

Het Imaginaire en het Symbolische in Lacans conceptualisering van de overdracht en de finaliteit van de kuur tussen 1938 en 1956: een conceptueel literatuuronderzoek

Guy David Schrans

Promotor: Prof. dr. Filip Geerardyn

Copromotor: Prof. dr. Stijn Vanheule

Doctoraat voorgelegd voor het behalen van de graad doctor
in de psychologie

Academiejaar 2017–2018



*Opgedragen aan mijn
vader*

Inhoudstafel

Voorwoord.....	6
Inleiding.....	10
Hoofdstuk 1 De functie van het Imago en de Dialectiek in het Imaginaire.....	16
1. Inleiding.....	16
2. <i>Les complexes familiaux</i> : Complex, Imago en Dialectiek.....	17
2.1. Het speningscomplex: de eerste dialectische band met de ander.....	19
2.2. Het intrusiecomplex: identificatie en rivaliteit met de dubbelganger.....	22
2.3. Het Œdipuscomplex: de ontdebelling van het object en de identificatie met het Ik-ideaal	27
2.4. Besluit.....	28
3. Hegel en Kojève: de dialectiek van het verlangen.....	30
3.1. De Meester-Slaaf dialectiek volgens Kojève.....	30
3.2. Lacan en Kojève: het Imaginaire en de Meester-Slaaf dialectiek.....	36
3.2.1. Imago.....	37
3.2.2. Dialectiek.....	41
3.2.3. Complex.....	42
3.2.4. Besluit.....	45
4. Lacans bespreking van Dora: overdracht en finaliteit van de kuur in termen van dialectiek....	46
5. Besluit: het falen van het (Œdipus)complex.....	52
Hoofdstuk 2 Lacan in het spoor van Durkheim De subjectieve bevestiging in de verhouding individu – collectief.....	56
1. Inleiding.....	56
2. Durkheim over de familie.....	58
3. De verhouding individu – collectief bij Durkheim.....	62
3.1. Inleiding.....	62
3.2. Mechanische en Organische Solidariteit.....	62
3.2.1. Mechanische solidariteit.....	63
3.2.2. Organische solidariteit.....	66
3.2.3. Besluit: solidariteit en individualiteit.....	69
3.3. Determinerende effecten van het collectieve.....	70
3.3.1. De sociale oorsprong van primitieve classificatiesystemen.....	70
3.3.2. Statuut van het collectieve bewustzijn.....	73

3.3.3. Besluit.....	78
3.4. Problemen met Durkheims benadering.....	78
4. Van Durkheim tot Lévi-Strauss.....	80
4.1. Marcel Mauss: de totale mens.....	81
4.2. Lévi-Strauss over het Symbolische.....	86
4.3. Besluit.....	89
5. Lacan over de verhouding individu – collectief.....	90
5.1. Inleiding.....	90
5.2. De verdenking als logische vorm van de verhouding individu-collectief.....	93
5.3. De bevestiging van het subject ten aanzien van de ander via de geanticiperde zekerheid	98
6. Besluit.....	106
Hoofdstuk 3 Het lege en het volle spreken: de anamnese als nieuwe finaliteit.....	109
1. Leeg spreken.....	111
1.1. Definitie van het leeg spreken: de constitutie van het Ik.....	112
1.2. Leeg spreken als verhouding.....	114
1.3. De egopsychologie: een antwoord op de leegte.....	117
1.4. Besluit.....	122
2. Vol spreken.....	125
2.1. De anamnese van de Wolvenman.....	127
2.2. Bergson.....	135
2.3. Heidegger.....	137
2.4. De logische tijd en de geschiedenis.....	146
2.5. Tout parole appelle réponse: het vol spreken als spreken tot iemand.....	153
2.6. De objectrelatietheorie: de relationele Gestalten.....	154
2.7. One-, two- en three-body psychology: de ternaire structuur van de Symbolische verhouding.....	161
2.8. Opnieuw de Wolvenman: de perfecte liefde en het Symbolische pact.....	163
2.9. Besluit.....	166
Hoofdstuk 4 De Symbolische verhouding: Van mythe tot herhalingsdwang.....	169
1. Inleiding.....	169
2. De taal als veld van de psychoanalyse.....	172
2.1. De basis van de taal bij Freud.....	172
2.2. Lacans structuralistische taaltheorie.....	174

2.3. Besluit.....	178
3. De antropologie en de Symbolische verhoudingen.....	179
3.1. Inleiding.....	179
3.2. Marcel Mauss en de gift als basis voor de Symbolische verhouding.....	180
3.3. Lévi-Strauss' kritiek op het werk van Mauss.....	185
3.4. Lévi-Strauss en de elementaire structuren.....	188
3.4.1. <i>Het incestverbod: tussen natuur en cultuur</i>	189
3.4.2. <i>Het incestverbod en het exogamiegebod als regels voor uitwisseling</i>	191
3.5. Lévi-Strauss over de taal en het spreken.....	199
3.5.1. De linguïstische grondslagen van Levi-Strauss' theorie.....	199
3.5.2. Lévi-Strauss en de mythe.....	204
De mythe als structuur.....	204
L'efficacité Symbolique.....	210
4. Lacan en de individuele mythe.....	213
5. <i>Le Séminaire sur 'La Lettre volée'</i> : herhalingsdwang in de Symbolische verhouding.....	222
5.1. <i>The Purloined Letter</i> van Edgar Allan Poe.....	222
5.2. A little too self-evident: Lacans klinische lezing van <i>The Purloined Letter</i>	225
5.2.1. <i>The Purloined Letter</i> en de Symbolische verhouding.....	226
5.2.2. De brief en de betekenaar.....	228
5.2.3. De Symbolische verhouding en de Imaginaire identificatie.....	230
5.3. Besluit: de Symbolische erkenning en het vol spreken.....	237
Besluit.....	241
Bronnen.....	247
English summary.....	262
Nederlandse samenvatting.....	268

Voorwoord

Ons onderzoek is voortgekomen uit een subjectieve motivering. Tijdens mijn aanstelling als assistent aan de Universiteit van Gent heb ik het privilege genoten te mogen zetelen als vertegenwoordiger van het assiterend academisch personeel in de opleidingscommissie Psychologie van de Faculteit Psychologie en Pedagogische Wetenschappen. De periode waarin ik deze functie vervulde was buitengewoon interessant, aangezien zij samenviel met een heuse programmahervorming van de opleiding klinische psychologie. Het is tijdens één van de vergaderingen rond deze programmawijziging dat ik volgende uitspraak mocht horen uit de mond van een (niet klinisch geschoolde) docent: “Hebben wij werkelijk een vak 'Geschiedenis van de psychologie' nodig?” Een dergelijke verwerping van het belang van de geschiedenis voor een wetenschappelijke discipline als de psychologie komt mij erg bevreedend over. Handelt de psychologie over universele, tijdloze objecten, of is haar onderzoek beïnvloed door een sociaal, cultureel en historisch bepaald mensbeeld? Mijn interesse voor psychoanalyse heeft mij altijd uitdrukkelijk naar deze laatste opvatting georiënteerd.

Mijn interesse voor de geschiedenis, en hoe men zich daarin positioneert, kent evenwel een diepere subjectieve verankering. Deze interesse oriënteerde op fundamentele wijze mijn eigen analyse. Die werd immers gemarkeerd door een zoektocht naar de wijze waarop ik mij inschrijf in *mijn* geschiedenis. Eén van de manieren waarop ik een antwoord heb trachten te formuleren op de vraag hoe ik mij inschrijf in mijn geschiedenis heeft mijn voornaam als onderwerp. De naam die onder dit doctoraat prijkt is niet de naam waarmee ik in het dagelijks leven word aangesproken. Sinds mijn twaalf jaar laat ik me immers niet langer Guy-David, maar David noemen. Het eerste deel van die naam, Guy, is de voornaam van mijn vader. Naast een aantal Oedipale motiveringen om zijn naam te verwerpen op zo een prille leeftijd, die ik voor het overige buiten beschouwing laat, was er ook de motivering van een verzet tegen een identificatie met mijn vader en de Genste, franstalige bourgeoisie waaruit hij afkomstig was. Ik vond Guy-David te chique en te pompeus klinken. Ik wou mij niet identificeren met deze betekenaars of dit beeld, en verwierp dus een stuk van mijn voornaam. Doorheen mijn eigen analyse en dankzij de interesse voor mijn eigen geschiedenis die zij heeft opgewekt is mij echter iets toegevallen in verband met deze naam. Mijn vader werd immers vernoemd naar zijn grootvader, Guillaume Schrans. Mijn overgrootvader heeft echter niet altijd die naam gedragen. Hij was in de wereld gekomen als Willem Schrans en nam de naam Guillaume pas later aan, wanneer hij hiertoe werd gedwongen door de Gentse, franstalige eigenaars van de fabriek waar hij ging werken als boekhouder. Groot was dan ook mijn verwondering wanneer ik botste op de historische determinering van mijn eigen act van verwerping: drie

generaties later krijgt de Gentse, franstalige bourgeoisie namelijk de rekening voor haar mutilatie van de naam van mijn overgrootvader gepresenteerd. De verwerping werd, om het in antropologische termen te formuleren, een manier om mij alsnog in te schrijven in mijn patrilineaire, symbolische verwantschapsverhoudingen. Zoals Gérard Pommier (2011) stelt, heeft de eigennaam een bijzonder statuut als gift. Het is een gift die men zich voortdurend moet toeëigenen. Maar de gift schrijft ons ook in, zoals wij zullen zien in ons vierde hoofdstuk, in een symbolische keten van verhoudingen – we dienen ons dus ook voortdurend een positie binnen een verhouding toe te eigenen. Zulks was nu het resultaat van mijn analyse, en dit drukt zich nog het meest poëtisch uit in het wedervaren van mijn voornaam.

Deze korte omweg doorheen mijn eigen geschiedenis dient om de subjectieve motivering van de keuze voor mijn onderwerp centraal te stellen. De huidige post-Lacaniaanse literatuur richt zich in hoofdzaak op diens latere onderwijs. Op dat moment was Lacan echter al een groot stuk geïsoleerd ten aanzien van de psychoanalytische wereld (Roudinesco, 1993), wat een impact heeft op zijn theoretische werk. Weg is de dialoog met andere psychoanalytische scholen en psychoanalytici. Daarenboven krijgt het werk van Lacan hierdoor een ahistorisch karakter, het is niet langer ingeschreven in de context van een bredere, intellectuele geschiedenis – althans, dat is steeds mijn indruk geweest¹. Pas door de lectuur van het vroegere onderwijs van Lacan en het naspeuren van de referenties (zowel psychoanalytische als niet-psychoanalytische) kreeg ik de indruk hem terug in te kunnen schrijven in een intellectuele voorgeschiedenis. Met dit doctoraat zal ik deze lijn van onderzoek verder zetten. De bedoeling is niet enkel om Lacans theoretische ontwikkelingen van enerzijds het Imaginaire en het Symbolische, en anderzijds de overdracht en de finaliteit van de kuur in kaart te brengen. Het is ook uitdrukkelijk mijn intentie om Lacan opnieuw in te schrijven in de dialoog met zijn geschiedenis door na te gaan door welke intellectuele voorvaders hij werd geïnspireerd, en tegenover welke broers hij zich heeft gedifferentieerd.

Tot slot wil ik nog een aantal mensen danken. In de eerste plaats de leden van de begeleidingscommissie:

- mijn promotor, Prof. Dr. Filip Geerardyn: dank voor de humor, de warmte, de verbondenheid, het luisterend oor en de vriendschap. Dank ook voor het openen van dit nieuw pad in mijn leven.
- Mijn co-promotor, Prof. Dr. Stijn Vanheule: dank voor de afgelegde weg. Dank ook voor het verschil, want enkel via het verschil kunnen wij een plaats opeisen in het Symbolische.
- Prof. Dr. Gertrudis Van de Vijver, die het scherpe weet te combineren met het zachte, die

1 Het is mij overigens niet ontgaan dat Lacan Frans sprak en uit een burgerlijk milieu afkomstig was.

ondanks haar drukke agenda in tijden van nood een efficiëntie zonder gelijke weet op te brengen, en bovenal: die mij aangesproken heeft op mijn verlangen om dit te schrijven.

- Prof. Dr. Marc De Kesel, intellectuele bondgenoot, die graag had gehad dat ik iets over Cusanus had geschreven. Misschien ooit, beste Marc, maar nu nog niet. Dank voor de gesprekken, het ontvangst, de koffie, de literatuur, jouw warme persoonlijkheid, jouw levensdrift en enthousiasme – het heeft me allemaal geïnspireerd.

De leden van de vakgroep, past and present. Zonder te overdrijven denk ik dat ik jullie allemaal wel op één of ander moment ontmoet heb, en een ontmoeting laat altijd haar sporen na: Reitske Meganck, Frédéricq De Clerck, Jochem Willemsen, Wim Matthys, Shana Cornelis, Kaatje Van Roy, Virginie De Baere, Julie De Ganck, Abe Geldof, Gregory Bistoën, Ellen Bisschop, Amar El Omari, Evi Verbeke, Junior Ingouf, Melissa De Smet, Jasper Feyaerts, Ruth Inslegers, Wim Galle, Eli Noé, Kimberly Van Nieuwenhove, Vicky Hennissen, Goedele Hermans, Joachim Cauwe, Dries Dulsster, Femke Truijens, Wendy Dossche, Erik Mertens, Eline Trensou, Gina Donoso, Clare Murphy, Ufuoma Angelica Norman, Glenn Strubbe, Els Van den Bussche en Rosa De Geest.

Prof. Dr. Paul Verhaeghe en Prof. Dr. Mattias De Smet wil ik graag afzonderlijk bedanken. Zij hebben mijn denken geprikkeld met humor en serieus, elk op hun eigen manier. Ze hebben mij niet alleen kansen geboden, ze hebben mij het zelfvertrouwen geschonken waarmee ik dit doctoraat heb kunnen afwerken. De gesprekken hebben mij gevormd en zullen mij eeuwig bijblijven.

Een allegaartje van divers, vaak vreemd, pluimage: Pat Jacobs, Dominiek Hoens, Inigo Bocken, Prof. Dr. Dirk De Schutter, Prof. Dr. Em. Julien Quackelbeen †, Filip Kolen, Alain Pringels, Trees Traversier, Dr. Lieven Jonckheere, Seppeuh Jacobs, Huguette Raes, Dries Roelandts, Dr. Jean-Pierre Van Eeckhout, Dr. Peter Wallegem, Björn Waerlop en Karin Temmerman. U verkeert allen in goed gezelschap!

Dank aan alle studenten die ik begeleid en deels gevormd heb tijdens mijn zes jaar aanstelling als assistent. Jullie hebben mij meer onderwezen dan ik jullie.

Dank aan mijn mama, voor haar warmte, haar liefde, haar mooie woorden, haar humor en haar aanwezigheid. Dank ook aan Magali. Wij dragen allebei hetzelfde licht uit. Jij op jouw manier, ik op de mijne.

Woorden van dank schieten tekort voor Els. Met de weg die wij tot nu hebben afgelegd, kan een mens ook verder. Hetzelfde kan ik ook zeggen voor Sophie Goemaere, al was het een ander soort weg die wij hebben afgelegd. En ook aan Veronica Demarest richt ik een uitzonderlijke dankbaarheid: voor de pep, de humor en de koffie.

Tot slot wil ik Prof. Dr. Cordin Bars van de Universitat Autònoma de Barcelona bedanken voor zijn ongebreidelde inzet, zijn geloof en vertrouwen, en zijn scherp inzicht in zowel de structuur als de inhoud van mijn doctoraat. Zonder hem was dit doctoraat er waarschijnlijk niet gekomen. Hij heeft mij niet alleen professioneel bijgestaan, ook persoonlijk was hij een schouder om op te leunen, een baken in tijden van duisternis. De gesprekken die we toen hebben gehad zullen mij eeuwig bijblijven en ik wens hem het beste met zijn verder onderzoek waarmee hij ongetwijfeld hoge toppen zal scheren. Salud!

Inleiding

De noties van overdracht en finaliteit van de kuur zijn diep geworteld in het klinisch werk. Zowel de verhouding tussen patiënt en clinicus, als de wijze waarop een kuur als beëindigd kan worden beschouwd hebben een bepalende impact op het verloop van die kuur. Dat beide concepten bovendien vervlochten zijn, moge niet alleen blijken uit de pijnlijke vaststelling waarbij een kuur maar niet afgerond geraakt omwille van de overdracht² – het blijkt ook duidelijk uit de evolutie van beide concepten in het oeuvre van Freud. We zien daar immers dat ze, naar aanleiding van moeilijkheden ervaren in het klinisch werk, gelijklopende wijzigingen ondergaan.

Deze twee concepten verschijnen reeds vroeg in het werk van Freud. In de *Studies over hysterie* (Breuer & Freud, 1895d) onderscheidt Freud zich van Breuer door een nieuwe finaliteit van de kuur te ontwikkelen. Waar voor Breuer de behandeling van de hysterie de ontlading van onbewust affect (*catharsis*) nastreeft, beoogt Freud het bewust maken van een onbewust weten. Op deze weg naar bewustwording botst de clinicus echter op “valse verknopingen”, waarbij de patiënt de oorzaak van zijn symptoom aan een verkeerde voorstelling toeschrijft. In de klinische voorbeelden die Freud hiervan geeft, verschijnt ook de overdracht als een vorm van valse verknoping. De patiënt schrijft de oorzaak van een bepaald symptoom toe aan de invloed van de analyticus³. Breuer zal het belang van de overdracht miskennen wanneer hij botst op de overdrachtsliefde van zijn patiënte Anna O. Freud ziet hierin evenwel een systematische gebeurtenis die behandeld moet worden zoals elk ander symptoom in de analyse. De overdracht zal hem bovendien nopen af te zien van de hypnose als therapeutische methode en over te schakelen op de vrije associatie als middel ter bewustwording (Freud, 1914d, 1925d).

In Freuds behandeling van Dora (Freud, 1905e) leidt een opvatting van de kuur in termen van het

2 Freud merkt dit reeds vroeg op in een brief aan Wilhelm Fliess: “I am beginning to understand that the apparent endlessness of the treatment is something that occurs regularly and is connected with the transference.” (Freud, 1985, p. 409).

3 Een voorbeeld uit de casus van Emmy Von N. kan helpen om dit te illustreren. Wanneer Freud deze patiënte suggereert om koude baden te nemen, kan zijn voorstel op een lauw ontvangst rekenen. Ze werpt hem terug dat deze baden haar vaak in een melancholische toestand brengen. Freud hypnotiseert haar vervolgens en dringt haar de suggestie op dat ze dan maar zelf voorstelt om koude baden te nemen – wat ze ook doet. Echter, de daaropvolgende dag treft hij zijn patiënt aan in een moedeloze toestand. Ze werpt hem toe dat ze wel gezegd had dat deze baden haar melancholisch zouden stemmen. Wanneer zij uiteindelijk onder hypnose is gebracht, geeft Emmy evenwel toe dat ze vooral bezorgd is om de onrusten die heersen op San Domingo, waar haar broer woont. Aldus onthult zij een meer waarschijnlijke oorzaak voor haar emotionele gesteldheid. Freud besluit: “Of het nu onlusten op San Domingo of ergens anders zijn die op een bepaalde dag een bepaald symptoom veroorzaken, steeds is de patiënt bereid dit symptoom te herleiden tot de recentste beïnvloeding door de arts.” (Breuer & Freud, 1895d, p. 495).

bewust maken van een onbewust weten tot een mislukking. Freud positioneert zich in deze kuur als een meester, die gericht is op het meedelen van het onbewuste weten van zijn patiënte (Verhaeghe, 1996). Tegelijk, of zelfs hierdoor, miskent hij het belang van de overdracht, die hij omschrijft als “het lastigste deel van het technische werk” (Freud, 1905e, p. 129). Freud botst bij zijn patiënte op ernstige weerstanden, die de bewustwording in de weg staan. Ze aanvaardt zijn mededelingen over haar onbewuste niet. Dit heeft enerzijds als gevolg dat hij de overdracht in zijn bespreking van deze casus zal definiëren als een obstakel. Anderzijds zal hij de de techniek om tot bewustwording te komen anders gaan formuleren. De analyticus is er niet langer op gericht de verdrongen, onbewuste inhouden mee te delen aan zijn patiënt, doch poogt de weerstanden tegen deze bewustwording bewust te maken om ze aldus te elimineren. Eens de weerstanden zijn opgeheven, komt de patiënt spontaan tot bewustwording van zijn onbewuste drijfveren.

