men dit echter in rekening brengt, dan stopt men op dat punt, en houdt men zich bezig met de ware dingen, te weten, hetgeen ik heb genoemd de religie.<sup>120</sup>

### Lacan als koorddanser tussen religie en wetenschap

(21)

Nadat we middels drie sleutelmomenten doorheen Lacan’s carrière het *motief* hebben ge(re)construeerd (hoe Lacan kwam tot zijn christelijke alternatief ten aanzien van Freud’s modern-wetenschappelijke ontsnappingspoging uit de joods-christelijke, patriarchische cultuur), gaan we nog kort in op de *differentia specifica* van Lacan. Er zijn immers nog vele andere leerlingen van Freud. Wat maakt Lacan zo speciaal om hem de ‘Franse Freud’ te noemen? Misschien diens hoogst dubbelzinnige situering van de psychoanalyse (wetenschap-religie)? Dit antwoord wordt in de literatuur door Andreas De Block ontkracht. De psychoanalyse zou immers altijd al (en niet alleen sinds Lacan) gekenmerkt zijn door een wazige verhouding ten opzichte van kerk (religie) en staat (wetenschap). Met Turkle ontdekken we echter alsnog een ander antwoord op de kwestie van de *differentia specifica* van Lacan als leerling van Freud: sinds Lacan werden de politieke mogelijkheidsvoorwaarden van de psychoanalyse inzichtelijk.<sup>121</sup>



## Algemene nood aan sektair schisma ter psychoanalytisch lidmaatschap

De vaststelling van de hoogst dubbelzinnige situatie van de psychoanalyse (wetenschap-religie) sinds Lacan (1960 *versus* 1970) zou volgens De Block slechts een zoveelste verklaring zijn waarom de disseminatie van Freud's publicaties steeds in de literatuur omschreven wordt in, en steeds meer bekritiseerd wordt omwille van, een wetenschappelijk onverantwoorde (Kandel), frauduleuze en sektaire (DeBlock), simmeliaanse interpretatieoorlog (*Freud Wars*).<sup>122</sup> De Nobelprijswinnaar Eric Kandel verwoorde het in 1999 zo:

Gedurende de eerste helft van de twintigste eeuw [sinds 1900 – a.l.] bracht de psychoanalyse een revolutionaire verandering teweeg in ons begrip van de menselijke geest. [...] De resultaten van de laatste helft van de twintigste eeuw [sinds 1950 – a.l.] zijn daarentegen minder indrukwekkend. Hoewel het psychoanalytische denken nog wel enigszins vooruitgaat, waren er erg weinig briljante nieuwe inzichten [...]. Men moet ontgoocheld vaststellen dat de psychoanalyse niet wetenschappelijk geëvolueerd is.<sup>123</sup>

In dezelfde lijn geeft ook Andreas De Block in diens *Vragen aan Freud* aan:

Andere auteurs gaan nog een stap verder. In hun ogen is de psychoanalyse niet alleen achterhaald, maar moet ze zonder meer worden gekwalificeerd als een pseudo-wetenschap omdat ze gebaseerd is op leugens en fraude, mythische premissen en een onwetenschappelijke methodologie. Bovendien, zo luidt het, werkt de psychoanalyse ook op therapeutisch vlak niet en toont ze op die manier haar totale overbodigheid.<sup>124</sup>

Volgens De Block is elke psychoanalyticus ten slotte lid van een bepaald kamp in het psychoanalytische strijdveld dat zich ontplooit in de machtsrelaties die mogelijk zijn door de spanningstoestand tussen wetenschappelijk onderzoek en religieus sektarisme:

Sinds de hoog oplopende polemiek tussen Freud en Jung, die duurde van 1909 en 1912, is het eigenlijk nooit meer vreedig geweest in de wondere wereld van de freudianen. De geschiedenis van de psychoanalyse leest dan ook als ging het om de geschiedenis van een religie waarin de ene excommunicatie wordt gevolgd door een ander schisma en een nieuwe ketterij. In deze soms erg verbeterde strijd werd de psychoanalyse door de verschillende partijen vaak zo gedefinieerd dat alleen de medestanders nog 'echte' psychoanalytici konden worden genoemd, terwijl de vijanden op grond van de definitie een 'verraad aan de freudiaanse zaak' werd aangewreven. Het is alsof de meeste psychoanalytische stromingen en scholen zich nu vooral op die manier waardige erfgenamen tonen van Freud, die als eerste keer deze retorische strategie toepaste om Jung en Adler in diskrediet te brengen.<sup>125</sup>

Lacan's *retour à Freud* zou vanuit dit opzicht een psychoanalytisch-orthodoxe kampenverdeling impliceren tussen lacanianen en niet-lacanianen.

Lacanianen maken van de religieuze nood een politieke deugd

Ondanks dat Lacan zich net als alle andere psychoanalytici laat omschrijven qua vaagheid van

het statuut van hun discipline (wetenschap-religie), dient opgemerkt te worden dat Lacan toch wel een andere ‘leerling’ van Freud kan genoemd worden, dan andere freudianen. In het algemeen verschijnt Lacan ‘anders’ omwille van diens *excommunicatio* uit de *International Psychoanalytical Association* (de door Freud zelf opgerichte hiërarchische bewaking van de psychoanalytische orthodoxie). Lacan’s carrière zou dankzij deze positie van *underdog* tegen het *establishment* een hoge vlucht kennen. Meer specifiek verschijnt Lacan ‘anders’ omwille van de Parijse impact van Lacan’s *retour à Freud*. Hierin wordt immers inzichtelijk waarom de sektaire schisma’s zich keer op keer tonen in de geschiedenis van de psychoanalyse. Anders dan andere ‘leerlingen’ van Freud maakt Lacan’s carrière immers de schismatische geschiedenis van de psychoanalyse thematiseerbaar voor de psychoanalyse vanuit de politieke mogelijkhedenvoorwaarden voor de psychoanalyse. De naam voor dat thema is ‘het sofistich symptoom’ en is afkomstig van Sherry Turkle. De politieke mogelijkhedenvoorwaarden voor de psychoanalyse volgen uit een analyse van dat symptoom.

Turkle geeft aan de schismadiagnose van de psychoanalyse de volgende naam: het ‘gesofistikeerde symptoom’ (*sophisticated symptom*).<sup>126</sup> Dit symptoom betreft de psychoanalytische kennisgraad van patiënten. Het stelt dat in de mate dat patiënten zichzelf identificeren met het beeld van de psychoanalyticus, zij deze zullen nabootsen en zodanig zichzelf een psychoanalytisch *discours* zullen aanmeten. Deze imaginaire identificatie met de psychoanalyticus is echter nadelig voor therapeutisch succes: het therapeutische effect wordt ‘uitgesteld’. In de wachtkamer van de psycholoog komen immers studenten te zitten met Lacan’s *Ecrits* onder de arm, gereed voor een gezellige associatiesessie over de ‘ware psychoanalyse’. Het gesofistikeerde symptoom maakt het volgens Turkle daarom moeilijk voor de psychoanalyticus om het sluitstuk van de behandeling (de niet talig expliciteerbare ‘affectieve overdracht’) door te voeren omwille van de *curiositas* van de student, die elke therapeutische strategie analytisch lijkt te kunnen assimileren door een oververhitte, weerbarstige *imaginatio*.

De mogelijkheid van een *mimesis* door kennis op te doen inzake psychoanalyse is volgens Turkle direct verbonden met de populariteit van de psychoanalyse in Frankrijk en diens onwetenschappelijke, inexacte terminologie (vandaar ook Lacan’s ‘psychoanalytische *Mathemes*-remedie’ voor dit symptoom). Zoals we reeds opmerkten heeft de publieke commotie rond Lacan’s wens ter mathematisering van de psychoanalyse volgens Turkle minder te maken met de ‘waarheid’ over het statuut van de psychoanalyse, en meer te maken met een particuliere, politiek-economische situatie van het academisch medisch onderwijs in Frankrijk. Als sociologe spoorde Turkle immers de culturele verschijning van dit symptoom

op in het kader van een bepaald democratisch verschil tussen exacte wetenschappen en de psychoanalyse; een cultureel ‘verschil’ dat verantwoordelijk zou zijn voor de Franse ontwikkeling van dit psychoanalytische probleem (*Two Cultures*). Turkle (overigens opnieuw, zie *supra*: Voorwoord, 1):

In ons normale model verandert natuurwetenschap niet in diens voorspellingsvermogen ten aanzien van het aantal mensen dat er weet van hebben. [...] Maar wanneer men tegelijkertijd subject als object is van wetenschappelijk onderzoek, dan is de situatie meer complex. En wanneer een therapeutische strategie op het spel staat, dan zijn de dingen nog meer afhankelijk van hun culturele context. [Wat zulk een afhankelijkheid vergroot is – a.l.] vooral dat de verspreiding van de psychoanalytische cultuur, hoeveel mensen er weet van hebben, wat ze weten, en welke gevoelens ze hebben over psychoanalyse, een impact heeft op de psychoanalytische therapie zelf.<sup>127</sup>

### Spatiotemporele distributie van de psychoanalytische domeinkennis

In *Psychoanalytic Politics* beschrijft Turkle de sociale wortels van de psychoanalytische cultuur en laat ze hierin zien hoe het ontstaan van de psychoanalyse verbonden is met morele en psychiatrische condities van een cultuur. Opmerkelijk is Turkle’s uitgangspunt wat maakt dat Lacan anders is dan andere ‘leerlingen’ van Freud (tegenin De Block’s omschrijving van de psychoanalyse): Lacan’s carrière zou het immers thematiseerbaar hebben gemaakt voor de psychoanalyse dat de invloed van de distributiegraad van domeinkennis bij psychoanalyse anders is dan bij exacte wetenschappen. In het geval van exacte wetenschappen is het onbelangrijk of niemand/iedereen of sommigen weet heeft/hebben van wetenschappelijke feiten. In het geval van de psychoanalyse is het echter van uiterst (politiek) belang of niemand/iedereen of sommigen weet heeft/hebben van therapeutische strategieën. Als ‘bewijs’ geeft Turkle het belang aan van de Parijse psychoanalytische discussies ten aanzien van het ‘gesofistikeerde symptoom’ Veel Franse psychoanalytici tonen zich hierin zeer ‘bezorgd’ over de impact van collectieve, psychoanalytische kennis op de mogelijkheid van individuele psychoanalyse. Turkle:

Velen geven toe dat hun meest gewaardeerde patiënten de psychoanalytisch “naïeve” [patiënten zijn – a.l.]. De naïeve mogen dan wel gewaardeerd worden, ze zijn een uitstervend ras. De meeste Franse patiënten en hun analytici worstelen samen met de uitdagingen van het “gesofistikeerde symptoom”.<sup>128</sup>

Kortom, op grond van Turkle’s omschrijving van het ‘gesofistikeerde symptoom’, een omschrijving die mogelijk werd met Lacan’s psychoanalytische carrière, wordt duidelijk dat de *differentia specifica* van Lacan ten aanzien van andere ‘leerlingen’ van Freud gelegen is in diens thematiseerbaar maken van de schisma’s in de geschiedenis van de psychoanalyse in

een politieke context. Dat Lacan zich hiervan rekenschap gaf, toont zich in zekere (doch a-chronische) zin reeds in diens ethische zelfbevraging uit 1960 te Brussel over de ‘begoocheling’ van diens publiek uit 1970 te Parijs omtrent de moderne dan wel religieuze context van de psychoanalyse. Minstens kan hierover gesteld worden dat Lacan zich hoogst dubbelzinnig verhoudt ten opzichte van de psychoanalyse, doch wel ‘anders’ dan andere ‘leerlingen’ van Freud.

### **3.1.3 Wat is de rol van ‘verwoording’ in de psychoanalyse sinds Lacan?**

De derde stap van dit derde luik, luidt: wat is de rol van verwoording in de psychoanalyse sinds Lacan? We geven een gelijkenis aan en enkele verschillen tussen Freud en Lacan qua psychoanalytische conceptualisering van de verwoording. Tenslotte gaan we in op een derridiaanse beschuldiging van Lacan ten aanzien van diens religieus logocentrisme omwille van psychoanalytische doeleinden.

Gelijkenis: verwoording ter psychotherapie van de hysterie (22)

Om de rol van verwoording te lezen in de psychoanalyse sinds Lacan dienen we de rol van verwoording bij Freud in herinnering te brengen. Herinner, Freud’s psychotherapie van de hysterie vooronderstelt drie werkhypothesen: vooreerst, een intransparante temporaliteit die geopenbaard wordt door de psychoanalyticus (resten van de seductietheorie), vervolgens, een therapeutische vertaalbaarheid van herinneringen die gestalte krijgt dankzij een *prima facie* gemachtigd tekort aan respect (bij de psychoanalyticus) voor de weerstand van de verwoordende patiënt, en tenslotte, een infantiele seksualiteit die 1. een praktische therapie voor patiënten met een traumatisch verleden, en 2. een theoretische beschrijving van de ‘normale’ ontwikkeling van personen én hun pathologische afwijkingen mogelijk maakt.

Indien de drie werkhypothesen van Freud’s psychotherapie van de hysterie legitiem zijn, dan kan de psychoanalyticus de patiënt ‘suggereren’ dat zijn behandeling voltooibaar is, niet zonder, dat ook de patiënt kan geloven in het therapeutische effect van diens behandeling. Na verloop van tijd begint de patiënt er met andere woorden zelf in te geloven, waardoor men de ‘vergeten’ herinneringen herbeleeft en de psychoanalyticus als projectiescherm van de eigen verdrongen emoties gebruikt. Met deze affectieve overdracht wordt de weerstand in de patiënt tegen de verwoording omgebogen tot een geloof in de zogenaamde ‘verdrongen’ emoties uit de kindertijd en de psychoanalyse als diens bevrijding door verwoording.

Het lijkt erop (zie *supra*: 3.1.2, 18) dat Lacan doorheen diens *retour à Freud* ten aanzien van de freudiaanse werkhypothesen een alternatieve psychoanalytische insteek ontwikkelt (ter ontwijking van Freud's 'primaire narcisme') aan de hand van de fetisjistische perversie. In de mate dat Lacan's benadering van een 'primair fetisjisme' zich daarom werkhypothetisch verhoudt ten opzichte van Freud, kan de rol van de verwoording ook in de psychoanalyse sinds Lacan geconceptualiseerd worden. De fetisjistische perversie zou bij Lacan dan op drie psychoanalytische werkhypothetische functies steunen, die tegelijkertijd de werkzaamheid van *le Nom du Père* omschrijven. Freud's werkhypothese van intransparante temporaliteit, die geopenbaard wordt door de psychoanalyticus (resten van de seductietheorie), verschijnt bij Lacan als de symbolisering van afhankelijkheid ten aanzien van de vader (*le Maître*) in verband met de eigen temporaliteit. Vervolgens, Freud's werkhypothese van therapeutische vertaalbaarheid van herinneringen die gestalte krijgt dankzij een *prima facie* gemachtigd tekort aan respect (bij de psychoanalyticus) voor de weerstand van de verwoordende patiënt, verschijnt bij Lacan als de fetisjistische 'overwaardering' door de psychoanalyticus van een bepaald deel van de patiënt (de *fallus*/het woord).<sup>129</sup> Tenslotte verschijnt Freud's werkhypothese van infantiele seksualiteit, die 1. een praktische therapie voor patiënten met een traumatisch verleden, en 2. een theoretische beschrijving van de 'normale' ontwikkeling van personen én hun pathologische afwijkingen mogelijk maakt, bij Lacan 1. als een postmoderne therapie voor patiënten met een modern verleden, en 2. als een experimentele beschrijving *en differand* van de 'modernistische' ontwikkeling van personen (volgens een 'primair narcisme': vóór het *Mathemes*-project) én hun postmoderne, Semitische 'afwijkingen' (volgens een 'primair fetisjisme': ná het *Mathemes*-project).

Twee verschillen: '(on)voltooibaarheid' en 'evocatie' (23)

1<sup>e</sup> verschil: (on)voltooibaarheid

Het eerste verschil tussen Freud's praktische therapie en Lacan's postmoderne therapie ten aanzien van onverwerkte (seksuele) spanningen uit de kindertijd is voornamelijk gelegen in Freud's nadruk op de voltooibaarheid van de behandeling (middels 'affectieve overdracht'), omdat Lacan daarbij, op grond van diens empirisch-psychoanalytische taalopvatting, de principiële onvoltooibaarheid van de behandeling voorstaat. Zoals reeds vermeld (zie *supra*: 2.1.3, 11) is de affectieve overdracht volgens Freud het sluitstuk van de psychoanalytische

behandeling. In *Die endliche und die unendliche Analyse* uit 1937 nuanceert Freud zich echter. In de woorden van Hub Zwart:

Aan een analyse - of aan welke andere vorm van *Kulturarbeit* dan ook - komt in principe nooit een einde. Op een goede dag zullen analyticus en patiënt besluiten de analyse te beëindigen, maar waar echt nooit een einde aan komt, en waar Freud bij de term "oneindige analyse" vooral aan denkt, dat is de *Eigenanalyse* - de zelfanalyse van analytici, de permanente zelfkritiek waaraan zij zich moeten willen onderwerpen om goede analytici te zijn.<sup>130</sup>

Wat Freud dus voltooibaar acht op grond van het verschijnen van de affectieve overdracht is de behandeling van een patiënt (een ander) door een psychoanalyticus. Wat Freud onvoltooibaar acht op grond van de plicht van de psychoanalyticus is de zelfanalyse. Hoe verhoudt Lacan zich nu met diens empirisch-psychoanalytische taalopvatting ten opzichte van Freud's *Die endliche und die unendliche Analyse*? Het antwoord volgt uit één van Lacan's 'formules': *L'Autre* is voorafgaandelijk aan het 'ik'. Volgens Lacan is de taal (*l'Autre*) immers verantwoordelijk voor de primaire splitsing tussen het 'ik' en 'het-andere-dan-het-ik'. Enigszins kan men dit onderscheid ook doortrekken tot in de psychoanalytische behandeling: dan zou de taal tevens verantwoordelijk zijn voor de primaire splitsing tussen de *Eigenanalyse* en de behandeling van een ander. Bijgevolg zijn zowel de *Eigenanalyse* als de behandeling van een ander doortrokken van Lacan's empirisch-psychoanalytische taalopvatting, wat maakt dat elke behandeling als zodanig onvoltooibaar is omwille van de postmoderne afwezigheid van een *founding father* naar waar verwezen kan worden als de ultieme rechtvaardiging van een propositie (diagnose). Op grond van zijn empirisch-psychoanalytische taalopvatting keert Lacan zich dus tegen de freudiaanse voltooibaarheid van de behandeling van anderen, door het *Anwesen* van de 'affectieve overdracht' talig uit te stellen zonder ooit aanwezig te worden gesteld. Er ontplooit zich met andere woorden, een modernistische-diagnose-uitstellende verwoording van sporen rond de figuur van Lacan; een onvoltooibaar taalspel van verwijzingen rond de Franse 'vader' van de psychoanalyse, dat nooit tot rust komt.

## 2° verschil: evocatie

Het tweede verschil tussen Freud en Lacan is voornamelijk gelegen in een verschillend taalgebruik (*discours*). Herinner, bij Lacan worden de taal en het onbewuste gelijkgeschakeld als een *modus* van het niet-aanwezige dat de mogelijksvoorwaarde vormt voor de constitutie van het subject. Husserl's *Ego*, die transcendentale drager van het weten, ondergaat in Lacan's positie dan ook een postmoderne ontvoogding van diens moderne eenheid en identiteit (decentrerend) die maakt dat het subject geconstitueerd wordt door 'iets' dat buiten

de waarneming valt; die maakt dat het subject een empirisch object wordt waarover gesproken wordt door *'l'Autre'*.<sup>131</sup> Herinner ook dat bij Derrida de taal losgekoppeld wordt van het bewustzijn (en het 'onbewuste'). Veeleer gaat het bij Derrida om de 'blinde vlek' (Luhmann) van een 'tekst'. Bij Derrida draait het immers niet om een fenomenologische hermeneutiek van de betekenis die achter een tekst schuilt: *Il n'y a pas de hors-texte*. Herinner tenslotte dat Husserl volgens Derrida deel is van de 'metafysiek van het teken; van de aanwezigheid'. Zo zou Husserl de talige mediatie van het denken 'vergeten'. Samen met Lacan en Derrida blijkt zo dat Husserl diens eigen geschriften niet kon lezen als een narratieve representatie van fenomenen, die geconstitueerd werd door een bepaalde *modus* van het niet-waargenomene (het 'onbewuste' als implicatie van de taal/de blinde vlek van een 'tekst'), die zich desondanks toch nog 'toont' in de verwoording van het waargenomene. Zo blijkt Husserl's fenomenologie vanuit Lacan en Derrida weldegelijk geconstitueerd te zijn door een bepaalde *modus* van het niet-waargenomene; een *modus* die Husserl bovendien ook impliciet voorschreef als de wijze waarop het niet-aanwezige dient geëvoceerd te worden; dient opgewekt te worden, opdat er sprake kan zijn van een 'fenomenologische' representatie van fenomenen. Door middel van enige termen uit de semiotische mediatheorie (evocatie, vocaliteit) kan een 'micro-discoursanalyse' van Husserl, Freud en Lacan inzicht bieden op het tweede verschil tussen Freud en Lacan qua conceptualisering van de verwoording.<sup>132</sup>

E-vocatie betekent letterlijk de 'opwekking van een stem' (*le voix*) en kadert in de narratieve representatie van fenomenen. Zowel Husserl, Freud als Lacan hanteren en prefereren een bepaalde evocatiemodus van het niet-aanwezige doorheen hun verwoording van de waarneming. Er zijn *grosso modo* drie *modi* van evocatie: *polyvocaliteit*, *equivocaliteit* en *univocaliteit*. Poly-vocaliteit betekent letterlijk: 'meerdere stemmen'. Equi-vocaliteit betekent een 'gelijkgestemdheid van meerdere stemmen'. Uni-vocaliteit betekent ten slotte 'eenstemmigheid'. Aan de hand van deze evocatiemodi tracht men in de 'leer der tekens' om te gaan met het probleem van de veelheid (*polyvocaliteit*) en de eenheid (*univocaliteit*) en de gelijktijdigheid van het ongelijktijdige (*equivocaliteit*) in de narratieve representatie van fenomenen. Equi-vocaliteit impliceert immers steeds een unificerende gelijkschakeling (*univocaliteit*) van meerdere stemmen (*polyvocaliteit*).<sup>133</sup> Aan de hand van deze terminologie ondernemen we een kleine 'micro-discoursanalyse' van Husserl, Freud en Lacan ten aanzien van de evocatie van het niet-aanwezige.

Hieruit blijkt vooreerst dat de fenomenologie expliciet gericht is op een *univocale* evocatie (het transcendentale *Ego* is de subjectieve mogelijkheidsvoorwaarde voor de verschijning van fenomenen) tijdens de narratieve representatie van fenomenen.<sup>134</sup> Psychoanalytici vragen zich

dan echter af of er niet impliciet 'iets' is dat buiten de waarneming door en voor het *Ego* valt en diens expliciete gerichtheid op een *univocale* evocatie constitueert. Zo stelt Freud dat er impliciet in elke vorming van het subject een narcistische overgang gebeurt van *polyvocaliteit* (auto-erotisme van de deeldriften) naar *univocaliteit* (hetero-erotisme van de libido ten aanzien van de moederfiguur) als evocatie van het niet-aanwezige. Dát de fenomenologie met andere woorden zich expliciet kan richten tot een *univocale* evocatie, zou volgens Freud het gevolg zijn van een voorafgaandelijke, niet-waargenomen narcistische overgang van *polyvocaliteit* naar *univocaliteit* (van 'auto-' naar 'hetero-erotisme').

Lacan gaat echter nog een stap verder door een stap terug te doen (*ein Schritt zurück*): Husserl's gerichtheid op een *univocale* evocatie tijdens de narratieve representatie van fenomenen is niet, zoals Freud meende, voorafgegaan door een niet-waargenomen overgang van 'auto-' naar 'hetero-erotisme'. Dit maakt de psychoanalyse immers nog steeds lichtjes husserliaans interpreteerbaar: de fenomenologie zou dan vanuit het psychoanalytisch eindstadium van het subject de *Lebenswelt* beschrijven en de psychoanalyse zou dan aangeven hoe het subject vanuit de fenomenologie diens voorafgaandelijke subjectconstitutie niet kan vatten. In de psychoanalyse sinds Lacan daarentegen is het transcendentale *Ego* niet het psychoanalytische eindstadium van het subject, maar het narcistisch beginstadium ervan: de subjectconstitutie dient zich nog te voltrekken. Dit maakt dat de psychoanalyse sinds Lacan radicaal vijandig tegenover de fenomenologie staat en diens gerichtheid op een *univocale* evocatie. Voor Lacan is die (expliciete gerichtheid, eigen aan de fenomenologie, op een) *univocale* evocatie immers niets minder dan een *méconnaissance*; een miskennis van zichzelf in het beeld van een ander: een onmogelijke gelijkschakeling met iets radicaal anders binnen zichzelf (*extimiteit*). Bij Lacan is er daarom eerst sprake van een imaginaire (non)*equivocaliteit* (*le stade du miroir*) en pas later van een subjectconstitutieve intrede tot de taal; de symbolische orde. Tot zover deze 'micro-discoursanalyse'.

Het tweede verschil tussen Freud en Lacan ten aanzien van de verwoording is met andere woorden dat Freud's verwoording van de waarneming toont dat hij zich *qua* wetenschappelijke gerichtheid nog steeds husserliaans laat interpreteren, terwijl Lacan's verwoording van de waarneming toont dat hij zich wil ontdoen van elk fenomenologische *adequatio* middels een (freudiaans eindstadium als) *univocale* evocatiemodus van het niet-aanwezige dat ontsnapt aan elke waarneming (zie *infra*: 4.1.2, 29). Samen met het eerste verschil tussen Freud en Lacan *qua* verwoording blijkt daarom dat Freud's voltooibaarheid van de behandeling van een patiënt en de onvoltooibaarheid van de *Eigenanalyse* samen gaat met een wetenschappelijke gerichtheid op een eindstadium van de subjectconstitutie waarin



een *univocale* evocatie de (religieuze) *polyvocaliteit* achter zich laat. Dát Lacan bij Freud dan ook monotheïstische (lees: *univocale*) implicaties vindt in *la* psychologie van Freud, ondanks diens expliciet modernistisch atheïsme ná de dood van (God) de vader, is weinig verassend. Tenslotte kan nog opgemerkt worden dat Lacan's onvoltooibaarheid van de psychoanalyse *toutcourt* het gevolg zou zijn van een christelijke 'zondeval' uit het narcistisch beginstadium van de subjectconstitutie (*retour à Freud*), waarin de *equivocaliteit* van het *Ego* ten aanzien van de ander(en) miskend werd ter nakomende en subjectconstitutieve erkenning van de oneindige *Eigenanalyse* door en voor *l'Autre*: *Ça parle*.

### Religieus logocentrisme omwille van psychoanalytische doeleinden

(24)

*Ça parle*. En niet de dode Freud. Dát Lacan echter ondanks zijn theoretische stellingnamen over de wetenschappelijke situatie van de psychoanalyse zich desondanks liet benoemen als de 'Franse Freud'; de 'vader' van de Franse psychoanalyse; *le Maître* van Parijs, is met Derrida gezien een regelrecht gevolg van een 'religieus logocentrisme' rondom de figuur van Lacan. We geven kort de redenering achter deze beschuldiging weer en gaan daarna bondig in op Lacan's religieuze logocentrisme omwille van psychoanalytische doeleinden.

Herinner (zie *supra*: 1.1.3, 6), volgens Derrida is het westerse denken gestructureerd door een logocentrisme als het gevolg van een particuliere westerse relatering van *les mots* en *les choses* (fonocentrisme): hierdoor geniet het gesproken woord een oorspronkelijkere status dan het geschreven woord. Dit logocentrisme lijkt Derrida te zien als een ideologie die de westerse metafysica verdedigt door elke herinnering van het talige medium van haar aanwezigheidsdenken te verhinderen door elke herinnering van zulk medium te omschrijven als een contaminatie van de onmiddellijke, zuivere, verwoording van ideeën. Volgens Derrida is dit logocentrisme ondermeer werkzaam in Husserl's fenomenologie. Welnu, op een zelfde manier lijkt ook Lacan zich schuldig te maken aan logocentrisme. Omdat Husserl (verwoording als *adequatio* van de waarneming) en Lacan (verwoording als onwaarneembare 'strategie' van de begeerte) echter *qua* verwoording radicaal tegengesteld zijn aan mekaar is het *prima facie* onduidelijk hoe beiden zich kunnen schuldig maken aan logocentrisme. Beargumenteed zal worden dat Husserl zich op een 'naïeve' wijze schuldig maakt aan logocentrisme, daar waar Lacan zich op een 'strategische' wijze tot logocentrisme laat verleiden. We sluiten hiertoe aan bij de semiotische notie van de evocatie. In de lijn van Derrida verschijnt Husserl immers als een gestalte van een westers logocentrisme dat onder de vorm van een 'metafysiek van het teken' een *univocale* onderdrukking instelt van de

onophefbare *polyvocaliteit* van elke narratieve representatie van fenomenen. Derrida meent immers dat elke evocatie onvoltooibaar is op grond van de steeds werkzame sporen in elke representatie naar andere associaties (*differance*), omdat alles betekend zou worden (elk fenomeen) vanuit een structuur (de ‘tekst’). Vanuit deze achtergrond dienen we Lacan’s *Mathemes*-project te interpreteren. Zo toont zich immers Lacan’s schijnbare gespletenheid ten aanzien van de evocatie van het niet-aanwezige tijdens de narratieve representatie van fenomenen. Lacan lijkt immers in het *Mathemes*-project praktisch op zoek naar een ‘eenstemmigheid’ (*univocale* evocatiemodus) ten aanzien van bepaalde psychoanalytische ‘grondwoorden’, opdat de psychoanalyse een wetenschappelijk statuut kan krijgen. Hiermee maakt Lacan zich voor Derrida echter schuldig aan westers logocentrisme: de nadruk op de ‘eenstemmigheid’ impliceert voor Derrida noodzakelijk een onderdrukkende vergetelheid ten aanzien van de (talige) ‘meerstemmigheid’ (*polyvocaliteit*) eigen aan de (schriftelijke) problematiek van het spoor. Bovendien staat Lacan’s modern-wetenschappelijke wending ongemeen haaks op de ‘postmoderne Lacan’ en diens empirisch-psychoanalytische taalopvatting, waarin hij theoretisch net Derrida’s problematiek van het spoor anticipeert onder de vorm van het symbolisch uitstel van diagnose over het onbewuste (*sé*) van het symptoom (*sa*).

Deze schijnbare tegenstelling in de figuur van ‘Lacan’ maakt dat Lacan tijdens het *Mathemes*-project een *univocale* evocatie voorstaat, echter net, ter paradoxale erkenning van de onophefbare *polyvocaliteit* van elke narratieve representatie van fenomenen. Dit paradoxaal samengaan van Husserl’s ‘*univocaliteit* van de fenomenen’ én Derrida’s ‘*polyvocaliteit* van de schriftuur’ in de figuur van Lacan was waarschijnlijk mogelijk door de ongekende populariteit van Lacan’s praktische *séminaires* én diens theoretische geschriften (simpelweg: *Ecrits*). Zo werd immers een onmogelijk dilemma opgewekt in het publiek: enerzijds dient men gehoorzaam te zijn aan *le Maître* door een imaginaire identiteitsfixatie te deduceren uit diens theoretische geschriften opgehangen aan diens empirisch-psychoanalytische taalopvatting; anderzijds dient men gehoorzaam te zijn aan *le Maître* ‘in levende lijve’ door een doorbreken van de imaginaire identiteitsfixatie in het erkennen van het gesproken woord van *le Maître*.<sup>135</sup> Als zodanig ontstaat een *Spaltung* in het subject. Ter illustratie van deze hypothese van religieus logocentrisme omwille van psychoanalytische doeleinden, geven we twee elementen aan: enkele fragmenten van Derrida ten aanzien van Lacan’s logocentrisme, en enkele fragmenten over het religieuze aspect van Lacan’s logocentrisme.

Ten eerste, in 'Pour l'amour de Lacan' geeft Derrida eerst aan wat de materiële band is tussen hemzelf en Lacan. Volgens Derrida maakte Lacan zich zorgen over de 'verbinding' van zijn *Ecrits* en zag hij Derrida als een verbindend element na zijn dood.

Het is voor deze reden dat ik een geprivilegieerde interesse aannam [...], en wanneer ik hier het woord verbinding (*reliure*) gebruik – verbinding als het samen houden van een verzameling op het moment van het lezen en het herlezen (*relire*) – dan is dat omdat op één van de twee gelegenheden waarop ik Lacan ontmoette en kort met hem sprak, hij me aansprak over de verbinding van de *Ecrits*. Ik vertel je dit niet ter entertainment of als een anekdote, maar wel omdat waarover we zouden moeten praten gaat over de ontmoeting, de *tukhè* van de contingentie – of niet – en over dat wat de signatuur van de gebeurtenis verbindt met het theorema.<sup>136</sup>

Vervolgens geeft Derrida zijn gemengde gevoelens voor Lacan aan. Enerzijds omschrijft Derrida hoe hij sinds 1965 Lacan's seminaries erkent als een briljante, theoretische interpretatie van Freud, ook al doet Lacan dit volgens Derrida vanuit een 'fallogocentristisch' *Leitmotiv*, een motief dat tegelijkertijd echter wel opnieuw door Lacan in vraag wordt gesteld:

Wat er eigenlijk gebeurde, en met mij, was dat op het moment waarop een bepaald aantal van belangrijke of dominante filosofen, georganiseerd in wat ik toen noemde fonocentrisme en/of fallogocentrisme – opriepen tot een deconstructieve bevraging [...], dat er precies op die moment, een theoretische verbinding van het Lacaniaanse *discours* ontstond die stond voor de meest sterke en het meest briljant spectaculaire gebruik van al de motieven die mijn inziens deconstrueerbaar waren, in het proces van deconstructie [waren], en – wat ik het meest *ausserieux* neem – [een gebruik] niet alleen van de meest deconstrueerbare motieven van de filosofie, maar zelfs van datgene, doorheen en overheen de filosofie of onto-theologie (i.e. Heideggeriaans *discours*) dat reeds volgens mij (en dit gaat terug tot 1965) leek op te roepen tot deconstructieve vragen.<sup>137</sup>

Derrida merkt verder nog eens expliciet op dat Lacan's *discours* zelf aanspoort tot een 'genealogico-deconstructieve interpretatie':

Ik bevond mezelf voor een krachtige, filosofische, filosofiserende reconstructie van de psychoanalyse ['retour-à-Freud?'] die al de motieven - die zichzelf leenden, niet zonder weerstand, tot iets verwant aan een genealogico-deconstructieve interpretatie - articuleerde en vooronderstelde en aanzienlijk consequent verbond.<sup>138</sup>

Tenslotte merkt Derrida op (wij parafraseren) dat de lectuur van Lacan aantrekkelijk blijft, ook na zijn dood, omwille van de kwestie rond de verbinding van, enerzijds, een bepaalde dominante toestand van de geschiedenis van filosofie, wetenschap, psychoanalyse (de toestand van *le Maître*), en van, anderzijds, de kennis van een bepaalde dominante toestand ('fallogocentrisme') als een bepaalde, historische, precare, conventionele en eindige bepaling van de analytische situatie, diens regels en grenzen.<sup>139</sup>

Kortom, een derridiaanse beschuldiging van Lacan omwille van logocentrisme in diens *discours* is enerzijds wel aannemelijk (Derrida meent zelf dat Lacan's *discours* 'fallogocentristisch' gebruik maakt van de taal), maar anderzijds is deze beschuldiging niet het

laatste woord. Derrida meent immers dat de botsing tussen de toestand van *le Maître* (als een ‘bepaalde dominante toestand van de geschiedenis van filosofie, wetenschap, psychoanalyse’) en de toestand van de kennis van die toestand als ‘fallogocentrisme’, vruchtbaar blijft zelfs na de dood van Lacan.

Ten tweede, Lacan’s paradoxale gebruik van logocentrisme in diens *discours* is bovendien een ‘religieus’ logocentrisme. Dit blijkt uit een bepaald fragment van het interview ‘Le triomphe de la religion’, waarin Lacan lijkt te bekennen niets meer dan de christelijke nadruk op het ‘Woord Gods’ te hebben ‘gepsychologiseerd’:

- *Naar wat ik ervan heb begrepen, is de basis van de mens, in de lacaniaanse theorie, niet de biologie of de fysiologie, maar de taal. De heilige Johannes heeft gezegd: “In den beginne was er het Woord.” U heeft daar niets aan toegevoegd. Ik heb er een klein iets aan toegevoegd. “In den beginne was er het Woord”, daar ben ik zeker akkoord mee. Maar voorafgaandelijk aan het begin, waar was men dan?*<sup>140</sup>

Zoals reeds werd opgemerkt (zie *supra*: 3.1.1, 13) bevindt men zich volgens Lacan’s theorie van het subject voorafgaandelijk aan de symbolische orde in een pre-oidpaal *stade de miroir*, waarin men zich nog niet identificeert met een taalteken (*le Nom du Père*), maar met een beeld van de ander(en) (‘imago’). Pas met de tussenkomst van de taal in deze spiegelrelatie met de moeder(figuur) treedt men binnen in de symbolische orde. Zoals ook reeds werd vermeld (zie *supra*: 3.1.1, 14) gaat er met de intrede tot de symbolische orde echter iets teloor: een gevoel van tekort ontstaat door de onverwoordbaarheid van ‘iets’ dat zich niet laat verwoorden, met name, de singuliere ervaring van de werkelijkheid. Lacan geeft hiervan acte door in het theologische register van de heilige Johannes de werking van ‘het Woord’ uit te drukken en door bovendien het subject te definiëren vanuit datzelfde register als een ‘ziek dier’. Lacan meent immers dat de impact van ‘het Woord’, van de intrede tot de symbolische orde, catastrofaal is voor het zich aan anderen spiegelende *ego*:

Ik ben voor de heilige Johannes en diens “In den beginne was er het Woord”, maar het is een enigmatisch begin. Dat wil zeggen: voor dit wezen van vlees en bloed, dit weerzinwekkende personage van de gemiddelde mens, begint het drama pas te kiemen wanneer hij zich incarneert, zoals de religie dat stelt, de ware. Het is immers pas wanneer het Woord zich incarneert dat het pas verdomd slecht begint te gaan. Hij is helemaal niet gelukkig, hij lijkt niet meer op een klein hondje die diens bekje dichthoudt noch op een moedige aap die zich masturbeert. Hij lijkt op niets meer. Het Woord heeft een ravage aangericht in hem [“Il est ravagé par le Verbe”].<sup>141</sup>

Volgens Lacan kan het ‘sprekende zijnde (het subject dat is ontstaan door de intrede tot de symbolische orde), overigens wat cynisch misschien, gedefinieerd worden als een ‘ziek dier’:

Wij zijn ziek, dat is alles. Het sprekende zijnde is een ziek dier. ‘In den beginne was er het Woord’ zegt hetzelfde.<sup>142</sup>

Kortom, Lacan hanteert op een paradoxale manier een logocentrisme (Derrida's 'Pour l'amour de Lacan') dat therapeutische implicaties heeft, volgens Lacan in het teken van de 'ware' religie, doordat dit logocentrisme de zieke, want sprekende, dieren doet begrijpen hoe ze gekomen zijn tot hun enigmatische toestand van sprekende zijnden (in: 'Le triomphe de la religion'). Ter afronding: de meest scherpe illustratie van dit paradoxale gebruik van religieus logocentrisme toont zich in 'Le triomphe de la religion': in één antwoord op de vraag van de italiaanse journalist verbindt Lacan tegelijkertijd een respect voor de onophefbare *equivocaliteit* van religies én een tekort voor dat respect vanuit een *univocale* evocatie van de 'ware' religie.<sup>143</sup>

De ware religie, dat is de romeinse. Proberen om al de religies in eenzelfde zak te steken en zeggen dat men doet aan de geschiedschrijving van religies, dat is werkelijk vreselijk. Er is *één* ware religie, dat is de christelijke religie.<sup>144</sup>

Kortom, de rol van de verwoording van de psychoanalyse sinds Lacan is enerzijds gekenmerkt door één gelijkenis (tripartiete werkhypothetische legitimiteit) en twee verschillen ('(on)voltooibaarheid' en 'evocatie') ten aanzien van de rol van de verwoording bij Freud en anderzijds gekenmerkt door een religieus logocentrisme rondom de figuur van 'Lacan'. Zowel bij Freud als bij Lacan functioneert de verwoording volgens drie werkhypothesen. De therapeutische afsluitbaarheid van de verwoording als psychoanalytische behandeling is echter volgens Freud voltooibaar in het geval van de behandeling van een ander en onvoltooibaar in het geval van een *Eigenanalyse*. Door Lacan's symbolistische interpretatie van het onderscheid tussen *ego* en *alter* is voor Lacan de psychoanalytische behandeling radicaal onvoltooibaar. Vervolgens is ook de evocatie als narratieve representatie van fenomenen verschillend: Freud hanteert een *univocale* evocatie in de zin dat elke psychoanalytische term als een freudiaanse term kan bestempeld worden, na een narcistisch verlaten van het *polyvocaal* auto-erotisme, terwijl Lacan in diens *retour à Freud* een *Spaltung* van het subject instelt door theoretisch-schriftelijk een empirisch-psychoanalytische taalopvatting voor te staan ((non-)*equivocaliteit*) en praktisch-sprekend een onvoorspelbaar gedrag ten toon te spreiden dat het publiek dwingt diens imaginaire identiteitsfixatie van de *signifié transcendental* ('Lacan') te verlaten om de aandacht te richten op *le vrai religion* door binnen te treden in de symbolische orde met het erkennen van *le Nom du Père*.

### **3.2 Besluit:**

Observaties omtrent de oorsprong van de psychoanalyse en diens ontwikkeling vonden

we bij Freud en Lacan. Zo gaven we aan hoe de psychoanalyse zichzelf observeert *qua* oorsprong, dat wil zeggen, hoe de psychoanalyse de aanwezigheid van de psychoanalyse verklaart. Freud lokaliseerde de oorsprong van de psychoanalyse aan de hand van het geval ‘Anna O.’. Lacan beschreef de ontwikkeling vanuit die oorsprong op een hoogst dubbelzinnige manier. Enerzijds beschrijft Lacan immers de psychoanalyse als de gestalte van een postmoderne subjectconstitutie, omdat zijn decentrerende van het moderne subject aan de hand van een postmodern contrast in Kant’s criterium van ‘mondigheid’ kan begrepen worden. Anderzijds laat Lacan het toe de psychoanalyse als ‘*la* psychologie du Christ’ te omschrijven. Het postmoderne masker van Lacan geeft aan zijn *retour à Freud* betekenis als een overgang van een biologisch naar een symbolistisch paradigma van de psychoanalyse. Hierbij baseert Lacan zich op een linguïstisch alternatief van Freud’s theorie van het subject. Het christelijke masker van Lacan geeft aan zijn *retour à Freud* betekenis als een overgang van een vrouwelijke naar een vaderlijke psychologie (met *le Nom du Père* als spoor van de afwezige Vader). Hierbij baseert Lacan zich op een biografische reductie van Freud’s academisch profiel.

Ten aanzien van de verwoording kan gesteld worden dat de derde optie een gespleten rol van de verwoording vooronderstelt. Om deze rol bij Lacan te ontwaren werd gewezen op Freud’s ‘oorspronkelijke’ werkhypothese die aan de basis kunnen staan van Freud’s psychotherapie van de histerie. Zo werd waarschijnlijk dat de psychoanalyse sinds Freud en de psychoanalyse sinds Lacan minstens ‘structureel verwant’ zijn ten aanzien van de rol van de verwoording. Bij Freud leidt dit tot een verstaan van de verwoording waarbij elementen doorheen dit proces zowel vóór als ná de verwoording talig van aard zijn. Zoals reeds vermeld is deze gelijkaardigheid het gevolg van Freud’s *topologisch* onderscheid tussen dingvoorstellingen en woordvoorstellingen, waarmee vooral het voorbewuste als ‘onbewuste’ werd betekenis gegeven. Herinner, dit onderscheid gaat gepaard met een *economisch-dynamisch* verschil: dingvoorstellingen bieden weerstand aan de verwoording door een primair, derridiaans proces van contaminatie en woordvoorstellingen worden hierdoor verwoord op een gecontamineerde wijze door ‘iets’ in het psychisch apparaat, wat niet uitsluit dat woordvoorstellingen tevens door een secundair, saussuriaans proces van de-contaminatie worden gestructureerd. Hier scheiden echter de psychoanalytische wegen van Freud en Lacan. Wat Lacan namelijk verschillend maakt van Freud ten aanzien van de verwoording is de stelling dat niet alleen het secundaire, saussuriaanse proces van de-contaminatie de verwoording structureert (en daarom gecontamineerd wordt door het primaire, derridiaanse proces volgens Freud), maar dat ook het primaire, derridiaanse proces de verwoording

structureert (volgens Lacan). Deze gelijktijdige ‘ontdubbelende’ structurering van het symptoom bij Lacan is het gevolg van diens theoretische erkenning van de structurerende werkzaamheid van de dingvoorstellingen als cruciaal voor de werkzaamheid van de taal, terwijl Freud hiertussen een onderscheid probeerde te behouden. Dit maakt dat er, tegen Freud’s impliciete aannames in, geen totaal inzichtelijke taal mogelijk is, wat Lacan theoretisch gezien expliciet vooropstelt. Om deze reden vooronderstelt de derde optie een empirisch-psychoanalytische taalopvatting: omdat de transcendentaal-instrumentele taalopvatting radicaal onmogelijk wordt geacht, daar de adequate beschrijving van fenomenen slechts een saussuriaanse structurering is doorheen een gelijktijdige (en niet verticaal; boven een andere), derridiaanse structurering. Lacan’s horizontale, ontdubbelende gelijkschakeling qua structurerende werkzaamheid in een ‘tekst’ door beide processen, lijkt een diepere zijnsdimensie, zogezegd beschreven door de fenomenologie, dan ook onmogelijk te maken, omdat er geen ‘epistemische prioriteit’ kan verleend worden aan een bepaalde structurering boven een andere.

In dit besluit over de derde optie om de verwoording te conceptualiseren, dienen we tot slot nog twee andere elementen naar voren te brengen, de eerste door herinnering: ten eerste, wat zei Ysseling weer over Freud, en ten tweede, zegt Ysseling iets over Lacan? Herinner wat Ysseling zei over Freud (zie *supra*: 1.1.2, 4). Ten aanzien van de rol van de verwoording in de psychoanalyse sinds Lacan blijkt dat Freud inderdaad een ander thema hanteert dan het fenomenologische thema van de waarneming, maar bovenal blijkt dat dit verschil zich pas bij Lacan het scherpst stelt. Freud kan immers nog ten aanzien van Husserl begrepen worden als een psychoanalyticus voor wie de taal impliciet totaal inzichtelijk is omdat deze, na en uit de vrije, non-selectieve associatie door de patiënt, bepaalde elementen selecteert op grond van hun therapeutische waarde en deze talig aanbiedt aan de patiënt. Wat Lacan echter aangeeft is dat deze selectie door de psychoanalyticus van therapeutisch waardevolle elementen onmogelijk is indien de psychoanalyticus zelf tevens onderhevig is aan het psychoanalytische thema van de verwoording. De selectie door de psychoanalyticus zou immers gedreven zijn door diens secundaire, saussuriaanse proces ter (correctieve) structurering van de patiënt, wiens verwoording volgens Freud niet gestructureerd, maar gecontamineerd werd door diens primaire, derridiaanse proces. Zo blijkt dat Freud nog lichtjes fenomenologisch geïnterpreteerd kan worden. Door de erkenning van de structurerende werkzaamheid van ook het primaire, derridiaanse proces in de taal distantieert Lacan zich radicaal van de husserliaanse fenomenologie. Met dit in het achterhoofd komen we bij de tweede vraag: zegt

Ysseling iets over Lacan in *Denken in Parijs?*. Treffend is het volgende citaat ten aanzien van een discoursanalyse van Lacan in verband met diens evocatie van het niet-aanwezige:

Bij iemand als J. Lacan – en dat is van fundamenteel belang voor enig begrip van het hedendaagse Franse denken – is de gewoon menselijke, normale en ‘oorspronkelijke’ modus van de tijd het zogenaamde *futur anterieur* of het *futurum exactum* (voltooid toekomstige tijd): morgen zal ik dat gedaan hebben. Dit is de modus van niet-aanwezigheid die echter als aanwezigheid wordt voorgesteld, gevreesd, begeerd.<sup>145</sup>

Men zou dit fragment van Ysseling over Lacan kunnen interpreteren aan de hand van andere verwijzingen doorheen zijn bijdrage aan *Denken in Parijs*: zo geeft Ysseling aan dat Hegel gebruik maakt van het *perfectum*, Husserl van de *praesens*, Heidegger van het *futurum* en Lacan tenslotte van het *futurum exactum*. Volgens Ysseling kan men aan de hand van deze linguïstische categorieën de genoemde auteurs voorstellen *qua* tijdsopvatting. Om na te gaan wat het eigene is van Lacan's taalgebruik, dient daarom kort de drie andere werkwoordvormen voorgesteld te worden. In het *perfectum* spreekt men van een gebeurtenis die vóór het spreekmoment reeds voltooid is (bv. ik heb naar een film gekeken). Zo spreekt Hegel over de geschiedenis als een voltooide geschiedenis en is zijn spreken daarover voorafgegaan door de voltooiing van de geschiedenis. In het *praesens* spreekt men van een gebeurtenis die tijdens het spreekmoment gaande is (bv. ik kijk naar een film). Zo spreekt Husserl over de fenomenen als een voortdurende verschijning en verdwijning van fenomenen in het heden en is zijn spreken daarover gelijktijdig met het voortdurende proces van verschijning en verdwijning. In het *futurum* spreekt men van een gebeurtenis die volgt ná het spreekmoment en nog niet voltooid is (bv. ik zal morgen kijken naar een film). Zo spreekt Heidegger over de fenomenen als een voortdurende stroom van zijnsvragen die aankomen uit de toekomst in het heden. In het *futurum exactum* spreekt men van een gebeurtenis die volgt ná het spreekmoment en die ooit in de toekomst als voltooid wordt beschouwd (bv. ik zal morgen naar een film hebben gekeken). Zo zou Lacan volgens Ysseling dan de ‘normale’ tijdsmodus omschrijven door te spreken over ‘iets’ dat nog moet gebeuren na het spreken erover en dat ergens ooit in de toekomst voltooid zal zijn.

Hiermee wordt duidelijk hoe Lacan strategisch kan inspelen op de begeerte van zijn publiek, door de ontcijfering van de vaderrol (de mathematisering van de paternalistische structuur) onvoltooibaar te houden. Volgens Lacan spreekt ‘men’ (men denke aan Heidegger's notie van *Verfallenheit* en *das Man*) namelijk ‘normaal’ middels de niet-fenomenologische tijdsmodus van het *futurum exactum*.<sup>146</sup> De postmoderne impact van Lacan's nadruk op de onvoltooibaarheid van de ontcijfering van de vaderrol in de psychoanalyse is dan ook slechts begrijpelijk door de (toenmalige) ‘moderne’ *Einstellung* van patiënten die aan zijn kabinet om



een uiteindelijke, adequate, voltooibare ‘wetenschappelijke’ diagnose kwamen vragen omtrent hun persoonlijkheid. Wat hij hen trachtte uit te leggen, al dan niet op een ethisch verantwoorde wijze, is dat de reden voor hun vraag om hulp geen gegronde reden kon zijn, maar steeds reeds een door de taal gemedieerde strategie van de begeerte ‘zou blijken’ (zie *infra*: 4.1.2.2, 37). Dat middels deze tijdsmodus van de ‘common sense’ echter niet alleen ‘iets’ begeerd kan worden, met name, hetgeen zich zal voltooien in de toekomst na het spreken erover, maar dat middels deze tijdsmodus dit ‘iets’ eveneens gevreesd kan worden, geeft Ysseling tevens aan in zijn omschrijving van Lacan. Het oordeel van de psychowetenschapper kan namelijk volgens Ysseling niet alleen begeerd worden (wat ‘moderne’ patiënten gaandeweg beseffen in Lacan’s kabinet), maar kan tevens gevreesd worden. Deze vrees zal Foucault aangrijpen. We komen hier direct op terug in het vierde deel. Met Turkle kunnen we reeds een ontzagwekkend voorbeeld aangeven van dit contrast (begeerte/vrees) in de context van de collegiale meningen over Lacan’s psychoanalyse:

Voor de ene:

Natuurlijk! Dat is zijn grootsheid. De man die comfortabel is met het schandalige. De obsceniteit die op iedereen zijn lippen hangt, maar wat we nooit durven zeggen. Alles is toegestaan. Hij is analyse. Het ondenkbare. Het verboden-aan-te-raken.

Voor de ander:

Alles wat hij doet – hoe hij eet, zijn blik, zijn kleding, zijn gezichtsmimiek – dit alles veroorzaakt de meest massieve gewelddadige overdracht naar hem. De misbruikende vader. De castrerende moeder. Hij is [‘out of control’], gevaarlijk. Het moet stoppen.<sup>147</sup>

Kortom, Ysseling’s dubbelzinnige evaluatie van de tijdsmodus van het ‘men’ (de *futurum exactum*) als mogelijkheidsvoorwaarde van zowel begeerte als vrees, maakt een overgang mogelijk van de derde optie naar de vierde optie. Met de begeerte lijkt namelijk ook een vrees gepaard te gaan, omwille van ‘iets’ dat zich zal voltooien in de toekomst na diens verwoording. De begeerte lijkt immers veeleer alleen aan gevoeld te worden door de psychoanalyticus en dan nog wel als een eigenzinnige interpretatie van de vrees die aan gevoeld wordt door de patiënten. Foucault zal het hierbij dan opnemen voor de patiënten van de psychoanalyse door die vrees op te drijven opdat, anders dan de vage Lacan, de paternalistische structuur radicaal kan worden verworpen.<sup>148</sup> Turkle: ‘Twee jaar na de gebeurtenissen van 1968, suggereerde [Foucault – a.l.] dat in zijn werk de bedoeling van het vinden van structuren lag in het beter afschudden ervan’:

Wat de studenten proberen te doen [...] en wat ikzelf probeer te bereiken [...] is fundamenteel hetzelfde [...] Wat ik probeer te doen is het begrijpen van de impliciete systemen die ons meest eigen gedrag bepalen zonder dat we het weten. Ik probeer hun herkomst te vinden, hun vorming te tonen, de begrenzing die ze ons opleggen; ik probeer dan ook mezelf op een afstand van hen te plaatsen, en te tonen hoe men er aan kan ontsnappen.<sup>149</sup>

## 4. De vierde optie: het instrument van Foucault sinds 1950

### 4.1 Een beknopte schets van de rol van verwoording in de genealogie van de psychoanalyse

Opnieuw, sinds 1950 wordt het psychoanalytische thema van de verwoording ook in Parijs gemeengoed als uitvalsbasis tegen het fenomenologische thema van de waarneming. Daar waar Freud's verstaan van de verwoording nog niet radicaal lijkt te zijn doorgedacht, daar zal dit wel gebeuren door Lacan's eigenzinnige verstaan daarvan. Dat men bij Lacan's *retour à Freud* echter reeds kritische kanttekeningen begon te maken, laat zich lezen bij Foucault's verstaan van de verwoording. Daar waar de derde optie leek te leiden tot een niet-talige kwalificatie (een reële ordening) van reeds talige elementen (in een symbolische orde) door de rol van de begeerte in de psychoanalytische constitutie van een postmodern subject op een christelijke achtergrond, daar lijkt de vierde optie te leiden tot een niet-talige recombinaat van niet-talige elementen. Hiermee zal bedoeld zijn dat de elementen die zich niet laten inschrijven in de taal gerecombineerd kunnen worden zonder dat ze zich laten inschrijven in de taal. Deze vorm van verwoording is dan ook het verst verwijderd van hoe men *prima facie* betekenis geeft aan de verwoording als de vertaling van een idee. Zoals we met Foucault zullen zien is deze kloof tussen de evidente, spontane betekenisgeving ('prima facie') van verwoording en de betekenisgeving ervan in de vierde optie, het gevolg van zeer specifieke en contingente doch vooral 'vergeten' breuklijnen doorheen de geschiedenis. Met het instrument van de genealogie kan verstaanbaar worden hoe het werkveld van de psychoanalyse die niet-talige elementen uitsluit uit diens *discours* omwille van de reproduceerbaarheid van de symbolische orde.<sup>150</sup>

In wat volgt, ondernemen we drie stappen om de rol van verwoording bij Foucault te duiden. Eerst zal nagegaan worden wat de genealogie is volgens Foucault en hoe men deze dient te hanteren (4.1.1). Vervolgens zal onderzocht worden hoe sommige publicaties van Foucault zich min of meer lenen tot een 'genealogie van de psychoanalyse' (4.1.2). In de tweede stap van dit vierde luik (4.1.2), zullen overigens nog eens drie tussenstappen genomen worden ten aanzien van sommige publicaties van Foucault (4.1.2.1-3). Tenslotte zal nagetrokken worden wat de rol van verwoording is in die genealogie van de psychoanalyse (4.2). Net zoals bij de behandeling van de derde optie, zal hiervoor meer ruimte nodig zijn.

### 4.1.1 Wat is de praktische betekenis van de genealogie?

De eerste stap in dit vierde luik, luidt: hoe gebruikt men de genealogie? ‘Genealogie’ verwijst naar een bepaalde historiografische methode die sinds de publicaties van Friedrich Nietzsche ondermeer door Foucault gehanteerd wordt in de hedendaagse filosofie. Een historische ontstaanscontext kan namelijk op verschillende manieren omschreven worden. Eén van die mogelijke omschrijvingen is de genealogische omschrijving die volgens een bepaald methodiek gebruikt wordt. Vooreerst zal aangegeven worden hoe Foucault de functie van de genealogie leest bij Nietzsche in zijn ‘Nietzsche, la généalogie, l'histoire’ en vervolgens zal ingegaan worden op de praktische implicaties van de genealogie.

#### De functie van de genealogie

(25)

*Prima facie* wordt een historische ontstaanscontext door de genealoog omschreven op grond van het onderscheid tussen ‘herkomst’ (*Herkunft*) en ‘oorsprong’ (*Ursprung*). Dit genealogische onderscheid, dat sinds Nietzsche in de filosofie gangbaar is, zou het mogelijk maken om een historische ontstaanscontext te lezen aan de hand van diens redelijke oorsprong en aan de hand van diens contingente machtsherkomst.<sup>151</sup>

Volgens Foucault, in zijn ‘Nietzsche, la généalogie, l'histoire’, is een omschrijving aan de hand van een redelijke oorsprong:

[..E]en poging om de exacte essentie van dingen te vatten, hun meest pure mogelijkheden, en hun zorgzaam beschermde identiteiten, omdat deze zoektocht het bestaan vooronderstelt van onbeweeglijke vormen die voorafgaan aan de externe wereld van toeval en wording. Deze zoektocht is gericht op “dat wat altijd reeds daar was,” het beeld van een primordiale waarheid volledig adequaat ten aanzien van diens aard, en dat noodzaakt tot een verwijdering van elk masker om een originele identiteit ultiem te ontsluiten.<sup>152</sup>

Tegenin deze essentialiserende omschrijving van historische fenomenen, hanteert de nietzscheaanse genealoog volgens Foucault een omschrijving aan de hand van een contingente machtsherkomst:

Indien de genealogist weigert om diens geloof verder te zetten in metafysica, indien hij luistert naar de geschiedenis, dan vindt hij dat daar “eigenlijk iets helemaal verschillend” achter de dingen is: niet een ontijdelijk en essentieel geheim, maar het geheim dat zij geen essentie hebben of dat hun essentie gefabriceerd is in een ‘stukje-bij-beetje’-manier van vreemde vormen. Door de geschiedenis van de rede te onderzoeken leert hij dat het eigenlijk geboren was in een “redelijke” manier – door toeval: devotie tot de waarheid en de precisie van wetenschappelijke methoden ontstond vanuit de passie van onderzoekers, hun wederzijds haat, hun fanatieke en oneindigende discussies, en hun geestdrift voor competitie – de persoonlijke conflicten die traag maar zeker de wapens smeedden van de rede.<sup>153</sup>

Samen met Nietzsche stelt Foucault dat het genealogische onderscheid, tussen een redelijke oorsprong en een contingente machtsherkomst, een kritische benadering mogelijk maakt van historische fenomenen. Bovendien geeft Foucault een praktische gebruiksaanwijzing voor de genealoog in zijn strijd tegen de drie platoonse modaliteiten van de geschiedenis, meer bepaald, realiteit, identiteit en waarheid. Deze drie platoonse axioma's worden door de genealoog ondergraven opdat een historische intuïtie kan ontwaken bij het publiek: de realiteit wordt daarom geparodieerd, de identiteit wordt gedissocieerd en de waarheid wordt geofferd. Dankzij deze drie genealogische operaties ontstaat volgens Foucault een totaal ander tijdsbegrip van de geschiedenis:

Zij impliceren een gebruik van de geschiedenis dat diens verbinding met het geheugen, diens metafysische en antropologische model afsnijdt en een tegen-geheugen construeert – een transformatie van de geschiedenis tot een totaal verschillende vorm van tijd.<sup>154</sup>

We behandelen kort deze drie genealogische operaties.<sup>155</sup>

#### Ontrealiserende parodiering van de platoonse realiteit

Vooreerst, volgens Plato bestaan er twee werelden: een wereld van het *Worden* (het tijdruimtelijke) en een wereld van het *Zijn* (de niet-tijdruimtelijke zelfstandigheid van het tijdruimtelijke). In de wereld van het *Worden* leeft de concrete materie en in de wereld van het *Zijn* is de abstracte structuur betrokken op de concrete materie zonder haar ideële zelfstandigheid te verliezen. Omgekeerd wordt de betrokkenheid van het levende op de *Idee* door Plato met drie termen aangeduid: tegenwoordigheid, participatie, exemplariteit.

De abstracte structuur van de concrete materie is voor Plato 'tegenwoordig' in de concrete materie, die zo deel heeft aan de abstracte structuur zonder de idealiteit van diens structurering door die participatie vermindert ('participatie': men is een concreet deel van het abstracte geheel). De participatie van concrete materie aan de abstracte structuur doet de idealiteit van de structurering niet verminderen omdat de abstracte structuur een 'exemplarisch' model is voor de concrete materie, die maar een onvolkomen afbeeldingsdeel is van de abstracte structuur naar waar zij streeft ter essentiële vervollediging door de abstrahering van het concrete.

Door Plato's dualistische realiteitsopvatting wordt het oordeel op grond van de waarneming echter problematisch. De waarnemer neemt immers in de wereld van het *Worden* alleen

concrete materie waar, wat maakt dat Plato's oordeel zelf niet noodzakelijk aansluit bij de wereld van het *Zijn*. Plato lost dit op met zijn theorie van de *anamnese* (herinnering). De Strycker:

In een pre-empirisch, niet-lichamelijk bestaan, heeft de ziel alle Ideeën geschouwd; bij de geboorte is de kennis die zij daarvan bezat, latent geworden, maar kan van binnenuit weer gaandeweg actueel bewust gemaakt worden. Als bewijs hiervoor voert Plato in de *Meno* aan, dat het mogelijk is iemand die geen kennis van de meetkunde bezit, door gepaste vragen het juiste antwoord op een probleem te laten vinden, dit is – zo zegt Plato – te *hervinden*.<sup>156</sup>

Misschien mag men Plato vulgariseren met: 'Ik herinner iedereen aan Socrates, daardoor ben ik deel aan Socrates' *psyche*, die nobele ziel wie ik slechts kan benaderen door mijn nog storende lichamelijke, 'iets' waarvan Socrates geen last meer heeft.' Deze platoonse realiteit zal Foucault parodiëren. Daarbij dient wel vermeld te worden dat Foucault deze platoonse realiteit leest op de achtergrond van de westerse historiografische traditie.

Deze traditie zou voor Foucault de wereld van het *Worden* gelijkstellen met de tegenwoordige tijd en de wereld van het *Zijn* gelijkstellen met de verleden tijd. Daarbij lijkt Foucault ervan uit te gaan dat de historiografische traditie verantwoordelijk is voor een maatschappelijke *anamnese* die echter in functie staat en stond van actuele machtsverhoudingen. Zo zou een 'normale', oorsprongsgerichte historicus immers bijdragen tot een waardige herinnering en (h)erkenning van onze zogenaamde 'voorvaders' (de bronnen van het *discours*). Volgens Foucault is een genealogische historicus echter verplicht deze bijdrage van een 'normale' historicus te verdenken als een strategische vermomming. Onder het mom van waardige herinnering en (h)erkenning van de *founding fathers* zou een oorsprongsgerichte historicus immers de kans niet onbenut laten om een opwaardering van bepaalde hedendaagse figuren of stromingen te voltrekken middels 'wetenschappelijke' verheerlijking van historisch vergelijkbare situaties (zie bij voorbeeld de recente opfleuring van de Damiaanactie naar aanleiding van de grootste Belgverkiezing). De genealogische historicus beseft namelijk volgens Foucault deze economische maskerade.

Meer nog, de genealogische historicus zal volgens Foucault deze maskerade tot aan diens limiet drijven en het leven leven alsof in een film: een veelvoud aan maskers verdwijnen en verschijnen en maakt de platoonse utopie van een herinnering aan een 'idool' uit het verleden waarmee men zich identificeert onwaarschijnlijk. Foucault zegt het zelf zo: 'Genealogie is geschiedenis in de vorm van een georchestreerd carnaval.'<sup>157</sup> Foucault's genealogische historicus lijkt het heden dus niet via één essentiële historische wortel te verklaren, maar proclameert een meervoud van verschillende 'wortels' (*polyvocaliteit*) ter parodiëring van de

platoonse realiteit en diens essentialistische *anamnese*-implicaties in de ‘normale’ historiografie.

### Systematische dissociatie van de platoonse identiteit

Vervolgens, volgens Plato bestaan er, zoals reeds vermeld, twee werelden: een wereld van het *Worden* en een wereld van het *Zijn*. In de wereld van het *Worden* is alles een imperfecte versie van de ‘ideale geometrische vormen’ (Jos Decorte) die huizen in de wereld van het *Zijn*. ‘Alles’, dat wil zeggen, elk schepsel, elk ding, elk landschap is een imperfecte afbeelding van diens origineel, dat huist in de wereld van het *Zijn*. Kennis over de dingen in de wereld van het *Worden* is bovendien volgens Plato zelf ook onderhevig aan wording. Kennis die veranderlijk is, kan daarom geen waarheid claimen (*doxa*). Kennis over de ideeën in de wereld van het *Zijn*, is dan ook zelf onderhevig aan zijn. Kennis die onveranderlijk is, kan daarom wél waarheid claimen (*episteme*). In Plato’s tempel wordt op identiteit dus waarheid gebouwd, met *episteme* als cement.

Volgens Foucault zou een normale historicus op grond van het onderscheid tussen *doxa* en *episteme* zulk een masker van identiteit opzetten, dat aan de leden van diens actualiteit wordt getoond als een synthese van de verschillende identificatiemogelijkheden uit het gedeelde verleden. Dit masker zou gemachtigd zijn tot een synthetische identiteit omwille van de ‘wetenschappelijke’ herinnering en waardige (h)erkenning van onze zogenaamde ‘voorvaders’.

Volgens Foucault ziet de genealogische historicus echter vooral het ‘transcendentiaal geweld’, waarmee de ‘historische rede’ een complex systeem maskeert van verschillende en meervoudige elementen die weigeren overmeesterd te worden door fixerende, synthetiserende verbeeldingskracht. Daarbij verschijnt de genealogische historicus als diegene die meent dat de eigen identiteit niet bij mekaar kan worden geharkt door systematische habitusassociatie tot in het ijle. Eerder dient de historicus volgens Foucault een ontzuisterende dissociatie te ondergaan, waarbij een deel van de persoonlijkheid zich loskoppelt van het streven naar een totaalvisie, in de vorm van een genealogische bevraging van de wijze waarop de geschiedenis wordt overgeleverd, veeleer dan door een definitieve beantwoording van wat er dan wel zou gebeurd zijn.<sup>158</sup> Foucault is met andere woorden trouw aan de genealogische vraag:

Indien genealogie volgens diens eigen recht vragen oproept betreffende ons vaderland, onze moedertaal, of de wetten die ons regeren, dan is diens intentie het blootleggen van de heterogene systemen die, gemaskeerd door het zelf, de vorming van elke vorm van identiteit verbieden.<sup>159</sup>

## Decentrerende offering van de platoonse waarheid

Tenslotte, volgens Plato is het meest menselijke in de mens diens redelijke aspect. De rede is voor Plato immers het vermogen dat in staat is inzicht te hebben in algemeen geldende ideeën. Bovendien kan dit vermogen ook de relaties tussen de ideeën aanschouwen. De grote opgave voor de mens ligt volgens Plato daarom besloten in het cultiveren van de eigen redelijkheid om zo de deugd der wijsheid (*sofia*) te verwerven. Alleen doorheen een redelijk begrip van de werkelijkheid kan men volgens Plato in waarheid leven en alleen op grond van de rede kan men inzicht hebben in de ware vormen van de werkelijkheid. Niet-redelijke aspecten van de mens, voornamelijk diens gemoed (passies) en diens begeerte (wil) dienen dan ook als slaven van de bemeesterende rede ingeschakeld worden. Alleen doorheen deze redelijke levenswandel kan er zo iets als ‘de waarheid’ gekend worden.

Volgens Foucault miskent de normale historicus echter diens onderzoek als geleid door een neutrale, passieloze wijsbegeerte die objectief de waarheid concludeert uit feitelijke premissen. Volgens Foucault ziet de genealogische historicus namelijk dat dit ‘objectivisme’ niet anders kan dan geregeerd te zijn door een driftmatige ‘wil-tot-weten’ die autodestructieve neigingen vertoont (zoals hoe bij voorbeeld passionele liefde beweegt volgens een oorlogslogica). Die ‘wil-tot-weten’ (de middeleeuws *curiositas*) dwingt bovendien de cynische erkenning af dat alle kennis gegrond is op onrechtvaardigheid en niet op één of ander fundament zoals bij voorbeeld ‘de Rede’. Volgens Foucault is de ‘wil-tot-weten’ immers niet essentieel gericht op ‘de vrijheid, broederlijkheid en gelijkheid’ van het subject, maar vertoont dit verlangen veeleer een verslaving aan instinctief geweld dat zagezegd door de rede bemeesterd dient te worden. ‘Waarheid’ in het moderne kader van absolute kennis is volgens Foucault voor de genealogische historicus dan ook een uitermate gevaarlijk en zelfs suïcidaal machtsmiddel. Dit betekent volgens Foucault dat de ‘val’ na de *hybris* dient gedacht te worden als iets wat er nu eenmaal bij hoort, en wat dan ook in de historiografie over de ‘menselijke al te menselijke’ gebeurtenissen moet worden toegepast.

We zouden nu de twee grootse problemen van de 19<sup>e</sup> eeuwse filosofie, overgedragen door Fichte en Hegel (de wederkerige basis van waarheid en vrijheid en de mogelijkheid van absolute kennis) moeten vervangen met het thema dat “ten ondergaan door absolute kennis evenwel een deel zou vormen van de basis van het bestaan”.<sup>160</sup>

Kortom, Foucault’s handleiding voor de genealogische historicus betreft drie genealogische operaties in verband met de platoonse visie op de geschiedenis. Vooreerst, de platoonse realiteit van het psychisch dualisme wordt geparodieerd: de mogelijkheid van één masker (één *founding father*) als de essentie van een schepsel (een bepaalde historische stroming) wordt

onwaarschijnlijk gemaakt door een *continu* de-essentialiserend en daarom ‘ontrealiserend’ toneelspel van meerdere maskers. Vervolgens, de platoonse identiteit als ideale synthese wordt systematisch gedissocieerd: de mogelijkheid van een synthetische identiteit wordt onwaarschijnlijk gemaakt door de nadruk te leggen op een deel, dat zich niet laat ‘zeggen’, doch dat wel motiveren kan om het geheel van op een afstand vanuit dat deel te bekijken. Tenslotte, de platoonse waarheid wordt decentrerend geofferd: de mogelijkheid van een passieloos, objectief kensubject wordt opgeofferd om plaats te maken voor diens incommensurabiliteit van rede en wil. Zo kan de ‘wil-tot-weten’ immers eerder als de voeding van een imaginaire identiteitsfixatie, dan als de openbaring van ‘een waarheid over de eigen persoonlijkheid’ ontmaskerd worden.

Dankzij deze drie kritische operaties wordt minstens onwaarschijnlijker dat er een laatste woord bestaat over de geschiedenis en wordt het, indien er woorden gemoeid zijn in de werkzaamheid van de geschiedenis, minstens waarschijnlijker dat het luidste woord zich het meeste moeite in die werkzaamheid. Dit zijn de diepgaande nietzscheaanse implicaties van Foucault’s praktische handleiding voor de genealogie. De genealogie is volgens Foucault nodig opdat zoiets als ‘de vraag van de tijdsgeest’ gesteld kan worden: ‘Waar religies ooit vroegen om de offering van lichamen, daar roept kennis nu op voor de experimentering met onszelf, roept ons op om kennis op te offeren.’<sup>161</sup> Zoals we zullen zien ten aanzien van de psychoanalyse is het spel van vraag en aanbod onderliggend aan deze ‘vraag van de tijdsgeest’ genealogisch traceerbaar tot in de Romeinse jaren ná de dood van Christus.

#### **4.1.2 Wat is de ‘genealogie van de psychoanalyse’?**

De ‘genealogie van de psychoanalyse’ verwijst naar het hanteren van een bepaalde historiografische methode ten aanzien van een bepaalde psychologische discipline. Freud en Lacan ontsnappen bijgevolg niet aan de tripartiete kritische operatie van de genealoog: de drie werkhypotheses die aan de oorsprong liggen van de psychoanalyse, samen met de lacaniaanse ontwikkeling van die werkhypotheses, kunnen, met Foucault, namelijk aan een grondige genealogie onderworpen. De reden waarom Freud en Lacan echter niet mogen ontsnappen aan de tripartiete kritische operatie van de genealoog zal duidelijk worden in een interview met Foucault uit 1975.<sup>162</sup>



In enkele fragmenten van dit interview met Foucault, blijkt hoe Foucault zich dubbelzinnig opstelt ten aanzien van de functie van de psychoanalyse in het modern-disciplinair bestel.

Foucault:

Het geval van de psychoanalyse is inderdaad een interessante zaak. Psychoanalyse was tot stand gekomen in oppositie met een bepaalde soort psychiatrie, de psychiatrie van degeneratie, eugenetica en erfelijkheid. Deze praktijk en theorie, vertegenwoordigd in Frankrijk door Magnan, functioneerde als de grootse 'sparringpartner' ten aanzien van psychoanalyse. En inderdaad, ten aanzien van die soort psychiatrie – die nog steeds de psychiatrie is van de hedendaagse psychiaters – speelde psychoanalyse een emancipatoire rol door diens verkondiging van de politieke betrokkenheid van psychiaters. Opnieuw, neem bij voorbeeld wat er aan het gebeuren is in de Oosterse landen: de mensen die zich interesseren voor psychoanalyse zijn niet de meest gedisciplineerde onder de psychiaters.<sup>163</sup>

Foucault lijkt de psychoanalyse enerzijds te appreciëren omdat sommige elementen van deze 'praktijk en theorie' tegengesteld zijn aan de normaliserende psychiatrie, meer bepaald, de 'humaniserende' psychiatrie die verantwoordelijk is voor de (re)productie van een repressief onderscheid tussen normaal (toerekeningsvatbaarheid) en pervers (ontoerekeningsvatbaarheid).<sup>164</sup> Toch is dit emancipatoire aspect van de psychoanalyse niet het laatste woord van Foucault over de psychoanalyse:

Maar het feit blijft gelden dat in onze samenlevingen de carrière van psychoanalyse andere richtingen is ingeslagen en het object is geweest van verschillende investeringen. Sommige van diens activiteiten hebben effecten die vallen onder de functie van controle en normalisatie.<sup>165</sup>

Anderzijds verdenkt Foucault sommige elementen van de psychoanalyse deel te zijn van de disciplinaire macht, verantwoordelijk voor de (re)productie van een repressief onderscheid tussen normaal en abnormaal.<sup>166</sup> Nog een ander fragment geeft expliciet Foucault's verdenking van Freud's bijdrage tot de moderne normalisatieprocessen weer:

De archaeologie van de menswetenschappen moet tot stand komen door het bestuderen van de machtsmechanismen die geïnvesteerd zijn geweest in menselijke lichamen, handelingen en vormen van gedrag. En dit onderzoek stelt ons in staat tot een herontdekking van de voorwaarden van de opkomst van de menswetenschappen: de grootse 19<sup>e</sup> eeuwse moeite tot discipline en normalisatie. Freud was goed op de hoogte van dit alles. Hij beseftte de superieure sterkte van zijn positie ten aanzien van normalisatie. Waarom dan deze sacraliserende nederigheid die aandringt op de ontkenning dat psychoanalyse iets te maken heeft met normalisatie?<sup>167</sup>

Kortom, volgens Foucault zijn sommige elementen van de psychoanalyse een wapen in de strijd tegen de moderne, humaniserende normalisatieprocessen, terwijl andere elementen van de psychoanalyse moderne machtstrekjes vertonen. Die 'andere' elementen zijn voor Foucault

bovendien de gemaskeerde tentakels van het staatsapparaat. Want, althans, sommige elementen van de psychoanalyse zijn verdenkbaar. Foucault geeft namelijk aan wat er gedaan dient te worden opdat deze normaliserende elementen van de psychoanalyse de mogelijkheid tot appreciatie van diens verzetselementen, niet in de kiem smoren.

Indien men kan slagen in het modificeren van deze machtsrelaties waarin psychoanalyse binnentreedt, en dus de machtseffecten, die deze machtsrelaties mogelijk maken, onaanvaardbaar maakt, dan zal dit het functioneren van het staatsapparaat sterk bemoeilijken. Een ander voordeel van het doorvoeren van een kritiek op microniveau is dat het onmogelijk wordt voor het staatsapparaat om zich te reproduceren in revolutionaire bewegingen.<sup>168</sup>

Foucault lijkt hier een strategie aan te reiken, die gebruikt kan worden, indien de psychoanalyse inderdaad deels een normaliserende discipline blijkt. Foucault vooronderstelt dit echter zonder bewijzen aan te voeren. Minstens kan toch gesteld worden dat de psychoanalyse volgens Foucault in de Franse samenleving een investeringsobject is van verschillende (ondermeer normaliserende) instanties. Dit maakt dat de psychoanalyse zich dient te verantwoorden ten aanzien van verschillende schuldeisers, met elk hun eigen maatstaf. We hebben reeds gezien dat bij voorbeeld Lacan zich ten aanzien van deze aandacht voor de psychoanalyse uit verschillende hoeken (wetenschap-religie) reeds vragen had. Volgens Foucault nu dient men de machtseffecten, die volgen uit de politieke belangenverwikkeling rondom de psychoanalyse, ‘onaanvaardbaar’ te maken door een kritiek op microniveau van het machts corrupte voorwerp, in dit geval, de psychoanalyse. Dit zou 1. de invloed van minstens één van de schuldeisers ten aanzien van de psychoanalyse verminderen, met name, die van de normaliserende staatsmacht en zou 2. onmogelijk maken dat het staatsapparaat zich reproduceert in revolutionaire bewegingen. We komen hier later op terug (zie *infra*: 4.2). Eerst moet immers duidelijk worden gemaakt hoe (op welke grond) Foucault een onderscheid kan instellen tussen verzetselementen en normaliserende elementen in de psychoanalyse. De rol van de verwoording zal hierbij cruciaal zijn. Tot slot: de psychoanalyse van Freud en Lacan mag niet ontsnappen aan een genealogie om de reden dat de psychoanalyse volgens Foucault zowel revolutionaire als normaliserende elementen kan kenmerken. Welk criterium Foucault echter hanteert in diens interview uit 1975 om zulke uitspraken te maken, blijft vanuit deze publicatie alleen enigmatisch.

Een genealogie van de psychoanalyse

(28)

Ter ondersteuning van Foucault's dubbelzinnige houding in het interview uit 1975 kan men,

aan de hand van een specifieke publicatie van Foucault als hermeneutische sleutel, een onderscheid (re)construeren tussen revolutionaire en normaliserende elementen in de psychoanalyse: het essay 'Technologies of the Self'. In 'Technologies of the Self' speelt namelijk een meervoudig *Leitmotiv*, dat zich verstrooid laat (re)construeren vanuit het interview uit 1975 en nog twee andere publicaties: in 'Technologies of the Self' komen immers 1. Foucault's dubbelzinnige houding ten aanzien van de psychoanalyse (tevens in het interview uit 1975), 2. diens denken over de zogenaamde moderne menswetenschappen (tevens in *Surveiller et punir*) en 3. diens denken over de pre-moderne, christelijke schuldbelijdenis (tevens in 'Préface à la transgression') aan bod.

Bovendien lenen 'Technologies of the Self', *Surveiller et punir* en in 'Préface à la transgression' zich ten aanzien van de psychoanalyse min of meer tot een toepassing van de genealogische handleiding, die Foucault heeft omschreven in 'Nietzsche, la généalogie, l'histoire'.

Zo kan in 'Technologies of the Self' vooreerst de werkhypothese van intransparante temporaliteit en diens epifenomeen van afhankelijkheid aan de psychoanalyticus/vaderfiguur, 'geparodieerd' worden als een historische uitloper van een christelijke *praxis*, waarin totale gehoorzaamheid aan een wijsgerige meester wordt gethematiseerd. Hierdoor wordt de platoonse waarschijnlijkheid van één *founding father* van de psychoanalyse (Freud) genealogisch ondergraven (4.1.2.1).

Vervolgens, in *Surveiller et punir: naissance de la prison* kan de werkhypothese van therapeutische vertaalbaarheid en diens epifenomeen van gemachtigde druk door de psychoanalyticus/vader, 'gedissocieerd' worden van de imaginaire identiteitsfixatie eigen aan het 19<sup>e</sup> burgerlijke persoonlijkheidsideaal: de machtiging van de psychoanalyticus blijkt immers niet wetenschappelijk verantwoord op grond van de theoretisch-synthetiserende 'waarheid' van de 'metapsychologie', maar lijkt veeleer *ermöglicht* door een samenloop van 'incommensurabele' omstandigheden, meer bepaald, door een historisch-contingente, post-feodale legitimatiecrisis in de moderne strafrechtspraak ten aanzien *Bildung*. Hierdoor wordt de platoonse waarschijnlijkheid van het synthetiserende wetenschapsmodel genealogisch ondergraven, omdat de theoretische oorsprong van de psychoanalyse genealogisch geconstitueerd zou zijn door *een* (niet 'de'), voor de psychoanalyse onwaarneembare, herkomstgeschiedenis van de psychoanalyse (4.1.2.2).

Tenslotte kan in 'Préface à la transgression' de werkhypothese van infantiele seksualiteit en diens epifenomeen van 1. een praktische therapie voor patiënten met een traumatisch verleden en 2. een theoretische beschrijving van de normale en afwijkende ontwikkeling van het kind

qua seksuele en familiale relaties, ‘opgeofferd’ worden als een werkhypothese die niet a-historisch neutraal en universeel waar is, maar die *qua praktijk* onwetenschappelijk, want religieus, is en die *qua theorie* tevens onwetenschappelijk is, want cultuur-relatief aan een modernistisch perspectief op de seksualiteit (4.1.2.3).

Kortom, de drie werkhypothesen van de psychoanalyse zullen door de ‘genealogie van de psychoanalyse’ grondig bekritiseerd worden. Echter, de psychoanalyse moet niet ‘dood’ (dit is overigens wel de bedoeling van *Le Livre Noir de la Psychanalyse*). Het doel van de ‘genealogie van de psychoanalyse’ is immers dat men met Foucault rekenschap kan geven van de mogelijkheid dat de normaliserende elementen van de psychoanalyse de appreciatie van diens revolutionaire elementen niet in de kiem smoren. Het criterium dat Foucault vooronderstelt in het interview uit 1975 met zijn onderscheid tussen revolutionaire en normaliserende elementen in de psychoanalyse wordt daarom geabstraheerd uit de frequentie en locatie van Foucault’s verwijzingen naar Freud in ‘Technologies of the Self’. Doordat we de lectuur van ‘Technologies of the Self’, *Surveiller et punir* en ‘Préface à la transgression’ laten begeleiden door deze formele abstractie, ontstaat een bescheiden ‘genealogie van de psychoanalyse’ waarin het criterium in kwestie enigszins vorm krijgt. Eenmaal dit criterium ons duidelijk voor de ogen staat, kunnen we kritisch terugkoppelen naar het interview uit 1975, waarin zulk een criterium door Foucault voorondersteld wordt (4.2).

#### Opmerking

(29)

Tot slot dient nog opgemerkt te worden dat Foucault zich niet radicaal tegenover de psychoanalyse laat positioneren. Ook Foucault’s *instrumentarium* vertoont immers psychoanalytische trekjes. Zo merkt bij voorbeeld Suzanne Gearhart op dat de kern van Foucault’s *discours* omschreven kan worden, in termen van Freud’s psychoanalyse, als een maatschappelijk geïnterpreteerde formulering van de sadomasochistische perversie omtrent het pijnlijke ‘Neen’ van de cultuurbrengende vader. Het individu dat dient om te gaan met de door Foucault omschreven disciplinaire productie van repressieve distincties (normaal/pervers) zou namelijk genot kunnen beleven aan de pijnlijke onderdrukking. Deze perversie verschijnt daarom in het licht van Foucault’s onderzoek als een evolutionaire en onverwacht leuke aanpassingstrategie die zou ontstaan onder druk van een disciplinair machtsbestel.<sup>169</sup> In de literatuur wordt deze interpretatie van Foucault ondersteund door Suzanne Gearhart:

[Zeer belangrijk is – a.l.] de aard van het psychoanalytische concept dat voor Foucault de centrale bijdrage vertegenwoordigde van psychoanalyse aan de theorie van macht en van het socio-politieke: sadomasochisme. [...] Macht impliceert het bestaan van ongelijkheid, onderschikking, vernedering, of pijn, en het is hoofdzakelijk het concept van sadomasochisme dat rekenschap kan geven van de conversie van zulk een onlustvolle ervaring, of het nu gepleegd wordt op anderen dan wel op zichzelf, tot een lustbron:

De medische examinatie, het psychiatrische onderzoek, het pedagogische rapport, en familiecontroles, mogen dan wel de algemene en schijnbaar doelstelling hebben nee te zeggen tegen alle vreemde en niet-productieve seksualiteiten, het feit is dat zij functioneren als mechanismen met een dubbele impuls: lust en macht. De lust die voortkomt door het uitoefenen van een macht die bevraagt, monitoreert, observeert, bespioneert, uitzoekt, tot het licht brengt; en aan de andere kant de lust dat speelt met het ontwijken van deze macht, het vluchten ervan, het bij de luren nemen of het travesteren ervan. De macht die zichzelf laat binnenbreken door de lust die het opspoort, en zich er tegenover stelt, macht die zichzelf asserteert in de lust van het snoeven, het schandaliseren, of het weerstand bieden. Gevangenschap en verleiding, confrontatie en wederzijds versterking [...] Deze aantrekkingen, deze ontwijkingen, deze circulaire incitaties hebben rond lichamen en seksen, geen grenzen die niet overschreden mogen worden, maar oneindige spiralen van macht en lust getraceerd.<sup>170</sup>

Verder lijkt Foucault's genealogische handleiding bovendien tevens lacaniaanse kenmerken te vertonen. Ook Lacan 'parodieert' de *univocaliteit* van Freud's 'vaderschap' in de psychoanalyse (zie *supra*: 3.1.3, 23). En ook Lacan stelt een 'dissociatie' in van de imaginaire identiteitsfixatie van het 19<sup>e</sup> eeuwse burgerlijke persoonlijkheidsideaal (zie *supra*: 3.1.1, 16). En tenslotte 'offert' ook Lacan de platoonse waarheid van de moderne kennis (*mathesis*) 'op' (voor Lacan: omwille van de onbewijsbare triomf van de ware religie, het christendom) (zie *supra*: 3.1.2, 20). Toch zijn er ook significante verschillen tussen Foucault en Lacan. Lacan ontkent dat de praktijk van de psychoanalyse bemiddeld wordt door de Christelijke verbaliserende bekentenisprocedure:

- *U heeft daarnet gezegd: "Indien de religie triomfeert, dan is dat omdat de psychoanalyse zal mislukken." Denkt u dat we nu reeds gingen naar een psychoanalytist zoals we zouden gaan naar onze ["confesseur"]?*

Men kan het niet laten me deze vraag te stellen. Die geschiedenis van de bekentenis staat 'al slapende recht' ["est à dormir debout"]. Waarom gelooft u dat we ze doen bekennen?