Deze gewijzigde opvatting aangaande de techniek ontwikkelt Freud verder in zijn technische geschriften (Freud, 1910k, 1910d, 1913c, 1914g), waar hij ook tot een verdere uitwerking van de overdracht komt (Freud, 1910k, 1912b, 1913c, 1914g, 1915a). Met betrekking tot de techniek stelt Freud dat de analyticus bij het meedelen aan zijn patiënt van de onbewuste inhouden op dezelfde weerstanden botst die er bij aanvang voor hebben gezorgd dat deze inhouden niet bewust konden worden. Het is dus aan de analyticus om deze weerstanden te duiden. Kennis van de onbewuste inhouden wordt zo toegankelijk, maar deze kennis op zich volstaat niet: “De patiënten weten nu van de verdrongen ervaring in hun denken, maar wat daaraan ontbreekt, is de verbinding tussen dit denken en de plaats waar de verdrongen herinnering zich in enigerlei vorm bevindt. Een verandering kan pas optreden wanneer het bewuste denkproces tot die plaats is doorgedrongen en de daar aanwezige verdringingsweerstand heeft overwonnen.” (Freud, 1913c, p. 203). Dit heeft Freud (1914g) ertoe genoopt de behandeling op te vatten als een doorwerken van het onbewuste materiaal: de patiënt moet zijn weerstanden overwinnen ten einde de onbewuste inhouden volledig toegankelijk te maken voor het bewustzijn. Dit toegankelijk zijn wordt hier niet langer opgevat als een louter *kennen* van de onbewuste inhouden, maar als een aanvaarden wars van elke weerstand (Freud, 1925h). De finaliteit is in dezen weinig gewijzigd. De behandeling streeft nog steeds de bewustwording na, doch deze wordt niet langer opgevat in termen van een louter kennen.

Parallel met deze nieuwe opvatting van de finaliteit van de kuur werkt Freud (1912b) zijn opvattingen over de dynamiek van de overdracht uit. Freud typeert de overdracht als de herhaling van een karakteristieke vorm waarin de patiënt zijn liefdeleven bedrijft. Deze vorm manifesteert zich ook binnen de kuur, waar zij de persoon van de analyticus als liefdesobject neemt. Freud stelt nu dat de overdracht niet enkel noodzakelijk is voor een goed verloop van de kuur, maar evengoed een sterke weerstand tegen de bewustwording kan worden. De overdracht duikt immers op wanneer

de associaties van de patiënt uitblijven. Hierbij kan zij zich manifesteren als weerstand in haar positieve vorm wanneer hij verbonden is met verdrongen, erotische wensen (Freud, 1915g). De overdracht kan evenwel ook negatief worden wanneer hij leidt tot een verwerping van de analyticus. In beide gevallen fungeert de overdracht als een weerstand en moet hij, in navolging van de gewijzigde opvatting van de finaliteit, geduid worden ten einde de toegang tot de onbewuste inhouden mogelijk te maken (Freud, 1914g).

In zijn tekst over de doodsdrijf (Freud, 1920g) herzielt Freud zijn theorie over de driften. Dit heeft radicale implicaties voor de wijze waarop Freud de finaliteit van de kuur denkt (Verhaeghe, 1996). Aanvankelijk beschreef Freud het model van het menselijk psychisch apparaat in termen van het lustprincipe: “een mens streeft ernaar onlust te vermijden, en eventueel streeft hij er ook naar een beetje lust te bekomen.” (Geldhof, 2013, p. 10). Onlust en lust worden hier respectievelijk beschreven als een stijging in psychische spanning en een daling van die spanning tot een optimaal niveau. Via het handelen tracht de mens de spanning af te drijven, een proces waarvan de coïtus het paradigma vormt. Aldus beschreven vormt het psychisch apparaat een gesloten, hydraulisch model (Verhaeghe, 1996). De verdringing verhindert echter een adequate afvoer van de opgehoopte spanning en de symptomen vormen hierin een manier om een verdrongen lustbeleving alsnog te realiseren (i.e. neurotische lust).

Vanaf 1920 stelt Freud evenwel de herhalingsdwang centraal. Op basis van zijn klinische ervaring moet hij immers vaststellen dat de mens zaken uit zijn geschiedenis herhaalt die nooit lustvol kunnen geweest zijn. Nu manifesteert deze herhalingsdwang zich in de eerste plaats op vlak van de overdracht. Binnen de verhouding met de analyticus worden immers niet alleen de verdrongen, lustvolle wensimpulsen herhaald, ook de pijnlijke affecten uit het onbewuste vinden er hun uitweg (Freud, 1920g). Daarenboven stelt Freud vast dat men kan blijven weerstanden interpreteren ten einde een adequate spanningsafvoer te realiseren, er blijft altijd een quantum drift over dat maar niet afgevoerd geraakt (Freud, 1937c). Niet alleen geraakt het niet afgevoerd, het lijkt er zelfs op dat de patiënt zich actief verzet tegen de genezing. Dit uit zich in een negatieve overdracht. Men gaat zich verzetten tegen de analyse en de persoon van de analyticus omdat zijn interventies dit niet afvoerbare driftquantum opwekken. Dit brengt Freud tot een in vraag stellen van de finaliteit van de kuur: kan een analyse wel eindig zijn? (Freud, 1937d). We zien dus opnieuw een wijziging in beide concepten: de kuur botst onvermijdelijk op een grens en haar finaliteit kan hiermee in vraag gesteld worden; de overdracht is de *Bühne* geworden voor de herhalingsdwang.

Een lectuur van Freuds oeuvre toont dus aan dat het zin heeft de verhouding tussen beide concepten te ondervragen. De overdracht mag dan wel volgens Freud (1912b) een “buitengewone

verwevenheid” met alle andere concepten binnen het analytische veld vertonen, haar verband met de finaliteit van de kuur is vanaf het ontstaan van de psychoanalyse van kapitaal belang geweest.

In dit doctoraat zullen wij ons richten tot Lacan. Kunnen we ook bij hem vaststellen dat de finaliteit van de kuur en de overdracht met elkaar verbonden zijn? Wij vertrekken hierbij van de *hypothese* dat zulks het geval is. Echter, in plaats van het hele oeuvre van Lacan te bestuderen zullen wij ons richten op één bepaalde periode in Lacans onderwijs, met name de periode van 1938 tot 1956, of meer specifiek: tussen de publicatie van *Les Complexes Familiaux* (Lacan, 1938) en *Le séminaire sur 'La Lettre volée'* (Lacan, 1956). In wat volgt lichten wij onze motivering voor deze keuze toe.

In het Nederlandse taalgebied verschenen onlangs een aantal werken die de evolutie van een specifiek concept binnen het onderwijs van Lacan toelichten (e.g. voor de psychose: Vanheule, 2013; voor de jouissance: Geldhof, 2014). Een dergelijke benadering is interessant omdat zij aantoont hoe één bepaald concept op verschillende momenten in Lacans onderwijs een andere invulling krijgt. Wat echter ontbreekt aan dergelijke benaderingen is een grondige uitwerking van Lacans eigen werkwijze. De wijzigingen in conceptualisering worden er hoofdzakelijk verklaard in termen van interne conflicten: “Mij lijkt het zo dat wanneer Lacan zichzelf nuanceert en een 'nieuwe' opvatting zich aan hem opdringt, dit zo goed als steeds wordt veroorzaakt door het verder doordenken van zijn eerdere opvattingen of door het bestuderen van andere gevalstudies.” (Geldhof, 2013, p. 15). Wij weerleggen deze stelling niet, maar ze lijkt ons te beperkt. Lacan is in de eerste plaats een agonistisch⁴ denker: hij ontwikkelt zijn denken in oppositie tot andere interpretaties van de psychoanalyse (e.g. de egopsychologie en de objectrelatietheorie), en op basis van kennis uit andere wetenschappelijke disciplines (e.g. de filosofie van Hegel en Heidegger, de structuralistische antropologie van Lévi-Strauss, etc.). Naast de interne, conflicterende noties van zijn eigen theoretische ontwikkeling dienen wij ook deze dynamiek ten aanzien van de “buitenwereld” in rekening te brengen willen wij inzicht krijgen in de wijze waarop bepaalde concepten evolueren doorheen het onderwijs van Lacan.

In die zin vormt de door ons afgebakende periode een interessant uitgangspunt. De periode tussen 1938 en 1956 vormt immers een periode van tumult binnen de psychoanalyse in Frankrijk en meer in het bijzonder voor Lacan (Roudinesco, 1993, 1994a, 1994b; de Mijolla, 2012). Voorafgaand aan deze periode gaf Lacan een lezing over het spiegelstadium in 1936 op een congres van de IPA in Mariënbad. Lacan werd op dit congres voortijdig onderbroken door Ernest Jones, de voorzitter van het congres, en zijn lezing werd nooit gepubliceerd. Sporen van de aldaar uiteengezette theorie

4 Lalande (1926, p. 33) omschrijft de agonistiek als: “A. Relatif à la lutte, particulièrement à la lutte pour la vie. B. En parlant des doctrines ou des dispositions d'esprit: favorable à la lutte; qui recommande la lutte et y voit l'instrument du progrès.”

keren echter wel terug in Lacans tekst *Les Complexes Familiaux*. Deze tekst kan dan ook beschouwd worden als theoretisch vertrekpunt voor Lacans theorie over het Imaginaire, al wordt het op dat moment nog niet als dusdanig benoemd. Na een onderbreking van nagenoeg alle psychoanalytische activiteit gedurende de Wereldoorlog II, ziet de Parijse psychoanalytische vereniging, de *Société Psychanalytique de Paris* (SPP), de noodzaak om een degelijk vormingsinstituut voor analytici op te richten. Naar aanleiding van de oprichting van dit instituut werd Lacan, omwille van zijn gebruik van variabele sessies, als didactische analyticus (i.e. een analyticus die zogeheten “leeranalyses” mag voeren bij analytici in opleiding) door het bestuur van de *International Psychoanalytical Association* (IPA) in vraag gesteld. Dit leidde uiteindelijk tot een splitsing van de SPP en de oprichting van een nieuwe vereniging door de volgelingen van Lacan, de *Société Française de Psychanalyse* (SFP). Binnen de context van deze historische evenementen moeten een aantal fundamentele teksten van Lacan worden gesitueerd. De teksten *Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel* (Lacan, 1953a) en *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse* (Lacan, 1953b) gaan beiden terug op lezingen die Lacan heeft gegeven kort na de oprichting van deze nieuwe vereniging en vormen sleutelteksten in Lacans introductie van zijn theorie over het Symbolische.

We zien dus dat de categorieën van het Symbolische en het Imaginaire het licht zien gedurende de door ons afgebakende periode. Lacan zal het door hem ontwikkelde theoretische kader aanwenden om enerzijds kritiek te leveren op een aantal in die periode gangbare theoretische scholen binnen de psychoanalyse. Bovendien zien we dat Lacan in die periode eveneens een aantal andere theoretische kaders buiten de psychoanalyse aanwendt om zijn theorie te ondersteunen. Over deze periode en de theoretische strekkingen die Lacan hebben beïnvloed is al heel wat literatuur verschenen. Zo gaat het werk van Van Haute (1989) in op de ontwikkeling van het Imaginaire en het Symbolische gedurende dezelfde periode, alsook de verschillende invloeden van andere wetenschappen. Dit werk ontbeert echter de nodige klinische verankering door zich niet te richten op specifieke, klinische concepten zoals overdracht en finaliteit van de kuur. Het werk van Zafiroopoulos (2001, 2003) beschrijft dan weer de invloed van Lévi-Strauss op Lacans ontwikkeling van de categorie van het Symbolische. Ook Basualdo (2011) en Lucchelli (2014) beschrijven de invloed van Lévi-Strauss op Lacan gedurende de door ons afgebakende periode. Deze auteurs leggen echter te weinig het verband met de theoretische ontwikkelingen met betrekking tot het Imaginaire die daaraan zijn voorafgegaan. Dit kan mogelijk verklaren waarom al deze auteurs de invloed van Lévi-Strauss markeren als een radicaal breukpunt in het werk van Lacan. Met de introductie van het Symbolische zou er volgens hen een radicaal nieuwe Lacan ten tonele zijn verschenen. Los van het feit dat deze auteurs hun notie van breukpunt onvoldoende definiëren, kan men de vraag stellen of een onderwijs

zoals dat van Lacan wel breuken kent. Wij zijn eerder geneigd akkoord te gaan met Geldhof (2013, p. 15), die stelt: “Een verschuiving in het denken van Lacan komt er meestal doordat hij de uiterste consequenties van zijn eigen denken heeft doorgevoerd. De discontinuïteiten in het werk van Lacan zijn in die zin niet zo radicaal als ze lijken.” Een *tweede hypothese* waarvan wij vertrekken is bijgevolg dat we in deze periode niet zozeer een discontinuïteit zien in Lacans introductie van het Symbolische, doch een subtiele verschuiving die bovendien een invloed heeft op de wijze waarop hij de overdracht en de finaliteit van de kuur denkt.

Een grondige studie van de invloeden van andere wetenschappelijke disciplines op het werk van Lacan en zijn dialoog met alternatieve interpretaties van de psychoanalytische concepten kan het hedendaagse onderzoek ten goede komen. Huidig wetenschappelijk onderzoek aan de vakgroep Psychoanalyse en Raadplegingspsychologie van de Universiteit van Gent, waar ook dit doctoraat werd geschreven, richt zich immers op het empirisch onderzoeken van bepaalde Lacaniaanse concepten. Deze benadering noopt hen tot een dialoog met zowel andere wetenschappelijke disciplines (e.g. Desmet, 2016) als met alternatieve psychoanalytische interpretaties van deze concepten (e.g. Willemsen et al., 2015). Vanuit dit oogpunt is het belangrijk zowel de benaderingen van e.g. Vanheule (2013) en Geldhof (2014) te combineren met de onze. Een grondige studie van de interne evolutie van Lacaniaanse concepten in combinatie met een studie van de wijze waarop Lacan zelf de dialoog met andere (al dan niet psychoanalytische) kaders aanging, kan dergelijk onderzoek helpen om blijvend in dialoog te gaan met belendende onderzoeksvelden en aldus rekening te houden met de pluraliteit van het klinische veld.

Wij hebben nu de motivering voor de keuze van ons onderwerp en de gehanteerde methode zowel vanuit wetenschappelijk als vanuit subjectief oogpunt gemotiveerd. Hierbij hebben wij twee hypothesen geformuleerd. Op basis van deze twee hypothesen kunnen wij nu onze onderzoeksvragen formuleren:

1. Bestaat er een verband tussen de noties overdracht en finaliteit van de kuur en kan dit verband aangetoond worden in de evolutie die Lacans theorie ondergaat in de periode tussen 1938 en 1956?
2. Op welke wijze kan de theoretische ontwikkeling van de noties van overdracht en finaliteit van de kuur in verband gebracht worden met de introductie van de categorieën van het Imaginaire en het Symbolische?
3. Welke theoretische bronnen helpen om de continuïteit in deze evolutie aan te tonen?

Hoofdstuk 1

De functie van het Imago en de Dialectiek in het Imaginaire

1. Inleiding

In 1936 presenteert Lacan voor het eerst zijn theorie over het spiegelstadium op het congres van de *International Psychoanalytical Association* (IPA) te Marienbad. Hij wordt echter vroegtijdig onderbroken door Ernest Jones, voorzitter van het congres, en diens “impériosité sans ménagement pour le nouveau que nous étions” (Lacan, 1960a, p. 697). Zijn reactie is het opmerken waard: hij verlaat Marienbad om de Olympische Spelen georganiseerd door de nazi's te Berlijn te bezoeken, tot groot ongenoegen van Jones, en dient nooit een verslag in van zijn lezing. Een neergeschreven weergave van zijn oorspronkelijke theorie over het spiegelstadium bestaat dus niet. Lacan (1950) stelt zelf evenwel dat de essentie van wat hij daar heeft gebracht kan gevonden worden in zijn tekst over de familiale complexen (Lacan, 1938). En inderdaad, wat aldaar wordt besproken als het intrusiecomplex heeft veel weg van het spiegelstadium zoals hij dat in 1949 presenteert op een congres in Zurich, zij het met enkele belangrijke wijzigingen. Deze presentatie zal uiteindelijk gepubliceerd worden onder de titel *Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique* (Lacan, 1949).

Wij vangen dit hoofdstuk aan met een bespreking van Lacans tekst over de familiale complexen. Daarbij zullen wij drie fundamentele concepten blootleggen: het complex (als structuur van een verhouding), het imago (als onbewuste representatie van dat complex) en de dialectiek (als proces van ontwikkeling en transformatie). Vervolgens gaan wij dieper in op de drie besproken complexen: het speningscomplex, het intrusiecomplex en het Œdipuscomplex. Het intrusiecomplex vormt de basis voor een eerste theorie over het Imaginaire en de duale verhouding die het spiegelstadium kenmerkt.

Daarna gaan wij over tot een bespreking van de invloed van het denken van Hegel op deze theoretische ontwikkelingen. Roudinesco (1993) geeft aan dat Lacan samen met Alexandre Kojève een tekst wilde schrijven over Freud en Hegel. Deze tekst is er helaas nooit gekomen, al werd een manuscript van de voorbereidingen van Kojèves bijdragen gepubliceerd (Kojève, 2016). Lucchelli (2017) stelt dat de twee onderdelen van de tekst over de familiale complexen⁵ oorspronkelijk waren

5 Het eerste deel is getiteld: “Le complexe, facteur concret de la psychologie familiale”, het tweede: “Les complexes

bedoeld als Lacans aandeel in deze samenwerking.

Kojève was één van de belangrijkste vertegenwoordigers van de bevestiging van een Hegeliaanse interesse in Frankrijk (Aufret, 1990; Mudimbe & Bohm, 1994)⁶ en gaf ook een specifieke lezing van diens *Fenomenologie van de Geest* (Hegel, 1831). Centraal in Kojèves lektuur van Hegel is de sociologische en antropologische benadering van de ontwikkeling van de Geest en het primaat van de Meester-Slaaf dialectiek in de ontwikkeling van het Zelfbewustzijn (Lucchelli, 2017). Net deze invloeden zullen doorklinken in Lacans ontwikkeling van het intrusiecomplex⁷. Wij zullen ze dan ook hernemen en koppelen aan onze lektuur van Lacans tekst over de familiale complexen. Dit heeft als bedoeling scherp te stellen hoe Lacan op dat moment de noties imago, complex en dialectiek begrijpt in de menselijke ontwikkeling, maar ook in de kuur.