- *Wanneer men naar diens psychoanalytist gaat, bekent men ook.*

Maar totaal niet! Dat heeft er niets mee te maken. In de analyse begint men met uit te leggen dat mensen er niet zijn om te bekennen. Dat is de kunst in kinderschoenen. Ze zijn daar om te zeggen – iets te zeggen, het maakt niet uit wat.

- *Hoe legt u de triomf uit van de religie op de psychoanalyse?*

Het heeft niets te maken met de bemiddeling van de bekentenis. Indien de psychoanalyse [als wetenschap – a.l.] niet triomfeert op de religie, dan is dat omdat de religie onuitroeibaar is. De psychoanalyse triomfeert niet, zij overleeft of niet.<sup>171</sup>

Foucault erkent net, tegenin Lacan, sterk deze historische bemiddeling. Zodoende blijkt dat Foucault en Lacan verschillen van elkaar *qua* bereik van het historisch kader dat ze toelaten om de verschijning van de psychoanalyse te interpreteren (zie *infra*: 4.2). Daar waar Lacan de 'Franse Freud' vertegenwoordigt ten aanzien van de *founding father* uit het verleden, daar zal

Foucault niet de verschijning van specifieke psychoanalytici kaderen, maar zich veeleer richten op de psychoanalyse zelf als een historisch gebeuren tegen de pre-moderne achtergrond van zoiets als ‘technieken van zelfverstaan’.

Kortom, Foucault en Lacan stellen zich ten aanzien van Freud’s psychoanalyse vergelijkbaar op, ondanks dat Lacan de pre-moderne achtergrond van de psychoanalyse als een platoons gegeven ‘miskent’: het christendom functioneert bij Lacan als een onaantastbaar statisch ‘iets’. Het Christendom verschijnt bij Foucault daarentegen vooreerst nietzscheaans en verder ook als slechts één schakel van een contingente evolutie in de geschiedenis van ‘technieken van zelfverstaan’.<sup>172</sup> Bijgevolg zal het ook deze statische definitie van ‘het’ Christendom zijn, die met een foucaultiaanse genealogie van de psychoanalyse ondergraven wordt, wanneer deze de moderne normen van kennis overschrijdt en zo de psychoanalyse situeert in haar pre-moderne voorgeschiedenis, waarvan Freud zich net van probeerde te onderscheiden.

#### **4.1.2.1 ‘Technologies of the Self’**

In ‘Technologies of the Self’ kan de werkhypothese van intransparante temporaliteit en diens epifenomeen van afhankelijkheid aan de psychoanalyticus/vader, geparodieerd worden als een historische uitloper van een christelijke *praxis*, waarin totale gehoorzaamheid aan een wijsgerige meester wordt gethematiseerd. Het aanknopingspunt voor deze ‘parodiering’ is Foucault’s notie van pre-moderne ‘technieken van zelfverstaan’, wat kadert in diens derde en laatste onderzoeksaspect. In Foucault’s essay ‘Technologies of the Self’ zal de historische ontstaanscontext gelezen worden waarin de genoemde christelijke *praxis* is ingeschreven en zullen ook twee, hoogst relevante, verwijzingen naar Freud opgespoord worden. Ten slotte zal het aanknopingspunt voor de genealogische operatie van de tweede werkhypothese, die zich zal voltrekken in *Surveiller et punir*, vermeld worden.

Historische ontstaanscontext: technieken van zelfverstaan (30)

In vele opzichten is Foucault’s onderzoek in verband met ethiek, vrije wil en de notie van het ‘zelf’ de logische conclusie van zijn historisch-kritische onderzoek dat zich gedurende 25 jaar richtte op de waanzin, afwijkend gedrag, criminaliteit en seksualiteit. Doorheen zijn onderzoek was Foucault vooral gericht op de technologieën van macht en dominantie, waarin het ‘zelf’ geobjectiveerd wordt doorheen wetenschappelijke disciplineren. Maar vanaf 1981 ging zijn aandacht voornamelijk naar de wijze waarop ‘een menselijk wezen zichzelf

omschakelt tot een subject'.<sup>173</sup> In 1984 stierf Foucault echter en liet in de hedendaagse filosofie een vraagteken achter in verband met zijn idee voor een nieuw boek over 'technologieën van het zelf'. Dit idee was het gevolg van een seminarie over 'Technologies of the Self', dat gehouden werd aan de universiteit van Vermont (VSA) in de herfst van 1982. Het boek *Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault* is een respectvolle, postume neerslag *in memoriam* van het seminarie in kwestie. Over de doelstelling van zijn 25 jaren onderzoek vertelt Foucault in het essay 'Technologies of the Self':

Mijn doelstelling is voor meer dan 25 jaar het schetsen geweest van een geschiedenis van de verschillende manieren waarop mensen in onze cultuur kennis ontwikkelen over hunzelf: economie, biologie, psychiatrie, geneeskunde en strafrechtspraak. Het hoofdpunt is deze kennis niet *prima facie* te aanvaarden, maar deze zogenaamde wetenschappen te analyseren als zeer specifieke 'waarheidsspelen' die in verband staan met specifieke technieken die mensen gebruiken om zichzelf te begrijpen.<sup>174</sup>

De analyse van deze 'waarheidsspelen', die in verband staan met specifieke technieken van menselijk zelfverstaan, ontwikkelt Foucault in de context van de antieke wereld in de Romeinse jaren ná Christus' dood:

Ik wens de ontwikkeling van de hermeneutiek van het zelf te schetsen in twee verschillende contexten die historisch contigu zijn: (1) Grieks-Romeinse filosofie in de eerste twee eeuwen na Christus van het vroeg-Romeinse Rijk en (2) Christelijke spiritualiteit en de monastieke principes die ontwikkeld werden in de vierde en vijfde eeuw van het laat-Romeinse Rijk.<sup>175</sup>

En meer specifiek:

Ik zou graag de relatie analyseren tussen zorg en zelfkennis, de relatie die gevonden kan worden in Grieks-Romeinse en Christelijke tradities tussen zorg voor zichzelf en het te bekende principe 'Ken uzelf'. Zoals er verschillende vormen van zorg zijn, zo zijn er verschillende vormen van zelf.<sup>176</sup>

### Zelfzorg en zelfkennis

Volgens Foucault zijn er voornamelijk twee antieke soorten 'technieken van zelfverstaan': de Stoïcijnse en de Christelijke technieken van zelfverstaan. Foucault vraagt zich af in 'Technologies of the Self' hoe beide technieken zich verhouden ten aanzien van twee antieke principes, met name, zelfzorg en zelfkennis. Foucault zal eerst een algemeen beeld ophangen, om daarna een concreet historisch verloop te (re)construeren.

In het algemeen kan men, met Foucault, stellen dat de twee antieke principes, zelfzorg en zelfkennis, doorheen de geschiedenis zijn geëvolueerd. In de antieke wereld werd het principe van zelfzorg gepraktiseerd in hoog aanzien. Zelfkennis was daar een leuk neveneffect van. Hoe anders is het volgens Foucault in de moderne wereld gesteld: zelfkennis wordt hier belangrijker geacht dan zelfzorg. Er is volgens Foucault met andere woorden een inversie

gebeurd doorheen de geschiedenis van twee antieke principes, met name, zelfzorg en zelfkennis: van *Sorge* naar *Cogito*. Volgens Foucault getuigt de filosofische traditie dan ook van deze historische inversie. Hierdoor is het voor moderne filosofen moeilijk om de genoemde antieke principes te lezen in hun antieke context.

Het 'Ken uzelf' van Socrates blijkt bij voorbeeld niet een onderontwikkelde 'oorspronkelijke' formulering van het abstracte cartesiaanse *Cogito* waartoe Descartes na de middeleeuwen elk 'wetenschappelijk' *discours* methodisch verplichtte om de waarheid van het bestaan te kennen. Dit is voor de genealoog een kwestie van *Hineininterpretierung*. Veeleer betekende het 'Ken uzelf' in de antieke wereld volgens Foucault een concreet, technisch advies ter bescheidenheid ten aanzien van zoiets als 'Kennis'. De filosofische traditie is deze antieke betekenisgeving van zelfkennis volgens Foucault echter 'vergeten'.

De antieke betekenisgeving is echter niet geheel verdwenen. Volgens Foucault staan de twee antieke principes, zelfzorg en zelfkennis, immers steeds in correlatief verband. Ondanks de inversie van zelfzorg naar zelfkennis blijft die band ook in moderne tijden behouden. Men zou, vanuit Foucault, bij voorbeeld kunnen stellen dat de antieke relatie van beide principes een relatie van onderschikking is en niet van nevenschikking: ik zorg ervoor dat ik mezelf ken. Hierbij is de propositionele attitude 'ik zorg ervoor dat' noodzakelijk opdat een zinsconstructie in verband met zelfkennis zinvol is. Zonder zelfzorg geen zelfkennis. Ondanks de inversie in moderne tijden blijft die antieke onderschikkingrelatie behouden, dan wel ten gunste van zelfkennis: ik ken mezelf goed genoeg om voor mezelf te zorgen. Geen 'zelfkennis dankzij zelfzorg', maar 'zelfzorg dankzij zelfkennis' komt centraal te staan. Dankzij zelfkennis zou men dan kunnen zorgen voor het bestaan.

Naast het algemene onderscheid tussen de relatie van zelfzorg en zelfkennis in de antieke wereld en diezelfde relatie in de moderne wereld, gaat Foucault ook specifiek in op twee antieke praktiseringsvormen van de relatie tussen zelfzorg en zelfkennis. Volgens Foucault zijn zowel de Stoïcijnse als de Christelijke technieken van zelfverstaan een invulling van de *praxis* van 'zelfkennis dankzij zelfzorg'. Echter, bij de Stoïcijnse technieken van zelfverstaan staat de 'zelfkennis dankzij zelfzorg' in het teken van goed burgerschap, terwijl deze bij de Christelijke technieken in het teken staan van een specifiek ascetisme ter lichamelijke zelfverzaking, waarin de verplichting tot zelfkennis centraal staat. Hoe deze twee antieke technieken van zelfverstaan doorheen de geschiedenis zijn geëvolueerd, wordt door Foucault min of meer ge(re)construeerd tot een historisch verloop vanuit het standpunt van de pedagogie.



## Platoonse pedagogie

Het antieke principe van zelfzorg verwijst volgens Foucault in diens antieke betekenis naar een actieve politieke en erotische toestand. Zelfzorg is immers niet echt een propositionele attitude, maar is een concrete activiteit, iets wat men *doet*. Volgens Foucault verschijnt de antieke formulering van het principe van zelfzorg voor het eerst in een dialoog van Plato, meer bepaald, in *Alcibiades*. Neo-platonistische pedagogen gebruikten deze dialoog immers net omwille van de nadruk op het antieke principe van zelfzorg. Foucault leest in *Alcibiades* wat het ‘zelf’ is, en hoe ervoor zou moeten gezorgd worden. Volgens Foucault dient de zorg voor het zelf vooreerst gelezen te worden als de zorg voor ‘de ziel als dynamische activiteit’ (Aristoteles’ *telos*) en niet als de zorg voor ‘de ziel als statische substantie’ (de platoonse *idea*). Maar wat houdt die zorg voor de ziel als activiteit dan wel in? Foucault:

Men moet weten waaruit de ziel bestaat. De ziel kan zichzelf niet kennen, uitgezonderd door het kijken naar zichzelf in een gelijkaardig element, een spiegel. Bijgevolg moet de ziel het goddelijke element aanschouwen. Door deze goddelijke aanschouwing zal het de ziel lukken om de regels te ontdekken die dienen als een basis voor recht gedrag en politieke actie. De moeite van de ziel om zichzelf te kennen is het principe waarop rechtvaardige politieke actie kan gefundeerd worden, en Alcibiades zal een goede politicus zijn in zoverre hij zijn ziel aanschouwt in het goddelijke element.<sup>177</sup>

## Stoïcijne pedagogie

In het hellenistische en imperialistische tijdperk van de antieke wereld treden er volgens Foucault wat veranderingen op: men meent dat politieke activiteit moet plaats maken voor zelfzorg en dat zelfzorg eerder een *Life Long Learning* impliceert, terwijl zelfzorg ten tijde van de *polis* steevast een actieve politieke levensstijl vooronderstelt (*Alcibiades*). Met de ontwikkeling van administratieve structuren en de bureaucratie van de imperialistische periode daalde volgens Foucault bovendien het platoonse pedagogische belang van mondelinge retoriek en dialoog en steeg het belang van schriftelijke correspondentie. Zo werd het ‘zelf’ volgens Foucault reeds in de antieke wereld verbonden met een constante schrijfactiviteit (iets wat ook Derrida zal aangeven door de taal niet als een product te begrijpen van het transcendentale *Ego*, maar als de mogelijksvoorwaarde voor elke vorm van aanwezigheid; voor het betekenen):

Het zelf is iets om over te schrijven, een thema of een onderwerp (subject) van schrijfactiviteit. Dit is niet een modern kenmerk geboren uit de Reformatie of uit romanticisme; het is één van de meest oude Westerse tradities. [...] De nieuwe aandacht voor het zelf houdt verband met

een nieuwe ervaring van het zelf. [...] Een heel veld van ervaringen opende, wat vroeger afwezig was.<sup>178</sup>

Naast het ontstaan van de filosofische correspondentie ontwikkelde zich tijdens het imperialistische tijdperk tevens een niet-platoonse pedagogie, met name, de Stoïcijnse pedagogie. In plaats van de cultivatie van redelijke dialogen zoals bij Plato, kwam met de Stoïcijnse pedagogie een cultivatie van stilte en de kunst om te luisteren:

[...W]e zien de verdwijning van dialoog en het stijgende belang van een nieuw pedagogische relatie – een nieuw pedagogisch spel waarin de meester/leraar spreekt en geen vragen stelt en de leerling geen antwoorden geeft maar moet luisteren en stil moet blijven. Een cultuur van stilte wordt meer en meer belangrijk.<sup>179</sup>

Dit dominantier worden van de Stoïcijnse pedagogie ten aanzien van de platoonse dialoogstijl is volgens Foucault echter geen afscheid van de redelijkheid, maar een verfijning van de ontvankelijkheid daarvoor:

De kunst van het luisteren is cruciaal zodat je kan uitmaken wat waar is en wat vals [‘dissimulation’], wat is retorische waarheid en wat is vervalsing in het discours van de retoricci. Luisteren is gelinkt aan het feit dat je niet onder de controle van de meesters bent, maar dat je moet luisteren naar *logos*. [...] Dit is de kunst van het luisteren naar de stem van de meester en naar de stem van de rede in jezelf.<sup>180</sup>

Bovendien is het dominantier worden van de Stoïcijnse pedagogie ten aanzien van de platoonse pedagogie geen verdoken terugkeer naar de vroeg-Christelijke levensvorm die in de Romeinse wereld na Christus’ dood een voedingsbodem vond. Men zou dit inderdaad kunnen denken, omdat zowel de Stoïcijnse als de Christelijke pedagogie gekenmerkt zijn door een ascetische soberheid. Er is echter een, overigens reeds vermeld, verschil: bij de Stoïcijnse *Lebensform* staat die ascese in het teken van een groeiend, burgerlijk meesterschap over zichzelf door de verzameling van waarheid omwille van een verdieping in de realiteit, terwijl de Christelijke ascese in het teken staat van lichamelijke zelfverzaking omwille van een verlaten van de zintuiglijke realiteit naar een ‘andere’. Kortom, eigen aan de Stoïcijnse pedagogie in het hellenistische en imperialistische tijdperk van de antieke wereld is de nadruk op het schrijven en luisteren over het ‘zelf’ ter verdieping in de realiteit.

#### Foucault’s dubbelzinnige verwijzing naar Freud

(31)

Op dit moment in de tekst verwijst Foucault de eerste keer expliciet naar Freud. Die verwijzing lijkt verder in het teken te staan van een ondersteuning van Foucault’s onderscheid tussen de Stoïcijnse ascese en de Christelijke ascese.

Enerzijds: psychoanalyse als evenwichtige culminatie van Stoïcijnse ascese?

Volgens Foucault culmineert een specifieke Stoïcijnse asceseoefening in Freud's praktijk. De Stoïcijnse ascese bestaat uit meditatietechnieken en sporttraining:

Tussen deze twee polen van training in het denken en training in realiteit [...], zijn er hele reeksen van tussenliggende mogelijkheden. Epictetus biedt het beste voorbeeld van het midden tussen deze polen. Hij wilt oneindig waken over representaties, *een techniek die culmineert in Freud*.<sup>181</sup>

Foucault vergelijkt Freud en Epictetus aan de hand van twee antieke metaforen, met name, de stadswachter en de geldwisselaar:

Er zijn twee metaforen belangrijk vanuit [Epictetus' – a.l.] standpunt: de waker, die niemand die toelaat indien men niet kan bewijzen wie men is (we moeten 'waker' zijn over de *flux* van het denken), en de geldwisselaar, die de authenticiteit van de munteenheid verifieert, het bekijkt, het weegt en het verifieert. We moeten geldwisselaars zijn van onze eigen representaties van onze gedachten, hen scherp testend, verifiërend, van hun metaal, gewicht, soliditeit.<sup>182</sup>

Aan de hand van het literair gebruik van één van de twee genoemde metaforen (de metafoor van de geldwisselaar), maakt Foucault een onderscheid tussen de Stoïcijnse ascese (bij voorbeeld omschreven door Epictetus) en de Christelijke ascese (bij voorbeeld omschreven door Cassian):

Dezelfde metafoor van de geldwisselaar wordt gevonden bij de Stoïcijnen en in de vroeg-Christelijke literatuur maar met andere betekenissen. Wanneer Epictetus zegt dat je een geldwisselaar moet zijn, dan bedoelt hij dat zodra een idee voor de geest verschijnt, je moet denken aan de regels die je moet toepassen om deze te evalueren. Voor John Cassian betekent een geldwisselaar zijn en kijken naar je gedachten iets helemaal anders: het betekent dat je moet proberen te ontcijferen of, aan de wortel van de beweging die je brengt tot de representaties, er begeerte ['concupiscence'] aanwezig is of niet – indien je onschuldige gedachten een kwade oorsprong kent; indien je iets onderliggend hebt die de grote verleider is, die mogelijk verborgen is, het geld van je gedachten.<sup>183</sup>

Anderzijds: psychoanalyse als christelijke maatstaf van kwalitatieve gedachten?

Wat verder verwijst Foucault voor de tweede keer expliciet naar Freud. Bovendien wordt hierbij duidelijk dat Freud's praktijk niet alleen gelezen kan worden doorheen de ogen van Epictetus, maar ook doorheen de ogen van Cassian:

Een pre-Freudiaanse machine van censuur wordt omschreven woord voor woord in de testen van Epictetus en Cassian. Voor Epictetus betekent de controle van representaties niet het ontcijferen maar het oproepen van gedragsprincipes om zo te zien, doorheen zelfonderzoek, of ze je leven regeren. Het is een soort permanent zelfonderzoek. De meditatie over de dood is de culminatie van al deze oefeningen.<sup>184</sup>

Doorheen de ogen van Cassian verschijnt de metafoor van de geldwisselaar ook als een enfiguratie van een permanent zelfonderzoek, maar - anders dan de Stoïcijnen - baadt deze metafoor bij Cassian in het licht van totale gehoorzaamheid aan een wijsgerige meester en de permanente verwoording ('verbalisatie') van alle gedachten als maatstaf van kwalitatieve gedachten:

Daar we onze rol hebben om een permanente geldwisselaar te zijn van onszelf, hoe is het dan mogelijk om zulk een onderscheid ['discrimination'] te maken en om te herkennen of een gedachte van goede kwaliteit is? Hoe kan dit gedaan worden? Er is slechts één manier: door het vertellen van al je gedachten aan onze ['director'], door gehoorzaam te zijn aan onze meester in alle dingen, door zich te richten op een permanente verwoording ['verbalisation'] van al onze gedachten. Bij Cassian is zelfonderzoek ondergeschikt aan gehoorzaamheid en de permanente verwoording van gedachten. Geen van beide [kenmerken – a.l.] is het geval bij het Stoïcisme. Door zichzelf niet alleen diens gedachten te vertellen maar ook de kleinste bewegingen van het bewustzijn, diens intenties, staat de pater in een hermeneutische relatie niet alleen ten aanzien van diens meester, maar ten aanzien van zichzelf. Deze verwoording is de toetsteen of het geld van het denken.<sup>185</sup>

Kortom, Foucault's onderscheid tussen de Stoïcijnse ascese en de Christelijke ascese wordt ondersteund door het literaire gebruik van een bepaalde metafoor doorheen het tijdperk van de antieke wereld. Die ondersteuning blijkt bovendien gepaard te gaan met twee expliciete verwijzingen naar Freud, die overigens de enige twee expliciete verwijzingen zijn in de hele tekst. Het lijkt er daarom op dat - minstens beschouwd vanuit de frequentie en locatie van de tekstuele verwijzingen naar Freud - Foucault's onderzoek aangaande 'technieken van zelfverstaan' een mogelijke vindplaats vormt voor het criterium dat Foucault vooronderstelt in diens interview uit 1975. Foucault stelt zich zowel in het genoemde interview als in 'Technologies of the Self' dubbelzinnig op ten aanzien van de psychoanalyse/Freud. We komen hier later op terug.

#### Christelijke pedagogie

Na de opmerking over Foucault's dubbele verwijzing naar Freud, gaan we verder met Foucault's (re)constructie van een historisch verloop. Herinner, zowel de Stoïcijnse als de Christelijke *Lebensform* zijn gekenmerkt door een ascetische soberheid, maar bij de Stoïcijnse *Lebensform* staat die ascese in het teken van een groeiend meesterschap over zichzelf door de verzameling van waarheid omwille van een verdieping in de realiteit, terwijl de Christelijke ascese in het teken staat van lichamelijke zelfverzaking omwille van een verlaten van de zintuiglijke realiteit naar een 'andere'. Een tweede contrast tussen beide levensvormen is het gevolg van de cruciale rol van totale gehoorzaamheid aan een wijsgerige meester en de permanente verwoording van alle gedachten, die de christelijke *Lebensform* zich toemeet. Bij

de Stoïcijnen is de rol van een ander (als meester) ten aanzien van het zelfonderzoek niet cruciaal. Bij de Christenen wel. Die Christelijke *crux* is volgens Foucault slechts te begrijpen vanuit het Christelijk-ideologische accent op de schuldbelijdenis ter zuivering van de zonde van het vlees.

Volgens Foucault ging met de *praxis* van deze accentuering immers een zware kost samen: alles wat niet kan uitgedrukt worden, het ongezegde, wordt gereduceerd tot een zonde van het vlees. Slechts door een pijniging kan het onzegbare doorheen een bekentenis publiek worden gemaakt. Foucault haalt hiervoor opnieuw de exemplarische rol van Cassian aan:

Cassian geeft een goed voorbeeld van de pater die brood stal. Eerst kan hij het niet vertellen. Het verschil tussen goede en slechte gedachten is dat slechts gedachte niet verwoord kunnen worden zonder enige moeilijkheid, omdat het kwaad verborgen is en onuitgesproken. Omdat slechte gedachten niet verwoord kunnen worden zonder enige moeilijkheid en schaamte, kan het kosmologische verschil tussen licht en duisternis, tussen verwoording en zonde, tussen geheimzinnigheid en stilte, tussen God en de duivel, niet aan de oppervlakte komen. Dan kastijdt de pater zichzelf en bekent. Alleen wanneer hij verbaal bekent gaat de duivel uit hem. De verbale expressie is het cruciale moment. [...] Bekentenis is een teken van waarheid.<sup>186</sup>

De Christelijke verbaliserende bekentenisprocedure, die met Cassian hier omschreven wordt, staat volgens Foucault bovendien niet alleen in de Christelijke pedagogie en diens thematiek van schuldbelijdenis ter zuivering van de zonde van het vlees:

In het christendom van de eerste eeuwen zijn er twee hoofdvormen van ontsluiting van het zelf, van de waarheid tonen over zichzelf. De eerste is *exomologesis*, of een dramatische expressie van de situatie van de boetedoener als een zondaar die de status van zondaar manifest maakt. De tweede is wat in de spirituele literatuur genoemd wordt *exagoresis*. Dit is een analytische en continue verwoording van gedachten voortgebracht in de relatie van totale gehoorzaamheid aan iemand anders. Deze relatie is gemodelleerd op de verzaking van diens eigen wil en van diens eigen zelf.<sup>187</sup>

Voorafgaandelijk aan de verbaliserende bekentenisprocedure (*exagoresis*) is er in de Christelijke pedagogiestrategieën dus volgens Foucault ook sprake van een dramaturgische conditionering van het statuut van zondaar:<sup>188</sup>

Voor Christenen betekent [*exomologesis* – a.] het publiek erkennen van de waarheid van hun geloof of het publiek erkennen dat ze Christenen waren [...]. De zondaar zoekt zijn boetedoening. Hij zoekt de bisschop op en vraagt of de bisschop hem de status van boetedoener wilt opleggen. Hij moet uitleggen waarom hij deze status wilt, en hij moet zijn fouten uitleggen. Dit was niet een bekentenis; het was een voorwaarde van de status.<sup>189</sup>

Na de antieke periode werd *exomologesis* in de middeleeuwse periode volgens Foucault een ritueel dat aan het einde van de boetedoening, net voor de verzoening met de geestelijke vader, ingesteld werd: deze ceremonie plaatste de gezuiverde zondaar bij diens medemens, met name, andere Christenen. Foucault lijkt de rol van *exomologesis* uit te spelen als een Christelijke *praxis* die nog niet werkzaam is bij de Stoïcijnse pedagogie, doch geen totaal adequate beschrijving biedt van de Christelijke pedagogie. Dat *exomologesis* deze rol kan

spelen is in het algemeen het gevolg van diens ‘symbolische, rituele, theatrale karakter’ (lichaamstaal), dat haaks staat op de reductionistische linguïstische neigingen van *exagoresis*.

Meer specifiek omschrijft Foucault de rol van *exomologesis* als een paradoxale gebeurtenis:

Dat is de paradox in de kern van de *exomologesis*; het wist de zonde uit en openbaart toch de zondaar. Het merendeel van de daad van boetedoening was niet het vertellen van de waarheid der zonde maar het tonen van de ware zondige aard van de zondaar. Het was niet een manier voor de zondaar om zijn zonden uit te leggen maar een manier om zichzelf voor te stellen als een zondaar.<sup>190</sup>

*Exomologesis* bevindt zich zo tussen de Stoïcijnse techniek van zelfverstaan, (schrijven en luisteren over het ‘zelf’ ter verdieping in de realiteit) en de Christelijke verbaliserende bekentenisprocedure (*exagoresis*):

Het verschil tussen de Stoïcijnse en Christelijke tradities is dat in de Stoïcijnse traditie zelfonderzoek, oordeel en discipline de weg wezen naar zelfkennis door waarheid op te leggen over het zelf middels het geheugen, dat wil zeggen, door het memoriseren van regels. In het geval van *exomologesis* legt de boetedoener waarheid over het zelf op middels geweldadige afscheuring en dissociatie. Het is belangrijk te benadrukken dat deze *exomologesis* niet verbaal is. Het is symbolisch, ritualistisch en theatraal.<sup>191</sup>

#### Gedeeltelijke, positivistische opname van *exagoresis*

(32)

Op het einde van ‘Technologies of the Self’ geeft Foucault aan dat de Christelijke, verbaliserende bekentenisprocedure (*exagoresis*) dominantier wordt ten aanzien van de Christelijke, dramaturgische conditionering van het statuut van de zondaar (*exomologesis*). Na de dominantie van de platoonse pedagogie, gevolgd door die van de Stoïcijnse pedagogie, is het volgens Foucault dus de beurt aan de Christelijke pedagogie, die voornamelijk diens verbaliserende bekentenisprocedure (*exagoresis*) in de strijd werpt: ‘Deze praktijk [*exagoresis*] gaat voort sinds het begin van het Christendom tot de 17e eeuw. De inauguratie van boetedoening in de 13<sup>e</sup> eeuw is een belangrijke stap in diens opkomst.’<sup>192</sup> Bovendien geeft Foucault in ‘Technologies of the Self’ aan dat de Christelijke, verbaliserende bekentenisprocedure (*exagoresis*) gedeeltelijk wordt heropgenomen sinds de 18<sup>e</sup> eeuw, met name, door de zogenaamde ‘moderne menswetenschappen’. Deze Christelijke techniek van zelfverstaan wordt echter maar deels heropgenomen omdat het Christelijke thema van ascetische, lichamelijke zelfverzaking omwille van de openbaring van de waarheid over zichzelf als nietig vlees, ‘verlaten’ wordt. Zowel in de *praxis* van *exomologesis* als in de *praxis* van *exagoresis* staat deze desincarcerende ascese echter centraal en is zo iets als een moderne constitutie van identiteit volgens Foucault allerminst een doelstelling:

Boetedoening van zonde heeft niet als doel het bewerkstelligen van een identiteit maar dient in de plaats daarvan als een kenmerk van de afkeer van het zelf, het wegbreken van zelf: *Ego non sum, ego*. [...] Zelfopenbaring is tegelijkertijd zelfvernietiging.<sup>193</sup>

In de gedeeltelijke heropname van de Christelijke, verbaliserende bekentenisprocedure (*exagoresis*) staat daarom niet langer de desincernerende ascese centraal, maar de positivistische constitutie van een nieuw ‘zelf’:

Dit thema van zelfverzaking is zeer belangrijk. Doorheen het Christendom is er een correlatie tussen ontsluiting van het zelf, dramatisch of verwoord, en de verzaking aan het zelf. Mijn hypothese vanuit het kijken naar deze twee technieken is dat het de tweede is, verwoording, die meer belangrijk wordt. Van de 18<sup>e</sup> eeuw tot op heden zijn de technieken van verwoording opnieuw geïmplementeerd [‘reinserted’] in een andere context door de zogenaamde menswetenschappen om hen te gebruiken zonder zelfverzaking maar om positief een nieuw zelf te constitueren. Deze technieken gebruiken zonder aan diens zelf te verzaken constitueert een beslissende breuk [met het verleden – a.l.].<sup>194</sup>

Deze uitspraak sluit Foucault’s essay af. In ‘Technologies of the Self’ lijkt Foucault dus eerst een algemeen beeld op te hangen, om daarna een concreet historisch verloop te (re)construeren dat eindigt in het spoor van een gedeeltelijke, moderne implementatie (tevens gethematiseerd in *Surveiller et punir*) van een Christelijke praktijk van schuldbelijdenis ter zuivering van de zonde van het vlees (tevens gethematiseerd in ‘Préface à la transgression’).

### Tussenbesluit

(33)

Samengevat: algemeen kan gesteld worden dat het antieke principe ‘zelfkennis dankzij zelfzorg’ (*Sorge*) een inversie onderging (doch nog steeds in een antieke onderschikkingsrelatie) tot het moderne principe ‘zelfzorg dankzij zelfkennis’ (*Cogito*). De eerste literaire verschijning van dit antieke principe lokaliseert Foucault in de platoonse pedagogie, meer bepaald in de dialoog *Alcibiades*. In de platoonse pedagogie wordt de ‘zorg voor de ziel’ gecultiveerd middels redelijke dialogen. Vervolgens domineerde de Stoïcijnse pedagogie en werd de ‘zorg voor de ziel’ eerder een kwestie van schrijven en luisteren over het ‘zelf’ ter verdieping in de realiteit. Daarna domineerde de Christelijke pedagogie en werd de ‘zorg voor de ziel’ eerst een kwestie van *exomologesis* (lichaamstalige, publieke schuldbelijdenis) en later van *exagoresis* (verbaliserende bekentenisprocedure). Sinds de 18<sup>e</sup> eeuw werd de laatstgenoemde ‘techniek van zelfverstaan’, met name, de Christelijke verbaliserende bekentenisprocedure, deels heropgenomen door de zogenaamde moderne menswetenschappen.

In ‘Technologies of the Self’ lezen we verder ook Foucault’s dubbelzinnige houding ten opzichte van Freud (tevens gethematiseerd in het interview uit 1975): Freud kan gelezen kan

worden doorheen de ogen van Epictetus, een vertegenwoordiger van de Stoïcijnse pedagogie, én doorheen de ogen van Cassian, een vertegenwoordiger van de Christelijke pedagogie, meer bepaald, een vertegenwoordiger van de dominant geworden *exagoresis*-praktijk. Beiden respecteren het antieke principe van ‘zelfkennis door zelfzorg’. Verschillend is dat de Stoïcijnse pedagogie geen lichamelijke zelfverzaking benadert, daar waar dit voor de Christelijke pedagogie cruciaal is. In ‘Technologies of the Self’ lezen we met andere woorden dat Freud zowel als een vertegenwoordiger van de Stoïcijnse pedagogie als van de Christelijke pedagogie kan begrepen worden.

In ‘Technologies of the Self’ lezen we tenslotte ook een verhaal over het ontstaan van de moderne menswetenschappen (tevens gethematiseerd in *Surveiller et punir*): we lezen dat de Christelijke pedagogie dominant is geworden en sinds de 18<sup>e</sup> eeuw deels door de moderne menswetenschappen wordt heropgenomen, wat minstens impliceert dat Freud *in casu* eerder als een Christelijke dan als een Stoïcijnse vertegenwoordiger gelezen kan worden sinds de 18<sup>e</sup> eeuw. Bijgevolg lijkt Foucault in ‘Technologies of the Self’ aan te geven dat Freud zowel Stoïcijnse als Christelijke elementen in zich heeft, maar dat de Christelijke elementen, 1. dominanter zijn geworden, én 2. dat de Christelijke elementen in verband kunnen gebracht worden met de moderne implementatie van ‘gevaarlijke’, disciplinaire normalisatieprocessen. Dit is uiteraard een hypothetische evaluatie van de Stoïcijnse en Christelijke technieken van zelfverstaan, slechts bepaald vanuit de vooronderstelling dat de Christelijke technieken zich (dan wel ietwat gemodificeerd) laten herkennen in de moderne vormen van subjectconstitutie. Daar Foucault deze moderne subjectconstitutie ‘ontmaskert’ als het machtheffect van ‘normalisering’, verkrijgen de Christelijke technieken van zelfverstaan een repressieve naklank. Dat deze repressie echter wel productieve gevolgen heeft (er wordt een nieuw ‘zelf’ geconstitueerd), kan men lezen in *Surveiller et punir* en de wijze waarop de psychoanalyse (als exemplarisch voor de menswetenschappen) hierin verschijnt. Visker zegt het zo: ‘Met de ontdekking en de verspreiding van de bekentenis als een subjectiveringstechniek sloeg het christendom een brug naar de moderniteit.’<sup>195</sup>

#### **4.1.2.2 Surveiller et punir**

Op het einde van ‘Technologies of the Self’ laat zich een aanknopingspunt lezen met *Surveiller et punir*: in beide publicaties wordt immers het ontstaan van de ‘moderne menswetenschappen’ gethematiseerd. In *Surveiller et punir* wordt dat ontstaan begrepen vanuit een grootse maatschappelijke moeite tot disciplineren sinds de 18<sup>e</sup> eeuw. In



‘Technologies of the Self’ wordt dat ontstaan begrepen vanuit een gedeeltelijke positivistische heropname van een specifieke Christelijke bekentenisprocedure (*exagoresis*). Beargumenteerd zal worden dat de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuwse moderne implementatie van de Christelijke *exagoresis* exemplarisch resulteert in Freud’s psychotherapie van de histerie. Zo biedt Freud’s praktijk en theorie van de psychoanalyse *prima facie* een wetenschappelijke legitimering van de moderne strafrechtspraak. Deze historische oorsprongsverklaring van de psychoanalyse kan echter gecontrasteerd worden met een herkomstgeschiedenis. Zo blijkt dat de constitutie van een nieuw ‘zelf’ door de ‘moderne menswetenschapper’ op grond van diens Christelijke erfenis zowel begrepen kan worden als een vorm van illegitiem geweld (men wordt geobjectiveerd; ‘gemaakt’) en evenzeer als een vorm van legitieme machtsverwerving (men blijft subjectief betrokken; men schakelt zichzelf om tot een nieuw ‘zelf’).<sup>196</sup>

18<sup>e</sup> eeuwse omslag van ‘het lichamelijke’ naar ‘het persoonlijke’ (34)

In *Surveillir et punir: naissance de la prison* (een boek dat uit Foucault’s tweede onderzoeksaspect stamt, met name, de genealogie) stelt Foucault dat er in de tweede helft van de 18<sup>e</sup> eeuw een transformatie is gebeurd in de strafrechtspraak (merk op: in ‘Technologies of the self’ stelt Foucault dat de *exagoresis* tevens sinds de 18<sup>e</sup> eeuw gedeeltelijk heropgenomen wordt door de ‘moderne menswetenschappen’). Anders dan in het ‘ancien regime’, worden nu procedurele en administratieve handelingen centraal in de strafpraktijk. Niet langer de lijfstraffen uit feodale en absolutistische tijden, maar de ‘efficiëntere controle van de politie, de nieuwe methoden van afschrikking en de classificerende techniek van het strafrecht’ staan in voor de behandeling van gestraften.<sup>197</sup> Volgens Vancoillie en Verhoeven verplaatste deze nieuwe constellatie het object van de straf ‘van het lichaam naar de ziel. [...] Men werkt nu in op de voorstellingen van de toeschouwers in plaats van op het lichaam van de veroordeelde.’<sup>198</sup> Deze gang van zaken kan vanuit Foucault’s derde onderzoeksaspect omschreven worden als de heropname van bepaalde christelijke technieken van zelfverstaan (*exagoresis*), echter zonder het element van lichamelijke zelfverzaking. Niet langer het lichaam van de gevangene wordt namelijk gedisciplineerd, maar diens ‘persoonlijkheid’.<sup>199</sup> Foucault’s duiding van de 18<sup>e</sup> eeuwse omslag van ‘het lichamelijke’ naar ‘het persoonlijke’ in de disciplinerende van ‘maatschappelijk ongepasten’ verwijst bovendien ook naar de typisch moderne structuur van het *Bildung*-concept. Braeckman:

Door de samenleving te zien als een *Bildungsprozess* kunnen negatieve of problematische aspecten binnen de samenleving (b.v. armoede, maatschappelijke conflicten, etc.) gezien

worden als kinderziekten, groeipijnen of crisissen. Het zijn slechts fasen die noodzakelijkerwijze overwonnen zullen worden, naarmate het ontwikkelingsproces van de samenleving zijn voltooiing bereikt.<sup>200</sup> [...] *Vanaf het einde van de 18<sup>e</sup> eeuw wordt ook het individu voorgesteld als een Bildungsprozess, inclusief de bijhorende betekenis van de zelfontplooiing van een in het individu aanwezige substantiële kern.*<sup>201</sup> [...] Dit burgerlijke persoonlijkheidsideaal, geënt op de harmonieuze verstrengeling van *Bildung* en *Beruf*, vormt de vroeg-19<sup>e</sup> eeuwse existentiële invulling van het moderne subjectbegrip.<sup>202</sup>

Het burgerlijke persoonlijkheidsideaal dat sinds de 19<sup>e</sup> eeuw naar voren treedt als de ‘geinterioriseerde onderwerping’ aan het ontwikkelingsproces van de samenleving (*Bildungsprozess*) lijkt met andere woorden niet mogelijk zonder de 18<sup>e</sup> eeuwse omslag van ‘het lichamelijke’ naar ‘het persoonlijke’. Dat in deze omslag het ontstaan van de moderne menswetenschappen gelokaliseerd kan worden, blijkt volgens Foucault ook in de 19<sup>e</sup> eeuwse omslag van ‘het publieke’ naar ‘het private’.

### 19<sup>e</sup> eeuwse omslag van ‘het publieke’ naar ‘het private’ (35)

In de 19<sup>e</sup> eeuw vernieuwde de post-feodale bestraffingwijze volgens Foucault nogmaals: de bestraffing verdween uit de openbaarheid (de ‘publieke ruimte’) en werd beleden ‘achter de muren van een gesloten complexe en hiërarchische architectuur’ (een ‘geprivatiseerde ruimte’).<sup>203</sup> Deze internalisatie van de bestraffing kwam tot stand omwille van de schaamte ‘die de rechterlijke macht overkomt wanneer zij merkt dat ze meer doet dan alleen maar straffen.’<sup>204</sup> Dit *surplus* zou het gevolg zijn van de 18<sup>e</sup> eeuwse verplaatsing van het object van de straf: ‘Haar strafpraktijken [van de rechterlijke macht] moesten aan de ‘ziel’ van de misdadiger een hervorming opdringen en dat valt strikt genomen buiten de juridische logica.’<sup>205</sup> Omwille van haar ‘buitensporige bevoegdheid’ zoekt de rechterlijke macht daarom niet-private redenen die het surplus van haar niet-publieke activiteiten grondt. Die vindt ze volgens Foucault door de ontwikkeling van de menswetenschappen. De sinds de 19<sup>e</sup> eeuw gehanteerde moderne machtstechnieken zullen door de menswetenschappen immers gelegitimeerd worden omdat ze ‘wetenschappelijk verantwoord’ blijken door én voor de behandelde patiënt: ‘[D]e delinquent wordt er hervormd door zich de disciplinerende gezichtspunten van psychiatrie, psychologie enzovoort eigen te maken’, zo menen Vancoillie en Verhoeven.<sup>206</sup>

Tot slot: sinds de 18<sup>e</sup> eeuw verandert het object van de strafrechtspraak: niet het lichaam, maar de ziel wordt object van disciplineren (‘De ziel is object van straf’).<sup>207</sup> Sinds de 19<sup>e</sup> eeuw is het dan ook deze veranderde situatie van de strafrechtspraak die evolueert *qua*

disciplineringscontext: niet de publieke ruimte, maar een geconstrueerde, private sfeer wordt de context van disciplineren. Kortom, volgens Foucault zijn de menswetenschappen ontstaan naar aanleiding van de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuwse veranderingen in de strafrechtspraak. Braeckman:

Volgens Foucault is de 19<sup>e</sup> eeuwse, omvattende, maatschappelijke disciplineren de bakermat van de menswetenschappen. Tot de kern van de disciplineren behoort het onderzoek (observatie, normering, evaluatie, sanctie). Het effect van de disciplineren is normalisering.[...] Hier ziet Foucault de (genealogische) herkomst van de menswetenschappen, inzonderheid van de psycho-wetenschappen (pedagogie, psychologie, psychiatrie, criminologie, psycho-medische therapieën, etc.).<sup>208</sup>

Tot slot: op grond van 1. Foucault's verwijzing naar Freud in 'Technologies of the Self' als deels de uitloper van de Christelijke verbaliserende bekentenisprocedure (*exagoresis*), en 2. op grond van de gelijkheid tussen de 18<sup>e</sup> eeuwse moderne implementatie van *exagoresis* zonder lichamelijke zelfverzaking (in 'Technologies of the Self') en de 18<sup>e</sup> eeuwse omslag van 'het lichamelijke' naar 'het persoonlijke' in de strafrechtspraak (in *Surveiller et punir*), en 3. op grond van de 19<sup>e</sup> eeuwse herkomst *toutcourt* van de 'psycho-wetenschappen' volgens Foucault (in *Surveiller et punir*), wordt gesteld dat de psychoanalyse sinds 1900 exemplarisch is voor de menswetenschappelijke legitimatie van de post-feodale legitimatiecrisis in de strafrechtspraak. Dat deze psychoanalytische legitimatie echter *qua* praktijk Christelijke wortels heeft, wordt niet expliciet gethematiseerd door Freud.

We hebben reeds gezien dat dit impliciete, onwetenschappelijke, Christelijke aspect van de psychoanalytische praktijk sinds 1950 wel door Lacan expliciet (doch weerbarstig) wordt gethematiseerd in 'La triomphe de la religion' (zie *supra*: 3.1.2, 20). Tevens thematiseert Foucault sinds 1950 in 'Technologies of the Self' de gedeeltelijke, christelijke wortels van de psychoanalyse door te verwijzen naar Cassian's *exagoresis* als een pre-Freudiaanse techniek van zelfverstaan. Dit impliceert dat Foucault in 'Technologies of the Self' de herkomst van de 'moderne menswetenschappen' uitbreidt van de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuwse context (in *Surveiller et punir*) tot de context *anno domini*. Deze 'uitbreiding' biedt niet alleen een breder perspectief op de 18<sup>e</sup> en 19<sup>e</sup> eeuwse herkomstcontext, maar brengt ook een belangrijke nuancering aan ten aanzien van de stelling dat de psychoanalyse sinds 1900 exemplarisch is voor de menswetenschappelijke legitimatie van de post-feodale legitimatiecrisis in de strafrechtspraak. Door de Christelijke wortels van de psychoanalyse zou deze immers ook de dubbelzinnigheid *qua* geweld en macht inherent in de *praxis* van *exagoresis* 'overerven'.<sup>209</sup>

Psychoanalytische legitimatie van de post-feodale legitimatiecrisis in de strafrechtspraak (36)

De 18<sup>e</sup> eeuwse positivistische gedeeltelijke heropname van *exagoresis* lijkt in *Surveiller et punir* niet gericht op de disciplineren van het lichaam, maar op de disciplineren van de ‘persoonlijkheid’ in de (sinds de 19<sup>e</sup> eeuw) private sfeer van de gevangenis; een ‘minisamenleving’ op grond van een burgerlijk persoonlijkheidsideaal. Bijgevolg lijkt Freud’s psychoanalyse een exemplarische kandidaat om die moderne disciplineren van de ‘persoonlijkheid’, als positivistische gedeeltelijke heropname van *exagoresis*, voor te stellen. Maar wat moet daarbij voorgesteld worden? Misschien is een goed aanknopingspunt dat in Freud’s psychoanalyse fysische symptomen verklaard worden vanuit psychische betekenissen. Heeft men een verlamde arm, dan kan het zijn dat die verlamming voortkomt uit een ongekeerde dimensie van het bewustzijn. In het toenmalige biologische kader van het gevangeniswezen geformuleerd: heeft men een criminele afwijking, dan kan het zijn dat die afwijking voortkomt uit een ‘onbewust’ deel van de ‘persoonlijkheid’. Dankzij verwoording zouden de verschenen symptomen verdwijnen / kan men terugkeren naar de maatschappij zonder of mits controle over diens ‘problematische driften’. Volgens Freud is de ‘persoonlijkheid’ bij hysterici immers ‘gesplitst’ (gedissocieerd) doordat, ná een strijd van innerlijke driften, de seksuele drift verdrongen wordt en doordat diens verschijning in niet-gesublimeerde vormen door de cultuur verboden wordt.<sup>210</sup> Middels de verwoording kan de patiënt van deze puriteinse druk enigszins ontlast worden, wat een verdwijning van de symptomen tot gevolg zou hebben. Symptomen van criminaliteit zouden dan in de lijn van Freud steeds verklaard worden vanuit een (seksueel) traumatische achtergrond van de geïnterneerde.<sup>211</sup> Bovendien las Freud deze dissociatieve toestand van diens neurotische patiënt vanuit cultuurfilosofisch standpunt als het gevolg van de resten der religie. Religie was volgens Freud immers niet meer dan een primitieve institutionalisering van een collectieve neurose.<sup>212</sup>

Kortom, aan de hand van zijn psychotherapie voor hysteric (volgens Freud het symptoom van primitieve religies in een modern tijdperk) zou Freud hypothetisch gezien een sterke kandidaat zijn ter legitimatie van de moderne strafrechtspraak. Freud zou de dissociatie (de afsplitsing van het onbewuste, criminele, deel van de bewuste, burgerlijke, persoonlijkheid) immers kunnen oplossen middels de verwoording. Zo zou de staat via de gevangenis zorgen voor een therapeutische secularisering van de samenleving. De psychoanalyse sinds Freud zou zodoende een nieuw burgerlijk aangepast ‘ik’ produceren op legitieme menswetenschappelijke gronden van private ‘disciplineren’ van de persoonlijkheid (‘repressie-omwille-van-productiviteit’) (zie *supra*: 2.1.2, 9). Deze psychoanalytische legitimatie van de moderne strafrechtspraak wordt door de Christelijke wortels van de

psychoanalyse echter op zijn minst ‘inevident’: blijkbaar erft de moderne psychoanalyse van de pre-moderne *exagoresis* een dubbelzinnig statuut van geweld en macht.

Macht: subjectivering en onderwerping

(37)

Foucault hanteert in *Surveiller et punir* een machtsbegrip dat zich onderscheidt van het marxistische machtsbegrip. Volgens Foucault faalt dit marxistische machtsbegrip immers in de verklaring van het ontstaan van kennis en institutionele structuren die menselijke lichamen controleren en sturen buiten hun wil om. Macht is volgens Foucault daarom slechts repressief nietzonder ook steeds productief te zijn. Foucault's machtsbegrip poogt met andere woorden tevens de repressieve aanwezigheid van macht te verklaren als een productief gevolg van macht zelf:

Ik zou mezelf ook onderscheiden van paramarxisten zoals Marcuse die aan de notie van repressie een overdreven rol geven – omdat macht maar een fragiel ding zou zijn indien diens enige functie repressie zou zijn, op de wijze van een groot Superego, zichzelf uitoefenend op een louter negatieve wijze [...]. Verre van het voorkomen van kennis, produceert macht het [...]. Het feit dat macht zo diep geworteld is en de moeilijkheid diens omarming te ontwijking zijn gevolgen van al deze verbindingen. Dat is waarom de notie van repressie, waartoe machtsmechanismen in het algemeen worden gereduceerd, me treft als zeer inadequaat en mogelijk gevaarlijk.<sup>213</sup>

Bovendien ziet Foucault ‘macht’ als onderscheiden van ‘geweld’. In het geval van geweld is de erkenning van de legitimiteit van andermans bevel niet noodzakelijk. In het geval van macht is de erkenning van die legitimiteit wel noodzakelijk. Iemand kan met geweld anderen zijn wil opleggen (doen wat de machthebber verlangt) ondanks hun weerstand. Iemand met macht kan anderen zijn wil opleggen zonder weerstand van de bevolen partij: zij erkennen het gezag van de machtshebbende door te handelen ‘om-wille’ van de machtshebbende en legitimeren zo diens machtsuitoefening. Hoe verhouden de moderne subjectiveringstechnieken van de menswetenschappen (exemplarisch: de psychoanalyse) zich nu ten opzichte van de christelijke subjectiveringstechnieken (*exomologesis* en *exagoresis*) in termen van geweld/macht? Waaruit bestaat de ‘brug’ die het christendom naar de moderniteit heeft gelegd? Beargumenteerd zal worden dat er 1. sinds de opkomst van de *exagoresis* een dubbelzinnigheid optreedt in de pedagogische relatie qua geweld- en machtsselementen: het is immers reeds in pre-moderne tijden onduidelijk in welke mate de ‘vraag naar erkenning’ voortkomt van de zondaar omwille van diens schulden, dan wel voortkomt van de abt die zichzelf als ‘kuis’ bevestigd wenst te weten dankzij de gehoorzaamheid van diens ‘discipelen’ aan diens kuisheidscriterium; en dat er 2. sinds de moderne implementatie van de *exagoresis*

minstens drie verschillende strategieën *qua* ‘transgressie-middels-verwoording’ onderscheidbaar zijn ten aanzien van het Christelijke grensgeval tussen geweld en macht in de verbaliserende bekentenisprocedure (respectievelijk: Freud, Lacan en Foucault).

#### Geweld- en machts-elementen in de *exagoresis*

Op de achtergrond van het historisch verloop geschetst in ‘Technologies of the Self’, gaan we na hoe de christelijke verbaliserende bekentenisprocedure zich verhoudt als een geweld- dan wel een machtsrelatie. Herinner, in de platoonse pedagogie lijkt sofistieke *spielerei* onder te doen voor redelijke dialogen. Vervolgens lijken diezelfde redelijke dialogen in de Stoïcijnse pedagogie onder te doen voor de private schriftuur over het zelf. Tenslotte lijkt met de vroeg-Christelijke pedagogie de Stoïcijnse, private schriftuur over het zelf, onder te doen voor de ‘publicatie’ van het ‘zelf’ (*publicatio sui*).<sup>214</sup> Op dit moment ontstaat de problematiek van geweld en macht, omdat zelfkennis bemiddeld zal worden, eerst dramaturgisch door derden in de publieke ruimte (*exomologesis*) en later verbaal door een meester in een bekentenisrelatie (*exagoresis*).

Ten eerste, in het geval van *exomologesis* lijkt er ondubbelzinnig sprake te zijn van een machtsrelatie tussen zondaar en bisschop. De erkenning door de schuldige van het gezag van de bisschop is immers noodzakelijk opdat de bisschop het publieke statuut kan leveren van ‘zondaar’ aan de schuldige, wat deze verlangt. Ten tweede, met de opkomst van de vroeg-Christelijke *praxis* van *exagoresis* lijkt deze expliciet verlangde ‘publicatie’ van het ‘zelf’ (*exomologesis*) onder te doen voor de verwoording van hetgeen verlangt privaat te blijven, met name, onverwoorde doch te bekennen ‘onkuisheid’. Anders dan bij *exomologesis* is het minder duidelijk of er sprake is van een machtsrelatie tussen zondaar en abt.

Natuurlijk is de erkenning door de schuldige van het gezag van de abt noodzakelijk opdat de abt druk kan zetten om tot een bekentenis te komen van de schuldige over diens onkuis, onverwoorde gedachten.<sup>215</sup> Anderzijds is het echter mogelijk dat er sprake kan zijn van een gewelddadige ‘suggestie’ door de abt aangaande de ‘onkuis’ gedachten bij de schuldige (zie *supra*: 2.1.2, 9). Het lijkt daarom belangrijk een onderscheid te maken tussen 1. een *exagoresis* waarbij de ‘vraag naar erkenning van schuld aan onkuis gedachten’ aanwezig bij de schuldige, primeert op het aanbod van de abt onder de vorm een bekentenisprocedure; en 2. een *exagoresis* waarbij de ‘vraag naar erkenning van kuisheid van één bepaalde gedachte (de gedachte dat onverwoorde gedachten onkuis zijn)’ aanwezig bij de abt, primeert op het aanbod van de schuldige onder de vorm van een *sollicitatio* van de schuldige door de ‘suggestie’ van de abt.<sup>216</sup> Ten aanzien van de eerste vorm van *exagoresis* is er sprake van een

machtsrelatie, ten aanzien van de tweede vorm is er sprake van een geweldsrelatie. Vraagt de schuldige om erkenning van diens zonden, dan erkent deze het gezag van de abt. Vraagt niet de schuldige, maar de abt om erkenning van diens kuisheid, dan lijkt de erkenning van diens gezag door een ‘schuldige’ minder vanzelfsprekend.

#### Geweld- en machtselementen in de psychoanalyse: drie vormen van *respons*

Indien de psychoanalyse sinds 1900 als een moderne implementatie van de *exagoresis* kan gelezen worden, dan impliceert dit dat de psychoanalyse door haar Christelijke wortels gekenmerkt is door eenzelfde ‘verleidelijke’ dubbelzinnigheid *qua* vraag en aanbod in de relatie tussen patiënt en psychoanalyticus.<sup>217</sup> Verschillend ten aanzien van haar Christelijke wortels is echter wel dat Freud seksuele gedachten niet als ontologisch verwerpelijk ziet op grond van een religieus dogma aangaande ‘onkuisheid’ (augustiniaanse desincarnatie), maar als neutraal wetenschappelijk verklaarbare fenomenen (objectivisme).

Beargumenteed zal worden dat Freud, Lacan en Foucault elke een eigenzinnige *respons* hebben ontwikkeld ten aanzien van de eenzelfde ‘verleidelijke’ dubbelzinnigheid *qua* vraag en aanbod in de relatie tussen patiënt en psychoanalyticus: Freud stelt een ‘transgressie-middels-verwoording’ in van de grens tussen macht en gezag, ten gunste van ‘wetenschappelijk’ gezag. Lacan stelt de freudiaanse ‘transgressie-middels-verwoording’ uit ten gunste van ‘religieus’ gezag. En Foucault stelt dat de ‘transgressie’ niet op een platoonse manier moet begrepen worden als een dieper, statisch, inzicht in diens ‘persoonlijkheid’ (het andere-dan-het-bewuste: Freud’s ‘onbewuste’), noch als een dieper, statisch, inzicht in diens ‘religiositeit’ (het andere-dan-het-talige: Lacan’s ‘reële’), maar dient begrepen te worden als een limiet die oneindig streeft naar ‘transgressie’ maar nooit komt tot ‘transgressie’ van dat oneindig streven ernaar: de historische potentialiteit tussen psychoanalyticus en patiënt blijft immers steeds zorgen voor een ‘afstand’ tussen beide. Uiteindelijk zou de patiënt – in historische zin (zie *infra* binnen dezelfde subtitel) - zich ook in een machtsrelatie nog steeds kunnen ‘verzetten’ tegen de psychoanalyticus. Op deze manier lijkt Foucault de minimale mogelijkheidsvoorwaarden te formuleren van de ‘verleidelijke’ dubbelzinnigheid *qua* vraag en aanbod in de relatie tussen patiënt en psychoanalyticus. De erkenning van het gezag is nooit totaal, er blijft altijd wel ergens een vorm van ‘verzet’. Dit verzetselement is de minimale mogelijkheidsvoorwaarde voor de verleiding die inspeelt op dit element. We gaan bondig in op deze drie vormen van *respons*.

### Freud's 'transgressie-middels-verwoording' ten gunste van 'wetenschappelijk' gezag

Met de moderne implementatie van de *exagoresis* lijkt de Christelijke verwoording van hetgeen verlangt privaat te blijven, met name, onverwoorde doch te bekennen 'onkuisheid', sinds 1900 onder te doen voor de moderne verwoording van hetgeen onbewust wenst te blijven, met name, cultureel ontoelaatbare doch wetenschappelijke verklaarbare en te verwoorden wensvoorstellingen. Deze verwoording kent een afsluitend moment, met name, de 'affectieve overdracht' (zie *supra*: 2.1.3, 11). Zoals reeds vermeld, vindt er tijdens deze overdracht een erkenning plaats door de patiënt van het gezag van de psychoanalyticus onder de vorm van een 'projectie' die een catharsiseffect heeft. In termen van geweld en macht lijkt zo dat Freud met de notie van de *Uebertragung* een erkenning op het oog heeft van het gezag van de psychoanalyticus als therapeutisch gemachtigd. In die zin stelt Freud met de notie van 'affectieve overdracht' de overgang in van een ontkenning van het gezag van de psychoanalyticus (geweldsrelatie) naar een erkenning ervan (machtsrelatie). Het object van erkenning is bovendien niet de 'kuise' gedachte van de abt dat seksuele gedachten verwerpelijk zijn, maar de 'wetenschappelijk verantwoorde' gedachte van de psychoanalyticus dat seksuele gedachten biologisch verklaarbaar zijn. Dit is Freud's *respons* op de Christelijke erfenis van de 'verleidelijke' dubbelzinnigheid *qua* vraag en aanbod in de relatie tussen patiënt en psychoanalyticus: een wetenschappelijke instelling van de transgressie van een geweld- naar een machtsrelatie omwille van therapeutische doeleinden.<sup>218</sup>

### Lacan's 'transgressie-middels-verwoording' ten gunste van 'religieus' gezag

Ná 1900, meer bepaald, met de postmoderne *retour à Freud* sinds 1950, blijkt echter dat er grenzen zijn aan de biologische verklarende kracht van de psychoanalyse inzake het fenomeen van seksuele gedachten. Met de postmoderne *retour à Freud* blijkt immers dat de moderne verwoording van hetgeen onbewust wenst te blijven, met name, cultureel ontoelaatbare doch wetenschappelijk verklaarbare en te verwoorden wensvoorstellingen, moet onderdoen voor de postmoderne decentrerende van het subject waarbij de mondigheid van de mathematiserende menswetenschapper onmogelijk de singuliere rol van de *fallus* kan verwoorden (die overigens aan de grondslag zou liggen van Semitische godsdiensten, voornamelijk het christendom). Door Lacan's anticipatie van de derridiaanse *differance* in de context van de onbewuste inhoud (*sé*) van het symptoom (*sa*) wordt bovendien de 'affectieve overdracht' uitgesteld, wat



leidt tot het ‘gesofistikeerde symptoom’, omdat de taal tevens de onverwoordbare notie van ‘affectieve overdracht’ probeert te verwoorden. Bijgevolg wordt met het uitstel van de ‘affectieve overdracht’ ook de ‘transgressie’ van de grens tussen geweld en macht uitgesteld. De erkenning van het gezag van *le Maître* is daarom iets wat gebeurt ná het spreekmoment (zie in verband met het *futurum exactum, supra: 3.2*).<sup>219</sup> In termen van geweld en macht lijkt zo dat Lacan met het uitstel van de *Uebertragung* een erkenning op het oog heeft van het gezag van de psychoanalyticus als religieus gemachtigd. Lacan stelt namelijk wel een affectieve overdracht in, maar pas ná het spreekmoment, ter overgang van een ontkenning van het gezag van de psychoanalyticus (geweldsrelatie) naar een erkenning ervan (machtsrelatie). Het object van erkenning is echter niet de ‘wetenschappelijk verantwoorde’ gedachte van de psychoanalyticus dat seksuele gedachten biologisch verklaarbaar zijn, maar de net ‘wetenschappelijk onbewijsbare’ gedachte van de psychoanalyticus dat *le Nom du Père* nooit voltooid aanwezig kan gesteld worden *in actu*. Dit is Lacan’s *respons* op de Christelijke erfenis van de ‘verleidelijke’ dubbelzinnigheid *qua* vraag en aanbod in de relatie tussen patiënt en psychoanalyticus: mathematisch uitstel van de transgressie van een geweld- naar een machtsrelatie omwille van religieuze doeleinden.

#### Foucault’s seksuele limitering van de ‘transgressie-middels-verwoording’

Tenslotte, sinds 1950 lijkt met ‘Préface à la Transgression’ van Foucault dat de lacaniaanse decentrerings van het subject op grond van diens christelijke wortels onder moet doen voor het spelen met de limiet van de ‘transgressie’ omwille van een openbreken van de moderne institutionalisering van een specifiek christelijke seksualiteitsbeleving (correlatief met de subjectiveringstechniek van de *exagoresis*) aan de hand van een eveneens christelijke seksualiteitsbeleving, maar dan wel één die niet uitgaat van de singuliere rol van de *fallus* (*le Maître*), maar van derden in een publieke ruimte (correlatief met de subjectiveringstechniek van de *exomologesis*). De Christelijke overgeërfde grens tussen geweld en macht ondergaat bij Foucault zodoende een transgressie *à la limite*, dat wil zeggen, de grensovergang van geweld naar macht; tussen ontkenning van andermans gezag en erkenning ervan, wordt nooit *in sé* doorbroken: deze wordt slechts benaderd, zoals een limiet het oneindige benadert. Hierbij dient opgemerkt te worden dat de term ‘limiet’ door Foucault niet onmiddellijk gebruikt wordt in diens mathematische betekenis. Veeleer bedoelt Foucault met ‘limiet’ de grenzen die een cultuur oplegt aan een samenleving onder de vorm van taboes die zorgen voor schaamte indien diens transgressie sociaal gesanctioneerd wordt. Denken is voor Foucault

immers steeds een politieke daad waarin de grenzen van diens eigen cultureel-historische situatie overschreden worden. Zo zou bijvoorbeeld een relatering van het secundaire proces van saussuriaanse de-contaminatie met het primaire proces van derridiaanse contaminatie (zie *supra*: 3.1.1, 14) begrepen kunnen worden als een relatering van een ‘bewaken’ en een ‘overschrijden’ van de grenzen die een cultuur oplegt, via het individu, aan zichzelf. Waarom dan toch een mathematische betekenis hanteren om Foucault’s *respons* te thematiseren? Omdat de mathematische notie van de limiet een niet-lineair richtsnoer mogelijk maakt (bij Foucault: de ‘wil-tot-kennis’, bij Luhmann: *Anschlussfähigkeit*) die echter tegen zichzelf keert onder de vorm van breuklijnen doorheen de geschiedenis. Foucault hanteert immers een kennisbegrip waarbij er paradoxaal genoeg, sprake zou zijn van nieuwe kennis in de overschrijding van de geldende normatieve grenzen van kennis.<sup>220</sup> Zo is de Christelijke canon bij voorbeeld geïnspireerd door een rebel tegen de joodse schriftgeleerden. Echter, deze rebellie ‘stolt’ zich daarna tot een geïnstitutionaliseerd complex (resp. de Kerk) om dan opnieuw verzet te kennen vanuit de Staat, enz... . Bijgevolg lijkt er geen einde te komen aan de overgang van geweld naar macht omdat elke transgressie van het weten leidt tot macht die de grenzen van dat weten (*prima facie* gewelddadig) bewaakt en zo opnieuw verleidt tot transgressie.<sup>221</sup> Slechts zo lijkt dan ook een ‘verleiding’ mogelijk (zie *supra* binnen dezelfde subtitel). Zonder een element van verzet is er geen verleiding mogelijk die maakt dat men zich overgeeft aan het gezag van de ander. Dat deze overgave echter geen voltooibare, totale gehoorzaamheid impliceert, laat zich lezen in ‘Préface à la Transgression’: de transgressie van de grensovergang van geweld naar macht wordt telkens opnieuw geïrriteerd door verzet, wat opnieuw noopt tot verleiding om dat verzet te assimileren, wat leidt tot een hernieuwde stolling van de ‘limiet’, wat opnieuw geïrriteerd wordt door verzet, enz... .

#### **4.1.2.3 Préface à la transgression**

Ter samenvatting: na een hermeneutisch verantwoorde lectuur van het interview uit 1975, ‘Technologies of the Self’ en *Surveiller et punir* lijken de eerste twee werkhypotheses van de psychoanalyse genealogisch beschrijfbaar. Zo kon 1. in ‘Technologies of the Self’ de werkhypothese van intransparante temporaliteit en diens epifenomeen van afhankelijkheid aan de psychoanalyticus/vaderfiguur, ‘geparodieerd’ worden als een historische uitloper van een christelijke *praxis*, waarin totale gehoorzaamheid aan een wijsgerige meester wordt gethematiseerd (in: 4.1.2.1); en zo kon 2. in *Surveiller et punir* de werkhypothese van therapeutische vertaalbaarheid en diens epifenomeen van gemachtigde druk door de

psychoanalyticus/vader, ‘gedissocieerd’ worden van de imaginaire identiteitsfixatie eigen aan het 19<sup>e</sup> burgerlijke persoonlijkheidsideaal: de machtiging van de psychoanalyticus blijkt immers niet wetenschappelijk verantwoord op grond van de theoretisch-synthetiserende ‘waarheid’ van de ‘metapsychologie’, maar lijkt veeleer *ermöglicht* door een samenloop van ‘incommensurabele’ omstandigheden, meer bepaald, door een historisch-contingente, post-feodale legitimatiecrisis in de moderne strafrechtspraak ten aanzien van *Bildung* (in: 4.1.2.2). Hieruit bleek bovendien dat een psychoanalytische legitimatie van de moderne strafrechtspraak niet vanzelfsprekend is omdat de christelijke wortels van de psychoanalyse als *exagoresis* een ‘verleidelijke’ dubbelzinnigheid *qua* vraag en aanbod meebrengen in de relatie tussen patiënt en psychoanalyticus. Zo zouden er sinds 1900 en 1950 drie strategieën onderscheidbaar zijn ten aanzien van de ‘transgressie-middels-verwoording’ van het grensgeval tussen geweld- en machtsrelaties in de Christelijke verbaliserende bekentenisprocedure: Freud stelt een wetenschappelijke transgressie in van een geweld- naar een machtsrelatie omwille van therapeutische doeleinden en Lacan stelt de transgressie mathematisch uit omwille van religieuze doeleinden.

Beargumenterd zal worden dat Foucault’s *respons* op de Christelijke erfenis van de ‘verleidelijke’ dubbelzinnigheid *qua* vraag en aanbod in de relatie tussen patiënt en psychoanalyticus bestaat in het ‘liminale’ spelen met de transgressie van een geweld- naar een machtsrelatie omwille van ethisch-kritische doeleinden. Over deze doeleinden geeft Visker mee dat het voor Foucault draait om een ‘estetisering van het bestaan’ met een ethisch-kritische inslag:

Foucault wil de ethiek loskoppelen van om het even welke vorm van legaliteit en hij meent dat hij daarvoor de religieuze, wetenschappelijke of metafysische autoriteit over het zelf moet breken. Het zelf zou ons niet voorgegeven zijn, het moet gemaakt worden. Men moet opnieuw, zoals in Griekenland, maar zonder enige nostalgie, ‘van zijn leven een kunstwerk willen maken’ en om dat te kunnen moet men zich eerst verzetten tegen de ‘confiscatie van de moraal door de theorie van het subject’ die ‘met het christendom’ een aanvang nam.<sup>222</sup>

De middelen waarmee Foucault deze doeleinden meent te bereiken worden in ‘Préface à la transgression’ gekaderd vanuit een evaluatie van het verschil tussen de Christelijke en de moderne seksualiteitsbeleving. Omdat Foucault in deze publicatie ingaat op het verschil tussen Christenen en de *Modernismus*, biedt deze publicatie een fris perspectief op de reeds ontwikkelde hermeneutische lectuur inzake de genealogie van de psychoanalyse. Daar waar de vorige publicaties vooral de gelijkenis tussen Christenen en de *Modernismus* accentueren vanuit het thema van de verwoording (thematische draad), lijkt ‘Préface à la transgression’ juist uit te gaan van het verschil tussen beide vanuit het thema van de seksualiteitsbeleving.

Bovendien verbindt Foucault in 'Préface à la transgression' een nadeel én een voordeel *qua* seksualiteitsbeleving met (de moderne implementatie van de Christelijke *exagoresis* onder de vorm van) de psychoanalyse: enerzijds heeft de mondigheid, ten aanzien van puriteins verwerpelijke themata, die men verkrijgt door moderne subjectivering, een denaturaliserend effect op de seksualiteitsbeleving; anderzijds breidt de psychoanalyse een post-romantisch literair genre uit dat expressie geeft aan de waanzinnige absurditeit van het cartesiaanse representatiedenken in de schriftuur omtrent themata zoals seksualiteit, lichamelijkheid, taal, enz.: de zogenaamde 'heterotopische teksten'.

Nadeel: denaturalisatie van de seksualiteitsbeleving door de moderne mondigheid (38)

In 'Préface à la transgression' lijkt Foucault de moderne seksualiteit op de korrel te nemen en lijkt hij daarbij de psychoanalyse (en Lacan) op het oog te hebben omwille van het denaturaliserend effect van Freud's wetenschappelijke vertaling sinds 1900 van het mythologische taboe rond seksualiteit. Bovendien bekritiseert Foucault de moderne seksualiteit vanuit een opmerkelijke appreciatie voor de Christelijke seksualiteitsbeleving, die volgens hem, anders dan de moderne ontcijfering van de seksualiteit, opvalt door diens gezonde expressie van seksualiteit vanuit een ongezien onmiddellijk, natuurlijk verstaan ervan. Volgens Foucault geloven we echter maar al te graag dat de moderne omgang met seksualiteit het meest natuurlijke verstaan impliceert van de seksualiteit. Een nieuw verstaan dat na een repressieve geschiedenis van a-seksuele misverstanden uiteindelijk zou zijn geboren. Echter, zo meent Foucault in 'Préface à la transgression', de christelijke omgang met seksualiteit is veel intenser omgegaan met seksualiteit dan de moderne omgang. Het bewijs hiervoor vindt Foucault in de spirituele en mystieke traditie van de christenen, waarin allerlei – modern gezien: seksuele én niet-seksuele – aspecten van het dagelijkse bestaan beleefd werden als het gevolg en als de bron van één en dezelfde goddelijke liefde.

Vóór we verder gaan dient tegen de achtergrond van de hermeneutisch verantwoorde lectuur vermeld te worden dat, enerzijds, de moderne omgang met seksualiteit bepaald lijkt te zijn door de menswetenschappelijke neiging tot ontcijfering ervan, en dat anderzijds, de herkomstgeschiedenis van de psychoanalyse (als exemplarisch voor de menswetenschappen) leesbaar maakt dat de moderne omgang met seksualiteit een neveneffect is van de moderne implementatie van de Christelijke verbaliserende bekentenisprocedure (*exagoresis*). Bijgevolg heeft Foucault respectievelijk in 'Préface à la transgression' de moderne seksualiteit op het oog in de mate dat die omgangsvorm oorzaak en gevolg is van een soort 'kolonisering van de

leefwereld' (Habermas) inzake seksualiteitsbeleving door de moderne implementatie van de Christelijke *exagoresis*.<sup>223</sup> Indien Foucault echter deze evaluatie maakt vanuit een appreciatie van de Christelijke omgang met seksualiteit, ontstaat een conflictueuze interpretatie: enerzijds lijkt de moderne seksualiteit een neveneffect van de moderne implementatie van een specifieke 'Christelijke' *praxis*, anderzijds lijkt de modernisering van deze specifieke 'Christelijke' *praxis* haaks te staan op, opnieuw, de 'Christelijke' seksualiteitsbeleving. Hoe dit conflict te verzoenen? Beargumenteerd zal worden dat Foucault's onderscheid in 'Préface à la transgression' tussen moderne seksualiteit en Christelijke seksualiteit door de achtergrond van de hermeneutisch verantwoorde lectuur 'dwingt' om de geapprecieerde Christelijke omgang met seksualiteit te lezen vanuit een andere, specifieke 'Christelijke' *praxis*, mogelijkkerwijs, de *exomologesis*.<sup>224</sup>

### Verschraling door vertaling

Het nadeel aan de moderne nadruk op de taal of de logica van de seksualiteit (bij voorbeeld: Lacan's *Mathemes*-project) is volgens Foucault het verschralend, denaturaliserend 'categorisch geweld' dat zulk een taal pleegt op de seksualiteitsbeleving door erover te spreken:

Wat kenmerkend is voor moderne seksualiteit van Sade tot Freud is niet diens vondst van de taal van diens logica of diens natuurlijk proces, maar eerder het geweld dat gepleegd wordt door zulke talen, diens "denaturalisatie" – geworpen in een lege ruimte waarin het elke magere vorm bereikt die bepaald is door de realisatie van diens limieten.<sup>225</sup>

Overigens kan men in 'Préface à la transgression' ook lezen hoe Foucault een andere positie inneemt dan wat het publiek tijdens Lacan's *Mathemes*-project dient te geloven. Bovendien geeft Foucault daarbij respectievelijk aan waarom Freud, naast de eerste twee werkhypothesen van zijn psychotherapie van de hysterie (intransparante temporaliteit en therapeutische vertaalbaarheid), een derde werkhypothese, meer bepaald, infantiele seksualiteit, opstelt.

Een rigoureuze taal, zoals deze verschijnt vanuit seksualiteit, zal niet het geheim openbaren van de natuurlijke essentie van de mens, noch zal het uitdrukking geven aan de sereniteit van antropologische waarheden, maar eerder, zal het zeggen dat hij bestaat zonder God; het spreekvermogen dat aan seksualiteit wordt gegeven is gelijklopend, zowel qua tijd als qua structuur, met dat waarmee we aan onszelf hebben verkondigd dat God dood is [naar onze indeling: 1900 – a.l.]. Vanaf het moment dat Sade diens eerste woorden leverde en zo, in één enkel *discours*, de grenzen markeerde van wat plotseling diens koninkrijk werd, heeft de taal van de seksualiteit ons opgeheven tot in de nacht waar God afwezig is, en waar al onze handelingen gericht zijn op deze afwezigheid in een ontheiliging die meteen ermee identificeert, het verspreidt, het uitput in zichzelf en de pure leegheid herstelt van diens transgressie.<sup>226</sup>

Kortom, wat de moderne seksualiteitsbeleving (correlatief met de moderne implementatie van *exagoresis*) onderscheidt van de Christelijke seksualiteitsbeleving (hermeneutisch correlatief met *exomologesis*) is volgens Foucault dus niet diens ‘Verlichte’ ontdekking van de taal van de natuurlijke ontwikkeling der seksualiteit (*Mathemes*). Wat de moderne seksualiteit wél onderscheidt van de Christelijke seksualiteit is volgens Foucault de denaturalisatie van de seksualiteit als het gewelddadig gevolg van de wetenschappelijke vertaling van het mythologische taboe rond seksualiteit. De vertaling van het taboe rond seksualiteit leidt immers tot een verbale thematiseerbaarheid van de seksualiteit wiens magere bereik bepaald wordt door de realisatie van diens symbolische grenzen. Pas dankzij de verbale begrenzing van de seksualiteit wordt het mogelijk om ermee om te gaan. Dit betekent voor Foucault allerminst een moderne bevrijding dankzij een nieuw verstaan dat na een repressieve geschiedenis van a-seksuele misverstanden uiteindelijk zou zijn geboren: ‘We hebben zeker niet de seksualiteit bevrijd, maar we hebben, om exact te zijn, deze gebracht tot op diens grenzen.’<sup>227</sup> Deze uitspraak van Foucault geeft akte van de algemene teneur in ‘Préface à la transgression’: Freud’s wetenschappelijke vertaling van het mythische taboe rond seksualiteit is net dat wat het is: een vertaling van het taboe. Het taboe wordt niet doorbroken door de vertaling ervan. Het taboe wordt hierdoor verlegd op een meer subtiële wijze.<sup>228</sup> Foucault lijkt zo in ‘Préface à la transgression’ de paradoxale talige *survival* van het mythologische taboe rond seksualiteit na ‘de dood van God’ te onderzoeken.

Freud lijkt namelijk nog te menen dat de wetenschappelijke vertaling weldegelijk het taboe kan opheffen; Lacan beseft de absurditeit van deze stelling en concludeert daarom dat het taboe over seksualiteit door geen enkele taal opgeheven kan worden, omdat geen enkele taal ‘le Nom du Père’ voltooid aanwezig kan stellen; dat dit echter niet noodzakelijk impliceert dat de psychoanalyse, specifiek begrepen als de moderne implementatie van de *exagoresis*, dan maar *à la Lacan* als ‘de’ postmoderne invulling van ‘de’ Christelijke *Lebensform* dient ‘vooropgesteld’ te worden, geeft Foucault aan.

Voordeel: ‘heterotopische teksten’ als surrealistische expressie

(39)

‘De’, in platoonse zin, Christelijke *Lebensform* wordt niet voltooid vertegenwoordigd door de psychoanalyse sinds Lacan, zo lijkt de genealoog Foucault aan te geven. Er zijn ook andere postmoderne invullingen van de Christelijke *Lebensform*, zoals bij voorbeeld, de *exomologesis*-praktijk, waarin niet de taal bemiddelt tussen minstens twee personen, maar

waarin de publieke ruimte bemiddelt tussen personen als een derde instantie. Deze interpretatie laat zich bovendien aansluiten bij Foucault's zogenaamde 'heterotopologie'.

#### Het ontstaan van de literatuur

(40)

In 'Préface à la transgression' lijkt er volgens Foucault enerzijds een nadeel gepaard te gaan met de moderne implementatie van de Christelijke *exagoresis*, met name, een denaturalisatie van de seksualiteitsbeleving door de intrede tot een symbolische orde. Anderzijds lijkt er volgens Foucault ook een voordeel te verschijnen, met name, een spelen met de taal omwille van een transgressie van haar symbolische grenzen. Dit specifieke taalspel noemt Foucault (in het artikel 'Language to infinity'), het, sinds de 18<sup>e</sup> eeuw ontstane, domein van de, 'literatuur':

Het lijkt volgens mij dat een verandering ontstond in de relatie tussen taal en diens oneindige herhaling op het einde van de 18e eeuw – bijna overeenkomstig met het moment waarop werken van taal werden wat ze nu zijn voor ons, te weten literatuur.<sup>229</sup>

[...] De datum van deze transformatie wordt ruwweg aangegeven door de gelijktijdige verschijning op het einde van de 18<sup>e</sup> eeuw van de werken van Sade en de verhalen van terreur. Deze talen die constant uit zichzelf worden getrokken door het overweldigende, het onzegbare, door kicks, perplexiteit, extase, domheid, puur geweld, woordloze gebaren, en die berekend worden met de grootste economie en precisie om effecten te produceren (zodat ze zichzelf zo transparant mogelijk maken tegenover deze limiet van de taal naar waar zij zich haasten, zichzelf uitwissend in hun schrijven voor de exclusieve soevereiniteit over dat wat zij wensen te zeggen en dat wat buiten de woorden ligt) – deze talen representeren vreemd genoeg zichzelf in een trage, verzorgde en oneindig verlengde ceremonie.<sup>230</sup>

Misschien is dat wat we rigoureuus moeten definiëren als "literatuur" ontstaan op net die moment, op het einde van de 18<sup>e</sup> eeuw, wanneer een taal verscheen die alle andere talen toepast en verbruikt in diens verlichtende flits, ter openbaring van een duistere maar dominante figuur waarin de dood, de spiegel en de dubbele, en de golfsgewijze opvolging van woorden oneindig diens rollen speelt.<sup>231</sup>

#### De literaire mogelijkheden van *hétérotopie*

(41)

In 'Préface à la transgression' en 'Language to infinity' hemelt Foucault de notie op van een 'tekstuele ruimte' bestaande uit een autoreferentiële taal die losgebroken is van elke begroning en de primordialiteit van de *signifiant* problematiseert als een grondeloos en niet-reduceerbare pluraliteit (*polyvocaliteit*).<sup>232</sup> Zulke teksten kan men met Foucault noemen: 'heterotopische' teksten. Dit is een tekst die *à la limite* diens eigen ordening 'contesteert'. Het opwekken van zulk een 'tekstuele ruimte' is volgens Foucault het 'product van complexe architecturale wetten.'<sup>233</sup> Bovendien, meent Foucault, is het mogelijk dat:

[...] de simpele regels van alternatie, continuïteit of van thematisch contrast [Foucault denkt hier mogelijk aan Hume's associationisme - a.l.] inadequaat zijn voor het definiëren van een linguïstische ruimte waar beschrijvingen en demonstraties gearticuleerd worden, waar een rationele orde verbonden wordt met een orde van plezier, en waar, voornamelijk, subjecten gelokaliseerd zijn tegelijkertijd in de beweging van verschillende vormen van *discours* en in de constellatie van lichamen.<sup>234</sup>

Tenslotte wordt nog vermeld dat dit voordeel van de moderne implementatie van de Christelijke *exagoresis* (meer bepaald, het ontstaan van 'literatuur' en, meer specifiek, de mogelijkheid van 'heterotopische teksten'), vanuit Foucault kan verbonden worden met de notie van *hétérotopie*, waarbij een ceremoniële privatisering van de publieke ruimte opgevat wordt als een effectieve *mise-en-scène* van alle andere locaties. Zo geeft Foucault in een vroege lezing uit 1967, getiteld 'Des espaces autres', mee:

Er zijn ook, waarschijnlijk in elke cultuur, in elke beschaving, echte plaatsen - plaatsen die wel bestaan en die gevormd worden in de instituering van de samenleving zelve - die zoiets zijn als contra-plaatsen ['contre-emplacements'], een soort effectief opgezette utopie waarin de echte plaatsen, al de andere echte plaatsen die kunnen gevonden worden binnen een cultuur, gelijktijdig worden gerepresenteerd, gecontesteerd en geïnverteerd. Plaatsen van deze soort zijn buiten alle plaatsen, ook al is het mogelijk hun locatie in de realiteit aan te geven. Omdat deze plaatsen absoluut verschillen van al de plaatsen waarover zij reflecteren en over spreken, zal ik hen noemen, naar enig contrast met utopieën, heteropieën. Ik geloof dat tussen utopieën en deze zeer andere plaatsen, deze heterotopieën, er een soort van gemengde, gedeelde ervaring kan zijn, die de spiegel zou zijn.<sup>235</sup>

Het is op grond van dit verband (zie *supra*: 3.1.1, 14) tussen 'Préface à la transgression' en 'Des espaces autres' dat beargumenteerd wordt dat sinds 1950 de lacaniaanse decentrerings van het subject op grond van diens christelijke wortels onder moet doen voor het spelen met de limiet van de 'transgressie' omwille van een openbreken van de moderne institutionalisering van een specifiek christelijke seksualiteitsbeleving (correlatief met de subjectiveringstechniek van de *exagoresis*) aan de hand van een eveneens christelijke seksualiteitsbeleving, maar dan wel één die niet uitgaat van de singuliere rol van de *fallus* (*exagoresis*), maar van derden in een publieke ruimte (correlatief met de subjectiveringstechniek van de *exomologesis*). Daar waar Lacan's *l'Autre* immers enigszins kan worden ingevuld met 'de ander', daar laat Foucault namelijk eerder zien dat *l'Autre* (tevens Christelijk) kan worden ingevuld met 'het andere' (dan wel met *des espaces autres*). Hiermee offert Foucault de waarheid van het kennismodel van de psychoanalyse op. Hierdoor wordt de platoonse waarschijnlijkheid van het synthetiserende wetenschapsmodel genealogisch ondergraven, omdat de theoretische oorsprong van de psychoanalyse genealogisch geconstitueerd zou zijn door *een* (niet 'de'), voor de psychoanalyse onwaarneembare, herkomstgeschiedenis van de psychoanalyse. Zodoende breekt Foucault de



platoonse notie van ‘het’ christendom open aan de hand van een tripartiete genealogie van de psychoanalyse en nuanceert hij de derde optie van verwoording (Lacan’s empirisch-psychoanalytische taalopvatting) ten aanzien van de ‘vergeetachtigheid’ omtrent diens Christelijk-moderne verwickelingen.

#### **4.2 Wat is de rol van de verwoording in de genealogie van de psychoanalyse?**

In de derde stap van dit vierde luik, wat meteen ook deze verhandeling afsluit, gaan we na wat de rol is van de verwoording in de genealogie van de psychoanalyse. De vierde optie impliceert dat de verwoording een niet-talige recombinaat is van elementen die niet talig gekwalificeerd zijn. Met de verwoording ontstaat dan een lichaamstalige recombinaat van elementen die uitgesloten worden door de symbolische orde. Men kan een onderscheid maken tussen de talige ordening van de werkelijkheid (*exagoresis*) en de lichaamstalige ordening van de werkelijkheid (*exomologesis*). Dit vooronderstelt een tripartiete genealogie van de psychoanalyse: parodiering van de platoonse realiteit, dissociatie van de platoonse identiteit en offering van de platoonse waarheid. Hiermee wordt bedoeld dat de elementen die zich niet laten inschrijven in de taal gerecombineerd kunnen worden zonder dat ze zich laten inschrijven in de taal. Deze vorm van ‘verwoording’ is dan ook het verst verwijderd van hoe men *prima facie* betekenis geeft aan de verwoording als de vertaling van een idee.

Zoals we met Foucault zagen is deze kloof tussen de evidente, spontane betekenisgeving van verwoording en de betekenisgeving ervan in de vierde optie, het gevolg van zeer specifieke en contingente doch vooral ‘vergeten’ breuklijnen doorheen de geschiedenis. Met het instrument van de genealogie kan verstaanbaar worden hoe het werkveld van de psychoanalyse die niet-talige elementen bovendien uitsluit uit diens *discours* omwille van de reproduceerbaarheid van de symbolische orde. De christelijke achtergrond qua *exagoresis* in de psychoanalyse lijkt immers bij Lacan ‘uitgewist’ te worden opdat haar postmoderne claim op de psychoanalyse legitiem blijft (zie voor Lacan over de bekentenis, *supra*: 4.1.2, 29). Deze uitwissing is echter niet radicaal: er blijven Christelijke ‘sporen’ achter in de werkhypothetische oorsprong (Freud) en ontwikkeling (Lacan) van de psychoanalyse. Door middel van een genealogie van de psychoanalyse kunnen die sporen opgespoord worden. Zo verschijnt Lacan’s disseminatiediscours van Freud’s werkveld in een historisch-kritisch kader. Het nietzscheaanse opsporingsbericht waaraan de ‘genealogie van de psychoanalyse’ zich houdt, vindt immers weerklank in Foucault’s dubbelzinnige houding ten opzichte van de psychoanalyse. Na een min of meer hermeneutisch verantwoorde lectuur van sommige

publicaties van Foucault kan daarom gesteld worden dat de verwoording in de vierde optie verstaanbaar wordt gemaakt vanuit een genealogisch omschreven onderscheid tussen *exomologesis* en *exagoresis*. Dit onderscheid komt *grosso modo* overeen met het onderscheid tussen lichaamstaal en taal. In de *exomologesis*-praktijk gaat het immers vooral om een statuut van publieke schuldbelijdenis, terwijl het in de *exagoresis*-praktijk vooral draait om een verbaliserende bekentenisprocedure. Indien de psychoanalyse en diens thema van de verwoording inderdaad een Christelijke achtergrond kent, wat Lacan zelf aangeeft nietzonder het onmiddellijk te ontkennen, en indien de christelijke achtergrond van de psychoanalyse begrepen kan worden vanuit Foucault's 'Technologies of the Self', dan blijkt de verwoording bij Foucault te verschijnen 1. op een dubbele wijze, 2. in retrospectief contrast met de vorige drie opties om het proces van 'verwoording' verstaanbaar te maken (zo kan er sprake zijn van 'kortsluitingen' binnenin het weten van de hedendaagse filosofie), en kan tenslotte, 3. een kritische terugkoppeling geformuleerd worden, aan de hand van het ontwikkelde criterium aangaande Foucault's dubbelzinnige houding ten opzichte van de psychoanalyse, die een historisch geïnformeerde blik biedt op Foucault's *prima facie* ongegronde evaluatie daarvan in termen van revolutionair/normaliserend (zie *supra*: 4.2.1, 27).