Na een bespreking van Hegel gaan wij in op de wijze waarop Kojève Lacan heeft beïnvloed in zijn constructie van de theorie over de familiale complexen. Dit zal ons helpen om de noties imago, complex en dialectiek scherp te stellen. Tot slot gaan wij in op de toepassing van deze concepten op de kuur aan de hand van Lacans tekst *Intervention sur le transfert* (Lacan, 1952). Daar bespreekt Lacan namelijk zowel de overdracht als de finaliteit van de kuur in termen van dialectiek.

2. *Les complexes familiaux: Complex, Imago en Dialectiek*

Lacans tekst getiteld *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie* (1938) werd geschreven op vraag van Henri Wallon (1938) voor het 8^e deel van de *Encyclopédie Française*, getiteld *La vie mentale*⁸. De tekst behandelt de notie van de familie, die Lacan opvat als een “structure culturelle” en een “institution”. Hiermee verzet hij zich tegen een

familiaux en pathologie” (Lacan, 1938).

6 De toegenomen interesse voor het werk van Hegel na 1930 is in de eerste plaats schatplichtig aan de magistrale vertaling van diens *Fenomenologie van de Geest* (Hegel, 1831) door de Franse filosoof Jean Hyppolite, die aanwezig was in de seminaries gegeven door Lacan in het Hôpital Saint-Anne. Lacan nam ook deel aan de lessen die Alexandre Kojève gaf van 1933 tot 1939 over Hegels magnum opus aan de École Pratique des Hautes Études (Roudinesco, 1993). Deze lessen werden gepubliceerd door Raymond Queneau op basis van nota's (Kojève, 1947).

7 Lacans notie van het intrusiecomplex werd eveneens sterk beïnvloed door de ontwikkelingspsychologie van Henri Wallon (1987). Deze invloed werd echter reeds uitvoerig besproken door andere auteurs (Jalley, 1998; Lucchelli, 2017).

8 De *Encyclopédie Française* is een naslagwerk dat vanaf 1932 opgesteld werd door minister van onderwijs Anatole de Monzie en historicus Lucien Febvre. Deze encyclopedie is niet alfabetisch opgesteld, doch per thema. Het 8^e deel betreft het mentale leven van de mens, en werd geredigeerd door de ontwikkelingspsycholoog Henri Wallon, die eveneens een theorie over het spiegelstadium had uitgewerkt.

biologische opvatting van de familie, volgens dewelke zij louter gefundeerd zou zijn in bloedbanden. De familie is volgens hem daarentegen vehikel van de cultuur en het feit dat zij bij ons beperkt wordt tot de biologische banden van vader, moeder en kinderen is slechts “une égalité numérique” (Lacan, 1938, p. 25). De huidige toestand moet eerder opgevat worden als een samentrekking van een oudere vorm van de familie. Wij zullen hierop terugkomen wanneer wij in ons volgende hoofdstuk de invloed van Durkheim bespreken.

Binnen de culturele context die de familie is, ontwikkelen zich nu de eerste sociale verhoudingen van de mens en deze nemen op het niveau van het psychisme de vorm van een complex aan. Hoe definieert Lacan nu een complex? De term “complex” verschijnt al in de *Studies over hysterie* (Breuer & Freud, 1895d), maar werd dankzij Jung een “onmisbaar geworden term” voor Freud (1910d, p. 281). Lacan (1938) definieert het complex als iets wat een zekere omgevingsrealiteit reproduceert (*réalité de l'ambiance*), en dit op dubbele wijze. Enerzijds representeert het complex deze realiteit in de objectief onderscheidende eigenschappen⁹ die het vertoont in een bepaalde etappe van de psychische ontwikkeling. De etappe waarin zo een complex verschijnt zal ook de genese ervan bepalen. Bijvoorbeeld: in de fase van het spenen zal het speningscomplex de realiteit weerspiegelen op het niveau van de cultuur. Tegelijk wordt dit complex uitgelokt door de reële act van het spenen. Anderzijds herhaalt het complex in het beleven de realiteit die zij fixeert, telkens zich bepaalde ervaringen voordoen die een hogere mate van objectivering van deze realiteit vereisen. Deze ervaringen bepalen de conditionering van het complex. Een complex kan op verschillende wijzen verlopen naargelang de keuzes die een subject maakt om met de conflicten inherent aan dat complex om te gaan. Bovendien wordt uiteindelijk elk conflict hernomen binnen het volgende complex teneinde het op een bevredigende manier op te lossen.

Het complex is echter niet enkel een representatie van de omgevingsrealiteit. Net omdat het complex in eerste instantie de omgevingsrealiteit representeert en erdoor wordt geconditioneerd, is het een cultureel bepaalde psychische instantie. En als cultureel bepaalde, psychische instantie transformeert het het libidinale leven van het subject. Deze transformatie van het libidinale, net zoals het omgaan met de conflicten die de sociale realiteit stelt, verloopt volgens Lacan op dialectische wijze. En hierin herkennen we volgens Lacan het specifiek menselijke karakter van het complex: “cette subversion de toute fixité instinctive, d'où surgissent les formes fondamentales, grosses de variations infinies, de la culture.”(Lacan, 1938, p. 28). De subversie is met andere woorden een transformatie van het libidinale en de sociale realiteit ten voordele van de cultuur en heeft als dusdanig een conflictueuze basis.

9 Met objectief wordt hier bedoeld dat het cultureel bepaald is. De complexen onderscheiden dus iets binnen de orde van de cultuur.

De notie van dialectiek werd binnen de filosofie reeds aangewend door Plato, waar het stond voor “habileté à discuter par demandes et réponses” en “art de diviser les choses en genres et espèces” (Lalande, 1926, p. 225), alsook door Aristoteles en Kant. Het gebruik ervan door Lacan ervan is evenwel ingegeven door de filosofie van Hegel, die hierin de zelfbeweging van het begrip ziet. Deze beweging kenmerkt de ontwikkeling van de Geest en vertrekt van de inherente contradictie, die resulteert in de *Aufhebung*. Deze laatste term impliceert dat het voorgaande werd opgegeven, maar tevens verheven: “C'est le mot dialectique de Hegel, qui veut dire à la fois nier, supprimer et conserver, et foncièrement soulever. Dans la réalité, ce peut être l'*Aufhebung* d'une pierre, ou aussi bien la cessation de mon abonnement à un journal.” (Hyppolite, 1954, geciteerd in: Lacan, 1966). We zullen zien dat bij Lacan de complexen elkaar afwisselen in een dialectische beweging.

Dat Lacan (1938) de notie van het complex vooropstelt in deze tekst is tevens een voorloper van zijn structuralistische benadering. Wat telt in de menselijke verhoudingen is hun structuur, en niet de dynamiek van de drift die deze verhoudingen stuurt (ibid.) – al begrijpt Lacan op dit moment de notie van structuur nog niet in de termen van het structuralisme (cf. hoofdstuk 4). Het complex wordt evenwel gerepresenteerd in het onbewuste onder de vorm van een imago, opnieuw een “geslaagde uitdrukking van Jung” (Freud, 1912b, p. 459). Deze representatie speelt een belangrijke rol in de werking van het complex: “Le complexe 'fixe' la réalité psychique dans laquelle vit le sujet en la modelant et reproduit une 'ambiance', qu'il s'approprie. Ainsi crée-t-il une sorte de 'double' de cette ambiance, double que Lacan nomme 'imago’” (Lucchelli, 2017, p. 28).

In wat volgt onderzoeken wij de drie complexen van de menselijke ontwikkeling, die elk verschijnen in de vorm van een bepaald imago: het speningscomplex wordt gerepresenteerd door het moederlijk imago, het intrusiecomplex door het imago van de dubbelganger en het Oedipuscomplex door het imago van de vader.

2.1. Het speningscomplex: de eerste dialectische band met de ander

Het eerste complex op de weg van de menselijke ontwikkeling is het speningscomplex (*complex du sevrage*). Dit is het meest primitieve complex in de psychische ontwikkeling van de mens en vormt de basis voor “les sentiments les plus archaïques et les plus stables qui unissent l'individu à la famille.” (Lacan, 1938, p. 30). Het is het complex waarop alle volgende complexen verder bouwen. Hier zien we meteen ook hoe de biologische realiteit wordt bepaald door culturele factoren. Spening is inderdaad een proces dat een spoor nalaat in het menselijk psychisme, “la trace permanente de la relation biologique qu'il interrompt. Cette crise vitale se double en effet d'une crise du psychisme, la première sans doute dont la solution ait une structure dialectique.” (ibid., p. 31).

Lacan onderscheidt twee vormen van spening, met name de congenitale vorm en de ablactieve. De eerste vorm treedt op bij de geboorte, wanneer het kind de beschermende atmosfeer van de baarmoeder verlaat. De tweede is de klassieke vorm van spening, die optreedt wanneer de borstvoeding wordt stopgezet. We zien hier hoe een vitale spanning (*tension*) wordt opgelost aan de hand van een psychische intentie. Het kind wordt binnen dit complex immers voor een eerste moeilijkheid geplaatst, aangezien het de spening kan aanvaarden of weigeren. Deze keuze vormt de uitdrukking van de psychische intentie. Echter, men kan hier amper van een keuze spreken: “l'acceptation ou le refus ne peuvent être conçus comme un choix, puisqu'en l'absence d'un moi qui affirme ou nie ils ne sont pas contradictoires; mais, pôles coexistants et contraires, ils déterminent une attitude ambivalente par essence, quoique l'un d'eux y prévale.” (ibid.). Deze ambivalentie zal uiteindelijk in een steeds toenemende complexiteit de volgende crises bepalen. Het spaningscomplex wordt immers voortdurend doorheen het leven herhaald: de congenitale spening wordt hernomen bij de ablactatie, die vorm van spening wordt hernomen in de separatie van de moeder, uiteindelijk van de familie, enz. Telkens het subject een dergelijke herhaling voor zichzelf oplost, leidt dit tot een psychische differentiatie van een hogere graad van complexiteit.

Een positieve uitwerking van dit complex ligt in de weigering van de spening. Omwille van de nostalgie naar de moeder die deze weigering opwekt, zal het kind immers haar imago sublimeren. De nostalgie naar de moeder (Zafiroopoulos, 2001) kent haar oorsprong in de meest primordiale vorm van spening: de geboorte. Vanaf de geboorte stelt men bijzondere extero-, proprio- en interoceptieve sensaties vast bij de mens. De exteroceptieve sensaties verraden zich in de reacties van het kind op het verdwijnen en verschijnen van zijn verzorgers, alsook de bijzondere interesse die het vertoont voor het menselijke gelaat. Dit geeft aanleiding tot een erg vroege herkenning van de moederlijke aanwezigheid. De proprioceptieve sensaties van het zuigen en het grijpen geven een bijzonder ambivalent statuut aan de beleving van het kind. Lacan (1938, p. 33) typeert deze ambivalentie met een zinsnede van Kojève: “l'être qui absorbe est tout absorbé”.

Het zijn echter vooral de interoceptieve sensaties vlak na de geboorte die in de eerste plaats aanleiding geven tot het opzoeken van de moeder en de consequente vorming van haar imago. Deze sensaties worden gekenmerkt door de angst, waarvan het prototype verschijnt in de verstikking van de geboorte, het plotse verschil in temperatuur en de verstoring van het evenwichtsgevoel. Deze vreselijke sensaties benoemt Lacan als “le corps morcelé” en hebben allemaal dezelfde oorzaak: “une insuffisante adaptation à la rupture des conditions d'ambiance et de nutrition qui font l'équilibre parasitaire de la vie intra-utérine.” (ibid.). Daarenboven stellen we bij de mens een vertraagde ontwikkeling vast gedurende de eerste jaren: de zenuwbanen zijn onvoldoende gemyeliniseerd, de tanden verschijnen laat en het kind begint pas te lopen na het eerste levensjaar.

Al deze kenmerken geven volgens Lacan aan dat het verlaten van de baarmoeder voor de mens steeds prematuur plaatsvindt.

Deze vroegtijdige scheiding heeft als consequentie dat de mens vanaf zijn geboorte een appel doet op de groep. Dit appel richt zich tot een sociale functie die tegemoetkomt aan de behoeften veroorzaakt door de vitale insufficiëntie van de eerste levensjaren. Het prototype van deze tegemoetkoming door de buitenwereld vinden we nu terug in de borstvoeding, maar zoals we gezien hebben vormt de effectieve spening (i.e. de ablactieve vorm) een herhaling van de oorspronkelijk spening (i.e. de congenitale vorm). Door de vorming van het moederlijke imago, als onbewuste representant van dit complex, weigert het kind de spening en dit is nu het finale en meest wenselijke resultaat. Een succesvolle sublimering¹⁰ van dit imago vormt de immers eerste band met de ander. Dit is ook de band op basis waarvan alle daaropvolgende banden met de ander worden gelegd. Het is daarom van levensbelang dat het subject het speningscomplex met succes afrondt. Echter, het succesvol doorlopen van dit complex hangt niet enkel af van de sublimering van het imago van de moeder, maar ook van de mogelijkheid daaraan voorbij te gaan.

Een imago kan immers ook captiveren. Dit is meteen ook het punt waarop de ambivalentie van het speningscomplex een fundamentele rol speelt. In 1938 erkent Lacan in de dodelijke verleiding van het imago van de moeder de Freudiaanse doodsdrijf. Hij stelt dat de menselijke soort een neiging tot de dood heeft: “la tendance à la mort [est] vécu par l'homme comme objet d'un apétit” (ibid., p. 35). Deze neiging wordt verklaard door het feit dat het speningscomplex als functionele eenheid van de menselijke psyche niet een reactie is op enige vitale functie, maar op een aangeboren insufficiëntie van de vitale functies door de premature geboorte. Door de spening te weigeren ontstaat het moederlijk imago, maar dit imago lokt een verlangen naar de toestand voor de geboorte uit. Een aantal klinische beelden die Lacan bestempelt als niet-gewelddadige vormen van zelfmoord bevestigen dit, zoals de “grève de la faim de l'anorexie mentale, empoisonnement lent de certaines toxicomanies par la bouche, régime de famine des névroses gastriques” (ibid.). Deze nostalgie naar het imago van de moeder drukt zich overigens niet enkel uit in de pathologie. Zij drukt zich ook uit in wat Lacan bestempelt als “une assimilation de la totalité à l'être”, met name “ces nostalgies de l'humanité : mirage métaphysique de l'harmonie universelle, abîme mystique de la fusion affective, utopie sociale d'une tutelle totalitaire, toutes sorties de la hantise du paradis perdu d'avant la naissance et de la plus obscure aspiration à la mort.” (ibid., p. 36).

10 De notie van de sublimering is problematisch in deze tekst. Lacan geeft geen duidelijk afgelijnde definitie van de term. We zouden kunnen veronderstellen dat het kind de moederborst hallucineert en dat dit het moederlijke imago vormt. Echter, Lacan geeft zelf aan dat het speningscomplex de vorming van het object voorafgaat en dat de inhouden van het moederlijke imago dus niet kunnen worden gerepresenteerd in het bewustzijn.

Zelfs wanneer het moederlijk imago voldoende werd gesublimeerd blijft het een rol spelen in het leven van elk mens. Het meest onbewuste element van dit imago (i.e. de prenatale habitat van de baarmoeder) is verbonden met de huiselijke band en het familiale leven. Aldus kan het gezin de veilige haven worden die de baarmoeder ooit was. Dit verklaart waarom “tout ce qui constitue l'unité domestique du groupe familial devient pour l'individu, à mesure qu'il est plus capable de l'abstraire, l'objet d'une affection distincte de celles qui l'unissent à chaque membre de ce groupe.” (ibid.). Een scheiding van de familie wordt op die manier een herhaling van het speningscomplex, en deze herhaling is fundamenteel voor de mens. Lacan is hierin zeer duidelijk: “Hegel formule que l'individu qui ne lutte pas pour être reconnu hors du groupe familial n'atteint jamais à la personnalité avant la mort.” (ibid.). Een succesvol doorsteken van het speningscomplex is bijgevolg van fundamenteel belang voor de sociale ontwikkeling en het vormen van de eerste verhoudingen tussen subject en ander.

2.2. Het intrusiecomplex: identificatie en rivaliteit met de dubbelganger

Zoals we hebben gezien plaatst het speningscomplex het subject voor een keuze tussen leven en dood: ofwel kiest het voor de moeder en dus voor een terugkeer naar de toestand voor de geboorte (dood), ofwel kiest het ervoor deze band te sublimeren teneinde te ontsnappen aan deze terugkeer (leven). De lokroep van de dood, van een terugkeer naar de rustige, levenloze toestand van voor de geboorte, blijft evenwel aanwezig onder de ambigue vorm van het moederlijk imago. Desalniettemin representeert het een eerste vorm van socialisering in de zin dat het een keuze vormt voor de sublimering van de doodsdrijf in plaats van voor de dood zelf. Het intrusiecomplex biedt een uitweg voor het ambivalente statuut van het moederlijke imago middels een confrontatie met de dubbelganger en de rivaliteit die hierdoor wordt uitgelokt. De gevoelens van jaloezie die het intrusiecomplex oproept impliceren immers de erkenning van de dubbelganger als een 'ander' en dus de erkenning van een objectieve, sociale realiteit. Dit is waarom Lacan de jaloezie erkent als het fundament van alle sociale gevoelens.

Het intrusiecomplex treedt immers op wanneer men voor het eerst de aanwezigheid van een broer of zus gewaarwordt en hierop reageert met gevoelens van jaloezie. Dit is het geval wanneer het gespeende kind deze waarneming doet op het moment dat die broer of zus borstvoeding krijgt van de moeder. Ofschoon we geneigd zouden zijn een vorm van biologische rivaliteit te herkennen in deze gevoelens van menselijke jaloezie, waarschuwt Lacan ons dat we beiden niet mogen verwarren. In zijn meest fundamentele vorm vooronderstelt jaloezie immers mentale identificatie. Observatie van kleine kinderen heeft bijvoorbeeld aangetoond dat wanneer men twee kinderen

tussen zes maanden en twee jaar samen afzondert, zij tekenen van rivaliteit vertonen. Volgens Lacan impliceert dit “la reconnaissance d'un rival, c'est-à-dire d'un 'autre' comme objet.” (ibid., p. 37). Een belangrijke variabele in deze situatie die de structuur van het imago van dit complex bepaalt, is het leeftijdsverschil tussen de twee kinderen. Wanneer daarin een bepaalde grens wordt overschreden, krijgen we ander gedrag. Het kind vertoont dan een reactie die vergelijkbaar is met de parade, de verleiding of het despotisme. In deze gevallen lijkt er geen conflict te zijn tussen beide kinderen, doch een conflict intern aan elk subject tussen twee tegengestelde en complementaire attitudes. Wanneer een kind paradeert en het andere toekijkt, wie is dan de toeschouwer? Wanneer een kind het andere kind verleidt, wie verleidt dan wie? Lacan stelt dat deze vormen van gedrag ook kunnen opduiken zonder participatie van het andere subject als een bewijs voor de structuur van deze situatie: het subject verwacht zijn eigen rol met die van de ander. We moeten daarom het sociaal gedrag in dit stadium, inclusief de rivaliteit, beschouwen als zijnde gebaseerd op een gewaarwording van de ander als “valeur tout imaginaire.” (ibid., p. 38).

Wat Lacan hier uit de doeken doet is in zijn essentie de versie van het spiegelstadium zoals hij dat gepresenteerd heeft op het congres van de IPA in 1936 te Marienbad. Uit het feit dat de leeftijd een bepaalde grens niet mag overschrijden opdat er rivaliteit zou optreden, leidt hij af dat het imago van de rivaal als dubbelganger op één of andere manier gekoppeld is aan de structuur van het eigen lichaam. De interesse van het kind voor het lichaam en de postuur van een ander binnen bepaalde leeftijdsgrenzen is een indicatie voor het feit dat dit lichaam een libidinaal geïnvesteerd object is. Binnen de psychoanalyse wordt dergelijke vorm van libidinale interesse klassiek aangeduid als “homoseksuele liefde”, i.e. liefde voor wat identiek is aan onszelf. Tegelijk demonstreert zij twee manifestaties van de affectieve band, namelijk identificatie en liefde¹¹. Waar beiden in dit stadium nog worden verward, zal hun oppositie in het Œdipuscomplex een cruciale rol spelen.