#### Het dubbel snijdend zwaard van de verwoording sinds Freud

(42)

Vooreerst, de verwoording verschijnt bij Foucault dubbel (reeds in het interview uit 1975), omdat ook Freud's praktijk in 'Technologies of the Self' dubbel gekenmerkt is: schrijven en luisteren over het 'zelf' ter verdieping in de realiteit is - genealogisch gezien - het Stoïcijnse aspect van de psychoanalyse en totale gehoorzaamheid aan een wijsgerige meester middels permanente verwoording is - genealogisch gezien - het Christelijke aspect. Volgens Foucault kan men Freud namelijk dubbel interpreteren, enerzijds, vanuit de ogen van de Stoïcijn Epictetus, anderzijds, vanuit de ogen van de Christen Cassian. Het Christelijke aspect van de verwoording lijkt dan dominant te worden, wat zich toont in een moderne implementatie van diens verbaliserende bekentenisprocedure (hoe dit gebeurt, kan men enigszins lezen in *Surveiller et punir*). Deze moderne implementatie van de *exagoresis*-praktijk blijkt in 'Préface á la transgression' opnieuw dubbel gekenmerkt: enerzijds door het nadeel dat de verwoording een denaturaliserend effect heeft op de seksualiteitsbeleving, anderzijds door het voordeel dat de dominantie en disseminatie van de verwoording in correlatie met de moderne seksualiteitsbeleving gestalte heeft gegeven aan een nieuw literair genre, waarin gespeeld kan worden met de grenzen van de symbolische orde waarin deze moderne seksualiteitsbeleving

gestalte krijgt. Door deze historisch-complexe vierde optie ter conceptualisering van de verwoording (Foucault) blijkt de globale conceptualisering van de verwoording bovendien uit te lopen op een *re-entry* van de hypothetische structuur in zichzelf ter verstaan van de verwoording (zie: Figuur 2). Hierbij lijkt de rol van de verwoording in de genealogie van de psychoanalyse cruciaal om ‘kortsluitingen’ binnenin het weten van de hedendaagse filosofie te thematiseren.

### Kortsluitingen in het historisch-filosofische debat sinds 1900

(43)

*Qua* kortsluitingen in het historisch-filosofisch debat sinds 1900 wordt besloten dat 1. de eerste optie (Husserl) als een gestalte van het Stoïcijns kenmerk van de psychoanalyse verschijnt; dat 2. de tweede optie (Freud) als een gestalte van zowel het Stoïcijns kenmerk als van het Christelijke kenmerk van de psychoanalyse verschijnt; dat 3. de derde optie (Lacan) als een *exagoresis*-gestalte van het Christelijke kenmerk van de psychoanalyse verschijnt; en dat 4. de vierde optie (Foucault) verschijnt als een *exomologesis*-gestalte van het Christelijke kenmerk van de psychoanalyse. Derrida tenslotte kan verbonden worden met het literaire kenmerk van de psychoanalyse als voordeel van de moderne implementatie van de *exagoresis*, terwijl Lacan in dit opzicht verbonden kan worden met het denaturaliserende kenmerk van de psychoanalyse (*manque-à-être*) als nadeel van van de moderne implementatie van de *exagoresis* (op grond van ‘Préface à la transgression’). We gaan eerst bondig in op deze historisch geïnformeerde karakterisering van Husserl, Lacan, en Foucault.<sup>236</sup> Het kritische contrast, echter niet zozeer ten aanzien van de associatie ‘Derrida-Lacan’, maar in verband met Derrida’s kritiek op Husserl, komt daarna.

#### Is Husserl volgens Foucault een Stoïcijns?

Deze verhandeling nam een aanvang met Husserl’s gegeven: het lijkt dat het ontologische/linguïstische statuut van, enerzijds, hetgeen voorafgaat aan het proces van verwoording (de idee ‘in mijn hoofd’) en van, anderzijds, hetgeen volgt op het proces van verwoording, (het spatiotemporeel teken ‘buiten mijn hoofd’) bepalend is voor het conceptualiseren van het proces van ‘verwoording’. Hoe men dit proces namelijk sinds de 20<sup>e</sup> eeuw filosofisch dient te conceptualiseren is na Derrida’s interpretatie van Husserl verre van duidelijk. Husserl’s transcendentiaal-instrumentele taalopvatting impliceert dat de verwoording een talige kwalificatie is van elementen die nog niet talig gekwalificeerd zijn.

Dat ook de Stoïcijnen zoiets als een *logos*, een ‘innerlijke stem’, benaderen kan bij Foucault gelezen worden. De verwoording verschijnt bij Foucault immers enerzijds als een Stoïcijns schrijven en luisteren over het ‘zelf’ ter verdieping in de realiteit. Dat Stoïcijns schrijven en luisteren over het ‘zelf’ ter verdieping in de realiteit vertoont opmerkelijke overeenkomsten met de eerste optie (Husserl).<sup>237</sup> Over het schrijven en luisteren zegt Ysseling immers:

De fenomenologie als *logos* (discours) van de fenomenen moet dan een zo adequaat mogelijke beschrijving geven van wat zich in en aan het bewustzijn voordoet, waarbij afgezien moet worden van elke vorm van theoretische constructie. Deze beschrijving moet zelf geheel en al gedragen worden door het bewustzijn of door het sprekende en schrijvende subject dat zich ten volle bewust is en rekenschap geeft van wat er gezegd of geschreven wordt.<sup>238</sup>

En over het ‘zelf’ en de verdieping in de realiteit meent Braeckman tevens:

In plaats van (horizontaal) uit te wijken naar een archimedisch punt buiten het subject, verplaatst [de fenomenologie – a.l.] het archimedisch punt van haar waarheidstheorie (verticaal) naar een diepere, meer oorspronkelijke dimensie van het subject. Op die manier ondergraaft de fenomenologie het klassieke niveau van het waarheidsspreken (het wetenschappelijk oordeel) door een fundamenteelere dimensie [*Lebenswelt* - a.l.] bloot te leggen die dat waarheidsspreken [*ceteris paribus* - a.l.] mogelijk maakt.<sup>239</sup>

### Is Lacan volgens Foucault een Christen?

Anderzijds verschijnt de verwoording bij Foucault als een totale gehoorzaamheid aan een wijsgerige meester middels permanente verwoording. Die Christelijk gehoorzaamheid aan een meester door verwoording vertoont met Foucault doorheen een genealogie van de psychoanalyse opmerkelijke overeenkomsten met de derde optie van *le Maître* Lacan. Turkle kan het niet beter verwoorden:

Lacan had gewelddadig psychoanalytische “religie” verworpen na zijn eigen excommunicatie, maar nu dat hij zijn eigen school had, kloegen zijn collega’s bitter dat deze ook karakteristieke leek te ontwikkelen van een kerk, compleet met dogma, “mysteriën”, en een paus. [...] Freud’s aanvaarding van de positie van *Maître* met diens discipelen heeft geleid tot een contradictie tussen de ontwikkeling van de wetenschap en de loyaliteit aan de *founding father*. Sommige van Lacan’s collega’s vonden nu dat ook Lacan in dezelfde val liep. Door zijn studenten toe te laten hem te zien als *Maître*, hielp hij hen te ondergraven waar zijn eigen theorie voor stond [...]. Wat we weten van Freud’s relaties met zijn discipelen suggereert dat de manier waarop psychoanalyse wordt doorgegeven een bedreiging kan zijn voor psychoanalyse indien een identificatie met het “doel” en met de *Maître* niet in vraag wordt gesteld. Ondanks dat Lacan dit punt theoretisch kon uitleggen, leek het nu alsof de ergste zonden van Freud, de vader, van toepassing waren op Lacan, de zoon.<sup>240</sup>

Het is deze positie die Foucault respectievelijk op het oog heeft met het ‘we’ in de stelling: ‘We hebben zeker niet de seksualiteit bevrijd, maar we hebben, om exact te zijn, deze gebracht tot op diens grenzen.’<sup>241</sup> Het is deze positie die stelt dat er, tegen Freud’s impliciete aannames in, geen totaal inzichtelijke taal mogelijk is, wat Lacan - in theorie - expliciet

vooropstelt. Om deze reden vooronderstelt de derde optie een empirisch-psychoanalytische taalopvatting: omdat de transcendentiaal-instrumentele taalopvatting radicaal onmogelijk wordt geacht, daar de adequate beschrijving van fenomenen slechts een saussuriaanse structurering is doorheen een gelijktijdige (en niet verticaal; boven een andere), derridiaanse structurering. Lacan's horizontale, ontdubbelende gelijkschakeling qua structurerende werkzaamheid in een 'tekst' door beide processen, lijkt een diepere zijnsdimensie, zagezegd beschreven door de fenomenologie, dan ook onmogelijk te maken, omdat er geen 'epistemische' prioriteit kan verleend worden aan een bepaalde structurering boven een andere. Bijgevolg miskent Lacan echter de 'innerlijke stem' (*logos*) als een onverwoordbaar element omdat dit element louter zou voortkomen uit de werkzaamheid van de taal en niet uit de (niet noodzakelijk positivistisch-biologistische) werkzaamheid van het lichaam.

Is Foucault volgens zichzelf een Stoïcijnse-Christelijke levenskunstenaar?

Foucault lijkt een tenslotte een tussenpositie mogelijk te maken die echter niet-freudiaans is, dat wil zeggen, een positie waarin noch de Stoïcijnse, fenomenologische elementen van de psychoanalyse, noch de Christelijke, lacaniaanse elementen van de psychoanalyse een adequate omschrijving ervan geven. Want herinner, Foucault lijkt de rol van *exomologesis* uit te spelen als een Christelijke *praxis* die *nog niet* werkzaam is bij de Stoïcijnse pedagogie, doch *niet langer* een totaal adequate beschrijving biedt van de Christelijke pedagogie. Dat *exomologesis* deze rol kan spelen is in het algemeen het gevolg van diens 'symbolische, rituele, theatrale karakter' (lichaamstaal), dat haaks staat op de reductionistische linguïstische neigingen van *exagoresis*. Meer specifiek omschreef Foucault de rol van *exomologesis* als een paradoxale gebeurtenis waarin men diens zondige statuut 'toont'; 'voorstelt', maar niet vertelt; uitlegt.<sup>242</sup> De levenskunst waar Foucault op doelt, lijkt kortom een soort lichaamstalige verwoording te impliceren (misschien is het *corps-sujet* van Merleau-Ponty hier op zijn plaats), een verwoording die bovendien op een paradoxale manier de 'ware zondige aard van de zondaar' toont door de zonde 'uit te wissen' niet zonder ook de zondaar *als* zondaar te openbaren (*paraleipsis*).<sup>243</sup> Misschien valt een literair staaltje van die levenskunst bij Foucault te lezen onder het thema van de rol van de verwoording in de genealogie van de psychoanalyse. Foucault's positie schijnt hierin immers zowel Stoïcijnse, fenomenologische elementen van de psychoanalyse, als Christelijke, lacaniaanse elementen van de psychoanalyse te bevatten, zonder dat zijn positie ooit samenvalt met die van Freud. Of, hier dient genuanceerd te worden, maar éénmaal wordt zij ertoe verleid.

Herinner, Foucault's machtsbegrip zou volgens Gearhart gelezen kunnen worden als een analyse van de maatschappij in hermeneutische termen van de sadomasochistische perversie. Deze 'psychoanalyse van de genealogie' is echter niet vernietigend voor de legitimiteit van de 'genealogie van de psychoanalyse'. Integendeel, zij lijkt haar te bevestigen, echter zonder dat zij het laatste woord overlaat aan Foucault. Niet alleen zou men immers de Christelijke, lacaniaanse elementen kunnen lezen als een analyse in hermeneutische termen van een primair fetisjisme, maar ook de Stoïcijnse, fenomenologische elementen zouden zich laten inschrijven in het psychoanalytisch *discours* als een analyse in hermeneutische termen van de voyeuristische perversie. Een dergelijke, hypothetische 'psychologisering' van de Stoïcijnse private *ascese* en de fenomenologische 'intentionaliteit' kan namelijk mogelijk gelezen worden in de voyeuristische uitgangspunten van de hoeksteen van de feministische filmkritiek: het artikel van Laura Mulvey, *Visual pleasure and narrative Cinema*, waarin zij *à la Deleuze* de relevantie van de Freudiaanse en Lacaniaanse psychoanalyse voor het proces van film kijken heeft onderzocht.<sup>244</sup> Mulvey's uitgangspunt is het genot van het publiek in de film en zij onderzoekt de psychodynamische relatie tussen kijker en tekst.<sup>245</sup> Herinner, Foucault stelt over de Stoïcijn Epictetus: 'Hij wilt oneindig waken over representaties.'<sup>246</sup>

Opnieuw, deze hypothetische 'psychoanalyse van de genealogie' (thema van de verwoording als fetisjisme; thema van de waarneming als voyeurisme; thema van de macht als sadomasochisme) vernietigt de legitimiteit van de 'genealogie van de psychoanalyse' niet, evenzeer als zij zich niet laat reduceren tot Foucault's historisch-kritische kader, omdat zij structureel verwant lijken (zie *infra* binnen dit subdeel). Zo verwordt de relatie tussen de genealogie en de psychoanalyse echter tot een typisch 'filosofische' problematiek: wat was er eerst, de kip of het ei? Specifieker: wat is het meest legitiem? Het historisch karakter van het actuele gebeuren of het actueel karakter van de geschiedenis?

Misschien biedt Derrida hieromtrent een uitweg in diens, verassend klaar en onderscheiden, *Resistances of Psychoanalysis*. In het laatste artikel hierin, getiteld "'To Do Justice to Freud'", geeft Derrida aan dat het mogelijk is dat Foucault's dubbelzinnige houding jegens de psychoanalyse onwillekeurig is, dat wil zeggen, dat zij - minstens - 'gemotiveerd' is door de aard van het onderzoeksobject zelf: zoals ook reeds herhaaldelijk werd vermeld, zou Foucault's dubbelzinnige houding volgen uit een dubbelzinnigheid eigen aan de psychoanalytische situatie. We laten eerst Derrida aan het woord over deze 'motivatie' van Foucault en gaan daarna kort in op Derrida's lectuur van deze motivatie in *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique*, om zo iets te zeggen over Foucault's levenskunst als Stoïcijns/Christelijke 'techniek van zelfverstaan' (en niet als 'Stoïcijns-Christelijk').

Volgens Derrida lijkt de legitimiteit van de genealogie van de psychoanalyse te volgen uit een methodische *mimesis* van ‘diens’ bekritiseerbare kenmerken (zie *supra* binnen dit subdeel), die hij leest in *Folie et déraison*:

Nu, Foucault *wil en wil niet* [‘*does and does not want*’] Freud situeren in een historische plaats die stabiliseerbaar is, identificeerbaar, en open tot een univoocaal verstaan. De interpretatie van de topografie van het Freudiaanse moment waarmee hij zich tot ons toont is altijd onzeker, verdeeld, beweeglijk, sommigen zouden zeggen ambigu, anderen ambivalent, confuus, of contradictorisch. Soms wilt hij Freud crediteren, soms discrediteren, tenzij hij feitelijk beide ononderscheidbaar aan het doen is en op het zelfde moment [*paraleipsis?* – a.l.]. Men zal altijd de keuze hebben deze ambivalentie toe te schrijven ofwel aan Foucault ofwel aan Freud; het karakteriseert een motivatie, een *geste* van de interpretator en een bepaalde toestand van arbeid, maar het kan ook, of in de eerste plaats, simpelweg verwijzen naar de *rendre compte* door een interpretator of historicus van de structurele dupliciteit dat zijn werk weerspiegelt van het ding zelf, met name, van de gebeurtenis van psychoanalyse. De motivatie zou dan *juist* gemotiveerd zijn, het zou *juist* dat zijn – gemotiveerd: het zou opgeroepen en gerechtvaardigd [‘gejustificeerd’, van: ‘justified’ – a.l.] zijn door net datgene dat in vraag wordt gesteld.<sup>247</sup>

Derrida concretiseert aan de hand van twee ‘nonequivocale uitspraken’ zijn lectuur van Foucault’s ‘motivatie’ in *Folie et déraison*:

1. Psychologie bestaat niet in het klassieke tijdperk. Het bestaat *nog niet*. Foucault zegt dit zonder te aarzelen net aan het begin van de epiloog: “In het klassieke tijdperk, is het futiel om te proberen fysische therapeutica te onderscheiden van psychologische medicaties, voor de simpele reden dat psychologie niet bestond.
2. Maar wat betreft de psychologie die zou geboren worden na het klassieke tijdperk, daar zou psychoanalyse geen deel aan hebben, het zou *niet langer* er deel van zijn. Foucault schrijft: “Het is niet psychologie die betrokken is in psychoanalyse.”<sup>248</sup>

Hieruit concludeert Derrida dat (wij parafraseren) volgens Foucault, indien er in het klassieke tijdperk *nog geen* sprake was van psychologie, er, in het geval de psychoanalyse, *niet langer* sprake is van psychologie. Zo blijkt dan dat heden ten dage de psychoanalyse echter *qua* psychologie een grensgeval is. Volgens Derrida hanteert Foucault hier een kritische verleidingstechniek: daar waar het klassieke tijdperk zou kunnen staan voor een rein en onschuldig tijdperk zonder psychologie (*à la* Schelling’s *Goldenes Weltalter*), daar zou het ‘tijdperk van de psychoanalyse’ (naar Derrida) staan voor een tijdperk waarin de psychoanalyse niet langer betrokken is bij zoiets als psychologie (*au-delà de* Lefort’s *permanence theologico-politique*).

Dat men hier echter niet te snel aan Lacan moet denken ten aanzien van de door Foucault onverwoorde tussenpositie van Freud als ‘psychologische psychoanalyse’, die zich later zou onderscheiden van het ‘tijdperk van de psychoanalyse’ waarin de (dus niet lacaniaanse) psychoanalyse zelf onderscheiden is van de menswetenschappelijke psychologie, geeft Derrida tevens aan.<sup>249</sup> Het is volgens hem immers zeker nodig om volgens zulk een historisch

schema de hypothese van een terugkeer te aanvaarden. Echter: ‘[...N]iet de terugkeer naar Freud [resp. Lacan – a.l.] maar de terugkeer van Freud naar -.’:

Welke terugkeer? Terugkeer naar wat? *Terugkeer* is Foucault’s woord, een geaccentueerd woord. Als psychoanalyse reeds *niet langer* een psychologie is, lijkt dit dan niet, althans in dit opzicht, een bepaalde terugkeer te suggereren naar een tijd waarin psychologie *nog niet* was? Voorbij de 18<sup>e</sup> eeuwse psychologie en, breed genomen, voorbij de psychologistische moderniteit van de 19<sup>e</sup> eeuw, voorbij de positivistische institutie van psychologie, lijkt het dan niet alsof Freud zou hergroeperen met een bepaalde klassieke periode of tenminste met wat dan ook maar in deze periode waanzin niet bepaalt als psychische ziekte maar als onrede, als iets dat te maken heeft met rede.<sup>250</sup>

Foucault:

Freud keerde terug naar de waanzin op het niveau van diens *taal*, reconstitueerde één van de essentiële elementen van ervaring die gereduceerd was tot stilte door positivisme; hij droeg niet enorm bij tot de lijst van psychologische behandelingen voor waanzin; hij herstelde, in het medisch denken, de mogelijkheid van een dialoog met onrede. [...] Het is niet psychologie die betrokken is in psychoanalyse: maar juist een ervaring van onrede die voor de psychologie betekende deze te maskeren in de moderne wereld.<sup>251</sup>

Dat Foucault’s antwoord inderdaad, zoals Derrida beweert, niet noodzakelijk moet leiden tot de psychoanalyse sinds Lacan, blijkt uit Derrida’s mening dat de contra-psychologische terugkeer van Freud naar de waanzin op het niveau van de taal desondanks plaats moest nemen in een modern-wetenschappelijke context, waardoor (volgens Derrida) Freud dient af te rekenen, anders dan Nietzsche, met de maskering van diens eigen vermogen tot verstaan van de taal van de waanzinnige (*die gleichschwebende Aufmerksamkeit*) onder de vorm van een rigoureuze *discours*:

[.W]at Freud *en* Nietzsche laat inschrijven, als twee medeplichtigen van dezelfde periode, is de heropening van de dialoog met onrede, het opheffen van het verbod tegen *taal*, de terugkeer naar een benadering [‘proximity’] van waanzin. Het is echter niet deze, of beter, de stille dubbele en hypocritisch simulacrum hiervan, het masker van deze taal, dezelfde vrijheid nu geobjectiveerd, die Freud afsnijdt van Nietzsche.<sup>252</sup>

Dit maakt dat, daar waar Nietzsche volgens Derrida als één van ‘onze grote waanzinnigen’ kan worden beschouwd, Freud zich deze nietzscheaanse *Rucklosigkeit* niet kan permitteren en deze daarom ‘verdringt’ in de vorm van het *discours* van de psychoanalyse.<sup>253</sup> Voordelig volgens Foucault (volgens Derrida) aan deze maskering van de waanzin van het intellect is dat talig contact tussen dokter en patiënt een plaats kreeg in het medische denken. Nadelig volgens Derrida is dat Freud’s bijdrage van de psychoanalyse aan het medisch denken, wat de psychoanalyse onderscheidt van ‘psychologie’, onder de vorm van Lacan terugkeert - in nadelige zin - op de psychoanalyse:

Nu is het taal zelf die psychoanalyse terugbrengt tot een status van psycho-antropologie van vervreemding, “deze taal waarin de mens verschijnt in waanzin als iets anders dan zichzelf,” deze “alteriteit,” “een dialectiek die altijd opnieuw begonnen is tussen het *Zelfde* en de *Ander*,



openbarend aan de mens diens waarheid “in de babbelende beweging van *vervreemding* of *waanzin*.”<sup>254</sup>

Lacan lijkt overigens inderdaad hetzelfde te ‘bekennen’ in ‘Triomphe de la religion’: ‘Wij zijn ziek, dat is alles. Het sprekende zijnde is een ziek dier. ‘In den beginne was er het Woord’ zegt hetzelfde.’<sup>255</sup> Om deze reden wordt gesteld dat de psychoanalyse sinds Lacan denaturaliserende tendensen vertoont, in de mate dat de normalisering vraagt om een andersoortige lichaamsbeleving, wat een *manque-à-être* tot gevolg heeft.

Tenslotte wordt benaderd wat Foucault’s niet-lacaniaanse ‘terugkeer van Freud naar –’ zou kunnen betekenen tegen de achtergrond van de genealogie van de psychoanalyse. Hierbij toont zich Foucault’s levenskunst als een, niet louter tekstueel, spoor naar Foucault’s niet-lacaniaanse ‘terugkeer van Freud naar -’. Beargumenteerd zal worden dat, indien Derrida geen ongelijk heeft met te zeggen dat Foucault’s dubbelzinnige houding jegens Freud een strategische spiegeling is van de actuele ambivalentie van de psychoanalyse *qua* historische participatie aan de ‘psychologie’, dat wil zeggen, als een geval van *borderline* tussen de klassieke periode (zonder psychologie) en het ‘tijdperk van de psychoanalyse’ (als niet langer betrokken op de psychologie), dat Derrida dan eveneens zou moeten pleiten voor een monumentaal ‘beeld’ (als projectiebeeld van het spiegeleffect) van Foucault’s positie als een geval van *borderline* tussen de Grieks-Stoïcijnse periode (zonder de Christelijke *imago Dei*) en de Christelijke periode (zonder de Stoïcijnse *kosmos*).<sup>256</sup> In de mate dat Freud dan in Foucault’s historische, duistere spiegel van de geschiedenis verschijnt als een gestalte van de breuklijn ‘wetenschappelijk / theologico-politiek’, wordt deze projectie, op het blad van de spiegel zelf, verbeeld als een gestalte van de breuklijn ‘Stoïcijns / Christelijk’: de levenskunst van Foucault.

Dit maakt de ‘psychoanalyse van de genealogie’ niet legitiemer dan de ‘genealogie van de psychoanalyse’. De middelen waarmee zij haar verhouding formuleert ten aanzien van de situatie van de psychoanalyse zijn immers zelf deels psychoanalytische middelen.<sup>257</sup> Zij maakt zich, noodzakelijk doch zo minimaal mogelijk, schuldig aan hetgeen ze beschuldigt. Zo verwoordt Derrida dit echter niet. En dit laat zich wel lezen in ‘Technologies of the Self’ onder de vorm van Foucault’s aandacht voor de *exomologesis* als een ‘vergeten’ vorm van verwoording. Wat Derrida immers niet ziet (diens ‘blinde vlek’) is dat de middelen waarmee de genealogie haar verhouding formuleert ten aanzien van de situatie van de psychoanalyse deels middelen zijn die zouden stammen uit een moderne implementatie van de *exagoresis* én deels middelen zijn die zouden stammen uit een Stoïcijnse traditie waarin het zwijgen echter niet noodzakelijk een ‘verzwijgen’ is van de maskering van de waanzin van het intellect (een

verzwijging die Derrida foutief opneemt als Foucault's laatste woord erover), maar ook als een positieve doch niet noodzakelijk 'positivistische' subjectiveringstechniek kan gelezen worden. Indien Husserl immers een Stoïcijner zou zijn, dan kan Derrida bekritiseerd worden omdat zijn positie niets meer, noch minder zou zijn dan het literaire, Christelijke kenmerk van de psychoanalyse als voordeel van de moderne implementatie van de *exagoresis* (men kan zichzelf 'kwijt' in de literatuur door vrije associaties over literatuur). Dit zou echter betekenen dat Derrida's taal filosofische kritiek op Husserl's fenomenologie gegrond is op een associeerbaarheid van de Stoïcijnerse en de Christelijke elementen in de psychoanalyse ('Stoïcijner - Christelijk'), terwijl de positie van Foucault net wijst op een dissociatie van deze elementen ('Stoïcijner / Christelijk') als weerspiegeling van de gedissocieerde situatie van de psychoanalyse ('wetenschappelijk / theologico-politiek') in *Folie et déraison*. Het is in die zin dan ook de vraag of Derrida inderdaad gestalte kan geven aan de revolutionaire elementen in de psychoanalyse. Derrida meent dit overigens zelf wel: 'In plaats van te verzaken aan het emancipatorische verlangen, moet men er integendeel – zo lijkt het – aan vasthouden. Men moet er trouwens aan vasthouden als aan het onverwoestbare zelf van het 'het moet'.'<sup>258</sup> Indien men met Derrida ten strijde wil trekken tegen het 'religieus logocentrisme' van Lacan (die overigens 'Fort/Da' lijkt te spelen met de associatie 'wetenschappelijk - theologico-politiek'), dan blijft toch onduidelijk hoe Derrida's stijl van filosoferen dat toelaat. Er wordt immers bij Derrida volgens Paul Cruysberghs meer geassocieerd en

weinig beweerd, gesteld of verdedigd. Zijn stijl is niet argumentatief in de traditionele zin van het woord. Strikt genomen zou je kunnen zeggen dat hij het heeft opgegeven nog te filosoferen in de traditionele zin van het woord. Hij wil geen nieuwe, eigen filosofie meer ontwerpen. Vanuit dat perspectief stelt hij het einde van de filosofie in.<sup>259</sup>

Is Derrida dan gerechtvaardigd om Husserl te bekritisieren omwille van diens 'vergeten' van de talige mogelijkheidsvoorwaarden van diens denken? Doordat we met Foucault aangaven op welke wijze Derrida zelf de historische mogelijkheidsvoorwaarden van diens schriftuur niet kan 'herinneren' (blind voor diens 'gevangenschap' in de taal), lijkt daar een antwoord op. Husserl's conceptualisering van de verwoording zou immers sterke overeenkomsten vertonen met het Stoïcijnerse kenmerk van de psychoanalyse, dat wil zeggen, schrijven en luisteren over het 'zelf' ter verdieping in de realiteit als een specifieke, Stoïcijnerse 'techniek van zelfverstaan'. Derrida laat zich volgens deze hermeneutisch verantwoorde lectuur van sommige publicaties van Foucault dus positioneren op een heel ander spoor: Derrida lijkt geen gestalte van het Stoïcijnerse kenmerk van de psychoanalyse, maar eerder van het Christelijke, literaire kenmerk van de psychoanalyse, dat wil zeggen, schrijven en luisteren,

allesbehalve over het ‘zelf’ (want voor Derrida: een verwerpelijke *signifié transcendental*) ter Christelijke ‘vertaling’ van de ‘vleselijke’ realiteit. Husserl en Derrida verschijnen bij Foucault met andere woorden op verschillende sporen. Het is de vraag of een brug daartussen omwille van een taalfilosofische kritiek op het fenomenologische thema van de waarneming nog wel de moeite waard is. Foucault geeft immers aan dat er een sterk verschil is tussen de Stoïcijnse en de Christelijke ‘techniek van zelfverstaan’: ‘Wat privaat was voor de Stoïcijnen, was publiek voor de Christenen’.<sup>260</sup> De Stoïcijnen lijken daardoor veeleer een soort persoonlijk dagboek te onderhouden waar niemand buiten de auteur zaken mee heeft. Zij huldigen hiermee een soort pre-modern recht op *privacy*. De ‘literatuur’ die ontstaat in het spoor van de moderne implementatie van de Christelijke verbaliserende bekentenisprocedure (*exagoresis*) stelt daarentegen dat een auteur eigenlijk onderhouden wordt door een boek waarin iedereen buiten de auteur zaken mee heeft: ‘een boek voor allen en een boek voor niemand’. Zij huldigen hiermee een soort moderne plicht tot ‘publicatie’. Derrida’s taalfilosofische kritiek op het fenomenologische thema van de waarneming lijkt zo, bij gratie van de rol van de verwoording in de genealogie van de psychoanalyse, een professorale blik op een persoonlijk dagboek (in zin van ‘essaie’ van Michel de Montaigne).<sup>261</sup> Hoogstens kan men met Foucault ‘tonen’ wat een onderscheid kan zijn tussen de normaliserende en de revolutionaire elementen in de psychoanalyse door een beroep te doen op een *praxis* die buiten het lacaniaanse-derridiaanse perspectief op de psychoanalyse valt, met name, de *exomologesis*-praktijk. Deze maakt immers een alternatieve, Christelijke invulling mogelijk van Lacan’s *l’Autre* (als *des espaces autres*) en van Derrida’s *texte* (als ‘heterotopie’) waarbij de lichaamstaal centraal staat als de sprekende stilte van de tekst. Misschien kan een genealogie van de psychoanalyse deze ‘vergeten’ conceptualisering van de verwoording alsnog ter herinnering brengen en zodanig Derrida’s postmoderne taalgeweld in de hedendaagse filosofie thematiseren zonder er toe bij te dragen.<sup>262</sup> Foucault’s gespletenheid (‘Stoïcijns / Christelijk’) vertoont zich overigens ook bij Justus Lipsius (geboren: Joost Lips) (1547-1606), wiens reizend leven gekenmerkt is door een onophoudelijk oscilleren tussen het Stoïcijnse gedachtegoed en het katholicisme. Lipsius schreef verschillende werken ter *revival* van het oude Stoïcisme in een Christelijk gepaste vorm (neostoïcisme). Meest bekend is *De Constantia* waarin een Stoïcijns ideaal van duurzaamheid wordt voorgesteld ten aanzien van onaangename, uitwendige gebeurtenissen, maar waarin ook zorgzaam onderscheiden werd wat niet past in het Christelijk plaatje. Misschien kan de notie van het ‘transcendentiaal-empirisch dubbelwezen’ op eenzelfde wijze gestalte geven aan zoiets als ‘neocynisme’: noch zuiver Stoïcijnse, noch zuiver Christelijke, ‘levenskunst’ ter verwoording van ideeën.

---

## Noten:

### Dankwoord

1. G. Vattimo. *Nihilism and hermeneutics in postmodern culture*, p.177: 'If God is dead, that is, if foundational thought has been dissolved by the experiences of philosophical reason in the course of history, then the only way of 'proving' a thesis is to appeal to these experiences.' (wij vertalen)

2. L. Flam, *De eenzaamheid*, p. 132.

3. M. Foucault, 'Pouvoir et corps', p. 2-5: 'What's effectively needed is a ramified, penetrative perception of the present, one that makes it possible to locate lines of weakness, strong points, positions where the instances of power have secured and implanted themselves by a system of organisation dating back over 150 years. (wij vertalen de engelse vertaling uit 'Body/Power')

### Voorwoord

4. A. Braeckman, 'De hedendaagse tijd: het subject als centrum?', p.112-113 (wij cursiveren).

5. S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p.210-211: 'In our usual model, "natural" science does not change in its predictions ability as a function of the number of people who know about it. [...] But when people are both subject and object of a scientific inquiry, the situation is more complex. And when a therapeutic strategy is involved, things are even more dependent on their cultural context. Specifically, the diffusion of the psychoanalytic culture, how much people know, what they know, and what they feel about psychoanalysis does impact on psychoanalytic therapy itself.' (wij vertalen).

6. R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.176-177 (wij cursiveren). In dit boek stelt professor Visker dat Foucault een kritiek op de 'normale' orde geeft omwille van diens uitsluitingsprocedures *an sich*, terwijl een kritiek op een orde eigenlijk zelf ook een normaliserende ordening impliceert, wat dus maakt dat een kritiek op een orde, anders dan wat Foucault doet, vruchtbaarder lijkt door aan te geven dat een bepaalde orde specifieke uitsluitingsprocedures hanteert, die in verhouding tot andere procedures, niet noodzakelijk zijn. In deze verhandeling zal beargumenteerd worden dat Foucault echter toch toelaat om zulk een kritiek in te stellen, met name, ten aanzien van het onderscheid tussen *exagoresis* en *exomologesis* (zie *infra*: 4).

7. Een debat dat Michiel Besters tevens omschrijft ten aanzien van Maurice Merleau-Ponty (1908-1961): 'In deze zin is de fenomenologie niet slechts de impliciete filosofie van de psychoanalyse en zegt de fenomenologie niet helderder wat de psychoanalyse vaag en onduidelijk uitdrukt, maar beide zijn in elkaar verstrengeld. En juist de interactie tussen fenomenologie en psychoanalyse, tussen filosofie en non-filosofie geeft een mogelijkheid om datgene uit te drukken wat beide afzonderlijk proberen te onthullen.' Zie: M. Besters, 'Filosofie en non-filosofie', par.15.

8. Husserl en Freud zaten samen in de klas bij Franz Brentano (1838-1917), een uitgetreden priester die charismatisch en positivistisch de 'intentionaliteit' van het bewustzijn beklemtoonde vanuit een aristotelische psychologie. Zie voor de relatie Brentano-Freud: R.E. Fancher, 'Brentano's *Psychology from an Empirical Standpoint* and Freud's early metapsychology', p.207-227. In 1900 is Husserl 41 jaar oud en is Freud 44 jaar oud. Beide hebben reeds enkele publicaties op hun naam staan. Husserl's eerste publicatie (*Über den Begriff der Zahl*) dateert van 1887. In 1900 verschijnt *Logische Untersuchungen. Erster Teil: Prolegomena zur reinen Logik*. Eén jaar later, in 1901, verschijnt dan het tweede deel daarvan: *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Beide delen van de *Logische Untersuchungen* worden veelal als het *magnum opus* beschouwd van Husserl. Freud's eerste (pre-analytische) publicatie (*Abhandlung über Aphasie*) dateert van 1891, maar pas in 1900 verschijnt (eigenlijk al in december 1899) Freud's opzienbarende werk *Die Traumdeutung* over de relatie van het onbewuste en de betekenisduiding van dromen. Freud schrijft zelf in 1924 hierover in diens *Kurzer Abriss der Psychoanalyse*: 'Er kan van gezegd worden dat psycho-analyse geboren werd met de 20<sup>e</sup> eeuw; want de publicatie waarin het ontstond ten aanzien van de wereld als iets totaal nieuw – mijn *Traumdeutung* – draagt de datum '1900'. Maar, als evenzeer mag worden voorondersteld, viel het niet klaar en gereed uit de lucht. Het had een startmoment in oudere ideeën, die het verder ontwikkelde; het ontsprong van oudere suggesties, die het uitwerkte.' (wij vertalen uit het engels, geciteerd in: D. F. Sadoff, *Sciences of the Flesh*, covercommentaar.)

9. In 1909 ging Freud op uitnodiging van G. Stanley Hall naar Amerika en kwam daar terecht in een zeer open en geïnteresseerde academische gemeenschap die ietwat naïef, zoals Freud later zou opmerken, zijn theorieën

---

overnam. Freud: 'Ze verstaan niet dat ik hen de pest breng.' Voor Freud was het immers zo dat er met begrip van de psychoanalyse weerstand gepaard gaat. Daarom schreef hij dan ook dat 'de ultieme beslissende strijd' voor de psychoanalyse gestreden zal worden daar 'waar de grootste weerstand werd getoond.' Tegen 1914 werd het dan ook voor Freud duidelijk dat het strijdveld van de psychoanalyse op Franse bodem zal liggen. Freud: 'In Parijs zelf heerst de overtuiging [...] dat al het goede in psychoanalyse een herhaling is van Janet's inzichten en dat al de rest slecht is.' Zie hiervoor: S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*. p.4-5 (wij vertalen).

10. De vertegenwoordiger van deze Franse versie is Jacques Lacan. In 1950 is Lacan 49 jaar oud. Lacan's eerste psychoanalytische publicatie was een paper voorgesteld in 1936 tijdens het 14e congres van de Internationale Psychoanalytische Associatie in Marienbad, getiteld: 'Le Stade du Miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique.' Er werd weinig tot geen aandacht aan besteed door het publiek. Hierin smeedt Lacan echter wel voor het eerst de theoretische band tussen enerzijds de hypothese van Henri Wallon over 'le stade du miroir' en de intrede tot het symbolische en anderzijds de kojeviaans geïnterpreteerde doctrine van Freud als een erkenningstrijd tussen meester en leerling. Zie voor een goede inleiding tot het ontstaan van de messiasiaanse cultus rond Lacan: R. Webster, 'The cult of Lacan'.

11. De vertegenwoordiger van de genealogische lectuur van de Franse versie van de psychoanalyse is Michel Foucault. In 1950 is Michel Foucault 24 jaar. In 1954 vertaalt hij L. Binswanger's *Le Rêve et l'Existence*. In de inleiding van dit boek gaat hij uitgebreid in op de verhouding tussen psychoanalyse en Husserl's fenomenologie. Er blijkt hierin hoe zijn eigen stijl van filosoferen ontstaan is in een discussie met de fenomenologie. Foucault's dissertatie is *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* uit 1961. Hij wordt echter pas beroemd met *Les mots et les choses* uit 1966. In zijn latere boeken wordt de psychoanalyse volledig afgewezen. Zie in dit verband E. Berns, 'De achtergronden. Een literatuuroverzicht', p.233.

12. De vertegenwoordiging van het doodsteekargument tegen de psychoanalyse is de publicatie *Le Livre Noir de Psychanalyse* in 2005. Zie hiervoor: C. Meyer (red.), *Le Livre Noir de la Psychanalyse*. Wegens het beperkte bestek van deze verhandeling zal hier niet dieper op ingegaan worden. Vermeld wordt slechts dat daar waar een foucaultiaanse genealogie van de psychoanalyse vooral gericht is op de normaliserende tendensen in de theorie van de psychoanalyse, *Le Livre Noir* vooral ingaat op een ondergraving van het klinische bewijsmateriaal dat aan de oorsprong van de psychoanalyse staat en diens nadruk op de verwoording als therapeutische techniek. Zie hiervoor: M. Borch-Jacobsen, 'La vérité sur le cas Mlle Anna O.', p.25.

13. Derrida en de Saussure zullen onmiddellijk betrokken worden bij Husserl, voorafgaandelijk aan de bespreking van Freud, Lacan en Foucault. Biografisch gezien klopt dit niet: Derrida is immers de jongste van de genoemde auteurs. Desalniettemin zal Derrida ter sprake komen reeds bij Husserl, samen met de Saussure, omdat sommige aspecten van Derrida's radicale taal filosofische bezinning op de fenomenologie geanticipeerd worden door Lacan, Freud en Foucault. Op die manier kan er recht worden gedaan aan de thematische draad doorheen de verhandeling: zo verschijnt het oeuvre van de genoemde auteurs immers vanuit het thema dat bij Derrida centraal kwam te staan, met name, wat is de rol tussen de verwoording en de fenomenologische mogelijkheden voor elke vorm van aanwezigheid; voor het betekenen.

## Deel 1

14. Men denke hier o.a. vooral aan 'Genealogy of morality in Sigmund Freud' uit 1974 van A. Wurcherer; 'On the philosophical genealogy of Freud' uit 1975 van C.T. Dimitrov; *Généalogie de la psychanalyse: La commencement perdu* uit 1985 van Michel Henry (met de inleiding daarvan door Francois Roustang: 'A Philosophy for Psychoanalysis?'); en aan *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse* uit 1986 van Odo Marquard. Meer recent en (steeds meer betrokken op Foucault) o.a.: A. Schrift, 'Between Church and State: Nietzsche, Deleuze and the Genealogy of Psychoanalysis' uit 1992; P. van Haute, 'Michel Foucault: de psychoanalyse en de Wet' uit 1993; J. E. Toews, 'Foucault and the Freudian Subject: Archaeology, Genealogy, and the Historicization of Psychoanalysis' uit 1994; S. R. Kirschner, *The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis* uit 1996; H. Zwart, 'Een legitiem gebruik van de lust? Foucault, Lacan en de problematisering van de seksualiteit' uit 1997; P. Naccarato, 'From Therapeutic Method to Metadiscourse: A Genealogy of Psychoanalysis' uit 1998; T. Simonlli, 'La place de Nietzsche dans la généalogie de la psychanalyse' uit 2000; M. Henry, 'Michael Henry: A conversation with Sergio Benvenuto' uit 2001; S., Greer, 'Freud's "bad conscience": The case of Nietzsche's Genealogy' uit 2002.; en A. Milchman, A., Rosenberg, 'A Foucauldian Analysis of Psychoanalysis: A Discipline that "Disciplines"' [afgehaald van het WWW: 7 januari 2006].

15. S. Ysseling, 'Vraagtekens bij de fenomenologie', p.11-32.

---

16. Deze termen zijn ontleend aan Jacques Lacan, die hen weer zou geleend hebben van Roman Jakobson (1896-1982) en Émile Benveniste (1902-1976). Lacan wekt immers een *chiasmus* op in de zin van : ‘Als ik geniet, dan ben ik er niet, en als ik er ben, dan geniet ik niet’. Dit is Lacan’s *respons* op Descartes’ *Cogito ergo Sum*. *l’énoncé* verwijst naar een uitspraak. *L’énonciation* verwijst naar de verwoording van uitspraken. Het *sujet de l’énoncé* verwijst naar het subject dat besproken wordt in de *énonciation*. Het *sujet de l’énonciation* verwijst naar het subject dat spreekt over het besproken subject. Zie voor een goede inleiding : T. Todorov, *Les Genres du discours*.

17. Vgl.: Niklass Luhmann keert dit om in diens radicaal constructivistische zinsysteemtheorie: de verwoording van niet gegeven aspecten leidt dan niet, zoals bij Husserl, tot de communicatie van het fenomeen, maar tot het fenomeen van communicatie, dat als blinde vlek van een systeem diens zelfreferentie aanstuurt. Zie voor de relatie Luhmann-Husserl-Freud: N. Luhmann, *Ecological communication*, p.127-32: ‘[.T]he attempt to ease anxiety increases it. [...] The psychological basis for this paradoxical effect seems to be that highly improbable risks are overestimated and that risks to which a person is unavoidably exposed are thought greater than those to which a person exposes oneself intentionally. Above all, one has to realize that communication about anxiety makes communication about anxiety possible and in this sense is self-inducive. One can always take a position with respect to anxiety. Some speak of ‘hysteria’ while others of ‘appeasement’ – and both sides are supposedly right.’ (p.129)

18. Wat Kant negatief formuleerde in diens transcendentiaal denken (wat kan ik niet wegdenken uit denkbeelden en wat is daarom eigen aan ‘ons’ denken en niet aan die beelden?), gebruikt Husserl enigszins co-constitutief (hoe kan ik uit gegeven denkbeelden noch mijn denken noch de beelden zelf wegdenken). Deze introspectieve-transcendentale methode wordt in de psychoanalyse geconfronteerd met een catharsismethode.

19. In 1950 is Jacques Derrida 20 jaar. Zijn eerste, anti-husserliaanse, publicatie is een vertaling en kritische inleiding uit 1962 van Husserl’s *Die Frage nach dem Ursprung der Geometrie als intentionalhistorisches Problem (L’origine de la géométrie)*. Daarna wist hij in 1967 zeer sterk de aandacht op zich te vestigen met de publicatie van *De la Grammatologie, L’écriture et la différence* en *La voix et le phénomène: introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*. Zie hiervoor: E. Berns, ‘De achtergronden. Een literatuuroverzicht’, p. 236-240.

20. T. Braeckman, ‘Kennis in de hedendaagse tijd’, p.203.

21. *Ibid.*, p.203.

22. Formeel:  $\sim(\sim BWZ) \rightarrow (\sim BWZ)$  i.p.v *Cogito ergo Sum*.

23. A. Braeckman, ‘De hedendaagse tijd: het subject als centrum?’, p.160.

24. *Ibid.*, p.160.

25. T. Braeckman, ‘Kennis in de hedendaagse tijd’, p.204-205.

26. Deze term verwijst naar de formele, algemene en noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarden van de kennis aan de kant van het subject.

27. Een transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde van de kennis aan de kant van het subject is sinds Kant niet gelijk aan een platoonse transcendentie die de empirische *a posteriori* kennis overstijgt, omdat ze niet tot een aparte wereld van het Zijn behoort, maar omdat ze niet anders dan voorondersteld kan worden in om het even welke empirische *a posteriori* kennisvorm. Een transcendentale mogelijkheidsvoorwaarde kan daarom sinds Kant slechts alleen in de zin van zulk een globale, noodzakelijke vooronderstelling de empirische *a posteriori* kennis overstijgen. Zie hiervoor: *Fundamentele Wijsbegeerte*, p.533.

28. S. Ysseling, ‘Vraagtekens bij de fenomenologie’, p.14.

29. *Ibid.*, p.16.

30. Voor de kwestie van rechtvaardiging van Derrida’s interpretatie, zie *infra*: 4.2.

31. A. Braeckman, ‘De hedendaagse tijd: het subject als centrum?’, p.160.

32. S. Ysseling, ‘Vraagtekens bij de fenomenologie’, p.20.

33. *Ibid.*, p.20

34. *Ibid.*, p.21.

35. *Ibid.*, p.25.

36. *Ibid.*, p.25.

37. Zie *supra*: voetnoot 19.

38. S. Ysseling, ‘Vraagtekens bij de fenomenologie’, p.26.

39. *Ibid.*, p.29.

40. Derrida’s problematisering van Husserl’s ‘onmiddellijke gegevenheid’ voltrekt zich ook in de analytische filosofie. De vroeg 20<sup>e</sup> eeuwse analytische filosofen H. H. Price, G. E. Moore en Bertrand Russel introduceerden de notie *sense-data* als neutrale term voor de ‘onmiddellijke gegevenheid’ van de zintuiglijk gepercipieerde fenomenen. Met de recente opkomst van het fysicalisme in de *philosophy of mind* wordt deze notie echter

---

gediscrediteerd op grond van verschillende argumenten. Zie voor een samenvatting van het debat: A. Chrucky, 'The alleged fallacy of the sense-datum inference'.

41. Zie: E. Berns, 'Jacques Derrida en de taalfilosofie', p.137-168.

42. Geciteerd in: E. Berns, 'Jacques Derrida en de taalfilosofie', p.145 (Berns cursiv. en vert.).

43. Zie *infra*: 3.1.1 (Gödel bewijst in zekere zin wat de Saussure hier semiotisch duidt)

44. Geciteerd in: E. Berns, 'Jacques Derrida en de taalfilosofie', p.146 (Berns vert.).

45. Formeel:  $[A = A] \leftrightarrow [A \neq B]$

46. Formeel:  $[A = A] \leftrightarrow [A \neq B, C, D, \dots]$

47. Geciteerd in: E. Berns, 'Jacques Derrida en de taalfilosofie', p.154 (Berns vert.).

48. E. Berns, 'Jacques Derrida en de taalfilosofie', p.158. (Overigens verwoordt Foucault dit zo: '[A]lphabetical writing is already, in itself, a form of duplication, since it represents not the signified but the phonetic elements by which it is signified; the ideogram, on the other hand, directly represents the signified, independently from a phonetic system which is another mode of representation. Writing, in Western culture, automatically dictates that we place ourselves in the virtual space of self-representation and reduplication; since writing refers not to a thing but to speech, a work of language only advances more deeply into the intangible density of the mirror, calls forth the double of this already doubled writing, discovers in this way a possible and impossible infinity, ceaselessly strives after speech, maintains it beyond the death which condemns it, and frees a murmuring stream.' Zie hiervoor: M. Foucault, 'Language to infinity', p.56.)

49. E. Berns, 'De achtergronden. Een literatuuroverzicht', p.158: 'Een dergelijke definitie van de tekst impliceert de afwijzing van de mogelijkheid van wat Derrida het *transcendentiaal betekende* ('signifié transcendantal') noemt.'

50. *Ibid*, p.159.

51. A. Braeckman, 'De hedendaagse tijd: het subject als centrum?', p.190-191.

52. S. Ysseling, 'Vraagtekens bij de fenomenologie', p.31-32.

## Deel 2

53. S. Freud, 'Five lectures on psychoanalysis', p.10: 'Dr. Breuer's patient was a girl of twenty-one, of high intellectual gifts. Her illness lasted for over two years, and in the course of it she developed a series of physical and psychological disturbances which decidedly deserved to be taken seriously. She suffered from a rigid paralysis, accompanied by loss of sensation, of both right extremities on the right side side of her body; and the same trouble from time to time affected her on her left side. Her eyemovements were disturbed and her power of vision was subject to numerous restrictions. She had difficulties over the posture of her head; she has a severe nervous cough. She had an aversion to taking nourishment, and on one occasion she was for several weeks unable to drink in spite of a tormenting thirst. Her power of speech was reduced, even to the point of her being unable to speak or understand her native language. Finally, she was subject to conditions of 'absence', of confusion, delirium, and alteration of her whole personality [...]' (1e lezing, A. Braeckman vertaalt in: *Fundamenten van de wijsbegeerte*, p.223-224).

54. Deze 'nood van de patiënt aan de psychoanalyticus inzake temporeel zelfverstaan' dient begrepen te worden als een noodzakelijke uitgangspositie van de psychoanalytische behandeling, met name, een asymmetrische relatie tussen patiënt en psychoanalyticus. Uiteindelijk, zoals Jean Florence het formuleert, bestaat de taak van de therapeutische arbeid immers in 'het opheffen van de verdringing, d.w.z, het herschikken van de verdeling der psychische energieën (het bewuste, het voorbewuste, het onbewuste). Het nagestreefde doel bestaat erin dat het subject *zelf* getuige en bezitter wordt en blijft van het weten dat in zijn symptoom schuilgaat.' Zie: J. Florence, 'Psychoanalyse als psychotherapie', p.20.

55. Zie: J. Florence, 'Psychoanalyse als psychotherapie', p.21: 'De subjecten zullen door Freud uitgenodigd worden, uit te spreken alles wat hun door het hoofd gaat, met oprechtheid, zonder hun woorden aan enige censuur of oordeel of reserve van morele, esthetische of logische aard te onderwerpen. De grondregel is: zich laten gaan in vrije associaties, spreken...' (Voor een goed kritisch overzicht ten aanzien van Freud's implementatie van de techniek van vrije associatie, zie V. Busato, 'De vrije associaties van Freud').

56. Zie hiervoor: J. Nuttin, *Psychoanalyse en Persoonlijkheid*, p.32: 'Bij het vrije associëren bleek nl. dat sommige invallen op een *weerstand* stootten bij de mededeling. De patiënt had plots allerlei goede redenen om bepaalde associaties niet mede te delen; ze waren ofwel te onbeduidend, of hadden zeker helemaal niets met de zaak te maken, enz. Freud vond achteraf dat juist deze associaties belangrijk bleken te zijn bij het opsporen van het 'vergetene' (Reeds in 1895 had Freud in analoge betekenis het begrip van psychische *weerstand* ingevoerd.) (Nuttin cursiv.)

---

57. *Ibid.*, p.64-65: De term ‘affectieve overdracht’ verwijst volgens Nuttin naar ‘de houdingen en gedragingen van de patiënt tegenover de analist alsof deze niet eenvoudig de persoon was die hij in werkelijkheid is, doch iemand die een rol heeft gespeeld in de kinderjaren of in het verleden van de patiënt. [...] De patiënt zou spontaan in de therapeut de reïncarnatie beleven van een of andere persoon, die in zijn eerste ontwikkelingsperiode het voorwerp van zijn libido is geweest (b.v. één van de ouders). Dezelfde gevoelens worden nu op de therapeut overgedragen (*Uebertragung*).’ (Nuttin cursiv.)

58. Freud onderging zelf een leerproces om in te zien dat men zich niet zomaar laat ‘interpreteren’. De patiënt verzet zich met andere woorden tegen de duidingsarbeid van de psychoanalyticus. Zie hiervoor, J. Nuttin, *Psychoanalyse en Persoonlijkheid*, p.69: ‘In het beginstadium van zijn behandelingsmethode deelde Freud eenvoudig aan zijn patiënt de interpretatie mee van wat hij in het onbewuste vond, d.i. de inhoud van het verdrongene. De Weense psychiater merkte echter al gauw op, dat het subject niet altijd bereid was zijn interpretatie te aanvaarden. Bij zijn eerste bevindingen van die aard, was Freud zeer krekkelig [...]. Later ontdekte hij het mechanisme, waarbij dynamische factoren in de patiënt aan het werk zijn, die zich tegen de aanvaarding van de interpretatie – d.i. de bewustmaking van het onbewuste – verzetten. Zo zag Freud in, dat vooraleer verdrongen inhoud door het subject konden aanvaard worden, eerst een analyse moest gebeuren van de *weerstandmechanismen*, die de patiënt daarentegen in het werk stelt.’ (Nuttin cursiv.)

59. Zie: F. Cioffi, *Freud and the Question of Pseudoscience*.

60. S. Freud, ‘Early psycho-analytic writings’, p. 204: ‘Before they come for analysis the patients know nothing about these [sexual] scenes. They are indignant as a rule if we warn them that such scenes are going to emerge. Only the strongest compulsion of the treatment can induce them to embark on a reproduction of them.’ (wij vertalen)

61. Geciteerd in: A. Esterson, ‘Jeffrey Mason and Freud’s seduction theory: a new fable based on old myths’, p.1-21: ‘Not only have they ‘no feeling of remembering the scenes’ they are induced to reproduce, he continued, they ‘assure me...emphatically of their unbelief.’

62. S. Freud, ‘Early psycho-analytic writings’, p.153: ‘[T]hese patients never repeat these stories spontaneously, nor do they ever in the course of a treatment suddenly present the physician with the complete recollection of a scene of this kind. One only succeeds in awakening the psychical trace of a precocious sexual event under the most energetic pressure of the analytic procedure, and against an enormous resistance. Moreover, the memory must be extracted from them piece by piece [...].’ (wij vertalen)

63. A. Esterson, ‘Jeffrey Mason and Freud’s seduction theory: a new fable based on old myths’, p.1-21: ‘The ideas and images obtained from the patient by this procedure generally emerged in a piecemeal fashion, with the essential elements missing. The task of the physician was ‘to put these [fragments] together once more into the organization which he presumes to have existed’, ie, to piece together the fragments to produce a coherent event or narrative, rather like the process of solving a picture puzzle.’ (wij vertalen)

64. Volgens Hylke Bonnema keerde Freud zich omwille van vier redenen af van de ‘handdruktechniek’: ‘Waarom besloot Freud toch alleen gebruik te maken van de vrije associatie en niet van aanraking zoals hij eerder wel deed? Ten eerste wilde hij zich waarschijnlijk distantiëren van zijn onwetenschappelijke voorgangers die gebruik maakten van handoplegging. Ten tweede wilde hij afstand nemen van de fysieke methoden die gebruikelijk waren in de psychiatrie in zijn tijd. Ten derde leefde Freud in de Victoriaanse tijd waar seksualiteit een taboe was. Voor de mannelijke therapeut zou het moeilijk zijn het onstuimige lid in het gareel te houden wanneer hij zijn patiënten aanraakte. In zijn theorieën seksualiseert Freud intermenselijke relaties. Hij heeft een theorie gebaseerd op de bevrediging van driften, ontlading van bepaalde op een lichaamsdeel georiënteerde libido. Tegenwoordig zijn we overtuigd dat intermenselijk contact van belang is voor de ontwikkeling van de mens. Niet alle aanraking hoeft te worden geseksualiseerd. Mensen hebben behoefte aan genegenheid en warmte. Als vierde en laatste reden waarom Freud niemand meer aanraakte in zijn latere methode was, dat hij niet de infantiele behoeften wilde bevredigen om op die manier de noodzakelijke frustratie die nodig is om te groeien te doen afnemen.’ Zie hiervoor: H. Bonnema, ‘Het lichaam in de psychotherapie’, par. 8-10.

65. A. Esterson, ‘Jeffrey Mason and Freud’s seduction theory: a new fable based on old myths’, p.1-21: ‘Freud believed that somatic symptoms he regarded as hysterical were caused by repressed memories of traumatic experiences, and that the therapeutic task was to induce the patient to bring these memories to conscious awareness. At times when relevant thoughts were not forthcoming he placed his hand on the patient’s forehead and encouraged him or her to report any images or ideas that came to mind. In the event that nothing occurred to the patient, Freud took this as a sign of resistance and repeated the pressure on the forehead while insisting that a picture or an idea would emerge. In this manner he endeavoured to set in motion a chain of associations which he believed would lead eventually to the pathogenic idea.’ (wij vertalen)

66. Deze vergissing was een harde les voor Freud: ‘Mijn vertrouwen in mijn techniek en in haar resultaten werd sterk geschokt; ik had deze taferelen (nl. van verleiding door de vader of andere volwassenen) bij de patiënten opgeroepen door middel van een techniek, die ik als de juiste beschouwde; en de inhoud van deze



---

taferelen stond op onmiskenbare wijze in verband met de symptomen, die tot mijn onderzoek aanleiding hadden gegeven. Wanneer ik van mijn teleurstelling was bekomen, trok ik uit deze ervaring de passende conclusies: vooreerst dat de neurotische symptomen niet rechtstreeks aanknopen bij werkelijke ervaringen, maar bij fantasieën die de uitdrukking zijn van een wens, en vervolgens dat de psychische werkelijkheid meer belang heeft voor de neurose dan de materiële werkelijkheid. Ik geloof ook nu nog niet, dat ik mijn patiënten deze verleidingsfantasieën opgedrongen of “gesuggereerd” heb.’ Zie hiervoor: J. Nuttin, *Psychoanalyse en Persoonlijkheid*, p.36.

67. In rekenschap van de theoretische evoluties: Freud behield immers wel de notie van infantiele seksualiteit maar verbond deze later niet meer *exclusief* met een pedofiel traumatisme uit de vroege kinderjaren.

68. Zie hiervoor: A. Esterson, ‘Jeffrey Mason and Freud’s seduction theory: a new fable based on old myths’.

69. J.G. Schimek, ‘Fact and Fantasy in the Seduction Theory: a Historical Review’, p.937-965: ‘[T]he knowledge of [the] original trauma, whether an unconscious memory or fantasy, was based on Freud’s interpretation and reconstruction; it was not directly revealed by the patient.’ (wij vertalen; zie overigens ook: 3.1.1)

70. F. Cioffi, ‘Was Freud a Liar?’, p.172-174: ‘Freud could not bring himself to recognize the reasoning by which he had persuaded himself of the authenticity of the seductions, because it was the same sort of reasoning which, for the rest of his career, he was to employ in his reconstruction of infantile fantasy life and of the content of the unconscious in general.’ (wij vertalen)

71. Zie: J. Nuttin, *Psychoanalyse en Persoonlijkheid*, p.30.

72. Overigens benadert Schopenhauer reeds in 1819 de freudiaanse opmerking ten aanzien van de psychologische weerstand in de verwoording. Zie hiervoor A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, p.457-458: ‘De plaats langs waar de waanzin binnendringt in de geest moet gezocht worden in de weerstand die de wil biedt tegen het laten opkomen in het licht van het bewustzijn (intellect) van datgene wat hem tegenstaat [...]. Men kan de oorsprong van de waanzin zien in het zich iets met geweld willen “uit de geest slaan”.’ (vertaling van J. Nuttin)

73. S. Freud, ‘Five lectures on psychoanalysis’, p.25: ‘Perhaps I may give you a more vivid picture of repression and of its necessary relation to resistance, by a rough analogy derived from our actual situation at the present moment. Let us suppose that in this lecture-room and among this audience, whose exemplary quiet attentiveness I cannot sufficiently commend, there is nevertheless someone who is causing a disturbance and whose ill-mannered laughter, chattering and shuffling with his feet are distracting my attention from my task. I have to announce that I cannot proceed with my lecture; and thereupon three or four of you who are strong men stand up and, after a short struggle, put the interrupter outside the door. So now he is ‘repressed’, and I can continue my lecture. But in order that the interruption shall not be repeated, in case the individual who has been expelled should try to enter the room once more, the gentlemen who have put my will into effect place their chairs up against the door and thus establish a ‘resistance’ after the repression has been accomplished.’ (wij vertalen)

74. S. Freud, ‘An autobiographical study’, p. 43: ‘The transference is made conscious to the patient by the analyst, and it is resolved by convincing him that in his transference-attitude he is re-experiencing emotional relations which had their origin in his earliest object-attachments during the repressed period of his childhood. In this way the transference is changed from the strongest weapon of the resistance into the best instrument of the analytic treatment. Nevertheless its handling remains the most difficult as well as the most important part of the technique of analysis.’ (wij vertalen)

75. P. Moyaert, ‘Jacques Lacan: begeerte-taal-subjectiviteit’, p.33-67.

76. Zie voor de relatie Derrida-Freud-Lacan: R. Major, ‘Derrida, lecteur de Freud et de Lacan’, p.165-178.

### Deel 3

77. Zie voor kritiek op deze stelling: R. Webster, ‘The Cult of Lacan’, par.19: ‘Taken in the context of Lacan’s argument as whole, however, it helps to make clear that his own theoretical system is based on a biological premise in very much the same way as Freud’s was. Indeed, Lacan seems independently to be using biogenetic reasoning of the same kind which led Freud to construct his theory of infantile.’ Desondanks kan men in de publicaties van Freud toch lezen dat het *Es* (de *topos* van het anonieme biologische instinct) gebruik maakt van het *Ich* omwille van diens oneindige lustbeleving, terwijl dit *Ich* tegelijkertijd de schaamte dient te dragen die het *Uber-Ich* als interiorisatie van culturele normen en waarden omtrent lustbeleving verkondigt ten aanzien van de uitspattingen van en versprekingen door het *Es*. Bij Lacan kan men slechts lezen dat de bedreiging die uitgaat

---

van het anonieme biologische instinct (*Es*), mogelijk is door een differentieel netwerk van taaltkens (waarvan “*Es*” er één van is); een betekenisnetwerk dat voorafgaat en nakomend is aan het *Ich*, meer bepaald, *l’Autre*.

78. Freud zou zich hier schuldig maken aan een drogreden als ‘epistemisch’ principe, meer bepaald, een *petitio principii*: ‘[...H]et te bewijzen als bewezen aannemen. Men stelt dan de te rechtvaardigen conclusie als premisse voorop.’ Zie: R.M.A, Vergauwen, W.A, de Pater, *Logica: Formeel en Informeel*, p.87.

79. Deze nadruk op het vreemde als constitutief voor het eigene is eigenlijk zeer hegeliaans, al zal Lacan (tegen Hegel in) elke toegang van zoiets als een ‘totaal zelfbegrip van de absolute geest’ ontzeggen aan het bewustzijn in de vorm van een onzegbaar ‘iets’ dat zichzelf uitsluit uit orde van de taal. De link tussen Lacan en Hegel is natuurlijk Alexandre Kojève (1902-1968), die Hegel’s *Phänomenologie des Geistes* leest specifiek vanuit de meester-knecht-dialectiek als motor van de geschiedenis. Wat betreft Lacan is hierbij cruciaal dat de mens pas echt mens is wanneer deze triomfeert over diens biologische behoefte en intreedt in de orde van het verlangen, dat wil zeggen, het verlangen naar het verlangen en niet naar een verzadigbare behoefte. Luuk van Middelaar: ‘Anders gezegd, de mens wordt pas wezenlijk mens als hij zijn leven op het spel zet voor een doel dat niet van levensbelang is (de vlag van de vijand). Het gaat echter niet om dat doel (de vlag), maar om de *erkenning* (door de vijand). Lacan, die les volgde bij Kojève, zou het hegeliaanse ‘totaal zelfbegrip van de absolute geest’ echter alsnog laten erkennen door de toeschrijving aan één specifieke persoon, met name, ‘Lacan’ zelf. Volgens van Middelaar maakte Lacan immers op een schaamteloze wijze gebruik van ‘groepsbinding dankzij een collectieve verliefdheid op de leider’ (p.94): ‘Niemand maakte schaamtelozer van dat psychische mechanisme gebruik dan *maitre* Jacques Lacan. Tot een volle collegezaal zie hij ooit: ‘Als revolutionairen smacht u naar een meester. U zult hem krijgen.’ Tegen de interviewer die hem naderhand verweet met deze uitspraak de jeugd te hebben ontmoedigd, merkte Lacan schamper op: ‘Ze zeurden me aan m’n kop, zoals dat toen ging. Ik moest een daad stellen. Een daad zo waar dat ze zich sindsdien verdringen bij mijn *séminaire*. Al met al hebben ze toch liever mijn weldadige luwte dan de zweep erover’. Geciteerd in: L. van Middelaar, ‘Politicide’, p.212. Zie in dit verband ook voetnoot 240: ‘By allowing his students to see him as a *Maitre*, he was helping them to *subvert* what his own theory stood for’ (wij cursiveren).

80. Voor een goede omschrijving van dit ‘manque-à-être’ bij Lacan, zie: L. Althusser, ‘Freud en Lacan’, voetnoot 6: ‘Het verlangen, de fundamentele categorie van het onbewuste, kan in zijn specificiteit slechts begrepen worden als de singuliere betekenis van het spreken van het onbewuste van het menselijk subject: de betekenis die in en door de ‘werking’ van de betekenaarsketen ontstaat, waaruit het spreken van het onbewuste bestaat. Als zodanig draagt het verlangen het stempel van de structuur die de menswording beheerst. Als zodanig verschilt het verlangen radicaal van de organische, wezenlijk biologische ‘behoefte’. [...] Het verlangen wordt in zijn dubbelzinnig zijn (zijn zijnstekort, manque-à-être zegt Lacan) door de structuur van de Orde bepaald die het haar stempel oplegt en het bestemt voor een plaatsloos bestaan, het bestaan van de verdringing, rijk aan mogelijkheden maar ook aan ontgoochelingen.’

81. J. Remmerswaal, *Groepsdynamika II: Kommunikatie*, p.58-72.

82. Volgens Steve Hoenisch stemt Lacan in deze kwestie overeen met Ludwig Wittgenstein (1889-1951): ‘Thus it is that the role of language in psychoanalysis is seen by Freud and Wittgenstein in opposing ways: For Wittgenstein, the language lies at the foundation of the myth that creates psychoanalysis. The language is the psychoanalytic machine. For Freud, on the other hand, the language becomes a scientific mechanism in the psychoanalytic machine, a cog that allows the patient to express and, in turn, conquer his or her problems. The unconscious is the ghost in the machine. Thus, if Wittgensteinian psychoanalysis can work in practice without appealing to an unconscious, it would be a superior theory -- it expels the ghost from the machine.’ Zie hiervoor: S. Hoenisch, ‘The Myth of Psychoanalysis: Wittgenstein contra Freud’.

83. Dit vooronderstelt dat er waarden zijn binnen een formeel tekensysteem die niet aanwezig kunnen worden gesteld zonder dat de totaliteit en eenheid van het taalteken op het spel staat. Deze waarden zijn bij voorbeeld oxymoronisch van structuur, omdat ze 1. naar zichzelf verwijzen (spreken over spreken) en 2. deze sprekende autoreferentie kenmerken als onwaar. Dit maakt dat ze steeds balanceren op de paradoxale grens tussen aanwezigheid en afwezigheid. Gödel bewees dit in diens ‘onbeslisbaarheidsstelling’: “Hij deed dit door een zin te construeren [lees bij voorbeeld: het oxymoron ‘onbewuste representatie’] die, vrij vertaald, van zichzelf zegt dat ze niet bewijsbaar [niet aanwezig te stellen] is (d.w.z. afleidbaar binnen het formeel systeem) Deze zin is waar, maar niet afleidbaar [aanwezig te stellen] binnen het formeel systeem. Want ga maar na: zou de zin afleidbaar zijn [aanwezig te stellen zijn], dan zou ze onwaar zijn (want ze zegt zelf dat ze niet afleidbaar [niet-aanwezig] is), maar alle afleidbare [aanwezige] zinnen zijn waar (dit is het *soundness*-theorema): wat je bewijst [aanwezig stelt] is ook waar). Tegenspraak. Dus is de zin niet afleidbaar [niet aanwezig te stellen]. Maar dan is ze waar. Ergo: er zijn waarheden binnen het systeem [het niet-aanwezige] die niet afleidbaar zijn [niet aanwezig kunnen worden gesteld].” (parafraze van J. van Brakel, *De wetenschappen? Filosofische kanttekeningen*, p.139; zie ook *supra*: 1.1.3)

84. P. Moyaert, ‘Jacques Lacan: begeerte-taal-subjectiviteit’, p.38.

- 
85. Zie ook *supra*: 2.1.1 in verband met Freud's repressief (re)constructionisme.
86. P. Moyaert, 'Jacques Lacan: begeerte-taal-subjectiviteit', p.38.
87. *Ibid.* p.39 (wij cursiveren).
88. *Ibid.* p.40-41.
89. *Ibid.* p.46.
90. I. Kant, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', p.481-494: 'Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen.' (wij vertalen)
91. Een andere adequate situering van de psychoanalyse sinds Freud en Lacan zou bij voorbeeld kunnen zijn dat Freud afscheid neemt van het jodendom omwille van de moderne wetenschap en dat Lacan dan weer het christendom verwelkomt. (zie *infra*)
92. Volgens Berns is de werkzaamheid van het 'spoor' (*la trace*) als verwijzingsrelatie steeds ook een 'uitwissing' van het eigen spoor karakter naar andere sporen. De 'metafysiek van het teken' wist haar sporen uit omwille van een aanwezig stellen van een fenomeen (tussen haakjes plaatsen). Derridianen zullen net stellen dat betekenis slechts bestaat in de onuitwisbare verbinding van een bepaald spoor met andere sporen, d.w.z., in het oneindige uitstel van definitieve betekenisgeving. Zie hiervoor: E. Berns, 'Jacques Derrida en de taal filosofie', p.155-156.
93. J. Lacan, 'Discours aux catholiques', p.34: 'Je la crois, quant á moi, cette psychologie [de Freud], plus féminine qu'autre chose. [...] Freud dans la vie courante, je le vois très peu père. Il n'a vécu le drame oedipien [...].'
94. Dat Freud's biologische neiging tot universalisering kantiaanse trekjes heeft, die door Lacan worden ontmaskerd, wordt goed aangegeven in R. Bernet, 'Wet en natuur bij Kant en Lacan', p.29-49.
95. S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p. 75: '[...]he penis can take its role in psychic development only when it is transformed into a symbol, the phallus, which is a signifier, a carrier of information about the set of meanings socially conferred upon the penis. In the linguistic sense, the phallus serves as a distinctive feature that separates two classes of objects, men and women. In our society, these classes are not equal, and the phallus, as signifier, is the carrier of this information about social inequality. According to this way of looking at things, penis envy is not a biological imperative, but is a socially specific jealousy.' (wij vertalen)
96. Zie hiervoor: M. Kinet, 'Nazomernachtdroom: de puber over tijd'.
97. J. Lacan, *Ecrits*, p. 288: 'In the quest for the phallus the subject moves from being it to having it. It is here that is inscribed the last Spaltung [splitting] by which the subject articulates himself to the Logos[...] The fact that the phallus is a signifier means that it is in the place of the Other that the subject has access to it. But since this signifier is only veiled, as ratio of the Other's desire, it is this desire of the Other as such that the subject must recognise, that is to say, the other in so far as he is himself a subject divided by the signifying *Spaltung*.' (wij vertalen)
98. J. Lacan, 'Discours aux catholiques', p.34: 'On pourrait épiloquer longtemps sur ce qui a introduit Freud á cette image, sur les raisons personnelles qui l'ont induit, á savoir son groupe familial, son expérience d'enfance, son père, le vieux Jacob Freud, patriarche prolifique et besogneux d'une petite famille de la race indestructible. L'important n'est pas de faire la psychologie de Freud.' (wij vertalen en cursiveren)
99. Zie in dit verband: S. Freud, *Totem en taboe : enige parallellen tussen het zieleleven der wilden en der neurotici*. Zie voor een goede studie van Smith's concepten in Freud's conceptueel kader: G. K. Booth, 'The Fruits of Sacrifice', p.258-264.
100. S. Freud, 'The Future of an Illusion', p.41: '[...]It would be an undoubted advantage if we were to leave God out altogether and honestly admit the purely human origin of all the regulations and precepts of civilization. Along with their pretended sanctity, these commandments and laws would lose their rigidity and unchangeableness as well. People could understand that they are made, not so much to rule them as, on the contrary, to serve their interests; and they would adopt a more friendly attitude to them, and instead of aiming at their abolition, would aim only at their improvement. This would be an important advance along the road which leads to becoming reconciled to the burden of civilization.' (wij vertalen)
101. S. Freud, 'Moses and Monotheism', p.106: 'And since we know that behind God who had chosen the Jews and freed them from Egypt stands the figure of Moses, who had done precisely that ostensibly by God's command, [...] we venture to declare that it was this one man Moses who created the Jews.' Zie voor de relatie Freud-Lacan ten aanzien van de rol van de vader: S. Zizek, 'The Big Other doesn't exist'. (wij vertalen)
102. S. Freud, 'The Future of an Illusion', p. 43: 'Religion would thus be the universal obsessional neurosis of humanity; like the obsessional neurosis of children, it arose out of the Oedipus complex, out of the relation to the father. If this view is right, it is to be supposed that a turning-away from religion is bound to occur with the fatal

---

inevitability of a process of growth, and that we find ourselves at this very juncture in the middle of that phase of development.’ (wij vertalen)

103. J. Lacan, ‘Discours aux catholiques’, p.58-59: ‘Le role singulier du phallus dans la foncière disparité [...] de sa fonction, la fonction virile, se situe dans la duplicité de la castration surmontée de l’Autre, dont la dialectique semble soumise au passage par la formule “Il n’est pas sans l’avoir”, tandis que la féminité est soumise à l’expérience primitive de la privation pour en venir à souhaiter de faire être symboliquement le phallus dans le produit de l’enfantement, que celui-ci doive ou non l’avoir.’ (wij vertalen)

104. Volgens het verhaal over de zondvloed in het boek *Genesis* is Noach de stamvader van alle huidige mensen omdat hij samen met zijn zonen Sem, Cham en Jafeth en hun vrouwen als enige de vloed overleefde. Van zijn drie zoons stammen alle latere mensen af. Van Sem zouden de Semieten, van Cham de mensen van Afrika en van Japhet de mensen van Europa afstammen. In twee van de drie grote vormen van monotheïsme, het jodendom en het christendom, wordt God omschreven als een strenge maar rechtvaardige Vader die luistert naar de gebeden van zijn ‘kinderen’. Bovendien wordt gedisciplineerde gehoorzaamheid bij de joden en de christenen als lidmaatschap gehanteerd: ‘[...] Mijn zoon, je mag een vermaning van de Heer nooit terzijde schuiven en nooit opgeven als je door hem terechtgewezen wordt, 6 want de Heer berispt wie hij liefheeft, straft elke zoon van wie hij houdt. 7 Houd vol, het betreft hier immers een leerschool, God behandelt u als zijn kinderen. Welk kind wordt niet door zijn vader berispt? 8 Maar als u die leerschool niet doorloopt zoals alle anderen vóór u, dan bent u geen kinderen, maar bastaards. 9 Daar komt nog bij dat wij voor onze aardse vaders, door wie we werden opgevoed, respect hadden; hoeveel te meer zullen we ons dan niet onderwerpen aan het gezag van de Vader van alle geesten, en dan leven? 10 Onze aardse vaders berispten ons maar voor korte tijd en naar eigen goeddunken, maar hij berispt ons voor onze eigen bestwil, om ons te laten delen in zijn heiligheid.’ (Hebreeën 12:8). Islam ziet God (Allah) echter niet in de rol van de vaderfiguur. Voor moslims is zulke een vader-kind-relatie bovendien verwerpelijk op grond van de koran die de intieme relatie met God veroordeelt: ‘Zowel de joden als de christenen zeggen: Wij zijn de zonen van Allah en door Hem bemind. Zeg: waarom dan straft Hij jullie voor zijn zonden? Nee jullie zijn slechts mensen van de mensen die Hij geschapen heeft.’ (Soerat al-ma’ida:18).

105. J. Lacan, ‘Discours aux catholiques’, p.37: ‘Qu’il vous suffise de savoir que, s’il est quelque chose que Freud promeut a premier plan de l’expérience morale, c’est bien le drame qui se joue à une certaine place qu’il nous faut bien reconnaître [...] pour être tout de même celle où s’articule comme telle une expérience dont c’est certes le cadet des soucis de Freud de la qualifier de religieuse, puisqu’il tend à l’universaliser, mais que pourtant il articule dans les termes mêmes où l’expérience religieuse proprement judeo-chrétienne l’a même historiquement développe et articulée.’ (wij vertalen)

106. *Ibid.*, p.64: ‘Je me suis laissé dire qu’il est des séminaires où l’on faisait la psychologie du Christ.’ (wij vertalen en cursiveren)

107. J.A Miller (red.), *Le Triomphe de la Religion précédé de Discours aux Catholiques*, covercommentaar: ‘Freud, vieil optimiste des Lumières, croyait que la religion n’était qu’une illusion, que dissiperait dans l’avenir les progrès de l’esprit scientifique. Lacan, pas du tout: il pensait au contraire que la vraie religion, la romaine, à la fin des temps embobinerait tout le monde, en déversant du sens à pleins tuyaux sur le réel de plus en plus insistant et insupportable que nous devons à la science.’ (wij vertalen)

108. J. Lacan, ‘Le triomphe de la religion’, p.81: ‘*Qu’est-ce que cela veut dire, “la vraie religion”?* La vraie religion, c’est la romaine. Essayer de mettre toutes les religions dans le même sac et faire ce qu’on appelle de l’histoire des religions, c’est vraiment horrible. Il y a *une* vraie religion, c’est la religion chrétienne.’ (wij vertalen)

109. Zo merkt Serge Leclair tijdens het *Mathemes*-project de cruciale werking van de verwoording op ten aanzien van de psychoanalyse. Turkle: ‘In his talk, Serge Leclair reminded the group that the psychoanalytic act is an “affair of speech” (*parole*), and in relation to this speech, the mathemes, important though they might be, are best seen as “graffiti.” They are traces, testimonies, but still *written* expressions of an essentially *verbal* act of rage or passion or pleasure.’ In: S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p.182. (wij vertalen). In Leclair’s opmerking tekenen zich overigens tevens de logocentrische trekjes af die vanuit derridiaans standpunt eigen zijn aan de psychoanalyse sinds Lacan (zie *infra*: 3.1.3).

110. S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p.165-166: ‘[.B]y the mid-1960’s Lacan was saying that what was essential to psychoanalysis as a science could be separated from its clinical practice and formalized mathematically.’ Rond 1973 richtte Lacan zich, omwille van de opname van psychoanalyse in het universitaire leerplan als wetenschap, op de mathematisering van de psychoanalyse: ‘[...] In 1973, Lacan took a new interest in teaching psychoanalysis in the university as his conviction grew that the future of psychoanalysis lay in its formalization into mathematical statements which he calls the psychoanalytic “mathemes” (*les mathemes*).’ En tenslotte in oktober 1976 spenderen voorname psychoanalytici drie dagen aan de noodzaak van *les mathemes*. (Zie: p.183.)

---

111. J. Lacan, 'Le triomphe de la religion', p.80-81: 'La psychanalyse n'est pas venue à n'importe quel moment historique. Elle est venu corrélativement à un pas capital, à une certaine avancée du discours de la science.' (wij vertalen) Deze opkomstcorrelatie laat zich overigens bij Ernest Gellner overigens lezen als een opkomst van 'seksuele losbandigheid' door industrialisering van de dorpscultuur. Gellner: 'Possibly Freud built a theory on his own paranoia, creating out of his morbid suspicions a self-sustaining drama from the everyday frailties of society: their self-deceptions, hypocrisies, resentments, posturings and furtive lusts. His emphasis on the libido perhaps reflected the sexual puritanism of Vienna, itself a reflection of the widespread prostitution that came with rapid industrialization.' In: E. Gellner, *The Psychoanalytic Movement*, p.17-22.

112. J. Lacan, 'Discours aux catholiques', p.57-58: 'L'objet imaginé récemment par la psychanalyse comme mesure de l'adequation libidinale, informerait de son type toute une réalité comme mode de relation du sujet au monde. Relation vorace, relation rétentive, ou encore [...] relation oblatrice, qui s'avèrait l'avènement idyllique de la relation génitale. Hélas, est-ce au psychanalyste de refouler la perversion foncière du désir humain dans l'enfer du pré-génital comme connoté de régression affective? Est-ce à lui de faire rentrer dans l'oubli la vérité avouée dans le mystère antique, que "Éros est un Dieu noir"?'

113. S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p. 183: 'If there are no mathemes, the fundamentals of psychoanalysis will remain ineffable. No mathemes means no real scientific community for psychoanalysis.' (wij vertalen)

114. *Ibid.*, p.166: 'The psychoanalysts came into the university in response to many different student clienteles with many different demands. There were, first of all, the medical students who wanted psychoanalysts to help them design a new curriculum, one that was more sensitive to the human dimension of a medical practice.'; p.167: 'From the very first day of the student takeover at the medical school, a student-faculty study group on "human sciences" in medicine began to discuss the possibility that, in a revised medical curriculum, psychoanalysts might lead sensitivity groups for medical students. [...] They looked to a psychoanalytic contact to help them understand the social suffering that might lie behind a symptom by making it easier for them to "relate to their patients as people." This interest in psychoanalysis, at first conceptually primitive and palliative in aim, soon led to a more fundamental criticism of the role of medicine and medical workers in society.'

115. *Ibid.*, p.183: 'In other words, it is the questioning about the possibility of the matheme which is envisaged as the necessary condition for theory, that is to say for theorization and transmissibility.' (wij vertalen)

116. Pittig detail: Miller, Lacan's schoonzoon en de stem in het publiek die *pro* een totale mathematisering van de psychoanalyse tijdens het *Mathemes*-project, is de verantwoordelijke uitgever voor *Triomphe de la Religion précédé de Discours aux Catholiques*.

117. Zie voor een verdere indeling van het reële reële in functie van het imaginaire en het symbolische: S. Zizek, *The Ticklish Subject*. Het reële als de singuliere ervaring die zich niet laat verwoorden wordt door Zizek gethematiseerd als een 'vanishing point', (*trompe de l'oeuil*), met name, als iets dat niet gerepresenteerd kan worden maar dat toch constitutief is voor representatie. Bij Luhmann verschijnt overigens eenzelfde 'blinde vlek' als een constitutieve paradox waardoor een systeem haar eigen grenzen kan formuleren onder de vorm van een interne coherentie in de mate het diens eigen principes van constitutie *niet* kan systematiseren (waardoor ook de communicatie van een fenomeen opnieuw een fenomeen van communicatie oplevert). (zie *supra*: voetnoot 17). Eenzelfde conclusie bereikt Visker in diens *Genealogie als kritiek*., covercommentaar: '[..E]n kritiek die het ordebegrip ernstig wil nemen, moet zichzelf het beroep op een gemeenschappelijke bodem of op de universaliteit van een overkoepelende horizon ontzeggen.'

118. J. Lacan, 'Le triomphe de la religion', p.93: 'Mais le réel réel, si je puis dire, le vrai réel, c'est celui auquel nous pouvons accéder par une voie tout à fait précise, qui est la voie scientifique. C'est la voie des petites équations. Ce réel-la est celui justement qui nous manque complètement. Nous en sommes tout à fait séparés.' (wij vertalen)

119. Zo waarschuwt Heidegger *postmortem* in het interview met *Der Spiegel* voor de onbestuurbare machtswil in deze 'technisches Zeitalter' die tevens in de wetenschap voeding vindt daar deze niet het *Sein* laat komen, maar het gemaakte analyseert en projecteert als een beeld (*Gebild*) van de werkelijkheid. Zie hiervoor: M. Heidegger, 'The Question Concerning Technology', p.3-35.

120. J. Lacan, 'Le triomphe de la religion', p.94: 'Mais le réel auquel nous accédons avec des petites formules, le vrai réel, c'est tout à fait autre chose. Jusqu'à présent, nous n'en avons encore comme résultat que des gadgets. On envoie une fusée dans la lune, on a la télévision, etc. Ça nous mange, mais ça nous mange par l'intermédiaire de choses que remue en nous. Ce n'est pas pour rien que la télévision est dévoreuse. C'est parce que ça nous intéresse, tout de même.[...] Quand on en aura son compte, on arrêtera ça, et on s'occupera des vraies choses, à savoir de ce que j'appelle la religion.'

121. Overigens geeft het veelbelovende werk van Claude Lefort hier trouw akte van. De interpretatieoorlog tussen de verschillende psychoanalytische kampen kan immers dankzij Lefort's psychoanalytische lectuur van Machiavelli op de voet gevolgd worden als een politiek fenomeen (een fenomeen dat echter minder husserliaans, dan wel opgevat dient te worden volgens een *corps-sujet à la Merleau-Ponty*). Zo zouden de psychoanalytische

---

machtsrelaties, gevoed door 1. de spanningstoestand tussen wetenschappelijk onderzoek en schismatische sektarisme en 2. de psychoanalytische ‘meester-leerling’-relatie, met Lefort gelezen kunnen worden vanuit *De Heerser* van Machiavelli. Machiavelli stelt daarin immers dat een nieuwe heerser steun moet verwerven bij ofwel het volk, ofwel de aanzienlijken, en vervolgt (ik parafraseer hier Luuk van Middelaar’s weergave van Lefort’s denken in diens *Politicide*, p.180): ‘[w]ant in iedere stad vindt men deze twee groeperingen vertegenwoordigd, die hun oorsprong vinden in het feit dat enerzijds het volk niet door de aanzienlijken gecommandeerd en onderdrukt wil worden en anderzijds de aanzienlijken juist willen commanderen en onderdrukken. En deze twee verlangens resulteren voor de samenleving in een van deze drie dingen: ofwel alleenheerschap ofwel vrijheid ofwel bandeloosheid.’ (in: N. Machiavelli, *Discorsi*, boek I, hfdstk. 4.)