Lacan beschouwt nu de identificatie als primair en de agressie die zij uitlokt onder de vorm van rivaliteit als secundair. Aldus is de identificatie een noodzakelijke voorwaarde voor de menselijke jaloezie. In wat volgt zullen wij het primaat van de identificatie zoals die verschijnt binnen het spiegelstadium onder de loep nemen. We zullen vervolgens de aard bespreken van de menselijke jaloezie en de kapitale, dialectische rol die zij speelt in het intrusiecomplex.

Tijdens de laatste fase van het speningscomplex, wanneer het fysieke ongemak veroorzaakt door de congenitale prematuriteit op zijn sterkst is, begint het kind zijn eigen beeld in de spiegel op te merken. Het herkent dit beeld nog niet als een beeld van zichzelf, maar het lokt wel fascinatie uit.

11 Een voorbeeld van het wedervaren van liefde en identificatie kan men vinden in Freuds (1922b) tekst *Over enkele neurotische mechanismen bij jaloezie, paranoia en homoseksualiteit*. Dit is overigens de eerste tekst van Freud die door Lacan werd vertaald.

Na ongeveer één jaar treedt er een verandering op in het gedrag van het infans wanneer het de eigen weerspiegeling waarneemt: “révélation soudaine du comportement adapté (ici geste de référence à quelque partie du corps propre); puis ce gaspillage jubilatoire d'énergie qui signale objectivement le triomphe; cette double réaction laissant entrevoir le sentiment de compréhension sous sa forme ineffable.” (ibid., p. 41). Volgens Lacan kan deze reactie verklaard worden door het feit dat het vertrekpunt voor het spiegelstadium het gevoel van een discordantie is tussen de functies en de driften van het kind, als gevolg van de prematuriteit (i.e. het zogenaamde “corps morcelé”). Klinisch kan dit verbrokkelde lichaam worden waargenomen bij de volwassene in de “fantasmes de démembrement, de dislocation du corps, dont ceux de la castration ne sont qu'une image mise en valeur par un complexe particulier;” (ibid., p. 42). Wanneer het kind geconfronteerd wordt met de eenheid van het spiegelbeeld, dat het nu herkent als zijn evenbeeld, wordt de eenheid die het had ervaren *in utero* herwonnen – maar deze keer op een hoger dialectisch niveau¹². Waar het kind aanvankelijk geconfronteerd werd met een keuze hetzij voor de moeder (en dus voor de dood) hetzij voor de sublimering van het spenen middels het moederlijk imago, kan het nu de verloren eenheid herwinnen dankzij een identificatie met het beeld dat gepresenteerd wordt door de spiegel. “Si la recherche de son unité affective promeut chez le sujet les formes où il se représente son identité, la forme la plus intuitive en est donnée, à cette phase, par l'image spéculaire. Ce que le sujet salue en elle, c'est l'unité mentale qui lui est inhérente. Ce qu'il y reconnaît, c'est l'idéal de l'imago du double. Ce qu'il y acclame, c'est le triomphe de la tendance salutaire.” (ibid., p. 42). Op dit punt onderneemt het kind de eerste stappen tot het vormen van een Ik. Echter, in eerste instantie verwacht dit Ik zich met het externe beeld dat het tegelijk vormt en waardoor het zich onderwerpt aan een primordiale vervreemding. Deze vervreemding is evenwel een oplossing voor het probleem gesteld door de sublimering van het imago van de moeder: het overstijgt de dodelijke lokroep van de eenheid die werd ervaren *in utero* en verheft deze ervaring van eenheid naar een hoger dialectisch niveau. Op dat moment wordt ook de wereld, die eveneens als gefragmenteerd werd ervaren, georganiseerd door de vormen van het lichaam te weerspiegelen. Lacan stelt dat het lichaam aldus een gepast symbool vormt voor de realiteit zoals zij wordt beleefd op dat moment in de ontwikkeling. Het is zowel een symbool voor haar affectieve waarde, die illusoir is zoals het beeld, als voor haar

12 Lacan stelt dat een voorwaarde om dit niveau te bereiken het sublimeren van de spening in de vorm van het spel is, zoals bijvoorbeeld het fameuze fort-da spel beschreven door Freud (1920g). “Cette joie de la première enfance de rejeter un objet du champ de son regard, puis, l'objet retrouvé, d'en renouveler inépuisablement l'exclusion, signifie bien que c'est le pathétique du sevrage que le sujet s'inflige à nouveau, tel qu'il l'a subi, mais dont il triomphe maintenant qu'il est actif dans sa reproduction. Le dédoublement ainsi ébauché dans le sujet, c'est l'identification au frère qui lui permet de s'achever,” (Lacan, 1938, p. 40).

structuur, die de menselijke vorm weerspiegelt¹³. Met andere woorden, de wereld is in deze fase een narcistische wereld.

Zolang de ander deze primaire rol als spiegelbeeld blijft spelen, helpt dit het subject evenwel niet om te ontsnappen aan de affectieve isolering veroorzaakt door de prematuriteit. De ander wordt inderdaad eerst ervaren als een dubbelganger en zijn uitdrukkingen lokken in het kind gelijkaardige gevoelens en lichaamshoudingen uit¹⁴. Omdat het kind zich nog niet onderscheidt van het beeld van de ander wanneer het deze emotionele en motorische “suggesties” ondergaat, worden zij ervaren als een vreemde, intrusieve tendens. Lacan stelt dat deze narcistische intrusies desalniettemin bijdragen tot de vorming van een Ik aangezien zij hun mentale eenheid opleggen aan de discordanties die worden ervaren omwille van de vitale insufficiëntie. En dus: “avant que le moi affirme son identité, il se confond avec cette image qui le forme, mais l'aliène primordialement.” (ibid., p. 43). Dit is de verwarring die kan worden waargenomen in de eerder geciteerde situaties waar het kind zowel de rol van observator als van geobserveerde tegelijk lijkt te spelen.

Terwijl de vorming van het Ik middels de identificatie met een extern beeld plaatsgrijpt, wordt het drama van de broederlijke rivaliteit uitgespeeld. De oorspronkelijke doodsdrijf uit het speningscomplex, onder de vorm van een verlangen terug te keren naar de baarmoeder, wordt gesublimeerd in het imago van de moeder. Zoals gezegd blijft de lokroep van de dood evenwel aanwezig in deze sublimering. Deze vorm kan nu overwonnen worden middels het intrusiecomplex. De agressiviteit die aanwezig is in de gevoelens van jaloezie naar de broer toe zijn in zekere zin een hogere, dialectische transformatie van het doodsdrijf uit het speningscomplex. Deze dialectische transformatie van de doodsdrijf in jaloezie is vergelijkbaar met de dialectiek tussen masochisme en sadisme zoals beschreven door Freud. Oorspronkelijk stelde hij dat het individu vertrekt van een sadistische positie als gevolg van een overheersingsdrijf (Freud, 1915c). Door de hem omringende wereld te onderwerpen aan zijn geweld, tracht het menselijke infans de wereld te bemeesteren. De eerste tussenliggende stap naar het masochisme treedt op wanneer het subject deze sadistische impuls tegen zichzelf keert. Volgens Freud kan men deze tussenliggende stap observeren in de meeste gevallen van dwangneurose waar men een voortdurende tendens tot zelfbestrafing kan vaststellen. De eerste dialectische wending wordt dan tot stand gebracht middels een identificatie met de ander. De zelfbestraffende neigingen worden hierbij overgedragen op de ander. Nu straft het subject niet langer zichzelf, maar wordt hij door die ander gestraft. Uiteindelijk vindt er opnieuw

13 Freud geeft aan in *De Droomduiding* (1900) dat onze dromen vol zitten met beelden die de lichamelijke vormen weerspiegelen.

14 Deze bevinding werd sindsdien bevestigd door de ontdekking van spiegelneuronen. Zie bijvoorbeeld Rizzolatti (2007).

een dialectische wending plaats wanneer het subject van positie ruilt met de sadist. Hij is nu een “ware sadist”: hij behoudt de seksuele lust die verworven wordt uit het masochisme, terwijl de ander lijdt. Na de ontdekking van de doodsdrijf wijzigt Freud (1924c) zijn theorie. In deze nieuwe versie is het masochisme een primaire tendens en niet meer afhankelijk van een eerder stadium van sadisme.

De dialectische wending van Lacans intrusiecomplex wordt op gelijkaardige wijze gedefinieerd. Identificatie met de niet-gespeende broer of zus lokt agressiviteit uit omdat via het moederlijke imago het verlangen naar de dood (i.e. het primair masochisme) wordt geheractiveerd. Dit primair masochisme wordt dus overwonnen omdat het wordt getransformeerd in rivaliteit. Door een identificatie kan het kind één van de polen van het primair masochisme fixeren en het transformeren in agressie naar het niet-gespeende kind¹⁵. “Ainsi la non-violence du suicide primordial engendre la violence du meurtre imaginaire du frère.” (Lacan, 1938, p. 40).

Op de kruising tussen het speningscomplex en het intrusiecomplex komt het subject opnieuw in de verleiding terug te keren naar de moeder en bijgevolg de realiteit te ontkennen. Echter, wanneer de situatie van rivaliteit wordt aanvaard, overstijgt het subject de moeilijkheden die het speningscomplex stelt en dus de fragiele sublimering van het imago van de moeder. Tegelijk heeft het intrusiecomplex een vormende impact. Rivaliteit en jaloezie impliceren immers steeds de aanwezigheid van een derde object waarover men kan rivaliseren. Hierin herkennen we nu het conflict gesteld door het intrusiecomplex: “Ainsi le sujet, engagé dans la jalousie par identification, débouche sur une alternative nouvelle où se joue le sort de la réalité: ou bien il retrouve l'objet maternel et va s'accrocher au refus du réel et à la destruction de l'autre; ou bien, conduit à quelque autre objet” (ibid., p. 43). Het object van rivaliteit kan nog steeds de moeder zijn, maar zij vertegenwoordigt in dezen niet meer de dood. Lacan stelt nu dat het object van de rivaliteit een object is kenmerkend voor de menselijke kennis, met name een communiceerbaar object. Teneinde te rivaliseren over een object moeten beide partijen akkoord zijn over de aard van het object waarom zij strijden. Competitie impliceert immers steeds rivaliteit en akkoord tegelijk. Bovendien wordt hierin ook de ander als *ander* erkend, aangezien men met hem of haar zal strijden of een akkoord zal aangaan. Aldus worden zowel object als ander erkend als gesocialiseerde fenomenen en de menselijke realiteit, als een sociale realiteit, wordt gevormd naar aanleiding van de rivaliteit. Dit

15 We vinden deze idee ook terug bij Freud (1922b) wanneer hij stelt dat jaloezie om een gemeenschappelijke liefdesinteresse vaak een particuliere, libidinale interesse voor de rivaal verhuult. Wanneer we jaloers zijn op iemand omdat hij of zij door ons liefdesobject wordt bemind, zo stelt Freud, dan zijn we in feite meer geïnteresseerd in de rivaal dan in het liefdesobject. Dit was onder andere het geval bij Dora: haar interesse voor Mevr. K, minares van haar vader, was onderliggend aan haar jaloezie (cf. infra).

is waarom Lacan stelt dat de jaloezie het archetype is van alle sociale gevoelens.

2.3. Het Œdipuscomplex: de ontduubeling van het object en de identificatie met het Ik-ideaal

Lacan stelt in deze tekst een revisie van het klassieke Œdipuscomplex voor. In deze klassieke versie stelt men vast dat het kind genitale pulsies ontwikkelt die hun hoogtepunt kennen op ongeveer vierjarige leeftijd en aldus aanleiding geven tot een soort van psychologische puberteit. Het kind richt deze pulsies aanvankelijk op de ouder van het andere geslacht. Hiermee is de basis van het complex gelegd. De frustratie van deze pulsies vormt de knoop van dit complex: ongeacht het feit dat deze frustratie inherent is aan de prematuriteit van de pulsies zal het kind haar attribueren aan de ouder van hetzelfde geslacht, die bijgevolg als obstakel voor de bevrediging verschijnt. Tegelijk is er het besef bij het kind dat de ouder van hetzelfde geslacht geniet van wat het werd ontzegd, waardoor deze ouder dus eveneens als voorbeeld van de transgressie verschijnt. Het resultaat is enerzijds een verdringing van de seksuele tendens, wat aanleiding geeft tot de vorming van het Boven-Ik, en anderzijds de sublimering van het beeld van de ouder die thans in het bewustzijn de belofte incarneert van een latere bevrediging van de seksuele driften, wat aanleiding geeft tot de vorming van het Ik-Ideaal. De verdringing van de seksuele tendens voltrekt zich volgens een dubbele beweging: enerzijds is er agressiviteit naar de ouder die als rivaal optreedt binnen de Œdipale driehoek, anderzijds is er een vrees voor represailles van die rivaal. Beide bewegingen vinden hun grond in het castratiecomplex.

Net op dit punt zal Lacan een vernieuwing invoeren in de conceptualisering van het Œdipuscomplex. De Œdipale situatie heeft immers als eerste object van de seksuele tendensen de moeder. Maar zoals we gezien hebben bij de bespreking van het intrusiecomplex activeert dit seksuele verlangen opnieuw het moederlijke imago en het gevaar dat daaraan inherent is. We krijgen dus een seksuele regressie. Opnieuw wordt de vrees voor het verbrokkelde lichaam geactiveerd, dat in deze fase haar uitdrukking vindt in het castratiecomplex: “le fantasme de castration est en effet précédé par toute une série de fantasmes de morcellement du corps qui vont en régression de la dislocation et du démembrement, par l'éviration, l'éventrement, jusqu'à la dévoration et à l'ensevelissement.” (ibid., p. 52). Volgens Zafiroopoulos (2001) zien we hier een niet-Freudiaanse Lacan. Hij stelt immers dat de castratiedreiging en de consequente verdringing van de seksuele drift niet louter uitgelokt wordt door de vader als rivaal, zoals dat bij Freud het geval is. De oorspronkelijke dreiging van de castratie komt voor Lacan voort uit de heractivering van het moederlijk imago en dus uit de dreigingen van het verbrokkelde lichaam die het speningscomplex kenmerken.

Deze vrees voor de verbrokkeling speelt zich in deze fase evenwel af op een hoger dialectisch niveau. Aldus kan het fantasme van de castratie en de angst die daarmee gepaard gaat begrepen worden als een defensie tegen de oorspronkelijke angst voor de verbrokkeling. Deze hernieuwde vrees dreigt immers de verwezenlijking van het intrusiecomplex, namelijk een gevormd en narcistisch geïnvesteerd Ik, teniet te doen. De crisis van het Œdipuscomplex wordt niet geactiveerd door de genitale pulsie zoals de klassieke theorie het wil doch door het object dat deze vrees oproept, met name de moeder: “Pour définir sur le plan psychologique cette g n se de la répression, on doit reconnaître dans le fantasme de castration le jeu imaginaire qui la conditionne, dans la mère l'objet qui la détermine.” (ibid., p. 53).

Naast de ontwikkeling van de verdringing en het Boven-Ik determineert het Œdipuscomplex ook de ontwikkeling van het Ik-Ideaal middels de identificatie met de ouder van hetzelfde geslacht en niet met het verlangde object. De verwarring van de libidinale interesse en de identificatie die we konden onderscheiden in het intrusiecomplex ontdebelt zich hier dus. Dit ouderlijke imago speelt hier een tweevoudige rol: enerzijds inhibeert het de seksuele functie, anderzijds behoudt het deze functie als een belofte die weerspiegeld wordt door het Ik-Ideaal: “elle introduit dans la répression un idéal de promesse.” (ibid., p. 57). Het object wordt in het Œdipuscomplex immers gepresenteerd als “aur ol  de la transgression senti comme dangereuse” (ibid., p. 55). Het verschijnt voor het Ik als een steun voor zijn defensies en als voorbeeld van zijn triomf. De identificatie herhaalt zich, maar omdat het beeld waarmee het subject zich identificeert nu tevens de repressie en verdringing incarneert, is het subject veilig gesteld voor de dodelijke lokroep van het moederlijke imago. Aldus vervult dit imago het voorbeeld van de sublimering: door de belofte van een latere bevrediging, richt het subject zijn seksuele pulsie intussen op andere doelen. De dichotomische functie van het imago is dan de motor achter “la dialectique social engendré par ce conflit.” (ibid., p. 57), die uiteindelijk leidt tot de rijke culturele producties van de mens.

2.4. Besluit

In Lacans tekst *Les Complexes Familiaux* (1938) spelen de concepten “complex”, “imago” en “dialectiek” een fundamentele rol. We zagen hoe de menselijke ontwikkeling gevormd wordt door drie verschillende complexen die de verhouding ten aanzien van de ander bepalen. Die ander wordt daarenboven in elk complex (onbewust) gerepresenteerd door een imago: het moederlijk imago in het speningscomplex, het imago van de dubbelganger in het intrusiecomplex en het vaderlijke imago in het Œdipuscomplex. Tot slot zagen we hoe deze complexen elkaar aflossen in een proces van dialectiek.

Het moederlijk imago kent een inherente ambivalentie. Enerzijds is het nodig dit imago te sublimeren teneinde een eerste sociale verhouding tussen het kind en de omgeving te installeren. Anderzijds bevat dit imago steeds de lokroep van de dood als verlangen naar een terugkeer naar de eenheid van de baarmoeder. Dit conflict wordt hernomen in het intrusiecomplex. De verbrokkeling ervaren in het speningscomplex wordt overwonnen middels een identificatie met de dubbelganger, archetypisch onder de vorm van de broer. Deze identificatie komt tot stand door een libidinale investering van het beeld van de ander ingegeven door de congenitale prematuriteit en navenante ervaring van verbrokkeling. Dankzij de identificatie met de eenheid van het beeld van de dubbelganger kan het kind de eenheid herwinnen die het had ervaren in de baarmoeder. Deze identificatie biedt dus een oplossing voor de dreiging van de verbrokkeling, maar installeert tegelijk ook een jaloezie. De begeerte naar de moeder wordt immers geheractiveerd door de identificatie met het niet-gespeende kind. Een positieve uitkomst van dit complex is dat het kind gaat rivaliseren met die ander. Aldus wordt het primair masochisme inherent aan het verlangen naar de moeder omgezet in een agressie naar de ander. Tijdens de Oedipale fase ontwikkelt het kind een psychologische puberteit. De genitale pulsie ontwaakt en het kind verlangt opnieuw naar de moeder. Opnieuw duikt de dreiging van het verbrokkelde lichaam op en deze keer riskeert het kind de eenheid verworven door de identificatie opnieuw te verliezen. Het vaderlijk imago neemt hierin een dubbele rol: enerzijds is het de vertegenwoordiger van een verdringing van de seksuele begeerte, anderzijds fungeert het als het ideaal dat de belofte inhoudt van een latere bevrediging. Het resultaat is dus een nieuwe identificatie, waarbij het libidinaal geïnvesteerde object wordt gescheiden van het object van identificatie.

We kunnen besluiten dat identificatie en dialectiek een prominente rol spelen in deze vroege tekst van Lacan. Vooruitblikkend op wat wij zullen onderzoeken in onze volgende hoofdstukken kunnen wij nu de vraag stellen over welke vorm van identificatie het hier gaat. Lacan benoemde de ervaring van de ander in het intrusiecomplex reeds als imaginair. Dit complex is een weergave van Lacans vroege theoretische ontwikkeling van het spiegelstadium, dat door Van Haute (1989) bestempeld wordt als het paradigma voor het Imaginaire. Wij willen nu nagaan hoe Lacans conceptualisering van de verhouding op basis van identificatie in het Imaginaire vorm heeft gekregen. Daartoe moeten wij ons wenden tot het werk van Hegel en meer in het bijzonder tot de interpretatie van diens werk door de filosoof Alexandre Kojève (1947). We gaven in onze inleiding reeds aan dat Lacan colleges bij hem volgde en dat de tekst over de familiale complexen oorspronkelijk was ontwikkeld in het kader van een collaboratie met Kojève rond “psychoanalyse en Hegel”. Wij zullen ons nu buigen over Kojèves lektuur van Hegels Meester-Slaaf dialectiek en de wijze waarop deze lektuur Lacan heeft beïnvloed.

3. Hegel en Kojève: de dialectiek van het verlangen

3.1. De Meester-Slaaf dialectiek volgens Kojève

Hegels *Fenomenologie van de Geest* (1831) handelt over de ontwikkeling van de menselijke Geest van louter bewustzijn tot wat Hegel het Absolute Weten noemt. In dit werk onderzoekt de filosoof de verhouding tussen de verschillende stadia van de ontwikkeling van het bewustzijn en de verhouding tot het object van dat bewustzijn. In de inleiding van dit werk stelt Hegel dat elk stadium van het bewustzijn een bepaalde kennis bezit en er een scheiding bestaat tussen enerzijds het bewustzijn en anderzijds het object dat aan dit bewustzijn verschijnt als een te kennen object. Er is dus een onderscheid tussen het weten van het bewustzijn op een gegeven moment en het object van kennis. In elk stadium van de ontwikkeling van de Geest vergelijkt het bewustzijn wat het weet over het object met het criterium dat het hanteert voor wat dat object dan op zichzelf moet zijn. Nu zouden we verwachten dat het bewustzijn, nadat het heeft vastgesteld dat zijn kennis niet overeenkomt met het object, die kennis aanpast aan het object. Hegel keert de zaken echter om. Het criterium voor wat het object moet zijn wordt immers niet extern aan het bewustzijn gegeven, maar wordt door het bewustzijn zelf opgeleverd. Het object bestaat immers niet op zich, maar enkel als object voor het bewustzijn. Het is dus het object zoals het gezien wordt op dat moment in de ontwikkeling van de Geest. In een poging de kloof tussen object en bewustzijn op te heffen, transformeert het bewustzijn het object. Het bewustzijn conformeert in feite het object met wat het reeds weet en aldus wordt er een “nieuw” object opgebouwd op basis van wat het bewustzijn reeds weet. Deze cyclus begint opnieuw wanneer het bewustzijn nu dit nieuwe object tracht te bestuderen en loopt door tot het punt waarop het bewustzijn een volledige kennis van het object heeft én beseft dat dit object niet van het bewustzijn zelf verschilt – dit is het punt van het Absolute Weten.

Doorheen de toegenomen interesse voor het werk van Hegel kreeg *De Fenomenologie van de Geest* verschillende interpretaties. Jean Hyppolite (1974) zag het werk als een Bildungsroman waarin een personage, Geest genaamd, gevolgd wordt doorheen de ontwikkeling van zijn bewustzijn. Alexandre Kojève gaf dan weer een lektuur die vooral antropologisch geïntereerd was (Lucchelli, 2017) en zich liet inspireren door het Marxisme (Aufret, 1990). Wij zullen ons in wat volgt toeleggen op de lektuur van Kojève (1947) en meer in het bijzonder op diens interpretatie van de Meester-Slaaf dialectiek. *De Fenomenologie van de Geest* laat zich opdelen in zes delen, die telkens over een ander stadium in de ontwikkeling van de Geest handelen: Bewustzijn, Zelfbewustzijn,

Rede, Geest, Religie en tot slot het Absolute Weten. De Meester-Slaaf dialectiek is een onderverdeling van het hoofdstuk *De waarheid van de zekerheid van zichzelf*, dat handelt over de ontwikkeling van het zelfbewustzijn. In de bespreking van de Meester-Slaaf dialectiek snijdt Hegel het thema aan van de zelfstandigheid en de onzelfstandigheid van het bewustzijn. Deze bespreking vormt niet alleen de sleutel tot Hegels *Fenomenologie* volgens Kojève (1947), maar zal ook uitvoerig door Lacan worden aangewend om enkele psychoanalytische concepten te verhelderen.

In dit hoofdstuk stelt Hegel (1831, p. 122): “Het zelfbewustzijn is *op* en *voor zich* wanneer en doordat het voor een ander zelfbewustzijn op zich en voor zich is; dat wil zeggen het is alleen als iets wat erkend wordt.” We beschreven hierboven hoe in elk stadium van de ontwikkeling van de Geest het bewustzijn zich tegenover een object geplaatst weet. In dit hoofdstuk stelt Hegel de vraag wat er gebeurt wanneer het bewustzijn zichzelf als object neemt. Het antwoord luidt dat het bewustzijn enkel zelfbewustzijn kan zijn als het zelfbewustzijn is voor een *ander* zelfbewustzijn. Het bewustzijn herkent zichzelf dus eerst in het andere, maar zal deze toestand uiteindelijk moeten opheffen (*Aufheben*) om terug tot zichzelf te komen. Zolang het bewustzijn dit niet doet, is het niet zichzelf maar het andere. Dit proces komt neer op een erkenning en het is deze kwestie die Kojève zal uitwerken in zijn bespreking van de Meester-Slaaf dialectiek.

Kojève stelt dat het zelfbewustzijn de eigenschap is waarmee de mens zich onderscheidt van het dier, dat enkel een “Sentiment de soi” heeft. Dit zelfbewustzijn drukt zich uit wanneer de mens voor het eerst “Ik” zegt. Dat de mens zelfbewust is, is nochtans niet zomaar gegeven aan het bewustzijn: “L'homme qui contemple est 'absorbé' par ce qu'il contemple; le 'sujet connaissant' se 'perd' dans l'objet.”¹⁶ (Kojève, 1947, p. 11). Nu kan de mens die geabsorbeerd is door een object pas tot zichzelf komen wanneer hij geroepen wordt door een verlangen. Het is namelijk in, door en als verlangen dat de mens zich minimaal kan onderscheiden van het object, dat niet-Ik is. Het verlangen installeert een onderscheid tussen een Ik, dat verlangt, en een niet-Ik, dat door dat Ik verlangd wordt. Dit is bij een dier niet bepaald anders, en daarom zegt Kojève (ibid.): “si le Désir animal est la condition nécessaire de la Conscience de soi, il n'est pas la condition suffisante.”

Om dit te begrijpen moeten we de verhouding van dit verlangen en de aard van het verlangde object nader bestuderen. Het verlangen maakt de mens immers onrustig en zet hem aan tot handelen. Het handelen is een poging om het verlangen te bevredigen en dit kan enkel middels de negatie: “la destruction ou tout au moins la transformation de l'objet désiré.” De handeling vernietigt de objectieve realiteit en transformeert haar aldus in een subjectieve realiteit. Kojève (ibid., p. 12)

16 Vergelijk in dit opzicht de verhouding ten aanzien van het object zoals wij dat bespraken in het speningscomplex.

Lacan stelt dat een onderscheid tussen ik en ander, tussen subject en object er pas komt na het drama van het intrusiecomplex.

spreekt in dit geval van een *Moi du Désir* dat hij definieert als: “un vide qui ne reçoit un contenu positif réel que par l'action négatrice qui satisfait le Désir en détruisant, transformant et 'assimilant' le non-Moi désiré.” (ibid.).

Het bewustzijn transformeert het verlangde object door het te assimileren, maar Kojève stelt dat door deze assimilatie ook het Ik getransformeerd wordt. Als dit verlangen betrekking heeft op een 'natuurlijk' niet-Ik, dan zal het Ik ook 'natuurlijk' worden. “Le Moi créé par la satisfaction active d'un tel désir aura la même nature que les choses sur lesquelles porte ce Désir: ce sera un Moi 'chosiste', un Moi seulement vivant, un Moi animal.” (ibid.) Door 'natuurlijke' objecten tot zich te nemen blijft het Ik een 'natuurlijk', dierlijk Ik. Dit is een Ik dat, zoals we hierboven stelden, enkel een “Sentiment de soi” heeft en geen zelfbewustzijn. Opdat er dus zelfbewustzijn mogelijk zou zijn, moet het verlangen zich richten op een 'niet-natuurlijk' object, op iets wat voorbij de gegeven realiteit ligt. Nu is het enige wat voorbij de gegeven, objectieve realiteit ligt de afwezigheid van object – en die afwezigheid van object is het verlangen zelf. Een verlangen dat betrekking heeft op het verlangen, dat het verlangen verlangt, zal door de negativerende en assimilerende handeling een Ik creëren dat in zijn essentie anders is dan het 'dierlijke' Ik dat enkel 'natuurlijke' objecten heeft geassimileerd: “Ce Moi, qui se 'nourrit' de Désirs, sera lui-même Désir dans son être même, créé dans et par la satisfaction de son Désir.” (ibid.). En het is enkel een dergelijk Ik dat zich zal onthullen aan zichzelf en aan de anderen als zelfbewustzijn.

Nu stelt Kojève dat de realiteit in essentie meervoudig moet zijn opdat het zelfbewustzijn kan ontstaan uit een “Sentiment de soi” en een menselijke natuur zich kan ontwikkelen binnen een dierlijke realiteit. Het bewustzijn is op dit punt immers een solitair gegeven en is enkel op zichzelf. Antropologisch beschouwd verschilt de mens in deze zin niet van het dier. Wanneer we twee mensen als louter bewustzijn beschouwen, dan zijn zij enkel op zichzelf. Ze zijn niet gereveleerd aan elkaar als twee wezens met zelfbewustzijn. Daarenboven zijn ze vijandig ten aanzien van elkaar. De implicatie is dat deze twee 'entiteiten' wel zeker zijn van zichzelf (als “Sentiment de soi”), maar deze zekerheid is niet objectief doch subjectief. Volgens Kojève kan er pas sprake zijn van een objectieve waarheid wanneer deze het subjectieve overstijgt en universeel erkend wordt. Zolang de mens dus verwijlt in de eenzaamheid van het “Sentiment de soi” en enkel gelooft in zijn eigen waarde, kan er nog geen sprake zijn van een mens. Dit verklaart de noodzaak aan een meervoudige, sociale realiteit: opdat men een verlangen kan verlangen, opdat men dus het dierlijke verlangen kan overstijgen, moet de menselijke realiteit in de eerste plaats een sociale realiteit zijn. Een verlangend wezen dat zich enkel en alleen omringd weet door objecten die geen verlangen hebben, zal nooit het verlangen naar verlangen bevredigd zien. Hieruit volgt dat de sociale realiteit pas menselijk is wanneer zij een samenleving vormt van verlangens die elkaar verlangen niet als

object, maar als verlangen. Kojève (ibid., p. 13) geeft een voorbeeld, met name de verhouding tussen man en vrouw: “dans le rapport entre l'homme et la femme, par exemple, le Désir n'est humain que si l'un désire non pas le corps, mais le Désir de l'autre, s'il veut 'posséder' ou 'assimiler' le Désir pris en tant que Désir, c'est à dire s'il veut être 'désiré' ou 'aimé' ou bien encore: 'reconnu' dans sa valeur humaine, dans sa réalité d'individu humain'.”

Dit voorbeeld geeft mooi aan waar het over gaat. Een verlangen is steeds een verlangen naar een bepaalde waarde. Voor een dier is de hoogst denkbare waarde het dierlijke leven. Het handelt enkel in functie van het verder blijven leven. Opdat het verlangen menselijk zou zijn, moet het het verlangen te blijven leven overstijgen. De mens kan zich dus enkel als mens bevestigen indien hij bereid is zijn leven te riskeren in functie van zijn verlangen. Daarenboven is het verlangen naar een verlangen gelijk aan het zich op de plaats willen stellen van de door dit verlangen verlangde waarde: “Désirer le Désir d'un autre, c'est donc en dernière analyse désirer que la valeur que je suis ou que je 'représente' soit la valeur désirée par cet autre: je veux qu'il 'reconnaisse' ma valeur comme sa valeur, je veux qu'il me reconnaisse comme valeur autonome.” (ibid., p. 14). Met andere woorden: elk menselijk verlangen is een verlangen naar erkenning. Het is een verlangen naar de erkenning als een wezen dat niet louter objecten verlangt, maar een verlangen – een erkenning als mens. Was men enkel geïnteresseerd in het verlangen van de ander naar één of ander object, dan zou er immers geen sprake kunnen zijn van erkenning. Dit neemt echter niet weg dat ook deze beweging kan plaatsvinden. We herkennen hierin namelijk de typisch menselijke verhouding ten aanzien van een object: de mens verlangt iets omdat het iets betekent in het verlangen van de ander. Wanneer wij in een oorlog de vlag van de vijand willen bemachtigen dan heeft dat niets te maken met die vlag op zich, maar alles met wat die vlag betekent voor het verlangen van de vijand. Het is pas wanneer wij onszelf in de positie van hoogste waarde van dat verlangen bevinden, dat er effectief sprake kan zijn van erkenning.

Als we nu rekening houden met deze beide gegevens, namelijk dat de menselijke realiteit meervoudig is én dat de mens bereid is te strijden tot de dood voor zijn verlangen naar erkenning, dan kunnen we ons een situatie inbeelden waarbij twee verlangens elkaar trotseren. Aangezien zij nu beiden bereid zijn hun leven te riskeren voor hun verlangen naar erkenning, zich dus op te dringen aan de ander als hoogste waarde, kan deze confrontatie enkel de vorm aannemen van een strijd tot de dood: “Cette action [de handeling die de wereld transformeert] – essentiellement humaine puisque humanisatrice, anthropogène – commencera par l'acte de s'imposer au 'premier' autre qu'on rencontrera. Et puisque cet autre, s'il est (ou plus exactement s'il veut être, et se croit) un être humain, doit en faire autant, la 'première' action anthropogène prend nécessairement la forme d'une lutte: d'une lutte à mort entre deux êtres se prétendant des hommes; d'une *lutte de pur prestige*

menée en vue de la 'reconnaissance' par l'adversaire.” (ibid., p. 18). Zou nu bovendien elkeen zich op dezelfde wijze gedragen, dan zou deze strijd noodzakelijkerwijs eindigen in de dood van één van beiden, of van beiden tegelijk. Geen van deze uitkomsten is wenselijk, want ze leiden niet tot de constitutie van een menselijke realiteit: in het eerste geval schiet er één over die zich niet meer kan laten erkennen door een ander, in het tweede geval is er van de mens geen sprake meer.

Kojève stelt dus dat het niet volstaat dat de menselijke realiteit meervoudig is, ze moet ook verschillende menselijke gedragingen impliceren. Enkel zo kan men immers garanderen dat beide partijen de strijd tot de dood overleven. De ene moet angst hebben voor de andere, en bereid zijn zich te onderwerpen. Hij is dus bereid zijn verlangen naar erkenning op te geven, weigert zijn leven te riskeren en erkent de ander zonder zelf erkend te worden. Deze positie benoemt Kojève, met Hegel, als de positie van de Slaaf. De Slaaf heeft niet tot het bittere einde gestreden en aanvaardt het leven dat hem wordt toegewezen. Hij verheft zich dus niet boven de dierlijke realiteit en is afhankelijk van de ander, die hij in diens menselijke waardigheid als Meester erkent. In termen van het bewustzijn kunnen we dus stellen dat de Slaaf het onzelfstandige bewustzijn incarneert: hij bestaat in functie van een ander. De Meester incarneert hier het zelfstandige bewustzijn, hij is voor zich. De zekerheid bij de Meester van zichzelf is nu niet langer subjectief want hij wordt erkend door de Slaaf. Hierin schuilt nu net de paradox: als zelfstandige positie blijft de Meester voor zijn erkenning afhankelijk van de Slaaf. Hij is enkel een Meester omdat hij een Slaaf heeft die hem als dusdanig erkent.

Als gevolg van deze situatie heeft de Meester een bemiddelde positie ten aanzien van de realiteit. De Slaaf bewerkt voor hem de realiteit, waar de Meester het vruchtgebruik (*la jouissance*) van heeft. Dit was voor de strijd onmogelijk aangezien de mens toen nog één was met de Natuur en haar dus nooit volledig kon bewerken. Een gevolg hiervan is de vrijheid van de Meester ten aanzien van de Natuur: hij was bereid zijn Natuurlijke bepaaldheid op te geven in een strijd tot de dood en heeft de Slaaf, die zich blijft onderwerpen aan de Natuurlijke wet van het behoud van het leven, tussen zichzelf en de Natuur geplaatst.

We hebben de impasse van deze situatie kort aangeduid en werken hem hier verder uit. Het problematische aan de positie van de Meester is dat zijn zelfstandigheid slechts schijnbaar is. Hij heeft zich weliswaar laten erkennen als mens, maar hij krijgt deze erkenning van een wezen dat hij zelf niet als mens erkent – deze erkenning is dus bitter weinig waard. “Le Maître n'est pas seul à se considérer comme Maître. L'Esclave le considère aussi comme tel. Il est donc reconnu dans sa réalité et sa dignité humaines. Mais cette reconnaissance est unilatérale, car il ne reconnaît pas à son tour la réalité et la dignité humaines de l'Esclave. Il est donc reconnu par quelqu'un qu'il ne reconnaît pas. Et c'est là l'insuffisance – et le tragique – de sa situation. Le Maître a lutté et risqué sa

vie pour la reconnaissance, mais il n'a obtenu qu'une reconnaissance sans valeur pour lui. Car il ne peut être satisfait que par la reconnaissance de la part de celui qu'il reconnaît être digne de le reconnaître. L'attitude du Maître est donc une impasse existentielle.” (ibid., p. 25).

Eenzijds is de Meester dus Meester omdat zijn verlangen betrekking had op een ander verlangen en niet op een ding. Het was dus een verlangen naar erkenning. Anderzijds, omdat hij in de strijd om de erkenning Meester is geworden, moet hij verlangen als dusdanig erkend te worden en dit kan enkel als hij een ander tot zijn Slaaf maakt. Maar de Slaaf heeft voor hem dezelfde waarde als een dier of een ding. Hij wordt bijgevolg erkend door een ding. Zijn verlangen heeft dus uiteindelijk toch betrekking op een ding en niet, zoals aanvankelijk leek, op een ander verlangen. Na de strijd die van hem een Meester heeft gemaakt is hij dus niet degene die hij had willen zijn toen hij de strijd aanvatte: een mens erkend door een ander mens. Kojève stelt dat de Meester nooit een mens kan zijn, als mens zijn impliceert dat hij erkend wordt door iemand die hij erkent. We zullen dus de mens moeten zoeken in de positie van de Slaaf, of juist: “celui qui a été Esclave, qui a passé par l'Esclavage, qui a 'supprimé dialectiquement' sa servitude.” (ibid.).