122. Georg Simmel (1858-1918), persoonlijke vriend van Husserl en sterke invloed op Heidegger en de hele naoorlogse Duitse sociologie. In de context van ons betoog wordt zijn *Philosophie des Geldes* vermeld, daar dit, naar onze indeling, gepubliceerd werd in 1900, en omdat dit werk de grens tussen filosofie en sociologie onderzoekt, een grens die tevens door Turkle gethematiseerd wordt in haar sociologie van de psychoanalyse in *Psychoanalytic Politics*. Zie: G. Simmel, *Philosophie des Geldes*.

123. E. Kandell, ‘Biology and the future of psychoanalysis: a new intellectual framework’, p.505-524. [Geciteerd in: A. De Block, *Vragen aan Freud*, p.10]

124. A. De Block, *Vragen aan Freud*, p.10.

125. *Ibid.*, p.11.

126. Zie: S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p.211-212.

127. Zie: voetnoot 5.

128. S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p.211: ‘Many admit that their most prized patients are the psychoanalytic “naive.” The naive may be prized, but they are a dying species. Most French patients and their analysts are struggling together with the challenges of the “sophisticated symptom”.’ (wij vertalen)

129. Deze fetisjistische overwaardering, van een bepaald deel van de patiënt als representatief voor het geheel dat de patiënt ‘is’, meer bepaald, diens verwoording van ideeën als gekenmerkt door een onverwoordbaarheid van de singuliere rol van de *fallus*; wordt door feministen wel eens het ‘fallocentrische taalspel’ genoemd en zorgt voor verhitte debatten in hun kringen. Een exemplarisch ‘double-bind’-dilemma in dit debat wordt aangegeven door Janne Cleveland in haar artikel ‘The Power of the Word: The (Unnameable) Lesbian Body’, par.3: ‘Working within the confines of phallogocentric language to construct an autonomous feminine subject, materially constituted in the body, has produced contentious debate among feminist theorists. Some have sought to locate the feminine subject within the maternal body, suggesting a feminine language that departs from the Lacanian model in which the dichotomy of Self/Other reflects a subjectivity only accessible through the hierarchical Law of the Father. Others have objected to this use of the maternal body, arguing that to locate the feminine within the absence created by its exclusion from a normative masculine tradition merely entrenches the subordination and oppression of the very women whose subjectivity remains in question.’

130. H. Zwart, ‘Praktische filosofie als filosofische praktijk - en als teratologie’, p.169-178.

131. Zie Voorwoord: A. Braeckman over Foucault.

132. Zie voor een goede doch technische inleiding: R.L. Daft, R. H. Lengel, L. K. Trevino, ‘Message equivocality, media selection and manager performance: implications for information systems’.

133. Equivocaliteit wordt veelal gebruikt om aan te geven dat een term meer dan één betekenis zou hebben.

134. Zie hiervoor bij voorbeeld: J. Tischner, ‘Thinking from within the metaphor’, par.17: ‘Thinking according to the rules of the eidetic phenomenology basically excludes the metaphor of language. A metaphor can have here only an ancillary importance, it can help to see, facilitate memorizing or understanding [‘Metaphor, as the word itself indicates, transports us from something beyond this something’]. But, in Husserl’s phenomenology, the core of vocabulary is established according to the rules of univocality. What is essential is everywhere the same, essences are “essential” everywhere.’

135. Vgl. in dit verband, E. Berns, ‘De achtergronden. Een literatuuroverzicht’, p.228-229: ‘Vooral neemt [Lacan] echter deel aan vele debatten en houdt hij voordrachten, waarvan de aantekeningen ongepubliceerd blijven. Dit zal een constante in zijn activiteiten blijken te worden: de orale overdracht van zijn denkbeelden. [...] Zijn greep op de Parijse intelligentsia dankt Lacan vooral aan deze seminaries. [...] Alleen het gesproken woord, dat ter seminarie uitgezaaid wordt, telt. Op een aantal moeilijk vindbare artikelen na kon men Lacan dan ook nooit ‘bestuderen’, tenzij in [...] roefdrukken.’

136. J. Derrida, ‘For the Love of Lacan’, p.49: ‘It therefore seemed to me legitimate to take a privileged interest in this privilege, and if I use the word *binding* here, the binding that holds together at the moment of reading and re-reading, it is because on one of the two sole occasions in my life on which I met Lacan and spoke briefly with him, he himself spoke to me of binding and the binding of the *Ecrits*. I am not telling these stories for the sake of amusement or distraction of anecdotes, but because what we are supposed to be talking about here is the encounter, *tukhè*, contingency - or not - and what binds, if you will, the signature of the event to the

---

theorem.’; p.50-51: ‘[...] remark that the only two times we met and spoke briefly one *with* the other, it was a question of death between us, and first of all from Lacan’s mouth. In Baltimore, for example, he spoke to me of the way in which he thought he would be read, in particular by me, after his death.’

137. *Ibid.*, p.54: ‘Is so happened - and it happened to me – that at the moment when a certain number of major or dominant philosophers, organized into what I proposed at the time naming phonocentrism and/or phallogocentrism, called for (so to speak, to go quickly) a deconstructive questioning [...], at the same moment, exactly the same moment, it was possible to witness a theoretical binding of the Lacanian discourse that made the most strenuous, and powerfully spectacular, use of all the motifs that were in my opinion deconstructible, under deconstruction. Even more serious, in my opinion, was the fact that it concerned not only the most deconstructible motifs of philosophy (phonocentrism, logocentrism, phallogocentrism, full speech of truth, the transcendentalism of the signifier, the circular return of reappropriation toward what is most proper about the proper place, whose borders are circumscribed by lack, and so forth, through a handling of philosophical reference whose form, at least, was in the best of cases elliptical and aphoristic, in the worst, dogmatic [...]) but even that which, crossing through and overflowing philosophy or onto-theology (i.e., Heideggerian discourse), seemed to me already - and this goes back to 1965 - to call in its turn for deconstructive questions.’

138. *Ibid.*, p.55: ‘I found myself at the time faced with a powerful philosophical, philosophizing reconstitution of psychoanalysis that articulated and assumed, and linked up, with the greatest consistency and consequence, all the motifs that elsewhere were offering themselves, although not without resistance, to something like a genealogico-deconstructive interpretation.’; ‘With the result that the discourse that was at the same time the closest and the most deconstructible, the one that was most to be deconstructed, was without doubt that of Lacan. This was already signalled in *Of Grammatology* in 1965-66, with regard to the primacy of the signifier.’

139. *Ibid.*, p.69: ‘However insufficient, intermittent, distracted, or floating my interminable listening to Lacan may be, what keeps it on alert is less the question of philosophy, science or psychoanalysis than another question, which concerns a certain dominant state (i.e the dominance of the master) of the history of philosophy, science, psychoanalysis namely, the dominant state that at a certain point I called phallogenocentrism, according to a certain historical, precarious, conventional and finite determination of the analytic situation, its rules and its limits.’

140. J. Lacan, ‘Le triomphe de la religion’, p.88-89 : ‘D’après ce que j’ai compris, dans la théorie lacanienne, à la base de l’homme, il n’y a pas la biologie ou la physiologie, mais le langage. Saint Jean l’avait dit : “Au commencement était le Verbe.” Vous n’avez rien ajouté à cela.” ‘J’y ai ajouté un petit quelque chose. ‘Au commencement était le Verbe’, je suis bien d’accord. Mais avant le commencement, où est-ce qu’il était?’

141. *Ibid.*, p.90: ‘Je suis pour saint Jean et son ‘Au commencement était le Verbe’, mais c’est un commencement énigmatique. Cela veut dire ceci : pour cet être charnel, ce personnage repugnant qu’est un homme moyen, le drame ne commence que quand le Verbe est dans le coup, quand il s’incarne, comme dit la religion, la vraie. C’est quand le Verbe s’incarne que ça commence à aller vachement mal. Il n’est plus du tout heureux, il ne ressemble plus du tout à un petit chien qui remue la queue, ni non plus à un brave singe qui masturbe. Il ne ressemble à rien du tout. Il est ravagé par le Verbe.’

142. *Ibid.*, p.93: ‘Nous sommes malades, c’est tout. L’être parlant est un animal malade. ‘Au commencement était le Verbe’ dit la même chose.’

143. Dat deze semiotische interpretatie niet uit de lucht valt, bewijst het werk van Gilles Deleuze en Félix Guattari ten aanzien van de ‘schizoanalyse’ in hun *Anti-Oedipus*: ‘Free association, rather than opening onto polyvocal connections, confines itself to a univocal impasse. All the chains of the unconscious are biunivocalized, linearized, suspended from a despotic signifier. The whole of desiring-production is crushed, subjected to the requirements of representation, and to the dreary games of what is representative and represented in representation.’ Geciteerd in: G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, p.55. (Turkle’s vertaling)

144. Zie: voetnoot 108.

145. S. Ysseling, ‘Vraagtekens bij de fenomenologie’. p.21.

146. Zie voor deze noties: M. Heidegger, *Being and Time*, deel I, onderdeel 1, hoofdstk. IV; V, secties 28-30; en VI, secties 39-42.

147. S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p.223: ‘For one: Of course! That is his greatness. The man who is comfortable with the outrageous. The obscenity that is on all our lips but what we never dare say. All is permissible. He is analysis. The unthinkable. The forbidden-to-touch. For the other: Everything he does – how he eats, his stares, his dress, his histrionics – all of this provokes the most massive violent transference to him. The abusive father. The castrating mother. He is out of control, dangerous. It must stop.’ (Dit citaat komt uit *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, zie bibliografie)

148. M. Foucault, ‘On the Genealogy of Ethics’, p.231-232: ‘My point is not that everything is bad, but that everything is dangerous, which is not exactly the same as bad. If everything is dangerous, then we always have something to do. So my position leads not to apathy but to a hyper- and pessimistic activism.’

---

149. S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p.78: ‘Two years after the 1968 events, [Foucault] suggested that in his work the whole point of finding structures [...] was to be better able to be rid of them: What the students are trying to do . . . and what I myself am trying to accomplish . . . is basically the same thing . . . What I am trying to do is grasp the implicit systems which determine our most familiar behaviour without our knowing it. I am trying to find their origin, to show their formation, the constraint they impose upon us; I am therefore trying to place myself at a distance from them, and *to show how one could escape.*’ (Foucault cursiv.)

## Deel 4

150. Deze uitsluiting dient men niet al te politiek, ethisch, religieus (wat dan ook) in te vullen. Veeleer wordt hiermee een luhmanniaanse uitsluiting bedoeld, waarbij een systeem op grond van een operationele distinctie refereert naar zichzelf en naar diens omgeving en zo de aaneenschakelijking van diens elementen (re)produceert. De mens is dan een ‘structurele koppeling’, een soort mengelwezen, een transcendentiaal-empirisch dubbelwezen, bestaande uit de ‘koppeling’ van twee verschillende systemen: een psychisch (de gedachtewereld) en een organisch systeem (lijf en leden) Als complex mengelwezen bevindt de mens zich echter uitsluitend in de omgeving van communicaties. Hij is er deelachtig aan, doch ligt niet aan de grondslag van de specifieke ‘differentiatie’ van een bepaald systeem dat op steeds minder paradoxale wijze communiceert. Als koppeling van systemen is de mens weliswaar structureel gekoppeld aan het communicatiesysteem. De causale pijn tussen mens en communicatie dient echter vervangen door een constructivistische (niet: constructieve) pijn. Via deze communicaties wordt er over zoiets als een ‘mens’ gecommuniceerd, meestal op grond van meerdere systeemgerichte distincties (het recht, de kunst, het onderwijs, de religie, ...), wat leidt tot een niet te verdisconteren incommensurabiliteit in het zelfbeeld dat men zich vormt van al deze ‘mensbeelden’. Men kan hierin lezen hoe Deleuze komt tot diens nadruk op het schizoïde karakter van de hedendaagse samenleving, evenzeer dat men echter diens tegenstelling tussen schizo’s en kapitalisten niet kan rechtvaardigen zonder een constructivistisch kader te verlaten. Tenslotte blijkt nog dat een *desubstantivering* van het ‘mensbeeld’ waarover gecommuniceerd wordt, waarbij de identiteit niet langer als een imaginaire substantie, maar als een dynamisch (doch niet eindig *teleologisch*, maar wel *autopoïetisch*) proces van communicatie (*à la l’Autre*) verschijnt, mogelijkkerwijs een uitweg biedt. Alleen, en dit is de *pointe*, verliest men daardoor ‘iets’ dat als een denaturalisatie van de eigen (systeem) en andermans lichaamsbeleving (omgeving) kan worden begrepen.

151. Zie reeds in verband met de genealogie van de psychoanalyse, R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.19: ‘Foucault, niet voor niets een leerling van Nietzsche, vermoedt achter de these van het miskende object, waarmee de psychologie haar geschiedenis modelleert een ‘metafysische’ geste: ‘Door actuele behoeften terug te projecteren naar een oorsprong, probeert de metafysicus ons te overtuigen van een duistere finaliteit die, zodra ze is opgedoken, naar haar verwerkelijking streeft.’

152. M. Foucault, ‘Nietzsche, genealogy, history’, p.142: ‘[...A]n attempt to capture the exact essence of things, their purest possibilities, and their carefully protected identities, because this search assumes the existence of immobile forms that precede the external world of accident and succession. This search is directed to “that which was already there,” the image of a primordial truth fully adequate to its nature, and it necessitates the removal of every mask to ultimately disclose an original identity.’ (wij vertalen)

153. *Ibid.*, p.142: ‘[...I]f the genealogist refuses to extend his faith in metaphysics, if he listens to history, he finds that there is “something altogether different” behind things: not a timeless and essential secret, but the secret that they have no essence or that their essence was fabricated in a piecemeal fashion from alien forms. Examining the history of reason, he learns that it was born in an altogether “reasonable” fashion – from chance; devotion to truth and the precision of scientific methods arose from the passion of scholars, their reciprocal hatred, their fanatical and unending discussions, and their spirit of competition – the personal conflicts that slowly forged the weapons of reason.’ (wij vertalen)

154. *Ibid.*, p.160: ‘They imply a use of history that severs its connection to memory, its metaphysical and anthropological model, and constructs a counter-memory – a transformation of history into a totally different form of time.’ (wij vertalen)

155. Ietwat vooruitlopend (zie *infra* 4.1.2.1) kan gesteld worden dat deze drie genealogische operaties gebruikt zullen worden door Foucault om de volgende reden. Visker: ‘Foucault wil de ethiek loskoppelen van om het even welke vorm van legaliteit en hij meent dat hij daarvoor de religieuze, wetenschappelijke of metafysische autoriteit over het zelf moet breken. Het zelf zou ons niet voorgegeven zijn, het moet gemaakt worden. Men moet opnieuw, zoals in Griekenland, maar zonder enige nostalgie, ‘van zijn leven een kunstwerk willen maken’ en om dat te kunnen moet men zich eerst verzetten tegen de ‘confiscatie van de moraal door de



---

theorie van het subject' die 'met het christendom' een aanvang nam.' Zie hiervoor: R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.107.

156. E. De Strycker, *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*, p.102.

157. M., Foucault, 'Nietzsche, genealogy, history', p.161: 'Genealogy is history in the form of a concerted carnival.' (wij vertalen)

158. Foucault lijkt hier overigens uit te gaan van een relatie tussen dissociatie en totalisering, waarbij dissociatie een afstand instelt ten aanzien van het streven naar een totaalvisie. Dit lijkt echter te impliceren dat de persoonlijkheid van de genealoog dan 'hysterisch' van aard is. De Franse psychiater, Pierre Janet, meent immers (en wat dit betreft: ook Freud) dat de hysterische persoonlijkheid 'juist iemand zou zijn, die gekenmerkt wordt door een dergelijke dissociatie van het zielenleven: de hystericus kan de veelheid van de inhouden uit het psychisch leven niet in één geheel integreren.' Zie hiervoor: J. Nuttin, *Psychoanalyse en Persoonlijkheid*, p. 164. De genealoog lijkt met andere woorden symptomen te vertonen die in de psychoanalyse worden 'opgelost' middels de verwoording.

159. M, Foucault, 'Nietzsche, genealogy, history', p.162: 'If genealogy in its own right gives rise to questions concerning our native land, native language, or the laws that govern us, its intention is to reveal the heterogenous systems which, masked by the self, inhibit the formation of any form of identity.' (wij vertalen; overigens meent Foucault waarschijnlijk dat het doel van de genealogie er in bestaat om de heterogene systemen bloot te leggen die een aanspraak op een 'zelf'; een identiteit, onmogelijk maken).

160. *Ibid.*, p.163: 'We should now replace the two great problems of 19th century philosophy, passed on by Fichte and Hegel (the reciprocal basis of truth and liberty and the possibility of absolute knowledge), with the theme that "to perish through absolute knowledge may well form a part of the basis of being."' (wij vertalen)

161. *Ibid.*, p.163: 'Where religions once demanded the sacrifice of bodies, knowledge now calls for experimentation on ourselves, calls us to the sacrifice of knowledge.' (wij vertalen)

162. M. Foucault, 'Pouvoir et corps', p.55-62.

163. *Ibid.*, p.55-62: 'The case of psychoanalysis is indeed an interesting one. Psychoanalysis was established in opposition to a certain kind of psychiatry, the psychiatry of degeneracy, eugenics and heredity. This practice and theory, represented in France by Magnan, acted as the great foil to psychoanalysis. Indeed, in relation to that psychiatry - which is still the psychiatry of today's psychiatrists - psychoanalysis played a liberating role, denouncing the complicity of psychiatrists with political power. Again, take what is happening in the Eastern countries: the people there who take an interest in psychoanalysis are not the most disciplined among the psychiatrists.' (wij vertalen)

164. Zie in dit verband: L. Cassiers, 'Perversie en psychopathie', p.250: 'Het probleem van de perversies en van de perversiteit (dikwijls ook 'psychopathie' genoemd) bestaat sinds de psychiatrie bestaat. Reeds in 1820 vindt men een beschrijving van een 'morele waanzin' (psychotherapie heet in die tijd ook 'morele behandeling'). Vanaf de jaren vijftig in de vorige eeuw erkent de wetgeving in verscheidene landen officieel dat bepaalde aan waanzin lijdende delinquenten in een inrichting in plaats van in de gevangenis geplaatst moeten worden. Nu wordt de psychiater naar de rechtbank geroepen, met de opdracht het onderscheid tussen de normale en de pathologisch immorele gedragingen vast te stellen.'

165. M. Foucault, 'Pouvoir et corps', p.55-62: 'But the fact remains that in our societies the career of psychoanalysis has taken other directions and has been the object of different investments. Certain of its activities have effects which fall within the function of control and normalisation.' (wij vertalen)

166. Zie hiervoor ook: R. Castel, *Le Psychanalisme*.

167. M. Foucault, 'Pouvoir et corps', p.55-62: 'The archaeology of the human science has to be established through studying the mechanisms of power which have invested human bodies, acts and forms of behaviour. And this investigation enables us to rediscover one of the conditions of the emergence of the human sciences: the great nineteenth-century effort in discipline and normalisation. Freud was well aware of all this. He was aware of the superior strength of his position in the matter of normalisation. So why this sacrilising modesty (*pudeur*) that insists on denying that psychoanalysis has anything to do with normalisation?' (wij vertalen)

168. *Ibid.*, p.55-62: 'If one can succeed in modifying these relationships of power into which psychoanalysis enters, and rendering unacceptable the effects of power they propagate, this will render the functioning of the State apparatus much more difficult. Another advantage of conducting a critique of relations existing at a minute level would be to render impossible the reproduction of the form of the State apparatus within revolutionary movements.' (wij vertalen)

169. Dat deze evolutie overigens eerder een erkenning van oude wortels betekent dan wel een 'nieuwe' aanpassingstrategie impliceert, kan reeds voorafgaandelijk aangegeven worden met Visker: 'De morele subjectivering van het christendom is niet klassiek-Grieks opgebouwd rond 'het gebruik van lusten', maar wordt ontwikkeld vanuit een 'hermeneutiek van het zelf' – een lange pijniging die aan het vlees moet doen verzaken, zonder van het lichaam afstand te doen.' Zie: R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.104.

---

170. S. Gearhart, 'Foucault's response to Freud', par. 1, 7: '[Most important is] the nature of the psychoanalytic concept that represented for Foucault the central contribution of psychoanalysis to the theory of power and of the socio-political: sado-masochism. [...] Power implies the existence of inequality, subordination, humiliation, or pain, and it is primarily the concept of sado-masochism that can account for the conversion of such an experience of displeasure, whether it is inflicted on others or on the self, into a source of pleasure: 'The medical examination, the psychiatric investigation, the pedagogical report, and family controls may have the over-all and apparent objective of saying no to all wayward or unproductive sexualities, but the fact is that they function as mechanisms with a double impetus: pleasure and power. The pleasure that comes of exercising a power that questions, monitors, watches, spies, searches out, palpates, brings to light; and on the other hand the pleasure that kindles at having to evade this power, flee from it, fool it, or travesty it. The power that lets itself be invaded by the pleasure it is pursuing; and opposite it, power asserting itself in the pleasure of showing off, scandalizing, or resisting. Capture and seduction, confrontation and mutual reinforcement. [...] These attractions, these evasions, these circular incitements have traced around bodies and sexes, not boundaries not to be crossed, but perpetual spirals of power and pleasure.' Zie voor dit citaat van Foucault, M. Foucault, 'The history of sexuality I', p.45.

171. J. Lacan, 'Triomphe de la religion', p. 78-79 : 'Vous avez dit tout à l'heure: "Si la religion triomphe, c'est que la psychanalyse aura échoué." Pensez-vous qu'on aille maintenant chez un psychanalyste comme on allait auparavant chez son confesseur? On ne pouvait manquer de me poser cette question. Cette histoire de confession est à dormir debout. Pourquoi croyez-vous qu'on se confesse? Quand on va chez son psychanalyste, on se confesse aussi. Mais absolument pas! Cela n'a rien à faire. Dans l'analyse, on commence par expliquer aux gens qu'ils ne sont pas là pour se confesser. C'est l'enfance de l'art. Ils sont là pour dire – dire, n'importe quoi. Comment expliquez-vous le triomphe de la religion sur la psychanalyse? Ce n'est nullement pas par l'intermédiaire de la confession. Si la psychanalyse ne triomphera pas de la religion, c'est que la religion est increvable. La psychanalyse ne triomphera pas, elle survivra ou pas.'

172. Nietzsche geeft ondermeer in *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Zur Genealogie der Moral* (1887) en *Der Antichrist* (1888) ruwweg aan dat het Christendom niet alleen als geloof en als *praxis* verworpen dient te worden omwille van diens illegitimiteit, maar dat ook het ethische waardensysteem dat de moderne westerse beschaving heeft geërfd van de christelijke, duistere, middeleeuwen, verworpen dient te worden. Samen met de rationalistische traditie, die teruggaat tot de Grieken en reikt tot aan de Verlichte moderniteit en haar menswetenschappen, verdenkt Nietzsche de joods-christelijke invloed op het westen er immers van verantwoordelijk te zijn voor een 'verzwakking' van de 'soort', die 'aangeboord' werd ten tijde van de Romeinse onderdrukking van de joden *anno domini*.

173. Geciteerd in: L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton, *Technologies of the Self*, p.3. Overigens dient dit 'zichzelf omschakelen tot subject' gelezen te worden in een machtscontext. Zo hanteert Foucault volgens Visker in *Surveiller et punir* een machtsbegrip dat subjectivering oplegt door de disciplineren van lichamen via allerlei strategieën, doch nuanceert hij later (de notie van *assujettissement*) door te stellen dat macht erin bestaat de subjectivering niet alleen op te leggen, maar deze ook te aanvaarden. Bovendien komt het machtsbegrip in verband te staan met lust: 'Foucault vindt deze verbinding tussen macht en lust exemplarisch vertegenwoordigd in de *bekentenis*, een procedure die weliswaar veel ouder is dan het moderne seksualiteitsdispositief, maar het toch in zijn wezenlijke kenmerken blijft bepalen. [...] Begin 19e eeuw wordt de homoseksueel samen met vele andere vertegenwoordigers van wat Foucault 'perifere seksualiteit' noemt, een *bekentenisdier*. Hij plaatst zich hierdoor in een christelijke monastieke traditie van de bekentenis (of hij wordt daarin geplaatst): 'une objectivation indéfinie de soi par soi' - objectivering die nochtans subjectiverend werkt.' Zie: R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.93-94. (Vgl. ook in dit verband, de idee van een transcendentiaal-empirisch dubbelwezen, *supra*: Voorwoord).

174. M. Foucault, 'Technologies of the self', p.17-18: 'My objective for more than twenty-five years has been to sketch out a history of the different ways in our culture that humans develop knowledge about themselves: economics, biology, psychiatry, medicine, and penology. The main point is not to accept this knowledge at face value but to analyze these so-called sciences as very specific "truth games" related to specific techniques that human beings use to understand themselves.' (wij vertalen)

175. *Ibid.*, p.19: 'I wish to sketch out the development of the hermeneutics of the self in two different contexts which are historically contiguous: (1) Greco-Roman philosophy in the first two centuries A.D. of the early Roman Empire and (2) Christian spirituality and the monastic principles developed in the fourth and fifth centuries of the late Roman Empire.' (wij vertalen)

176. *Ibid.*, p.21-22: 'I would like to analyze the relation between care and self-knowledge, the relation found in Greco-Roman and Christian traditions between the care of oneself and the too well-known principle "Know yourself". As there are different forms of care, there are different forms of self.' (wij vertalen). Overigens stelt Visker ten aanzien van deze doelstelling kritisch dat de geschiedenis van de omgang met zichzelf een betere

---

leiddraad vindt in de geschiedenis van de ethiek, en minder in de geschiedenis van een specifieke ethiek, met name, die van het christendom. De identiteit van het object waarmee de verschillende 'ethische systemen' rekening houden wordt immers niet gegarandeerd door een op zich bestaande substantie, maar net geproduceerd per systeem als een systeeminterne omschrijving van 'iets' wat ofwel ethisch verantwoord dan wel onverantwoord is: 'De manier waarop seksuele activiteit in het klassieke Griekenland, in het Rome van de eerste eeuwen of in het christendom tot een moreel probleem omgevormd wordt, vertoont grote verschillen, ondanks het feit dat hetgeen toegestaan werd of verboden, aanbevolen of afgeraden in grote lijnen identiek lijkt.' Zie: R. Visser, *Genealogie als kritiek*, p.103-104.

177. *Ibid.*, p.25: 'One must know of what the soul consists. The soul cannot know itself except by looking at itself in a similar element, a mirror. Thus, it must contemplate the divine element. In this divine contemplation, the soul will be able to discover rules to serve as a basis for just behaviour and political action. The effort of the soul to know itself is the principle on which just political action can be founded, and Alcibiades will be a good politician insofar as he contemplates his soul in the divine element.' (wij vertalen)

178. *Ibid.*, p.27-28: 'The self is something to write about, a theme or object (subject) of writing activity. This is not a modern trait born out of the Reformation or of romanticism; it is one of the most ancient Western traditions. [...] The new concern with self involved a new experience of self. [...] A whole field of experience opened which earlier was absent.' (wij vertalen)

179. *Ibid.*, p.31-32: '[...W]e see the disappearance of dialogue and the increasing importance of a new pedagogical relationship – a new pedagogical game where the master/teacher speaks and doesn't ask questions and the disciple doesn't answer but must listen and keep silent. A culture of silence becomes more and more important.' (wij vertalen)

180. *Ibid.*, p.32: 'The art of listening is crucial so you can tell what is true and what is dissimulation, what is rhetorical truth and what is falsehood in the discourse of the rhetoricians. Listening is linked to the fact that you're not under the control of the masters but you must listen to *logos*. [...] This is the art of listening to the voice of the master and the voice of reason in yourself.' (wij vertalen)

181. *Ibid.*, p.37: 'Between these poles of training in thought and training in reality [...], there are a whole series of intermediate possibilities. Epictetus provides the best example of the middle ground between these poles. He wants to watch perpetually over representations, *a technique which culminates in Freud*.' (wij vertalen en cursiveren)

182. *Ibid.*, p.37-38: 'There are two metaphors important from [Epictetus'] point of view: the watchman, who doesn't admit anyone into town if the person can't prove who he is (we must be "watchman" over the flux of thought), and the moneychanger, who verifies the authenticity of currency, looks at it, weighs and verifies it. We have to be moneychangers of our own representations of our thoughts, vigilantly testing them, verifying them, their metal, weight, effigy.' (wij vertalen)

183. *Ibid.*, p.38: 'The same metaphor of the money changer is found in the Stoics and in early Christian literature but with different meanings. When Epictetus says you have to be a money changer, he means as soon as an idea comes to mind you have to think of the rules you must apply to evaluate it. For John Cassian, being a money changer and looking at your thoughts means something very different: It means you must try to decipher if, at the root of the movement which brings you the representations, there is or is not concupiscence or desire – if your innocent thoughts has evil origins; if you have something underlying which is the great seducer, which is perhaps hidden, the money of your thought.' (wij vertalen)

184. *Ibid.*, p.38: 'A pre-Freudian machine of censorship is described word for word in the tests of Epictetus and Cassian. For Epictetus, the control of representations means not deciphering but recalling principles of acting and thus seeing, through self-examination, if they govern your life. It is a kind of permanent self-examination. The mediation on death is the culmination of all these exercises.' (wij vertalen)

185. *Ibid.*, p.38: 'Since we have our role to be a permanent money changer of ourselves, how is it possible to make this discrimination and recognize if a thought is of good quality? How can this be done? There is only one way: to tell all thoughts to our director, to be obedient to our master in all things, to engage in the permanent verbalisation of all our thoughts. In Cassian, self-examination is subordinated to obedience and the permanent verbalisation of thoughts. Neither is true of Stoicism. By telling himself not only his thoughts but also the smallest movements of consciousness, his intentions, the monk stands in an hermeneutic relation not only to the master but to himself. This verbalisation is the touchstone or the money of thought.' (wij vertalen)

186. *Ibid.*, p.47-48: 'Cassian gives an example of the monk who stole bread. At first he can't tell. The difference between good and evil thoughts is that evil thoughts can't be expressed without difficulty, for evil is hidden and un-stated. Because evil thoughts cannot be expressed without difficulty and shame, the cosmological difference between light and dark, between verbalization and sin, secrecy and silence, between God and the devil, may not emerge. Then the monk prostrates himself and confesses. Only when he confesses verbally does the devil go out of him. The verbal expression is the crucial moment (*Second Conference of Abbot Moses II*).

---

Confession is a mark of truth.’ (wij vertalen). Overigens heet één van de grondslagen van het kerkelijk denken *Confessiones*, van Augustinus van Hippo, die zich bekeerde tot het christendom door gehoorzaamheid aan een stem die riep: ‘Neem (dat boek) op en lees! [Lat: ‘Tolle, lege’]’, waarbij de eerste passage die hij opensloeg (Rom., xiii, 13-14), luidde: ‘13 Laten we daarom zo eerzaam leven als past bij de dag en ons onthouden van bras- en slenppartijen, ontucht en losbandigheid, tweespalt en jaloezie. 14 Omkleed u met de Heer Jezus Christus en geef niet toe aan uw eigen wil, die begeerten in u opwekt.’ (Zie hiervoor: Augustinus, ‘The Confessions of St. Augustine’, boek 8, hfdstk.12.)

187. *Ibid.*, p.48: ‘In [...] the Christianity of the first centuries, there are two main forms of disclosing self, of showing the truth about oneself. The first is *exomologesis*, or a dramatic expression of the situation of the penitent as sinner which makes manifest his status as sinner. The second is what was called in the spiritual literature *exagoresis*. This is an analytical and continual verbalisation of thoughts carried on in the relation of complete obedience to someone else. This relation is modeled on the renunciation of one’s own will and of one’s own self.’ (wij vertalen)

188. De notie van ‘dramaturgische conditionering’ verwijst niet naar Jurgen Habermas’ dramaturgische handelingsmodel (gethematiseerd in diens - qua naorlogs opzet bewonderenswaardige - *Theorie des kommunikativen Handelns* uit 1981). Bij Habermas is dit model immers één van de drie manieren waarop men handelt middels de taal, terwijl in deze verhandeling onderzocht wordt hoe Foucault’s onderscheid tussen *exomologesis* en *exagoresis* juist een onderscheid mogelijk zou maken tussen handelingen middels het lichaam onbemiddeld door de taal (hoogstens: lichaam-s-taal) en rationeel-communicatieve handelingen middels de taal (liefst zo onbemiddeld mogelijk door het lichaam). Dat Habermas immers slechts oog heeft voor het volwassen ‘wegdenken’ van de storende lichamelijkeheid op grond van een ‘morele obligatie’, blijkt uit het volgende citaat: ‘I conceive of moral behavior as a constructive response to the dependencies rooted in the incompleteness of our organic makeup and in the persistent frailty (most felt in the phases of childhood, illness and old age) of our bodily existence. Normative regulation of interpersonal relations may be seen as a porous shell protecting a vulnerable body, and the person incorporated in this body, from the contingencies they are exposed to.’ Zie hiervoor: J. Habermas, *The Future of Human Nature*, p.33.

189. *Ibid.*, p.41: ‘For Christians it [*exomologesis*] meant to recognize publicly the truth of their faith or to recognize publicly that they were Christians. [...] The sinner seeks his penance. He visits the bishop and asks the bishop to impose on him the status of a penitent. He must explain why he wants the status, and he has to explain his faults. This was not a confession; it was a condition of the status.’ (wij vertalen)

190. *Ibid.*, p.42: ‘That’s the paradox at the heart of *exomologesis*; it rubs out the sin and yet reveals the sinner. The greater part of the act of penitence was not telling the truth of sin but showing the true sinful being of the sinner. It was not a way for the sinner to explain his sins but a way to present himself as a sinner.’ (wij vertalen)

191. *Ibid.*, p.43: ‘The difference between the Stoic and Christian traditions is that in the Stoic tradition examination of self, judgement, and discipline show the way of self-knowledge by superimposing truth about self through memory, that is, by memorizing the rules. In *exomologesis*, the penitent superimposes truth about self by violent rupture and dissociation. It is important to emphasize that this *exomologesis* is not verbal. It is symbolic, ritual, and theatrical.’ (wij vertalen)

192. *Ibid.*, p.48: ‘This practice [*exagoresis*] continues from the beginning of Christianity to the seventeenth century. The inauguration of penance in the thirteenth century is an important step in its rise.’

193. *Ibid.*, p.43: ‘Penitence of sin doesn’t have as its target the establishing of an identity but serves instead to mark the refusal of the self, the breaking away from self: *Ego non sum, ego*. [...] Self-revelation is at the same time self-destruction.’

194. *Ibid.*, p.48-49: ‘This theme of self-renunciation is very important. Throughout Christianity there is a correlation between disclosure of the self, dramatic or verbalized, and the renunciation of self. My hypothesis from looking at these two techniques is that it’s the second one, verbalization, which becomes more important. From the eighteenth century to the present, the techniques of verbalization have been reinserted in a different context by the so called human sciences in order to use them without renunciation of the self but to constitute, positively, a new self. To use these techniques without renouncing oneself constitutes a decisive break.’ (wij vertalen)

195. Visker staat zelf sceptisch tegenover de argumentatieve rechtvaardiging van Foucault’s politieke stellingnamen. Zo vervolgt hij immers het vermelde citaat: ‘Maar Foucault wil niet alleen het weinig vanzelfsprekende van de betrekking van de seksualiteit op de waarheid aan de orde stellen. Hij lijkt bovendien te vinden dat de christelijke en de moderne ‘hermeneutiek van het zelf’ er verkeerd aan hebben gedaan deze betrekking op de hun typerende wijze door te voeren. Het zelf zou ‘niets meer zijn dan het correlaat van een technologie die in onze geschiedenis ingebouwd werd’ en Foucault lijkt te willen suggereren dat het daarmee *minder* is dan de christelijke en moderne technologieën van het zelf ons voorhouden. Hij lijkt die traditie ervoor verantwoordelijk te willen stellen dat de oude idee van een ‘esthetica van het bestaan’ verdwenen is en dat bij

---

voorbeeld recente bevrijdingsbewegingen alleen nog maar kunnen steunen op ‘een ethiek die gebaseerd is op zogenaamde wetenschappelijke kennis van wat het zelf is, wat de begeerte is, wat het onbewuste is.’ Zie hiervoor: R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.107.

196. In de lijn van Foucault's handleiding voor de genealoog, wordt het imago van de moderne menswetenschapper door de Christelijke erfenis gedissocieerd: er ontstaat een *Spaltung* in het subject tussen geweld en macht.

197. Vancoillie Joeri, Verhoeven, Jef C., *Sociale processen*, p.113.

198. *Ibid.*, p.113.

199. Zeer treffend merkt Wittgenstein op: ‘Madness need not be regarded as an illness. Why shouldn't it be seen as a sudden -- more or less sudden -- change of character.’ Zie hiervoor: L. Wittgenstein, *Culture and Value*, p.54. (Wittgenstein cursiv.)

200. A. Braeckman, ‘De hedendaagse tijd: het subject als centrum?’, p.207.

201. *Ibid.*, p.208.

202. *Ibid.*, p.210.

203. Vancoillie Joeri, Verhoeven, Jef C., *Sociale processen*, p.113.

204. *Ibid.*, p.113.

205. *Ibid.*, p.113.

206. *Ibid.*, p.113

207. *Ibid.*, p.113

208. A. Braeckman, *Stromingen in de hedendaagse wijsbegeerte*, p.63.

209. De begrippen zijn ontleend van Rudi Visker: ‘Het voortbestaan van de macht is voor Foucault altijd uitermate precair. Er is geen macht zonder de mogelijkheid zich ertegen te verzetten en dat verzet wordt gegarandeerd door de vrijheid die in iedere machtsrelatie aanwezig is. Macht wordt alleen maar uitgeoefend over vrije subjecten en slechts in zoverre zij vrij zijn. Valt die vrijheid weg, dan is er slechts sprake van geweld: op een slaaf die in boeien geslagen is, wordt fysieke dwang uitgeoefend, geen macht. Geweld reduceert de ander tot een ding, het betreft zich op een passiviteit. Macht veronderstelt daarentegen dat degene over wie zij uitgeoefend wordt, erkend wordt als een handelende persoon: ‘une action sur des actions.’ Zie hiervoor: R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.114.

210. Zie voor contrast met zijn collega Pierre Janet, J. Nuttin, *Psychoanalyse en persoonlijkheid*, p.165: ‘Doch Freud ontwikkelt over deze splitsing in het psychisch leven een andere opvatting dan Janet dit heeft gedaan. Volgens de Franse psychiater komt de dissociatie der persoonlijkheid voort uit een congenitale zwakheid van het zenuwstelsel, waardoor het onbekwaam wordt de psychische inhouden in één eenheid te synthetiseren. Freud daarentegen gaat, door zijn nieuwe psychoanalytische methode, zijn aandacht meer en meer richten op het conflict tussen tendensen in het psychisme. Het resultaat van dit conflict tussen psychische krachten is, dat objecten van de éne tendens (nl. van de seksuele) verdrongen worden uit het bewustzijnsveld. Deze psychische inhouden worden onbewust en vormen de andere *kwaliteit* van psychische inhouden die dan ‘het onbewuste’ wordt genoemd’.

211. Een veel gehoord en druk afgewogen thema in de zaak Dutroux was bij voorbeeld in welke mate diens eigen traumatische achtergrond een verzachtende omstandigheid impliceert ten aanzien van diens veroorzaking van trauma's bij de overlevende slachtoffers.

212. Zie voetnoot 100 voor referenties: ‘Most of these infantile neuroses are overcome spontaneously in the course of growing up, and this is specially true of the obsessional neuroses of childhood. The remainder can be cleared up later still by psycho-analytic treatment. In just the same way, one might assume, humanity as a whole, in its development through the ages, fell into states analogous to the neuroses, and for the same reasons — namely because in the times of its ignorance and intellectual weakness the instinctual renunciations indispensable for man's communal existence had only been achieved by it by means of purely affective forces. The precipitates of these processes resembling repression which took place in prehistoric times still remained attached to civilization for long periods. Religion would thus be the universal obsessional neurosis of humanity; like the obsessional neurosis of children, it arose out of the Oedipus complex, out of the relation to the father.’ (wij vertalen)

213. M. Foucault, *Power/Knowledge*, p.59: ‘I would also distinguish myself from para-Marxists like Marcuse who give the notion of repression an exaggerated role — because power would be a fragile thing if its only function were to repress, if it worked only through the mode of censorship, exclusion, blockage and repression, in the manner of a great Superego, exercising itself only in a negative way [...] Far from preventing knowledge, power produces it [...] The fact that power is so deeply rooted and the difficulty of eluding its embrace are effects of all these connections. That is why the notion of repression which mechanisms of power are generally reduced to strikes me as very inadequate and possibly dangerous. (wij vertalen)

---

214. M. Foucault, 'Technologies of the self', p.42: 'Tertullian uses the term *publication sui* to characterize *exomologesis*. *Publicatio sui* is related to Seneca's daily self-examination, which was, however, completely private. For Seneca, *exomologesis* or *publicatio sui* doesn't imply verbal analysis of deeds or thoughts; it is only a somatic and symbolic expression.'

215. Visker: 'Indien de bekentenis bij voorbeeld alleen maar op dwang zou berusten, zou zij als machtsprocedure ongeschikt zijn. Wie bekend wordt daar ook toe verleid en zijn bekentenis verleidt dan weer degene die hem ondervraagt.' R.Visker, *Genealogie als kritiek*, p. 96.

216. Een voorbeeld van *sollicitatio* in een meer herkenbare context: mogen politieagenten van de federale overheid, bevoegd voor het counteren van drugstrafieken in stedelijke ruimtes een deal sluiten met een 'dealer' aangaande drugs aankoop, zodat deze bij de verkoop van illegale goederen opgepakt kan worden? Wanneer 'heilig' het doel de middelen? Het standpunt van de katholieke kerk inzake opzettelijke verleiding tot het 'vlees', stelt: 'The crime of *sollicitatio ad turpia* is defined as the soliciting any person to carnal sin, to be committed with himself or another, by any priest secular or regular, immediately before, during, or immediately after sacramental confession, or on the occasion of or under pretext of confession, or in the confessional itself or in any other place generally used for hearing confessions, or in a place chosen by the penitent to make a confession, and this whether a sacramental confession be actually made or not. Moreover, the crime of solicitation may be committed not merely by words, but also by signs or other expressive actions, or by a letter to be read then or afterwards If any penitent has been thus solicited to sin, he or she cannot be absolved by any confessor until the penitent actually denounces the delinquent priest to the proper ecclesiastical authority or promises to make such denunciation as soon as possible.' Zie hiervoor: *The Catholic Encyclopedia*, vol. XIV: *sollicitation*, par.1-3.

217. Visker: 'Of men dient te accepteren dat met de bekentenis een machtsrelatie gegeven is, waarin een spel van verleiden en verleid worden een specifieke subjectiviteit tot stand brengt, of men moet in die verleiding een soort corruptie zien die aan één van de relata overkomt [resp. een geweldsrelatie – a.l.][...].' Zie: R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.98.

218. Freud zou naar deze interpretatie therapeutisch gericht zijn op een 'transgressie' van de grens tussen geweld en macht aan de hand van de instelling van de 'affectieve overdracht' als sluitsteen van de behandeling. Merk op: hier is het niet de psychoanalyticus/abt die meent dat seksuele gedachten verwerpelijk zijn, maar net de patiënt/schuldige. De patiënt/schuldige dient dus te erkennen dat seksuele gedachten niet verwerpelijk zijn, maar vanuit biologisch standpunt perfect verklaarbaar zijn. In de mate dat de patiënt/schuldige dit niet erkent, erkent deze niet Freud's wetenschappelijke verantwoording van 'onkuisheid'. In dit geval is er echter opnieuw sprake van een geweldsrelatie. Door in te gaan op de afweermechanismen die de patiënt mobiliseert tegen de diagnose van de moderne menswetenschapper omtrent de onbewuste inhoud van diens symptomen stelt de psychoanalyticus daarom een transgressie in van de grens tussen macht en gezag: doordat de patiënt doorheen de affectieve overdracht begint te geloven in diens behandeling, erkent deze het gezag van de psychoanalyticus en legitimeert deze diens 'repressief (re)constructionisme' en de gedachte dat onkuisse gedachten niet puriteins verwerpelijk zijn, maar perfect biologisch verklaarbaar.