In deze situatie is dus de waarheid van het zelfstandige bewustzijn (i.e. de Meester) in feite het bewustzijn van de Slaaf. De volgende stap in dit dialectische proces is dat de slaaf nu zijn eigen tegendeel wordt en zijn Slaaf-zijn opheft. Op dit punt neemt Kojève het perspectief van de Slaaf onder de loep. De Slaaf erkent de zelfstandigheid en de autonomie van de menselijke vrijheid, doch vindt die niet in zichzelf. Hij erkent die enkel in de ander. En aangezien de Slaaf van in het begin de Meester erkent als mens, volstaat het dat hij zich door de Meester laat erkennen opdat er wederkerige erkenning kan plaats vinden. De Slaaf is dus een stap dichterbij het mens-zijn dan de Meester. De Slaaf moet dus ophouden Meester te zijn. Maar dit betekent eveneens dat de Meester moet ophouden Meester te zijn en daar knelt het schoentje. De Meester heeft zijn leven geriskeerd om Meester te worden. Meester zijn is dus voor hem de hoogste waarde geworden en daar kan hij niet aan voorbij. De Slaaf daarentegen heeft zijn leven niet geriskeerd. Slaaf zijn is voor hem dus niet zijn hoogste waarde.

Dit impliceert dat de Slaaf niet gefixeerd is in het bestaan, in tegenstelling tot de Meester. De Slaaf wil worden, hij wil zichzelf overstijgen door de negatie van zijn eigen toestand. Hij heeft in deze een positief ideaal waar hij naar streeft: het ideaal van de autonomie. Hij weet wat het is vrij te zijn, weet dat hij het zelf niet is en weet dat hij het wil zijn. Nu stelt Kojève, en hier wordt zijn Marxistische programma tastbaar, dat de Slaaf zichzelf kan overstijgen middels zijn arbeid. De Slaaf is immers degene die de Natuur bewerkt, terwijl de Meester degene is die er het vruchtgebruik van heeft. Door zijn arbeid, door zijn bewerking van de Natuur kan de Slaaf nu Meester worden van de Natuur. Het Meesterschap dat voortkomt uit de arbeid is dan fundamenteel anders dan het

Meesterschap van de Meester die zich in de strijd liet erkennen. Desalniettemin blijft die Meester een cruciale rol spelen in dit proces. Er moet bij de Slaaf immers een angst voor de Meester zijn opdat hij voor hem de Natuur zou bewerken. Pas na de arbeid zal de Slaaf de noodzaak van de strijd begrijpen. Het leek immers aanvankelijk alsof de Slaaf door zijn arbeid onderworpen was aan de Natuur, terwijl de Meester in alle vrijheid geniet van het vruchtgebruik van de door de Slaaf bewerkte Natuur. Maar dat is niet zo.

De Meester consumeert enkel, hij produceert niets stabiel buiten zichzelf waardoor zijn verhouding ten aanzien van de Natuur louter subjectief blijft – hij transformeert de werkelijkheid niet, waardoor hij zichzelf niet verwezenlijkt in die werkelijkheid. De Slaaf daarentegen transformeert de werkelijkheid wel, maar hij moet zijn genot ervan uitstellen. Aldus sublimeert en cultiveert hij de werkelijkheid zonder die te vernietigen (hij consumeert immers niet). De Slaaf transformeert de Natuur en tegelijk transformeert hij zichzelf. In de arbeid realiseert de Slaaf dus zichzelf en in het aanschouwen van het product van zijn arbeid aanschouwt hij zichzelf. Hierin kan de Slaaf nu zijn mens-zijn erkennen: hij erkent hoe hij de wereld transformeert en verandert in zichzelf. Maar om dit te doen moet hij dus eerst passeren langs de afhankelijkheid, langs het Slaaf zijn. En omdat er geen Slaaf is zonder Meester, kan de Meester beschouwd worden als katalysator van dit proces: “si l'histoire de l'homme est l'histoire de son travail et ce travail n'est historique, social, humain qu'à condition de s'effectuer contre l'instinct ou l'intérêt immédiat' du travailleur, le travail doit s'effectuer au service d'un autre, et il doit être un travail forcé, stimulé par l'angoisse de la mort.” (ibid., p. 30).

Door zichzelf in zijn arbeid te erkennen ziet de mens in de hem omringende werkelijkheid zijn eigen menselijke realiteit. Hij ziet in de externe werkelijkheid de aanvankelijk louter subjectieve idee die hij van zichzelf had gemaakt. Hiermee zijn we teruggekomen tot wat wij in het begin stelden: wanneer, in de ontwikkeling van de Geest, het bewustzijn zichzelf als vreemd object neemt, dan zal het hierin uiteindelijk niets anders erkennen dan wat het reeds was. Wat de Meester-Slaaf dialectiek ons leert, is dat we hiervoor noodzakelijk langs de ander moeten passeren.

3.2. Lacan en Kojève: het Imaginaire en de Meester-Slaaf dialectiek

Hoewel Hegel de meest geciteerde filosoof is in de *Écrits* (terwijl Kojève niet voorkomt in de index!), stelt Lacan (1964, p. 195): “Je pense qu'en disant Lacan *contre* Hegel, vous êtes beaucoup plus près de la vérité,”. Met wat wij hierboven hebben uiteengezet kunnen we besluiten dat Lacan, ook al is hij “*contre* Hegel”, zeer zeker beïnvloed werd door Hegel. Maar die invloed kan niet naïef geïnterpreteerd worden. Lacan herwerkt Hegel door hem te combineren met inzichten uit de

psychoanalyse en de ontwikkelingspsychologie, zoals hij ook de psychoanalyse herwerkt door er een hegeliaanse lectuur aan te geven. Van Haute (1989, p. 25) stelt dat Lacan overal mintekens zet waar Hegel plustekens zet, al staan die tekens op dezelfde plaats: “een theorie die zich zonder meer als het omgekeerde van een andere theorie opstelt, blijft onvermijdelijk door de structuur en de systematiek van deze laatste bepaald.”

We zullen in wat volgt de invloed van Hegel op Lacan aan een nader onderzoek onderwerpen. We zullen zien dat in *Les complexes familiaux* (Lacan, 1938) de eerste laag voor een theorie van het Imaginaire werd gelegd en dat deze inderdaad door Kojève's lectuur van Hegel werd geïnspireerd. Maar Lacan neemt Hegel niet zomaar over: hij combineert, herschrijft, subverteert. Als leidraad nemen we de drie fundamentele concepten die we onderscheiden hebben in onze lectuur van de tekst over de familiale complexen. In de eerste plaats bespreken we de notie van het imago, dat zijn oorsprong kent in de psychoanalyse doch door Lacan geïnterpreteerd wordt vanuit de ontwikkelingspsychologie van Wallon. Echter, wat bij deze auteur ontbreekt is de oorsprong van de identificatie met het imago alsook het resultaat van dit proces. De lectuur van Kojève zal helpen om beter zicht te krijgen op de toevoegingen van Lacan. Vervolgens nemen we de notie van dialectiek onder de loep. De dialectiek die Lacan onderschrijft is vergelijkbaar met deze van Hegel, en het lijkt een specifiek hegeliaanse toevoeging om de dood als vertrekpunt te nemen voor dit proces. We zullen eveneens ingaan op de notie van geweld in de Imaginaire dialectiek, wat ook een hegeliaanse toevoeging is. Tot slot bespreken we de notie van het complex. Ook deze term is afkomstig uit de psychoanalyse. Lacan zal deze term echter radicaal uitwerken in zijn theorie van het Symbolische. We zullen zien dat de Meester-Slaaf dialectiek hiervoor een aanvankelijk vertrekpunt vormt.

3.2.1. *Imago*

Hoewel de term *imago* zijn oorsprong kent in de psychoanalyse (Freud, 1912b), werd Lacan in zijn conceptualisering van deze term hoofdzakelijk geïnspireerd door de ontwikkelingspsychologie (Wallon, 1987; Bühler 1927) en de ethologie (Lacan, 1946). Wij zullen eerst een korte omweg maken langs deze bronnen vooraleer wij zullen aantonen hoe Lacan deze conceptualisering legeert met het hegeliaanse edelmetaal.

Een eerste inspiratie voor het intrusiecomplex en het spiegelstadium, van wie we maar één enkele expliciete vermelding vinden bij Lacan (1948)¹⁷, is ongetwijfeld het werk van de Franse

17 Lucchelli (2017) merkt op dat Lacan (1932, p. 73) Wallon eveneens citeert in zijn doctoraat, maar daar schrijft hij diens naam fonetisch: “Nous nous excusons auprès des nombreux auteurs français que nous n'avons pu citer: Vallon, Délire de persécution, Délire chronique à base d'interprétation, thèse, Paris, 1909.”

wetenschapper Henri Wallon (Jalley, 1998; Lucchelli, 2017; Zafiroopoulos, 2001). In diens werk *Les origines du caractère chez l'enfant: les préludes du sentiment de personnalité* (Wallon, 1987) vinden we een theorie over het spiegelstadium die, ofschoon zij op enkele punten afwijkt van Lacans benadering van hetzelfde stadium, een niet te miskennen bron van inspiratie is geweest voor deze laatste. Ook Wallon stelt immers dat de mens bij de geboorte niet beschikt over een notie van het eigen lichaam omdat het zenuwstelsel op dat moment nog onvoldoende ontwikkeld is. De confrontatie met en herkenning van het eigen spiegelbeeld worden door hem eveneens erkend als structurerend in de ontwikkeling van het subject, al kadert hij zelf deze etappe binnen een bredere ontwikkeling van de kennis van het zelf en de ander. En ook voor Wallon moet de structurering van het zelf noodzakelijk langs de ander passeren.

Voor Lacan is het spiegelstadium een respons op de ervaring van het verbrokkelde lichaam als gevolg van de prematuriteit van de mens. Bij Wallon zien we dat hij eveneens de onderontwikkeling van het zenuwstelsel bij de geboorte aangeeft als een belangrijke factor in de ervaring van de eenheid van het lichaam. Daarenboven legt hij de nadruk op het feit dat de mens altijd slechts delen van zijn lichaam waarneemt en nooit het lichaam in zijn totaliteit. Tot slot stelt Wallon ook dat de mentale ervaring van het kind bestaat uit “impressions fragmentaires qui l'accaparent chacune totalement et dont la succession ne puisse être qu'une sorte de morcellement psychique,”. Deze verbrokkeling wordt evenwel opgeheven door “l'unification du champ perceptif”. (ibid., p. 203), die het kind ervaart wanneer het zichzelf herkent in de spiegel.

We zagen bij Lacan dat het kind niet alleen zichzelf herkent in de spiegel, maar ook in de ander. Observatie bij kinderen heeft immers aangetoond dat kinderen rivaliserend gedrag vertonen wanneer zij bij elkaar worden gezet én wanneer het leeftijdsverschil tussen beide kinderen binnen bepaalde grenzen blijft. Lacan stelt dat deze nauwkeurige afgrenzing impliceert dat het kind een verband moet kunnen leggen tussen de structuur van het eigen lichaam en van dat van het andere kind. Ook bij Wallon vinden we dezelfde idee terug. Daarenboven lezen we bij Lacan dat indien deze leeftijds grens wel wordt overschreden, we totaal ander gedrag waarnemen: verleiding, parade en despotisme. Ook Wallon haalt deze gedragingen aan en hanteert hetzelfde criterium qua leeftijds grens. Tot slot trekken beide denkers dezelfde conclusie met betrekking tot de ontduubeling van het subject. We zagen dat Lacan stelt dat we ons kunnen afvragen wie wie verleidt, wie heerst over wie en wie toeschouwer van de parade is. Ook Wallon (ibid., p. 255) haalt deze ontduubeling aan: “Le despotisme [...] repose sur un manque d'autonomie vis-à-vis d'autrui, sur la confusion initiale de soi et d'autrui dans une même situation sentimentale.”

Na deze lectuur kunnen we met Jalley (1998) nog moeilijk ontkennen dat Lacan zijn psychoanalytische concept van het *imago*, wanneer hij dat aanwendt om de rol ervan in het

intrusiecomplex te verduidelijken, heeft laten inspireren door de ontwikkelingspsychologie van Wallon. Maar Wallon was niet de enige ontwikkelingspsychologische inspiratie. Lacan geeft aan dat ook Charlotte Bühler bepaalde fenomenen, zoals het transitivisme (i.e. het gegeven dat een kind begint te huilen wanneer het bijvoorbeeld ziet hoe een ander kind zijn hoofd aan de tafel stoot), de mimetische suggestie en de verleiding inschrijft in de dialectiek die gaat van de jaloezie tot de eerste vormen van sympathie. “Ils s'inscrivent dans une ambivalence primordiale qui nous apparaît, je l'indique déjà, *en miroir*, en ce sens que le sujet s'identifie dans son sentiment de Soi à l'image de l'autre et que l'image de l'autre vient à captiver en lui ce sentiment.” (Lacan, 1950, p. 181).

Lacan ontleent met andere woorden aan de ontwikkelingspsychologie van zowel Wallon als Bühler de notie dat er een fase is in het mensenleven waar het kind zichzelf verwart met de ander. Bovendien trekt hij hieruit dezelfde conclusies: deze verwarring ligt aan de basis van de vorming van het Ik als lichaamsbeeld, als Urbild van het Ik, en komt dus neer op een identificatie. Hiermee wordt een fundamentele verhouding van de mens ten aanzien van de ander gelegd. Als het lichaam slechts het Urbild is van het Ik, zal dit laatste verder gevormd worden door alle daaropvolgende identificaties: “L'histoire du sujet se développe en une série plus ou moins typique d'*identifications idéales* qui représentent les plus purs des phénomènes psychiques en ceci qu'ils révèlent essentiellement la fonction de l'*imago*.” (ibid., p. 178). Het Ik speelt hierin de rol van “système central de ces formations”, de kern van alle identificaties. Tegelijk zien we in deze verhouding een essentiële trek van het imago aan het werk: “les effets observables d'une forme au sens le plus large qui ne peut être définie qu'en termes de ressemblance générique, donc qui implique comme primitive une certaine reconnaissance.” (ibid., p. 181).

Dat het imago in eerste instantie een effect van vervreemding (*aliénation*) heeft – het kind verwart zichzelf namelijk met de ander – mag volgens Lacan geen verwondering wekken als we rekening houden met het sociale karakter van de Umwelt van de mens en “si l'on évoque l'intuition qui domine toute la spéculation de Hegel.” (ibid.). Inderdaad, Hegel stelt dat het verlangen van de mens zich constitueert onder het teken van de mediatie. Zijn verlangen is dat zijn verlangen erkend wordt. De mens kent dan ook geen enkel object van verlangen dat niet via deze mediatie passeert, “ce qu'on retrouve dans tout le développement de sa satisfaction à partir du conflit du maître et de l'esclave par toute la dialectique du travail.” (ibid.)

We gaven aan bij onze bespreking van de Meester-Slaaf dialectiek dat het verlangen van de mens naar een object alles te maken heeft met de wijze waarop dit object verschijnt in het verlangen van de ander. Voor Hegel ligt het fundament van deze identificatie van het verlangen, waarbij het verlangen van het subject het verlangen van de ander is¹⁸, in een primordiaal verlangen naar

18 Lacan noemt dit “le thème hégélien fondamental – le désir de l'homme c'est le désir de l'autre.” (Lacan, 1975, p.

erkenning. We verlangen dus niet naar het verlangen van de ander voor een bepaald object, of voor onszelf als object. Neen, volgens Hegel verlangen we naar het verlangen van die ander *naar ons als verlangend wezen*. We willen dat die ander ons verlangt zoals wij hem verlangen – enkel dan kan er immers sprake zijn van erkenning. Lacan stelt evenwel dat de basis hiervan gelegen is in de identificatie met het lichaamsbeeld. We verliezen ons in de eerste plaats in de ander omdat we, vanuit onze vitale insufficiëntie, onszelf herkennen in het beeld van diens lichaam. Dit heeft als gevolg dat ook ons verlangen in de eerste plaats elders wordt gevat: “Le sujet repère originellement le désir par l'intermédiaire, non seulement de sa propre image, mais du corps de son semblable. C'est à ce moment-là exactement que s'isole chez l'être humain la conscience de soi. C'est pour autant que c'est dans le corps de l'autre qu'il reconnaît son désir que l'échange se fait. C'est pour autant que son désir est passé de l'autre côté qu'il s'assimile le corps de l'autre et qu'il se reconnaît comme corps.” (Lacan, 1975, p. 169). Inderdaad, het subject identificeert zich in de eerste plaats met het lichaam van de ander, maar in eenzelfde beweging met diens verlangen. We zagen immers hoe de identificatie aanleiding geeft tot rivaliserend gedrag en jaloezie omwille van het verlangde object. Een positieve afloop van het intrusiecomplex kenmerkt zich door het omzetten van het primordiaal masochisme, opgewekt door de moeder als object van verlangen, in deze situatie van rivaliteit – maar daarvoor is eerst identificatie nodig. Immers, binnen het intrusiecomplex is het verlangen naar de moeder het verlangen van de ander.

Op basis van de ontwikkelingspsychologie en Hegel werkt Lacan een theorie uit over één van de eerste fundamentele verhoudingen van de mens ten aanzien van de ander en deze verhouding bepaalt zowel het Ik als het verlangen van de mens. Het kind verlangt immers wat de ander verlangt en dit geeft aanleiding tot rivaliteit. Opdat deze rivaliteit kan bestaan moet het kind zich echter eerst in de plaats van die ander kunnen stellen, zichzelf verwarren met die ander. En daar is de identificatie voor nodig. Lacan wendt de ontwikkelingspsychologie aan om aan te tonen hoe deze identificatie in eerste instantie de vorm aanneemt van een identificatie met het lichaam van de ander. Hiermee wordt het Urbild van het Ik gelegd en tegelijk de verhouding van identificatie en rivaliteit die de basis zal vormen voor alle daaropvolgende identificaties. Hij wendt Hegel aan om aan te tonen dat deze rivaliteit voortkomt uit het feit dat het menselijk verlangen steeds het verlangen van de ander is. Deze identificatie met het verlangen van de ander kent haar basis in het verlangen erkend te worden door die ander. Het paradoxale effect is dat men de constitutie van dit Ik hier ook in kan kaderen. We bouwen immers ons Ik op *voor* een ander *als* een ander in de hoop door die ander erkend te worden als wie we zijn: “Telkens ik probeer te zeggen wat ik werkelijk ben, geef ik mezelf gestalte in een beeld van mijzelf waarmee ik me identificeer, en waarvan ik

meen dat ik ermee samenval.” Wij zullen de verknoping van de vorming van het Ik en de notie van de erkenning bespreken wanneer wij het over het leeg en het vol spreken hebben in hoofdstuk 3.

3.2.2. *Dialectiek*

De interpretatie door Kojève van Hegels werk heeft ons aangetoond hoe het dialectisch proces in zijn werk gaat wanneer het bewustzijn zichzelf als object neemt. We zagen hierbij dat het bewustzijn in de eerste plaats buiten zichzelf treedt alvorens terug tot zichzelf te komen. De erkenning door de ander speelt hierin een kapitale rol. Chiesa (2007, p. 29) geeft echter aan dat het eerste dialectische punt bij Lacan gegeven wordt door de vitale insufficiëntie: “the introduction of a complex – which in different guises compensates for the subject's persistent helplessness – always follows a biopsychical crisis.” In dezen moet volgens deze auteur de premature geboorte van de mens gezien worden als een primordiale vorm van crisis, als oorspronkelijke antithese binnen het dialectische proces. Het speningscomplex compenseert hiervoor en biedt een eerste vorm van *Aufhebung* en psychische ontwikkeling. Het werkelijke spenen (i.e. de ablactatie) introduceert vervolgens een nieuwe crisis waarop het intrusiecomplex de *Aufhebung* vormt, enz. Chiesa raakt hiermee aan een andere cruciale hegeliaanse notie, met name de dood als fundamenteel element in de beweging van het dialectisch proces.

Lucchelli (2017) stelt dat de notie van de dood, die zo een centrale plaats inneemt in genese van het spiegelstadium, op generlei wijze kan toegeschreven worden aan de invloed van Wallon. Hier treffen we opnieuw een hegeliaanse toevoeging van Lacan aan. We zagen namelijk dat de mens bereid is te strijden tot de dood om zijn erkenning van de ander te verkrijgen. Enkel zo kan hij zijn dierlijke natuur overstijgen, want voor een dier is het dierlijk leven de hoogste waarde. Voor de mens is het erkend worden als mens echter belangrijker dan het dierlijke leven, en daarom is hij bereid dat leven op het spel te zetten. De strijd om erkenning impliceert dus de radicale negatie van de natuurlijke waarden: “Si dans le conflit du Maître et de l'Esclave, c'est la reconnaissance de l'homme par l'homme qui est en jeu, c'est aussi sur une négation radicale des valeurs naturelles qu'elle est promue,” (Lacan, 1848, p. 121). De inzet van de strijd om erkenning, “la lutte de pur prestige”, is het leven. Dit zal Lacan nu in verband brengen met de prematuriteit: “La lutte [...] est bien dite de pur prestige, et l'enjeu, il y va de la vie, bien fait pour faire écho à ce danger de la prématurité générique de la naissance, ignoré de Hegel et dont nous avons fait le ressort dynamique de la capture spéculaire.” (Lacan, 1960b).

Zoals we gezien hebben, heeft het kind in de eerste maanden van zijn leven geen gevoel van eenheid, het is een verbrokkeld lichaam. Pas door identificatie met de eenheid van het beeld bevestigt het zijn eenheid en wint het zo op de dood. De oorspronkelijke eenheid werd immers

ervaren voor de geboorte, en de lokroep van de dood liet zich klinken in de nostalgie naar de moeder. In plaats van voor deze oorspronkelijke eenheid te kiezen, wat zou neerkomen op een terugkeer naar de toestand voor het leven, kiest het kind ervoor zich te aliëneren aan het beeld van de ander waarin het een dialectisch hogere vorm van die eenheid vindt. Op een gelijkaardige wijze tracht het Zelfbewustzijn zich te bevestigen in de strijd. Ook daar tracht het zijn eenheid te vinden, tot zichzelf te komen, door zich eerst afhankelijk te maken van het verlangen van de ander. We zien echter dat ook in het intrusiecomplex de dood aan de einder verschijnt wanneer het kind opnieuw, zij het deze keer gemedieerd, verlangt naar de moeder. Dit leidt tot een rivaliteit met de ander, als dialectisch hogere vorm van het primair masochisme uit het speningscomplex. Ook in het Œdipuscomplex verschijnt het verlangen naar de moeder als dreiging. Deze keer dreigt het kind zijn nieuw verworven eenheid te verliezen en zal er opnieuw een identificatie nodig zijn om hieraan te ontsnappen.

Bij Lacan verschijnt de doodsdrijf als de wens terug te keren naar de toestand voor de geboorte. Omwille van zijn prematuriteit wordt de mens immers geboren zonder enig besef van eenheid, wat een nostalgie opwekt naar een toestand waar dat wél het geval is. Ook bij Hegel is de dood een fundamentele factor in het dialectisch proces: omdat de mens bereid is te strijden tot de dood kan er zoiets als een strijd om louter prestige plaats vinden, wat de dialectiek van de Meester en de Slaaf tot stand brengt.

Nu interpreteert Lacan niet enkel de menselijke ontwikkeling in termen van dialectiek, ook de techniek van de analyse zal hij in termen van dialectiek interpreteren. In *Intervention sur le transfert* stelt Lacan (1952, p. 226) namelijk dat de analytische abstinentie neerkomt op “la position de pur dialecticien”, een positie die hij later zal omschrijven als “jouer le mort” (Lacan, 1960 – 1961, p. 222). De analyticus neemt dat punt in in de kuur dat ervoor zorgt dat het verhaal van de patiënt voortdurend opnieuw kan gelanceerd worden. Wij zullen verderop zien hoe Lacan de werking van het dialectisch proces in Freuds behandeling van Dora duidt. Eerst dienen wij nog een laatste concept te verhelderen aan de hand van Hegel, met name het complex als voorloper van het Symbolische pact.

3.2.3. Complex

Elke nieuwe fase in de ontwikkeling wordt gekenmerkt door een specifiek complex. Lacan (1938) definieert een complex als iets wat op een dubbele wijze de omgeving reproduceert: enerzijds representeert het complex de realiteit in wat het als objectief onderscheidend omvat in een bepaalde etappe van de menselijke ontwikkeling, anderzijds herhaalt het deze aldus gefixeerde

realiteit in de beleving telkens er zich bepaalde ervaringen voordoen die een hogere vorm van objectivering vereisen. Met onze lectuur van Kojève in het achterhoofd kunnen wij nu een aantal zaken uit deze definitie scherp stellen.

Ten eerste is er de notie van de objectiviteit. Deze dienen wij te begrijpen aan de hand van het onderscheid dat Kojève (1947) introduceert wanneer hij het heeft over de oppositie subjectief-objectief. Een subjectief beleefde waarheid is een waarheid die op zichzelf bestaat, die geldt voor het zelfstandige bewustzijn. Opdat iets in een toestand van objectiviteit zou bestaan, moet het geïntegreerd worden binnen de Geest als universele waarheid, als gedeelde waarheid. Dit keert eveneens terug in Lacans bespreking van het intrusiecomplex wanneer hij stelt dat de realiteit pas ontstaat middels de rivaliteit: door te rivaliseren zijn beide partijen akkoord over het objectieve bestaan van het object waarvoor zij rivaliseren. Objectiviteit wordt met andere woorden sociologisch bepaald: iets is objectief wanneer het gerepresenteerd wordt binnen een gedeelde cultuur. Het complex reproduceert dus de sociale realiteit in wat de cultuur daarin onderscheidt – de complexen zijn met andere woorden cultureel bepaald. Dit moge duidelijk wezen uit de relativiteit die Lacan toekent aan bijvoorbeeld het Œdipuscomplex: “Le ressort le plus décisif de ses effets psychiques tient, en effet, à ce que l’imago [als onbewuste representering van het complex] du père concentre en elle la fonction de répression avec celle de sublimation; mais c’est là le fait d’une détermination sociale, celle de la famille paternaliste.” (Lacan, 1938, p. 56). We kunnen hier evenwel de bedenking formuleren of het voor Lacan om de sociale relativiteit van het complex gaat, dan wel van de representatie van dat complex onder de vorm een imago. De lectuur van Hegel zal aantonen dat het complex op zich symbolisch bepaald is. Voor wij daar op ingaan, willen wij echter het andere luik van de definitie van het complex bespreken in het licht van Kojève.

Een complex herhaalt zich telkens zich iets in de realiteit voordoet dat een hogere mate van objectivering vereist. We zien hier de werkzaamheid van het dialectisch proces op basis van de complexen: “Quant à l’intégration individuelle des formes d’objectivation, elle est l’œuvre d’un procès dialectique qui fait surgir chaque forme nouvelle des conflits de la précédente avec le réel.” (ibid., p. 28). Inderdaad, het complex poogt telkens een antwoord te formuleren op een nieuwe crisis die zich aandient. We gaven reeds aan dat de lokroep van de dood aanwezig in het moederlijk imago telkens opnieuw een hogere vorm van objectivering vereist en dat elk complex hierop een antwoord formuleert in andere termen (Chiesa, 2007). In het speningscomplex wordt deze dreiging gesublimeerd in de fragiele vorm van het moederlijk imago. In het intrusiecomplex biedt het imago van de dubbelganger een oplossing om te ontsnappen aan de dreiging die zich opnieuw aandient wanneer het kind zich identificeert met de ongespeende broer. Tot slot duikt de dreiging opnieuw op in het Œdipuscomplex door de ontluikende seksuele drift en biedt het vaderlijk imago een dubbele

oplossing onder de vorm van de verdringing en de identificatie met het Ik-ideaal. Telkens wordt de oplossing voor deze dreiging verheven tot een hoger dialectisch niveau van sociale integratie. We stellen dus dat het dialectisch proces de band ten aanzien van de ander gebruikt om met die moeilijkheden om te gaan en dat deze band een steeds hogere graad van dialectische complexiteit vertoont.

Deze complexiteit lijkt evenwel nooit het niveau van de identificatie qua spiegeling te overstijgen, althans Lacan werkt dit punt niet uit. Ofschoon het Œdipuscomplex een dubbele beweging vertoont (verdringing én identificatie), blijft de identificatie qua spiegeling de primaire vorm van de verhouding tot de ander. Het was Lacan erom te doen een meer precieze differentiatie in te voeren van de wijze waarop de spiegeling tot stand komt op verschillende momenten van het leven van de mens. De wijze waarop de spiegeling met het Ik-ideaal tot stand komt in het Œdipuscomplex werkt Lacan pas later uit vanaf zijn eerste seminarie (1953 – 1954). Vooroplopend op wat wij nog zullen uitwerken stellen wij hier dat de identificatie binnen het Œdipuscomplex neerkomt op een identificatie binnen het Symbolische. In 1938 beschikt Lacan evenwel nog niet over een theoretische uitwerking van het Symbolische. Deze komt pas later, is ons inziens ingegeven door Lacans interesse voor de rol van de identificatie binnen de oppositie individu – collectief (cf. hoofdstuk 2), en kan onderscheiden worden in Lacans herwerking van het spiegelstadium in 1949. Daar stelt hij immers dat de spiegeling ondersteund wordt door het woord van de ander. Pas door de benoeming van het spiegelbeeld door een ander, krijgt het een plaats voor het subject. Wij zullen de verhouding tussen het beeld en de positie binnen het Symbolische verder uitwerken in onze volgende hoofdstukken. Wat we hier al kunnen aangeven is hoe Kojève's lectuur van de Meester – Slaaf dialectiek een aanzet geeft tot een opvatting van het complex als voorloper op de Symbolische structuur. Want wat gebeurt er precies als twee mensen elkaar confronteren en de ene zich onderwerpt aan de andere?

Het vertrekpunt zoals Kojève dat omschrijft kan in Imaginaire termen worden omschreven: het bewustzijn treedt buiten zichzelf en legt zich in de handen van de ander teneinde erkend te worden. We zagen hoe Lacan dit koppelt aan wat er in het spiegelstadium gebeurt. De inzet in deze duale situatie is het leven, de verwachte winst is de erkenning door de ander. Waar dit echter op uitdraait is dat uiteindelijk één van de twee verzaakt aan die erkenning en zich onderwerpt aan de ander. Maar deze situatie leidt tot een impasse, want de Meester wordt erkend door iemand die hij zelf niet erkent. Lacan stelt dat dit karakteristiek is voor het Imaginaire: “La structure de départ de cette dialectique hégélienne apparaît donc sans issue. Vous voyez par là qu'elle n'est pas sans affinité avec l'impasse de la situation imaginaire. Pourtant, cette situation va se dérouler. Son point de départ est mythique, puisque imaginaire. Mais ses prolongements nous introduisent dans le plan symbolique.”

(Lacan, 1953 – 1954, p. 248). Lacan stelt dat het in deze situatie niet gaat om de domesticering van de mens door de mens, noch dat de Slaaf om gratie verzoekt bij de Meester: “Il ne suffit pas qu'il demande grâce, il faut qu'il aille au boulot. Et quand on va au boulot, il y a des règles, des heures – nous entrons dans le domaine du symbolique.” (ibid.). De verhouding is immers van de orde van het pact en is aldus in termen van Symbolisch onderscheiden posities te definiëren. De Lacan van 1938 trekt evenwel deze conclusie vooralsnog niet en het opzet van dit doctoraat is om de langzame evolutie tot dit punt uit te werken.

3.2.4. Besluit

We zagen hoe Lacan Hegel aanwendt om een aantal cruciale elementen van zijn theorie over het Imaginaire uit te werken. In 1938 vormen de noties imago, dialectiek en complex de cruciale concepten om de verhouding van de mens ten aanzien van de ander te begrijpen. Door de lectuur van Kojève erbij te betrekken hebben we bovendien deze conceptualisering binnen een bredere context gesitueerd. De ontwikkelingspsychologische invloeden op Lacans theoretisering van de verhoudingen van de mens binnen het Imaginaire zijn niet te miskennen, maar de hegeliase invloeden trekken deze theorie (en haar potentieel!) open.

Zo zagen we dat het imago weliswaar overgeheveld werd uit de ontwikkelingspsychologie, maar dat Lacan de identificatie met het beeld koppelt aan een veel fundamenteler menselijk principe: de verhouding tot een derde object. Dit heeft alles te maken met het feit dat Lacan in het spiegelstadium niet enkel een identificatie met het beeld onderkent, maar eveneens een identificatie met het verlangen van de ander. Deze gedachte verschijnt in 1938 in zijn meest rudimentaire vorm, maar zal door Lacan tot zijn uiterste consequenties worden uitgedacht (Lacan, 1960b). De dialectiek speelt eveneens een rol in Lacans theorie over de complexen, en zal dat ook blijven doen. Ofschoon de dialectiek haar oorsprong kent binnen het Imaginaire, zal Lacan haar later begrijpen in termen van het Symbolische (cf. hoofdstuk 3). Cruciaal hierin is de positie van de dood, die door Hegel de Absolute Meester wordt genoemd. Telkens de dood als punt opduikt waarin de mens dreigt te verdwijnen, wordt het dialectisch proces opnieuw aangezwengeld. Lacan implementeert deze hegeliase invloed niet enkel bij zijn theoretisering van de ontwikkeling van het individu, doch maakt er eveneens een cruciaal klinisch concept van wanneer hij stelt dat de analyticus de “position de pur dialecticien” (Lacan, 1952, p. 226) dient in te nemen. Tot slot bespraken we de notie van complex, dat een eerste theoretisering vormt van de structurele verhouding tot de ander (i.e. een verhouding op basis van verschil). Lacan werkt de structuralistische implicaties hiervan nog niet uit, maar de kiem van dit denken kan hier wel al worden onderscheiden. Hij zal de consequenties van de

Meester – Slaaf verhouding verder uitwerken in termen van Symbolische verhoudingen in zijn latere teksten en seminars.

We hebben nu de krijtlijnen uitgezet van Lacans theorie van het Imaginaire en hoe zij de verhouding tussen het subject en de ander vormgeeft. Daarbij hebben we aangetoond hoe de lectuur van Hegel ons helpt om te begrijpen hoe Lacan die theorie ontwikkelt in dialoog met zowel de psychoanalyse als de ontwikkelingspsychologie. We zullen nu zien hoe Lacan deze principes aanwendt in de kuur. We gaven reeds aan dat hij niet enkel de ontwikkeling van het individu begrijpt in termen van dialectiek, maar ook de analyse zelf. In zijn *Intervention sur le transfert* (Lacan, 1952) bespreekt Lacan Freuds behandeling van Dora in deze termen. Daarenboven zien we in deze kuur ook de implicaties van het imago en het complex, zij het in een gewijzigde vorm aangezien Lacan op dat moment al een theorie over het Symbolische aan het uitwerken is. Desondanks menen wij dat deze tekst ons iets kan leren over de wijze waarop Lacan de overdracht en de finaliteit van de kuur denkt in termen van het Imaginaire.

4. Lacans bespreking van Dora: overdracht en finaliteit van de kuur in termen van dialectiek

Lacans (1952) bespreking van het geval Dora (Freud, 1905e) vindt plaats tijdens een congres van de romaanstalige psychoanalytici in 1951, tijdens de discussie volgend op een uiteenzetting van Daniel Lagache (1952) over de overdracht. Lacans theoretische uitwerking neemt hier de vorm aan van een dialoog. In deze discussie poogt Maurice Bénassy de overdracht te verklaren op basis van het Zeigarnik-effect, dat stelt dat mensen beter een onvoltooide handeling onthouden dan een voltooide. De overdracht zou dan een herhaling zijn van een onvoltooide driftbevrediging. Lacan ziet in deze opmerking evenwel een excuus om het toch nog even over psychoanalyse te hebben¹⁹.

De analyse, zo stelt Lacan, is in de eerste plaats een vertoog dat louter door de aanwezigheid van de analyticus het karakter van een dialoog aanneemt. De regel die geldt binnen deze dialoog is deze

19 Wij gaan in onze bespreking niet verder in op deze ironische opmerking van Lacan, doch stippen graag aan dat Lacan van deze gelegenheid gebruikt maakt om de psychologiserende tendens binnen de psychoanalyse te hekelen: “Pour l'expérience psychanalytique on doit comprendre qu'elle se déroule tout entière dans ce rapport de sujet à sujet, en signifiant par là qu'elle garde une dimension irréductible à toute psychologie considérée comme une objectivation de certaines propriétés de l'individu.” (Lacan, 1952, p. 216). Lacan legt daarentegen de nadruk op het verhoudingsaspect van de analyse.

van de vrije associatie, die leidt tot een zekere afwezigheid van verantwoordelijkheid (men moet zich immers distantiëren van elke intentie in het spreken) en incoherentie (men springt van de hak op de tak). De vrije associatie is in deze zin een “artifice d'hydrolicien”, dat uiteindelijk moet leiden tot het overwinnen van een aantal stuwdammen²⁰. Het vertoog volgt dan, net zoals de waterloop, haar eigen weg en die wordt gedetermineerd door de waarheid eigen aan het vertoog. Deze ontwikkeling van het vertoog volgens de principes van de waarheid die het tracht te formuleren is althans de ideale beweging en deze drukt zich op dialectische wijze uit: “*la psychanalyse est une expérience dialectique, et cette notion doit prévaloir quand on pose la question de la nature du transfert.*” (Lacan, 1952, p. 216; oorspronkelijke cursivering). Om dit te illustreren zal Lacan ingaan op een bespreking van het geval Dora, volgens hem de eerste tekst waarin Freud onderkent dat de analyticus zijn aandeel heeft in de overdracht.

Het geval Dora wordt immers gepresenteerd als een opeenvolging van dialectische omkeringen, die Lacan definieert als: “*une scansion des structures où se transmute pour le sujet la vérité*” (ibid., p. 218). Bovendien bepaalt deze beweging niet enkel Dora's begrip van de zaken, maar eveneens haar positie ten aanzien van de ander. Deze definitie is vergelijkbaar met zijn beschrijving van de complexen die elkaar afwisselen in een voortdurende poging van het subject om de gegeven sociale realiteit te integreren. Bovendien conceptualiseert Freud hier voor het eerst het obstakel waarop de analyse spaak is gelopen, met name de overdracht. Lacan zal nu de overdracht definiëren “*en termes de pure dialectique [...], comme l'opération de l'analyste qui l'interprète.*” (ibid.; oorspronkelijke cursivering).

We beginnen met een eerste ontwikkeling, die ons onmiddellijk in het veld van de waarheid situeert. Dora zal Freud immers beproeven: is hij even leugenachtig als haar vader die volgens haar al jaren een affaire met mevrouw K., de vrouw van een bevriend koppel, verborgen houdt? Dat dit laatste het geval is geeft zij aan met de opsomming van een reeks herinneringen, waarvan de intactheid contrasteert met de gebruikelijke onduidelijkheid in de herinneringen van neurotici: “Niets van wat ertoe kon bijdragen deze stelling te staven, was aan haar in dit opzicht onverbiddelijk scherpe waarneming ontsnapt, *hier was geen leemte in haar geheugen te vinden.*” (Freud, 1905e, p. 146). Bovendien sluit haar vader de ogen voor de avances die de heer K. op zijn dochter maakt. In een verbitterde stemming kon zij wel eens opperen dat ze als beloning was uitgeleverd aan de heer K. omdat die zijn ogen sloot voor de affaire die zijn vrouw had met Dora's vader²¹.