219. Ook Derrida geeft dit aan in diens 'Pour l'amour de Lacan'. Hierin onderscheidt hij immers drie 'protocollen' ter verbinding van zichzelf met 'Lacan onder de filosofen': '1. *chiasmus*, 2. *the futre anterior of the-after-fact* [l'après coup], 3. *chiasmatic invagination of the borders – or the site of analysis*.' Zie: J. Derrida, 'For the love of Lacan', p.53 e.v.

220. C.C Lemert, G. Gillan, *Michel Foucault*, p. 137, over 'transgressie': '[...] Foucault holds that knowledge is gained only by the criticism of knowledge. Thinking, therefore, is a continual transgression of established norms of truth. Thinnking is a political act because these norms are socially constructed and maintained.'

221. Er lijkt geen eind aan te komen, aan het stol- en smeltproces van de 'wil-tot-kennis', maar, en dit is een cruciale 'maar', er lijkt desondanks een richtsnoer te verschijnen doorheen de verschillende machtsregimes indien men Foucault's limietbegrip leest in diens mathematische betekenis omwille van Foucault's kennisopvatting als (oneindige, *doch nooit identieke*) transgressie van gevestigde waarheidsnormen (Luhmann lijkt bij voorbeeld, ondersteund door George Spencer Brown, zoiets aan te geven met de, zwaar beladen, term *Anschlussfähigkeit*). Misschien is het deze singulariteit van de transgressie van gevestigde waarheidsnormen die Foucault wil redden uit de non-historische klauwen van Lacan's 'religieus logocentrisme', waarbij elke verwoordbaarheid ervan wordt uitgesloten, terwijl de tekstuele functie van de notie *exomologesis* in 'Technologies of the Self' toch anders kan doen vermoeden. Tenslotte, toeval of niet, Spencer Brown lijkt zeer foucaultiaans in diens kennisconcept: 'To arrive at the simplest truth, as Newton knew and practiced, requires years of contemplation. Not activity. Not reasoning. Not calculating. Not busy behaviour of any kind. Not reading. Not talking. Not making an effort. Not thinking. Simply bearing in mind what it is one needs to know. And yet those with the courage to tread this path to real discovery are not only offered practically no guidance on how to do so, they are actively discouraged and have to set about it in secret, pretending meanwhile to be

---

diligently engaged in the frantic diversions and to conform with the deadening personal opinions which are continually being thrust upon them.' Zie: G. S. Brown, *The laws of form*, appendix 1.

222. R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p. 107. Vgl. ook: voetnoot 169.

223. Foucault lijkt dit volgens Visker te beamen: 'Zo wijst Foucault erop dat de enorme verspreiding of uitzaaiing van de bekentenisprocedures in de loop van de 18<sup>e</sup> eeuw niet een op zich staand verschijnsel is, dat hooguit door een toegenomen nieuwsgierigheid of een mentaliteitsverandering verklaard kan worden. Dat zij buiten de context van de christelijke zielszorg worden ingezet, is te wijten aan het feit dat zij functioneel waren voor de ontwikkeling van bepaalde machtsmechanismen waarvoor het vertoog over de seks essentieel geworden was.' Zie: R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.96-97.

224. Het is vanuit dit opzicht bovendien begrijpelijk waarom Foucault *überhaupt* Freud's moderne 'vertaling' van het mythologische taboe rond seksualiteit opmerkt als denaturaliserend ten aanzien van de seksualiteitsbeleving: deze specifieke 'vertaling' lijkt namelijk een evolutie te impliceren in het algemeen van een 'niet-talige' bemiddeling tussen personen in een publieke ruimte (*exomologesis*) naar een 'talige' bemiddeling tussen minstens twee personen (*exagoresis*). Het zou deze evolutie zijn die denaturaliserende effecten heeft op de seksualiteitsbeleving onder de vorm van de ontwikkeling van de moderne menswetenschappen.

225. M. Foucault, 'A Preface to Transgression', p.29-30: 'What characterizes modern sexuality from Sade to Freud is not its having found the language of its logic or its natural process, but rather, through the violence done by such languages, its having been "denatured" – cast into an empty zone where it achieves whatever meager form is bestowed upon it by the establishment of its limits.' (wij vertalen)

226. *Ibid.*, p.30-31: 'A rigorous language, as it arises from sexuality [mathemes? - AL], will not reveal the secret of man's natural being, nor will it express the serenity of anthropological truths, but rather, it will say that he exists without God [Nietzsche's 'Gott ist tot' - AL]; the speech given to sexuality is contemporaneous, both in time and in structure, with that through which we announced to ourselves that God is dead. From the moment that Sade delivered its first words and marked out, in a single discourse, the boundaries of what suddenly became its kingdom, the language of sexuality has lifted us into the night where God is absent, and where all of our actions are addressed to this absence in a profanation which at once identifies it, dissipates it, exhausts itself in it, and restores it to the empty purity of its transgression'. (wij vertalen en cursiveren)

227. *Ibid.*, p. 30: 'We have not in the least liberated sexuality, though we have, to be exact, carried it to its limits [...].' (wij vertalen)

228. Zie: R. Visker, *Genealogie als kritiek*, p.106: '[De christelijke problematiek van het vlees zal] aan het einde van de 18<sup>e</sup> eeuw plaats moeten ruimen voor andere vertogen die de bekentenis van de problematiek van de zonde en het vlees loskoppelen en haar subjectiverende werking *verleggen* naar het terrein van die vele perifere seksualiteiten die de moderne mens onophoudelijk zal blijven ondervragen in de hoop dat zij hem een stuk van zijn waarheid toefluisteren. De christelijke problematiek van het vlees door die van de seksualiteit worden afgelost.' (wij cursiveren)

229. M. Foucault, 'Language to infinity', p. 59: 'It seems to me that a change was produced in the relationship of language to its indefinite repetition at the end of the 18th century – nearly coinciding with the moment in which works of language became what they are now for us, that is literature.' (wij vertalen)

230. *Ibid.*, p.60: [...] The date of this transformation is roughly indicated by the simultaneous appearance at the end of the 18<sup>th</sup> century of the works of Sade and the tales of terror. [T]hese languages which are constantly drawn out of themselves by the overwhelming, the unspeakable, by thrills, stupefaction, ecstasy, dumbness, pure violence, wordless gestures, and which are calculated with the greatest economy and precision to produce effects (so that they make themselves as transparent as possible at this limit of language toward which they hurry, erasing themselves in their writing for the exclusive sovereignty of that which they wish to say and which lies outside of words) – these languages very strangely represent themselves in a slow, meticulous, and infinitely extended ceremony.' (wij vertalen)

231. *Ibid.*, p.66: '[...] Perhaps that which we should rigorously define as "literature" came into existence at precisely the moment, at the end of the 18<sup>th</sup> century, when a language appeared that appropriates and consumes all other languages in its lightning flash, giving birth to an obscure but dominant figure where death, the mirror and the double, and the wavelike succession of words to infinity enact their roles.' (wij vertalen)

232. Met Deleuze wordt waarschijnlijk dat deze 'heterotopische teksten' als een poort tot polyvocaliteit dient van wat talige, vrije associatie veroorzaakt indien deze het verlangen 'representabel' wenst te maken. Zie *supra*: voetnoot 143.

233. M. Foucault, 'A Preface to Transgression', p.39: 'The parcelling out of philosophical discourse and descriptive scenes in Sade's books is undoubtedly the product of complex architectural laws.'

234. *Ibid.*, p.39: 'It is quite probable that the simple rules of alternation, of continuity, or of thematic contrast are inadequate for defining a linguistic space where descriptions and demonstrations are articulated, where a

---

rational order is linked to an order of pleasures, and where, especially, subjects are located both in the movement of various discourses and in a constellation of bodies.'

235. M. Foucault, 'Des espaces autres', p. 46-49 : 'Il y a également, et ceci probablement dans toute culture, dans toute civilisation, des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui ont dessinés dans l'institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu'ils sont absolument autres que tous les emplacements qu'ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies ; et je crois qu'entre les utopies et ces emplacements absolument autres, ces hétérotopies, il y aurait sans doute une sorte d'expérience mixte, mitoyenne, qui serait le miroir.'

236. De karakterisering van Freud voltrok zich in de ontwikkelde 'genealogie van de psychoanalyse' en dient als aanknopingspunt van de *persona* van de andere genoemde auteurs.

237. Overigens verwoordt Foucault in 'Technologies of the Self' de Stoïcijnse 'techniek van zelfverstaan' onder meer als volgt: 'The most famous exercise of meditation is the *premeditatio mallorum* as practiced by the Stoics. It is an ethical, imaginary experience. In appearance it's a rather dark and pessimistic vision of the future. You can compare it to what Husserl says about eidetic reduction. The Stoics developed three eidetic reductions of future misfortune.' Zie: M. Foucault, 'Technologies of the Self', p.36.

238. S. Ysseling, 'Vraagtekens bij de fenomenologie', p.14-15.

239. A. Braeckman, 'De hedendaagse tijd: het subject als centrum?', p.153.

240. S. Turkle, *Psychoanalytic Politics*, p.126-127: 'Lacan had violently denounced psychoanalytic "religion" after his own excommunication, but now that he had his own school, his colleagues bitterly complained that it too seemed to be developing characteristics of a church, complete with dogma, "mysteries," and a pope. [...]'. 'Freud's acceptance of the position of *Maître* with his disciples had led to contradiction between the development of the science and loyalty to the founder. Some of Lacan's colleagues felt that now Lacan too was falling into the same trap. By allowing his students to see him as a *Maître*, he was helping them to subvert what his own theory stood for [...]. What we know of Freud's relationships with his disciples suggests that the way in which psychoanalysis is transmitted can menace psychoanalysis itself if an identification with the "cause" and with the *Maître* is not questioned. Although Lacan was able to point this out theoretically, it now seemed that the worst sins of Freud, the father, were being visited on Lacan, the son.' (p.127) (wij vertalen)

241. Zie voetnoot 227.

242. Zie voetnoot 190.

243. Een zogenaamde *paraleipsis* (Lat: *praeterito*) is een retorische stijlfiguur; een technische zinswending die zegt iets niet te zullen vermelden, maar er daardoor juist de aandacht op trekt. Dit is een vorm van ironie (het insinueren van een betekenis die tegenovergesteld staat aan de verwoording ervan). De gesofistikeerdheid van deze technieken is correlatief aan het gehalte dat ongezegd blijft door hun gebruikers: hoe alomvattender de insinuatie, hoe intenser het effect.

244. Voor een goede inleiding tot Deleuze's cinematografisch denken van 'het evenement', zie o.a. G. Deleuze, *Logique du sens*, en S. Leisdovich, 'Apologie van het evenement'.

245. Mulvey vertrekt van de fascinatie die uitgaat van de klassieke Hollywoodcinema, die zij uitlegt via de notie van *scopophilia*. *Scopophilia* is het seksueel genot door te kijken, wat door de situatie van de cinema zelf wordt gestimuleerd: de verduisterde kamer, de manier waarop de blik van de toeschouwer wordt gecontroleerd door de opening van de camera en de projector, het feit dat de toeschouwer bewegende beelden ziet, enz.; kortom: door de structuren van voyeurisme en narcisme te integreren in het verhaal en in het beeld. Voyeuristisch visueel genot wordt voortgebracht door het kijken naar de ander als object zonder zelf gezien te worden, terwijl narcistisch visueel genot voortkomt uit de zelfidentificatie met het beeld. Het is in deze psychoanalytische context dat het Stoïcijnse zelfonderzoek en het fenomenologische thema van de waarneming gesitueerd zou kunnen worden. We gaan hier niet verder op in.

246. Zie voetnoot 181.

247. J. Derrida, ' "To Do Justice to Freud" ', p.77: 'Now, Foucault *does and does not want* to situate Freud in a historical place that is stabilizable, identifiable, and open to a univocal understanding. The interpretation of the topography of the Freudian moment with which he presents us is always uncertain, divided, mobile, some would say ambiguous, other ambivalent, confused, or contradictory. Sometimes he wants to credit Freud, sometimes discredit him, unless he is actually doing both indiscernibly and at the same time [*paraleipsis* ?, zie *infra*]. On will always have the choice of attributing this ambivalence to either Foucault or Freud; it can characterize a motivation, the gesture of the interpreter and a certain state of work, but it can also, or in the first place, refer simply to the interpreter or historian's taking account of a structural duplicity that his works reflects from the thing itself, namely from the event of psychoanalysis. The motivation would thus be *justly* motivated, it would



---

be *just that* – motivated; it would be called for and justified by the very thing that is in question. For the ambiguity of which we are going to speak could indeed be on the side of psychoanalysis, on the side of the event of this invention named psychoanalysis.’ (wij vertalen)

248. *Ibid.*, p.79-80: ‘It seems to be firmly structured by two unequivocal statements: 1. Psychology does not exist in the classical age. It does *not yet* exist. Foucault says this without hesitation right at the beginning of the epilogue: “In the classical age, it is futile to try to distinguish physical therapeutics from psychological medications, for the simple reason that psychology did not exist. 2. But as for the psychology that was to be born after the classical age, psychoanalysis would not be a part, it would *no longer* be a part. Foucault writes: “It is not psychology that is involved in psychoanalysis.”’ (wij vertalen)

249. Dit wordt ook aangegeven door Merleau-Ponty. Vgl. Michiel Besters: ‘Het freudiaanse onbewuste is niet een ongekend bewustzijn in het bewustzijn, maar moet worden begrepen als een duiding van de raadselachtige verbondenheid tussen het lichaam en de wereld. Freuds objectivistische taalgebruik moet op een concrete wijze worden begrepen. De zintuiglijk waarneembare wereld waar de notie van het onbewuste volgens Merleau-Ponty naar verwijst, is de vleeselijke *nexus* tussen lichaam en wereld. Het perceptieve bewustzijn, zo stelt Merleau-Ponty op basis van onder andere “De waan en de dromen in Gradiva van W. Jensen”, komt overeen met de notie van het onbewuste. De latentie van de perceptieve orde die Freud in deze geschriften analyseert, komt tot uitdrukking in de manifeste waan en dromen. In zijn filosofische herinterpretatie van Freud legt Merleau-Ponty dus de nadruk op de verbinding tussen het bewuste en het onbewuste. Dit terwijl Lacan bij voorbeeld het onderscheid tussen het bewuste en het onbewuste benadrukt. Lacan die in zijn psychoanalytische theorie het talig gestructureerde onbewuste tot uitgangspunt neemt, stelt juist de heterogeniteit van het onbewuste centraal. We weten dat Merleau-Ponty in discussie met Lacan de verabsolutering van de taal in diens retour à Freud heeft bekritiseerd. De taal wordt volgens Merleau-Ponty geboren in onze waarneming van de wereld; de taal is niet slechts een voorgegeven structuur. Dit impliceert dat hij Lacans radicale onderscheid tussen het bewuste en het onbewuste terug verwijst naar de verbondenheid tussen lichaam en wereld, tussen bewuste en onbewuste.’ Zie: M. Besters, ‘Filosofie en non-filosofie’, par.10-11. Overigens zou men ook in de richting van Deleuze kunnen zoeken, omdat Foucault meent: ‘Un jour, peut-être, le siècle sera deleuzien’. Geciteerd in: E. Berns, ‘De achtergronden. Een literatuuroverzicht.’, p.240.

250. J. Derrida, ‘“To Do Justice to Freud”’, p.80: ‘What return? Return to what? *Return* is Foucault’s word, an underscored word. If psychoanalysis is already *no longer* a psychology, does it not, at least in this respect, seem to suggest a certain return to the time when psychology was *not yet*? Beyond the 18<sup>th</sup> century psychology and, very broadly, beyond the psychologistic modernity of the 19<sup>th</sup> century, beyond the positivist institution of psychology, does it not seem as if Freud were joining back up with a certain classical age or at least with whatever in this age does not determine madness as a psychical illness but as unreason that is, as something that has to do with reason?’

251. *Ibid.*, p.81-82: ‘Freud went back to madness at the level of its *language*, reconstituted one of the essential elements of an experience reduced to silence by positivism; he did not make a major addition to the list of psychological treatments for madness; he restored, in medical thought, the possibility of a dialogue with unreason. [...] It is not psychology that is involved in psychoanalysis: but precisely an experience of unreason that it has been psychology’s meaning, in the modern world to mask.’

252. *Ibid.*, p.97-98: ‘[...]W]hat inscribes both Freud *and* Nietzsche, like two accomplices of the same age, is the reopening of the dialogue with unreason, the lifting of the interdiction against *language*, the *return* to a proximity with madness. Yet it is precisely this or, rather, the silent double and hypocritical simulacrum of this, the mask of this language, the same freedom now objectified, that separates Freud from Nietzsche.’

253. Vgl.: Ysseling’s formulering van de Franse kritiek op de fenomenologie (vanuit de verwijzingsrelatie) als de verwarring van ‘intersubjectiviteit’ met ‘intertekstualiteit’: ‘Dit verwijzen kan natuurlijk zeer verschillende vormen aannemen. Soms is het een impliciet of expliciet citeren of een overnemen van een formulering of een thematiek. Het kan een verhouding aanvaarden en afwijzen, samenvatten en verder uitwerken, verduidelijken en verbeteren, weerleggen en als autoriteit erkennen, tot richtsnoer nemen, zoals het *Inferno* van Dante Virgilius tot richtsnoer nam, of van verdringen, zoals in het werk van Freud Nietzsche verdrongen wordt.’ Men weze verwezen naar: S. Ysseling, ‘Vraagtekens bij de fenomenologie’, p.29.

254. J. Derrida, ‘“To Do Justice to Freud”’, p.98: ‘Now it is language itself that brings psychoanalysis back down to the status of a psycho-anthropology of alienation, “this language wherein man appears in madness as being other than himself,” this “alterity,” “a dialectic that is always begun anew between the *Same* and the *Other*,” revealing to man his truth “in the babbling movement of *alienation* or *madness*.’

255. Zie voetnoot 142. (Vgl. Ook, D.L. Clark, ‘Mourning Becomes Theory: Schelling and the Absent Body of Philosophy’, par 3: ‘Now the real problem with the dead, as Lacan reminds us, is that you cannot shut them up.’)

---

256. De christelijke God zou een vrij wezen scheppen omdat het wezen zondigen kan, terwijl bij de Stoïcijnen er geen vrijheid bestaat op grond van een deterministische natuuropvatting.

257. 'Deels' in luhmanniaanse zin: elke systeem observeert diens omgeving immers door een codificering die maakt dat elementen steeds zowel auto- als alloreferentiëel opereren. Indien men immers uitgaat van de *Spaltung* van het subject, onder de vorm van een structurele koppeling van twee systemen in een psychisch systeem en een organisch systeem (transcendentiaal-empirisch dubbelwezen), en indien met Foucault gesteld kan worden dat de archaeologie de historische inscripties op de lichamelijke leest (nietzonder er echter zelf ook aan te brengen), dan blijkt, indien Wittgensteins anti-private taalargument 'institutioneel' legitiem is en er slechts taalspelen zijn, dat taalspelen alleen slechts een gedeeltelijke verwijzing naar zichzelf kunnen maken en naar diens omgeving, waaronder, zo lere men via communicatie, het organische systeem vertoeft, echter steeds louter vanuit de operationele distinctie van het psychische systeem (mogelijkerwijs dan, het talige systeem). Luhmann's argument dat men tijdens het verwoorden ook kan denken middels een stem, zou dan een onderscheid ondersteunen tussen taal qua expressie (overigens het klassieke spinozistische probleem volgens Deleuze) en lichaamstaal (de intuïtieve stem in het lichaam, de *logos*). Rudi Laermans verwoordt dit argument als volgt: 'One can indeed simultaneously participate in a debate and think of something other than the topic under discussion (or read this text and have critical associations). [...] *language and institutionalized observation schemes ('culture')* secure the structural coupling between psychic and social systems. [...] These are standardized forms whose institutionalization can be supposed in communication. Institutionalization is indeed synonymous with the assumption of institutionalization or implicit consensus [operative fictions].' Zie hiervoor: R. Laermans, G. Verschraegen, 'Modernity and Individuality', p.119, 121 (Laermans cursiv.). Zie voor de relatie Spinoza-Deleuze in de context van expressionisme: R. Piercey, 'The Spinoza-intoxicated man: Deleuze on expression'.

258. Geciteerd in: P. Cruysberghs, *Wijsgerige antropologie*, p. 115.

259. P. Cruysberghs, *Wijsgerige antropologie*, p. 115.

260. M. Foucault, 'Technologies of the Self', p.42

261. Husserl's aandacht voor het fenomenologische thema van de waarneming zou een Stoïcijns spoor kennen dat in contrast staat met een Christelijk spoor van de psychoanalyse. Zo zou Lacan's aandacht voor het psychoanalytische thema van de verwoording dan ook in scherp contrast staan met het genoemde Stoïcijns spoor dat naar de fenomenologie leidt. Tenslotte blijkt Foucault's aandacht, onder de ge(re)construeerde vorm van een 'genealogie van de psychoanalyse', plaats te vinden in een ruimte, die onmogelijk wordt gemaakt door Lacan's nadruk op diens 'retour á Freud' (waarbij deze 'vooropstelt' wél samen te vallen met Freud), maar desondanks gestalte krijgt als de tussenkomst van een publieke ruimte, die niet bemiddeld is door de taal, maar door derden in een constellatie van lichamen. Zo werd immers reeds opgemerkt (zie *supra*: 3.1.1) dat het niet noodzakelijk is dat *la chaine signifiante* even vrij is als de beweeglijkheid van de dingvoorstellingen in het onbewuste. Het lijkt er namelijk op dat de associatiemogelijkheden in het geval van de onvertaalbare dingvoorstellingen in het onbewuste een hogere graad van vrijheid kennen, dan de associatiemogelijkheden die volgens Lacan kaderen in het onbewuste opgevat als de taal (*l'Autre*). Minstens kan men hieromtrent stellen, met de Saussure dan wel, dat de associatiemogelijkheden van de onvertaalbare dingvoorstellingen in het onbewuste niet gebonden zijn aan een 'arbitraire' (taalspel afhankelijke) correlatie van *sé* en *sa*, noch aan de 'natuurlijke', materiële vormgeving (hun vectorieel dingkarakter) van de betekenaars. In zekere zin impliceert dit dat de specifieke graden van 'associatiemogelijkheden' onkenbaar zijn doorheen de symbolische representatie ervan. Elke representatie sluit namelijk *altijd* andere mogelijke representaties uit (selectiviteit), en bovendien op een *arbitraire* wijze. Dat deze 'arbitrage' echter niet noodzakelijk herleid moet worden tot een talige kruisverband *à la* Jakobson werkzaam als *l'Autre*, maar dat er ook sprake kan zijn van zoiets als een publiek 'arbitragehof', lijkt Foucault aan te geven door diens oproep tot 'levenskunst'.<sup>261</sup> Deze kritiek op Lacan krijgt daarom bij Foucault gestalte in de context van lichaamstaal als 'vergeten' vorm van verwoording. Misschien is de 'levenskunst' waar Foucault zonder nostalgie aan denkt te vinden bij de Cynici, en dan voornamelijk bij de scherpe en vermakelijke leerling van Anisthenes, Diogenes van Sinope ('de hond'; 'de gek gedraaide Socrates'). Ter illustratie, uit Diogenes Laertius' *Lives of Eminent Philosophers*, boek 6, hfd. 40, (wij parafaseren): toen een sofist aan Diogenes probeerde te bewijzen dat beweging niet bestond, stond hij zwiiggend op en wandelde hij weg.

262. Merleau-Ponty, die probeerde te erkennen dat een verbinding tussen het bewuste en het onbewuste mogelijk is, tegenin Lacan's nadruk op het onderscheid ertussen, deed een beroep op het vlees als 'ultieme ontologische notie' (minder in de zin van Melanie Klein (1882-1960), en meer in de zin van Gaston Bachelard (1884 – 1962)). Misschien geeft dat beeld, op de achtergrond van de rol van de verwoording in de genealogie van de psychoanalyse, nog steeds te denken, om te begrijpen wat de Filosoof 'heden ten dage' in diens *Physica* 'bedoelde' met: 'De beste illustratie is een genezer die zichzelf geneest: zo is de natuur.' Zie: Aristoteles, *Physica*, boek II, hfdstk. 8, 199b26, (wij vertalen uit het engels).

---

## **Bibliografie:**

### Bronnen:

Althusser, Louis. 'Freud en Lacan'. *Te elfder ure*, (1964), nr. 21, voetnoot 6. [Nederlandse vertaling: Grooten A. en Scheffer P.] [Oorspronkelijke uitgave: Althusser, Louis. 'Freud et Lacan'. *La Nouvelle Critique*, december/januari, (1964/1964), nr. 161/162, p.9-34]

Augustinus, 'The Confessions of St. Augustine'. In Phillip Schaff, (ed.), *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. New York, Christian Literature Co., 1890, 1e reeks, vol.1.

Berns, Egide, 'De achtergronden. Een literatuuroverzicht'. In: Egide Berns, Samuel Ysseling, Paul Moyaert, (ed.), *Denken in Parijs: taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*. Alphen aan den Rijn/Brussel, Samsom Uitgeverij, 1979, 271 pag.

Berns, Egide, 'Jacques Derrida en de taalfilosofie'. In: Egide Berns, Samuel Ysseling, Paul Moyaert, (ed.), *Denken in Parijs: taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*. Alphen aan den Rijn/Brussel, Samsom Uitgeverij, 1979, 271 pag.

Besters, Michiel, 'Filosofie en non-filosofie. Fenomenologie en psychoanalyse in het werk van Maurice Merleau-Ponty'. In: Erasmus Universiteit, (ed.), *Filosofiedag 2005*. (s.l), Dspace, 2005, 14 par. [Dit is een bijdrage aan de academische webcollectie van de Erasmus Universiteit Rotterdam: <https://ep.eur.nl/bitstream/1765/7060/1/Besters.pdf>]

Bonnema, Hylke. 'Het lichaam in de psychotherapie', *InnerNed: Virtueel tijdschrift over spiritualiteit, geneeswijzen en psychologische onderwerpen*, 2001, 10 par. [[www.innerned.org/lichaamsgerichte-psychotherapie2.html](http://www.innerned.org/lichaamsgerichte-psychotherapie2.html)]

Braeckman, Antoon, 'De hedendaagse tijd: het subject als centrum?'. In: Antoon Braeckman, Bart Raymaekers, Gerd Van Riel, (ed.), *Fundamenten van de Wijsbegeerte*. Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2004, 281 pag.

Braeckman, Antoon, *Stromingen in de hedendaagse wijsbegeerte*, Leuven, Acco, 2000.

Braeckman, Toon, 'Kennis in de hedendaagse tijd'. In: Jos Decorte, Toon Braeckman, Bart Raymaekers, Benjamin Steegen, (ed.), *Fundamentele Wijsbegeerte*. Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2001, 557 pag.

Cassiers, Léon, 'Perversie en psychopathie'. In: Antoon Vergote, Paul Moyaert, (ed.), *Psychoanalyse. De mens en zijn lotgevallen*. Kapellen, Pelckmans, 1999, 350 pag.

Cioffi, Frank. 'Was Freud a Liar?'. *The Listener*, (1974), nr. 91, p.172-174.

Cleveland, Janne. 'The Power of the Word: The (Unnameable) Lesbian Body'. *Third Space*, juli, (2001), nr. 1, 1e katern, 32 par. [[www.thirdspace.ca/articles/cleveland.htm](http://www.thirdspace.ca/articles/cleveland.htm)]

---

Cruysberghs, Paul, *Wijsgerige antropologie*, Leuven, Acco, 2001.

Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, *Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia*, Minnesota, University of Minnesota Press, 1985.

Derrida, Jacques, *Resistances of Psychoanalysis*, Stanford, Stanford University Press, 1998. [Vertaling door Peggy Kamuf, Pascale-Anne Brault, Michael Naas]; [Hierin worden drie artikels gebundeld: 'Resistances', 'For the love of Lacan', '“To Do Justice to Freud”: The History of Madness in the Age of Psychoanalysis']

De Pater, W.A, Vergauwen, Roger M.A. *Logica: Formeel en Informeel*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 1997.

De Saussure, Ferdinand, *Cours de linguistique générale*, 1972.

De Strycker, Emille, *Beknopte geschiedenis van de antieke filosofie*. 3<sup>e</sup> druk, Kapellen, Pelckmans, 1987.

Esterson, Allen. 'Jeffrey Mason and Freud's seduction theory: a new fable based on old myths'. *History of the Human Sciences*, februari, (1998), vol. 11, nr. 1, p.1-21.

Flam, Leopold. *De eenzaamheid*. 1e druk, Leuven, Acco, 1979.

Florence, Jean, 'Psychoanalyse als psychotherapie'. In: Antoon Vergote, Paul Moyaert, (ed.), *Psychoanalyse. De mens en zijn lotgevallen*. Kapellen, Pelckmans, 1999, 350 pag.

Foucault, Michel, 'A Preface to Transgression'. In: Donald F. Bouchard, (ed.), *Language, counter-memory, practice*, New York, Cornell University Press, 1977, 240 pag.

Foucault, Michel, 'Body/Power'. In: C. Gordon, (ed.), *Power/Knowledge: selected interviews and other writings*. New York, Pantheon, 1980, 288 pag. [Oorpronkelijke uitgave: Foucault, Michel. 'Pouvoir et corps'. *Quel corps*, september/oktober, (1975), nr. 2, p.2-5]

Foucault, Michel. 'Des espaces autres'. *Architecture/Mouvement/Continuité*, oktober, (1984), nr. 5, p.46-49. [Dit is een niet door Foucault gepubliceerde lezing van 14 maart 1967 tijdens een conferentie van *Cercle d'études architecturales*]

Foucault, Michel, 'Language to infinity'. In: Donald F. Bouchard, (ed.), *Language, counter-memory, practice*, New York, Cornell University Press, 1977, 240 pag.

Foucault, Michel, 'Nietzsche, genealogy, history'. In: Donald F. Bouchard, (ed.), *Language, counter-memory, practice*, New York, Cornell University Press, 1977, 240 pag. [Ook in: Foucault, Michel, 'Nietzsche, la généalogie, l'histoire'. In : D. Eribon, (ed.) *Michel Foucault*, (s.l), 1971, vol. II, p.136-156]

Foucault, Michel, 'On the genealogy of ethics. An overview of work in progress'. In: Paul Rabinow, (ed.), *Ethics. Subjectivity and truth*, (s.l), The New Press, 1997, 384 pag. [Ook in: Hubert L. Dreyfus en Paul Rabinow, (ed.), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press, 1983.]

- 
- Foucault, Michel, *The History of Sexuality*. New York, Random, 1980. [3 volumes: I-II]
- Freud, Sigmund, 'An autobiographical study'. In: James Strachey, Anna Freud, (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London, The Hogarht Press, 1957, vol. XX, 306 pag.
- Freud, Sigmund, 'Five lectures on psychoanalysis'. In: James Strachey, Anna Freud, (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London, The Hogarht Press, 1957, vol. XI, 264 pag.
- Freud, Sigmund, 'Moses and Monotheism: Three essays'. In: James Strachey, Anna Freud, (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London, The Hogarht Press, 1957, vol. XXIII, 326 pag.
- Freud, Sigmund, 'The Future of an Illusion'. In: James Strachey, Anna Freud, (ed.), *The standard edition of the complete psychological works of Sigmund Freud*. London, The Hogarht Press, 1957, vol. XXI, 287 pag.
- Fundamentele Wijsbegeerte*. Jos Decorte, Toon Braeckman, Bart Raymaekers, Benjamin Steegen, (red.), Leuven, Universitaire Pers Leuven, 2001, 557 pag.
- Gearhart, Suzanne. 'Foucault's response to Freud: sado-masochism and the aestheticization of power'. *Style*, september, (1995), 32 par.
- Gellner, Ernest, *The Psychoanalytic Movement*, 1e druk, London, Paladin, 1985.
- Gillan, Garth, Lemert, Charles S., *Michel Foucault. Social Theory as Transgression*. New York, Columbia University Press, 1982.
- Habermas, Jurgen, *The Future of Human Nature*, (s.l.), Polity Press, 2003.
- Kandell, Eric. 'Biology and the future of psychoanalysis: a new intellectual framework'. *The American Journal of Psychiatry*, nr. 156, p.505-524.
- Kant, Immanuel, 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?'. *Berlinische Monatsschrift*, december, (1784), p.481-494.
- Lacan, Jacques, *Ecrits*. Parijs, Seuil, 1966.
- Laermans, Rudi, Verschraegen, Gert, 'Modernity and Individuality: A Sociological Analysis from the Point of View of Systems Theory'. In: Anton van Harskamp, Albert W. Musschenga, (ed.), *The Many Faces of Individualism*, Leuven, Peeters, 2001, p.111-127.
- Laertius, Diogenes, *Lives of Eminent Philosophers*, Cambridge, Harvard University Press, 1925. [Vertaling door R.D. Hicks]
- Le Triomphe de la Religion précédé de Discours aux Catholiques*. Miller, Jacques-Alain, (red.), 1<sup>e</sup> druk, Parijs, Champ Freudien, 2005. [Dit is een bundeling door Miller van twee artikels: Lacan, Jacques. 'Discours aux catholiques'. *Quarto*, nr. VI, (1982), p.5-24. [Ook

- 
- in: nr. 50, (1992), p.7-20]; en van : Lacan, Jacques, 'Le triomphe de la religion'. In : Jacques-Allain Miller, (ed.), *Les Lettres de l'École*. Parijs, (s.l.), 1975, nr. 16].
- Luhmann, Niklass, *Ecological Communication*. 1e druk, Cornwall, Polity Press, 1989.
- Moyaert, Paul, 'Jacques Lacan: begeerte – taal – subjectiviteit'. In: Egide Berns, Samuel Ysseling, Paul Moyaert, (ed.), *Denken in Parijs: taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*. Alphen aan den Rijn/Brussel, Samsom Uitgeverij, 1979, 271 pag.
- Nuttin, J., *Psychoanalyse en Persoonlijkheid*. 6<sup>e</sup> druk, Antwerpen, Scriptoria, 1968.
- Sadoff, Dianne F, *Sciences of the Flesh. Representing Body and Subject in Psychoanalysis*. 1e druk, Stanford, Stanford University Press, 1998
- Schimek, J.G. 'Fact and Fantasy in the Seduction Theory: a Historical Review'. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, (1987), xxxv, p.937-965.
- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, (s.l), 1819.
- Spencer-Brown, George, *The Laws of Form*, (s.l.), Cognizer Company, 1994
- Technologies of the Self. A seminar with Michel Foucault*. Martin, Luther H., Gutman Huck, Hutton H. Patrick (red.), 1e druk, Amherst, Massachusetts University Press, 1988.
- The Catholic Encyclopedia*, vol. XIV: *solicitation*, 4 par.  
[<http://www.newadvent.org/cathen/14134b.htm>]
- The physics. Aristotle*. Wicksteed, Philip H., Conford, Francis M. (red.) London, Heinemann, 1963. [Vertaling uit het Grieks door Wicksteed, Philip H., Conford, Francis M.]
- Tischner, 'Thinking from within the metaphor'. *Myślenie według wartości*, (2004), p.462-476.  
[Vertaling door A. Fraś]
- Turkle, Sherry, *Psychoanalytic Politics. Jacques Lacan and Freud's French Revolution*, 1e druk, Norfolk, Lowe & Brydone, 1979.
- Van Brakel, Jaap, *De wetenschappen. Filosofische kanttekeningen*, 1<sup>e</sup> druk, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 1998.
- Vancoillie Joeri, Verhoeven, Jef C., *Sociale processen. De eenheid van de sociologie als een verschil in het veelvoud*. 1<sup>e</sup> druk, Leuven, Acco, 1999.
- Van Middelaar, Luuk, *Politicide. De moord op de politiek in de Franse filosofie*, 1<sup>e</sup> druk, (s.l.), Van Genneep, 1999.
- Vattimo, Gianni. *Nihilism and hermeneutics in postmodern culture*, 1e druk, (s.l.), John Hopkins University Press, 1991.
- Visker, Rudi, *Genealogie als kritiek. Michel Foucault en de menswetenschappen*, 1<sup>e</sup> druk,

---

Amsterdam, Boom, 1990.

*Vragen aan Freud*. De Block, Andreas (ed.), 1<sup>e</sup> druk, Amsterdam, Boom, 2003.

Webster, Richard, 'The cult of Lacan', 1994. [[www.richardwebster.net/thecultoflacan.htm](http://www.richardwebster.net/thecultoflacan.htm)]

Webster, Richard, *Why Freud Was wrong. Sin, Science and Psychoanalysis*. 1e druk, (s.l.), Orwell Press, 1995.

Wittgenstein, Ludwig, *Culture and Value*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

Ysseling, Samuel, 'Vraagtekens bij de fenomenologie'. In: Egide Berns, Samuel Ysseling, Paul Moyaert, (ed.), *Denken in Parijs: taal en Lacan, Foucault, Althusser, Derrida*. Alphen aan den Rijn/Brussel, Samsom Uitgeverij, 1979, 271 pag.

Zwart, Hub. 'Praktische filosofie als filosofische praktijk - en als teratologie'. *Filosofie & Praktijk*, 4, (1999), nr. 20, p.169-178.

#### Secundaire literatuur:

Bernet, Rudolf, 'Wet en natuur bij Kant en Lacan'. In: Philip Van Haute, Samuel Ysseling, (ed.), *Deconstructie en ethiek*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 1992, 172 pag.

Booth, Gordon K. 'The Fruits of Sacrifice'. *Expository Times*, (2002), p.258-264.

Borch-Jacobsen, Mikkel, 'La vérité sur le cas Mlle Anna O.'. In : Catherine Meyer, (ed.), *La Livre Noir de la Psychanalyse*. Parijs, Les Arènes, 2005, 830 pag.

Busato, Vittorio V. 'De vrije associaties van Freud'. *De Groene Amsterdammer*, augustus, (1995), nr. 32, 7<sup>e</sup> katern.

Castel, Robert, *Le psychanalisme : l'ordre psychanalytique et le pouvoir*. Parijs, Maspero, 1973.

Chrucky, Andrew. 'The alleged fallacy of the sense-datum inference', 1992.

[[www.ditext.com/chrucky/sensa.html](http://www.ditext.com/chrucky/sensa.html)]; [Dit is een lezing voor de *New Jersey Regional Philosophy Conference* (Seton Hall University, 1992) en de *Eastern Pennsylvania Philosophical Association* (Bloomsburg University, 1992)]

Cioffi, Frank, *Freud and the Question of Pseudoscience*. Chicago, Open Court, 1998.

Daft, Richard L., Lengel, Robert H., Trevino, Linda Klebe. 'Message equivocality, media selection and manager performance: implications for information systems'. *MIS Quarterly*, september, (1987), vol. 11, nr. 3 , p.355-366.

Deleuze, Gilles. *Logique du sens*, (s.l.), Éditions de minuit, 1969.

Dimitrov, C.T. 'On the philosophical genealogy of Freud'. *Psychiatrie, Neurologie und*

- 
- medizinsiche Psychologie*, juni, (1975), nr. 6, p.352-359. [Oorspronkelijk in het Duits]
- Fancher, R.E, 'Brentano's *Psychology from an Empirical Standpoint* and Freud's early metapsychology'. *Journal for the History of Behavioural Science*, 3, (1977), nr. 13, p.207-227.
- Freud, Sigmund. *Totem en taboe: enige parallellen tussen het zieleleven van wilden en neurotici*, 4<sup>e</sup> druk, Amsterdam, Wereldbibliotheek, 1973. [Oorspronkelijk in het Duits]]
- Greer, S. 'Freud's "bad conscience": The case of Nietzsche's Genealogy'. *Journal of the History of Behavioural Sciences*, zomer, (2002), nr. 38, p.303-315.
- Heidegger, Martin. *The Question Concerning Technology, and Other Essays*. Collins, Harper, 1982. [Oorspronkelijk in het Duits]
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Harper, San Francisco, 1962. [Oorspronkelijk in het Duits]
- Henry, Michel, *Généalogie de la psychanalyse: Le commencement perdu*, Parijs, Presses Universitaires de France, 1985.
- Henry, Michel. 'Michael Henry: A conversation with Sergio Benvenuto'. In: *Journal of European Psychoanalysis*, nr. 12-13, 1<sup>e</sup> katern: Psychoanalysis and Philosophy, 2001.
- Hoenisch, Steve. 'The Myth of Psychoanalysis: Wittgenstein contra Freud', *Criticism.Com*, 2006. [<http://www.criticism.com/md/tech.html>]; [Dit is een essay uit het e-tijdschrift *Criticism.Com*, waarvan Hoenisch de oprichter is]
- Kinet, Mark, 'Nazomernachtdroom: de puber over tijd'. In: Vliegen, N., Meurs, P., (ed.), *Het voorjaarsontwaken. De adolescentie in psychodynamische theorie en therapie*. Leuven/Appeldoorn, Garant, 1998, p.65-79.
- Kirschner, Suzanne R., *The Religious and Romantic Origins of Psychoanalysis. Individuation and Integration in Post-Freudian Theory*. Massachusetts, Harvard University Press, 1996.
- Leisdovich, Sarah, 'Apologie van het evenement'. *As*, juli-december, (2002), p.163-164.
- Le Livre Noir de la Psychanalyse*, Catherine Meyer (red.), Parijs, Les Arenes, 2005.
- Major, Réne. 'Derrida, lecteur de Freud et de Lacan'. *Etudes francaises*, 1-2, (2002), nr. 38, p.165-178.
- Marquard, Odo, *Transzendentaler Idealismus, romantische Naturphilosophie, Psychoanalyse*, Keulen, Verlag für Philosophie/Jürgen Dinter, 1986.
- Milchman, A., Rosenberg, A. 'A Foucauldian Analysis of Psychoanalysis: A Discipline that "Disciplines"'. [afgehaald van het WWW: 7 januari 2006]: [<http://www.academyanalyticarts.org/milch&rosen.htm>]



- 
- Naccarato, Peter. 'From Therapeutic Method to Metadiscourse: A Genealogy of Psychoanalysis'. *The Histories of Theory*, University of Western Ontario, 1998. [Lezing op conferentie gehouden door *The Center for the Study of Theory and Criticism* op 18 april 1998]; [<http://www.uwo.ca/theory/Events/Histories/Histories5.html>]
- Piercey, Robert. 'The Spinoza-intoxicated man: Deleuze on expression'. *Man and World*, (1996), nr. 29, p.269-281.
- Remmerswaal, Jan, *Groepsdynamika II: Kommunikatie*. 4<sup>e</sup> druk, Baarn, Nelissen, 1988.
- Schrift, A. 'Between Church and State: Nietzsche, Deleuze and the Genealogy of Psychoanalysis'. In: *International Studies in Philosophy*, 2, (1992), nr. 24, p.41-52.
- Simmel, Georg, *Philosophie des Geldes*. Frankfurt, Suhrkamp, 1989. [Vertaling van D. Frisby en K.C Köhnke]
- Simonelli, Thierry. 'La place de Nietzsche dans la généalogie de la psychanalyse'. *Revue Internationale de Philosophie*, 2000/1, nr. 211, p.149-162.
- Todorov, Tzvetan, *Les genres du discours*, Parijs, Seuil, 1978.
- Toews, John, E. 'Foucault and the Freudian Subject: Archaeology, Genealogy, and the Historicization of Psychoanalysis'. In: Jan Goldstein, (ed.), *Foucault and the Writing of History*, (s.l.), Blackwell Publishing, 1994.
- Van Haute, Philip. 'Michel Foucault: de psychoanalyse en de Wet'. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, nr. 55, (1993), p.449-472.
- Willoughby, Roger. 'Between the basic fault and second skin'. *International Journal of Psychoanalysis*, (2005), nr. 28, p.179-196.
- Wurcherer, A. 'Genealogy of morality in Sigmund Freud'. *Zeitschrift für klinische Psychologie und Psychotherapie*, 2, (1974), nr. 22, p.132-146. [Oorspronkelijk in het Duits]
- Zizek, Slavoj. 'The Big Other doesn't exist'. *Journal for European Psychoanalysis*, zomer/herfst, (1997), nr.5, 1<sup>e</sup> katern.
- Zizek, Slavoj, *The Ticklish Subject*. 1e druk, London/New York, Verso, 1999.
- Zwart, Hub. 'Een legitiem gebruik van de lust? Foucault, Lacan en de problematisering van de seksualiteit'. In: *Psychologie & Maatschappij*, 4, (1997), nr. 24, p.334-345.