20 Dit is een expliciete referentie naar Freud (1905e, p. 132): “Dit eerste verhaal is te vergelijken met een onbevaarbare rivier waarvan de bedding nu eens door rotsmassa's wordt verlegd, dan weer door zandbanken gesplitst, zodat er ondiepten ontstaan.”

21 Lévi-Strauss (1949) beschreef hoe de vrouw fungeert als uitwisselingsobject binnen de Symbolische verhoudingen

Freud laat zich echter niet misleiden door Dora's wilde beschuldigingen en verzekert zijn patiënte ervan dat hij zelf niet achterbaks is. Maar na enige tijd confronteert de patiënt de analyticus met een bedenking die typerend is voor het begin van een analyse: “Dat is toch zeker allemaal waar en juist? Wat wilt u er dan aan veranderen, als ik het u toch verteld heb!” (ibid., p. 149). We zien volgens Lacan de eerste dialectische omkering opduiken wanneer Freud Dora confronteert met haar eigen aandeel: “Dat haar vader zich omtrent het gedrag van de heer K. tegenover zijn dochter geen duidelijkheid wilde verschaffen, om niet te worden gestoord in zijn affaire met mevrouw K. – daarin had zij gelijk. Maar zij had precies hetzelfde gedaan. Zij was aan die affaire medeplichtig geweest en had haar ogen gesloten voor alle tekenen die op de ware aard ervan wezen. [...] Alle jaren daarvoor had ze de omgang van haar vader met mevrouw K. op alle mogelijke manieren begunstigd.” (ibid.).

Het gevolg hiervan is een tweede ontwikkeling van de waarheid. Niet enkel het oogluikende zwijgen, maar vooral haar medeplichtigheid heeft ervoor gezorgd dat deze affaire rustig haar gang kon gaan. De kinderen van het koppel K. werden hierbij handig als alibi aangewend: niet alleen boden de zorgen van Dora voor deze kinderen mevrouw K. de vrijheid om met haar vader af te spreken, ze fungeerden ook als bindmiddel tussen haar en de heer K. Wanneer Dora het relaas doet van een gouvernante met wie zij goede verhoudingen onderhield tot het punt waarop zij ontdekt dat deze vrouw zich enkel voor haar interesseerde omdat ze eigenlijk verliefd was op Dora's vader, trekt Freud hieruit hetzelfde besluit aangaande de omgang tussen Dora en de kinderen van de K.'s: “Uit haar gedrag tegenover de kinderen, zoals door het gedrag van de juffrouw tegenover haarzelf werd verduidelijkt, kon men dezelfde conclusie trekken als uit haar stilzwijgende instemming met de omgang tussen haar vader en mevrouw K., namelijk dat zij al die jaren op de heer K. verliefd was geweest.” (ibid., p. 151).

Tegelijk duidt Lacan de Œdipale verhouding die zich reveleert in een identificatie met haar vader. Net zoals haar vader produceert ze ziekten als voorwendsels en gebruikt ze hen als middel. Ook haar nerveuze hoest wijst op deze identificatie, en wordt gefaciliteerd door de ambiguïteit van het Duitse woord *vermögend*: “Toen zij weer eens benadrukte dat mevrouw K. enkel van haar vader hield omdat hij een *vermögend* man was, merkte ik aan bepaalde verschijnselen die haar uitdrukking begeleidden [...] dat achter deze uitspraak het tegenovergestelde schuilging, namelijk dat haar vader een *onvermögend* man was. Dit kon alleen maar seksueel bedoeld zijn, dus dat haar vader als man onvermögend, impotent was.” (ibid., p. 160). Waar Freud het symptoom van de hoest duidt als de reactie op een onbewuste gefantaseerde fellatio, zet Lacan de puntjes op de i: “chacun

van primitieve volkeren. Volgens Zafiropoulos (2003) aludeert Lacan hier op een gelijkaardige vorm van uitwisselingen binnen het Wenen van de late 19^e eeuw.

sait que le *cunnilinguus* est l'artifice le plus communément adopté par les 'messieurs fortunés' que leurs forces commencent d'abandonner." (Lacan, 1952, p. 221). De identificatie met de vader verschijnt met andere woorden in nagenoeg alle conversiesymptomen die Dora vertoont en hun interpretatie lost een groot deel ervan op.

Nu dringt zich de vraag op hoe er een verandering is kunnen optreden in de houding van Dora ten aanzien van het gedrag van haar vader en mevrouw K. Waar zij aanvankelijk medeplichtige was in deze vierhoeksverhouding, slaat haar houding om in luidruchtige verwijten. De gevalstudie leert ons dat deze omkering is ontstaan kort nadat de heer K. zijn liefde aan Dora had verklaard tijdens een boottochtje, waarbij hij de woorden uitte: "U weet, ik heb niets aan mijn vrouw." (Freud, 1905e, p. 205). Lacan stelt dat we op dit punt de tweede dialectische omkering krijgen. Freud herhaalt immers tot vermoeiens toe dat Dora tot vermoeiens toe over de affaire van haar vader spreekt. De aanwezigheid van een extreem sterke gedachtenreeks duidt echter vaak op de verdringing van een andere gedachtenreeks, die vaak het tegendeel van de eerste uitdrukt: "Tegengestelde gedachten zijn altijd nauw met elkaar verbonden en vaak zodanig gepaard *dat de ene gedachte extreem sterk bewust is, terwijl haar tegendeel verdrongen en onbewust is.*" (ibid., p. 167, oorspronkelijke cursivering). Wat schuilt dan achter deze extreem sterke gedachtenreeks? Enerzijds gedraagt Dora zich als een jaloerse vrouw, wat een identificatie met haar moeder verraadt. Maar dit is de bewuste component. Veeleer maskeren haar preoccupaties een verliefdheid voor haar vader, die volgens Freud wordt aangewend om haar verliefdheid voor de heer K. verborgen te houden. Maar het meest fundamentele is wel de jaloezie waarvan de rivale, mevrouw K., het object was: "Achter de overwaardige gedachtenreeks [...] verborg zich namelijk ook een opwelling van jaloezie waarvan deze vrouw het object was – een impuls dus die alleen op een genegenheid voor hetzelfde geslacht kon berusten." (ibid., p. 171).

Lacan geeft aan dat hieruit nu een derde ontwikkeling van de waarheid volgt, met name "l'attachement fasciné de Dora pour Mme K." (Lacan, 1952, p. 220). Deze drukt zich uit in de vertrouwelijke mededelingen die zij onder elkaar uitwisselen. Dora trad namelijk vaak op als vertrouwelingen en raadgeefster van mevrouw K. en prijst ook haar "'betoverend blanke lichaam' op een toon die eerder bij een verliefde vrouw paste dan bij een verslagen rivale." (Freud, 1905e, p. 173). Tot slot merkt Freud ook op dat Dora, zelfs wanneer mevrouw K. haar laat vallen en verraadt nadat ze diens affaire met haar vader aan de grote klok heeft gehangen, vergevingsgezind blijft ten aanzien van haar vriendin. Dit leidt Lacan tot het stellen van de vraag die de derde dialectische wending inluit: "Quel est le motif de cette loyauté qui vous fait lui garder le secret dernier de vos relations? (à savoir l'initiation sexuelle [...])" (Lacan, 1952, p. 220).

Deze derde dialectische wending onthult de werkelijke waarde van mevrouw K. voor Dora, die

Lacan definieert als “le mystère de sa propre féminité, nous voulons dire de sa féminité corporelle.” (ibid.). Freud heeft echter de kans niet gezien om deze derde dialectische omkering uit te werken, aangezien hij verzuimd heeft de homoseksuele liefde van Dora te onderkennen als de krachtigste onbewuste stroom van haar zielenleven. Lacan denkt evenwel de consequenties van deze laatste wending verder uit en het scharnierpunt voor deze nieuwe ontwikkeling is het fantasme van Dora, dat zich presenteert onder de vorm van een dekherinnering: “hoe zij in een hoek van de kamer op de grond zat terwijl ze op haar linkerduim zoog en tegelijkertijd met haar rechterhand aan het oorlelletje van haar broertje trok, dat rustig naast haar zat.” (Freud, 1905e, p. 164). Lacan bestempelt deze herinnering als “la matrice imaginaire” (Lacan, 1952, p. 221), waarin Dora's typerende verhoudingen ten aanzien van de ander zich kristaliseren. We kunnen hieruit namelijk afleiden wat voor haar de vrouw en de man betekenden.

De vrouw verschijnt hier volgens Lacan als een object dat onlosmakelijk verbonden is met haar oraal genot, maar waarin zij uiteindelijk haar genitaal genot moet erkennen. In lijn met de stellingen van de objectrelatietheorie (cf. hoofdstuk 3) geeft Lacan aan dat Dora gefixeerd is in het orale stadium en de volledig geseksueerde, genitale libido nog niet heeft bereikt. Teneinde haar eigen vrouwelijkheid te erkennen moet zij volgens Lacan de assumptie van haar eigen lichaam realiseren. Gebeurt dit niet, dan blijft zij ten prooi aan de verbrokkeling van het lichaam, die aanleiding geeft tot de hysterische conversiesymptomen. Echter, deze herinnering toont ons dat Dora slechts het oorspronkelijke imago ter beschikking had van “le partenaire masculin auquel son écart d'âge lui permet de s'identifier en cette aliénation primordiale où le sujet se reconnaît comme *je...*” (ibid.). We kunnen uit de verbrokkeling in de conversiesymptomen en het duimzuigen afleiden dat Dora het speningscomplex moeilijk heeft doorgemaakt. Bovendien heeft ze zich ten tijde van het intrusiecomplex geïdentificeerd met het lichaam van haar broer, zoals zij zich later ook identificeert met de heer K. en met Freud zelf wanneer zij een geur van rook waarneemt na haar eerste (overdrachts)droom. Freud besluit hieruit dat dit wijst op een verdrongen wens een zoen van hem te ontvangen, maar Lacan insisteert dat dit teruggaat op een identificatie met Freud, die zelf een roker is: “cette hallucination répond au stade crépusculaire du retour au *moi.*” (ibid., p. 222). De verhoudingen van Dora ten aanzien van de mannen, binnen en buiten de kuur, zijn telkens een herhaling van de oorspronkelijke spiegeling met haar broer zoals deze zich uitdrukt in de dekherinnering. Dit heeft als gevolg dat ook de agressie, die zo kenmerkend is voor een dergelijke verhouding, zich manifesteert tegen die mannen.

De revindicatie van Dora ten aanzien van haar vader kan dan ook gezien worden als een regressie naar de verhouding die zich ontwikkelde tussen haar en de heer K. Alleen moeten we volgens Lacan die verhouding anders interpreteren: zij heeft slechts betekenis voor Dora in de mate dat zij in die

verhouding verschijnt als object van verlangen. Of anders gezegd: “après qu'elle ait épuisé le sens de ce qu'elle cherche en Mme. K...” (ibid.). Haar fascinatie voor mevrouw K had een opening kunnen creëren die Dora toegang zou verleend hebben tot de oplossing van het Œdipuscomplex, aangezien de identificatie met het Ik-ideaal impliceert dat zij zich identificeert met het ideaal van de vrouw in de ogen van de vader. Inderdaad, Lacan stelt hier dat het probleem van de vrouwelijke conditie gelegen is in het feit dat zij zichzelf dient te aanvaarden als object van verlangen. Dit is dan ook de reden waarom Dora een fascinatie heeft ontwikkeld voor mevrouw K. Wat heeft zij dat het verlangen van haar vader capteert? Had Freud haar na deze derde dialectische omkering kunnen aanzetten om het statuut van mevrouw K. voor haar te ondervragen, wat voor profijt had hij daar dan uit kunnen trekken met betrekking tot zowel de vrouwelijkheid als de mannelijkheid?

De kuur is evenwel gestrand, en Freud wijt dit aan de overdracht. Dora heeft Freud onmachtig gemaakt: “Wanneer wrede impulsen en wraakmotieven die al in het gewone leven voor de instandhouding van de symptomen zijn gebruikt, tijdens de behandeling worden overgedragen op de arts, voordat hij tijd heeft gehad deze — door ze tot hun bronnen te herleiden — van zijn eigen persoon los te maken, mag het ons niet verbazen dat de toestand van de patiënte niet door de therapeutische inspanning van de arts blijkt te zijn beïnvloed. Want hoe zou de patiënte zich doeltreffender kunnen wreken dan door aan haar eigen persoon te demonstreren hoe machteloos en onbekwaam de arts is?” (Freud, 1905e, p. 223). Freud stelt dus dat de overdracht als weerstand had moeten geïnterpreteerd worden, maar Lacan merkt op dat telkens Freud dit technisch kneepje aanhaalt hij tegelijk in de voetnoten verwijst naar zijn gebrekkige inschatting van het belang van de homoseksuele pulsie.

Waaraan kan dit laatste gelegen zijn? Volgens Lacan ligt dit in het feit dat Freud de rol van de vader in het Œdipuscomplex als een natuurlijk gegeven ziet, en niet als een normatief, cultureel bepaald instituut. Daarenboven heeft Freud zich geïdentificeerd met de plaats die hem werd toegewezen, namelijk die van de heer K. Inderdaad, Freud kan zijn liefde voor zijn patiënte amper verbergen, en dit blijkt vooral uit de ketellogica die hij hanteert wanneer hij zich bevraagt over de wijze waarop hij de overdracht had moeten aanwenden in deze kuur. Hij stelt immers de vraag of hij haar meer liefde had moeten geven, werpt daar tegenin dat hij dat als arts sowieso niet mag doen en voegt daaraan toe dat een hysterica op de vlucht slaat indien je haar geeft wat ze verlangt. Uiteindelijk zal hij zijn eerste vraag beantwoorden met dezelfde woorden waarin hij bij Dora steeds een bevestiging uit haar onbewuste hoorde: “Ik weet het niet.” (ibid., p. 214). Deze tegenoverdracht motiveert volgens Lacan Freuds nadruk op de rol van de heer K.

We kunnen nu enkele conclusies formuleren met betrekking tot overdracht en de finaliteit van de kuur. Enerzijds treedt de overdracht hier op als relatief aan de tegenoverdracht, die Lacan definieert

als “la somme des péjugés, des passions, des embarras, voire de l'insuffisante information de l'analyste à tel moment du procès dialectique” (Lacan, 1952, p. 225). De overdracht is geen reële manifestatie, doch het verschijnen van de wijze waarop de patiënt haar objecten – en dus haar Ik – constitueert in een moment van stagnering van het dialectisch proces. Zoals Dora de spiegelende verhouding is aangegaan met haar broer en de heer K., zo gaat zij ook een spiegelende verhouding aan met Freud. De analyse is voor haar evenwel een poging om toegang te krijgen tot het Œdipuscomplex en het Ik-ideaal onder de vorm van object van verlangen van de vader. Freud heeft dit, omdat hij meegaat in de identificatie met de heer K., niet gezien. Hij gaf geen gehoor aan Dora's vraag: wat is een vrouw (voor een man)? Of, wat juister is: hij liet de vraag niet als vraag verschijnen – hij speelde enkel de rol die hem werd toegeschreven.

Dit brengt Lacan er dan ook toe te zeggen dat dergelijke momenten van stagnering niet noodzakelijk slecht hoeven te zijn. De analyticus moet slechts de overdracht interpreteren. Maar deze interpretatie krijgt voor Lacan een andere invulling dan bij de analytici van zijn tijd, die de overdracht interpreteren als een vorm van weerstand: “Qu'est-ce alors qu'interpréter le transfert? Rien d'autre que de remplir par un leurre le vide de ce point mort. Mais ce leurre est utile, car il relance le procès.” (ibid.). Het interpreteren van de overdracht is enkel zinvol als het fungeert zoals de dood fungeert in de dialectische ontwikkeling van het subject²²: als die leegte waarop het dialectisch proces telkens opnieuw kantelt. De analyticus moet dus in de kuur de “position de pur dialecticien” (ibid., p. 226) innemen.

Met betrekking tot de finaliteit van de kuur kunnen we kort zijn: het Imaginaire biedt geen conceptualisering van de finaliteit van de kuur. Omdat Lacan in 1951 (moment waarop deze tussenkomst werd uitgesproken) al goed op weg was om de categorie van het Symbolische uit te denken, kan hij hier evenwel een uitspraak over doen: “il n'y a de progrès pour le sujet que par l'intégration où il parvient de sa position dans l'universel: techniquement par la projection de son passé dans un discours en devenir.” (ibid.). Het zal evenwel duren tot 1953 wanneer Lacan de consequenties van deze uitspraak kan uitwerken. Wij zullen dit behandelen in hoofdstuk 3.

5. Besluit: het falen van het (Œdipus)complex

We zijn begonnen met een bespreking van Lacans tekst over de familiale complexen als eerste theoretische vormgeving van de categorie van het Imaginaire. Binnen deze tekst hebben we drie

²² Lacan beschrijft de rol van de analyticus in gelijkaardige termen: “un non-agir positif en vue de l'orthodramatisation de la subjectivité du patient.” (Lacan, 1952, p. 226).

fundamentele concepten onderscheiden: het complex, als vormgeving van en antwoord op een externe realiteit; het imago als onbewuste representatie van het complex; en de dialectiek als het proces dat de ontwikkeling en aflossing van deze complexen stuurt. Vervolgens zijn we dieper ingegaan op de drie complexen. In het speningscomplex moet het kind de vitale insufficiëntie van de congenitale prematuriteit overkomen door het imago van de moeder te sublimeren. Deze sublimering is echter fragiel en houdt permanent het risico in van de lokroep van de dood. Deze lokroep uit zich in het primair masochisme, namelijk een verlangen naar een terugkeer naar de baarmoeder. Het speningscomplex wordt afgelost door het intrusiecomplex. We zagen dat het intrusiecomplex het kind confronteert met een rivaal. Voorafgaand aan deze rivaliteit is er echter een identificatie nodig met het lichaam van de ander als oplossing voor de ervaring van verbrokkeling voortkomend uit de prematuriteit. Het is pas dankzij deze identificatie dat men zich in de plaats van de ander kan stellen en hetzelfde kan verlangen – waardoor er jaloezie ontstaat. Aldus wordt het primair masochisme getransformeerd in een sadisme en installeert het intrusiecomplex de ander als ander en het verlangde object als objectieve realiteit. Met de ontluikende psychische puberteit van het Œdipuscomplex verschijnt de dreiging van het imago van de moeder opnieuw. De oplossing biedt zich aan onder de vorm van het imago van de vader. Deze treedt op als representant van de verdringing (i.e. het Boven-Ik) en het Ik-ideaal. Middels een identificatie met de vader kan het kind toegang krijgen tot de cultuur.

Na onze lectuur van Lacan zijn we overgegaan op een lectuur van Kojève's interpretatie van de Meester – Slaaf dialectiek van Hegel. We zagen hoe de mens in een verlangen naar erkenning zijn verlangen aliëneert aan dat van de ander. Tegelijk fundeert dit verlangen naar erkenning een “lutte de pur prestige”. In deze strijd moet men bereid zijn zijn leven op het spel te zetten en opdat dit niet zou eindigen in een verwoesting van de mensheid, is het noodzakelijk dat beide partijen in de strijd zich anders gedragen. Het gevolg is dat één zich zal onderwerpen aan de ander. De Slaaf erkent de Meester wel, maar de Meester erkent de Slaaf niet in zijn menselijkheid. De verdere uitwerking van Kojève leert ons dat de erkenning die de Meester ontvangt weinig waard is, want hij wordt erkend door iemand die hij zelf niet erkent. De Slaaf kan echter middels zijn bewerking van de Natuur zichzelf erkennen in zijn œuvre.

Deze lectuur van Hegel heeft ons vervolgens geholpen om de concepten van imago, dialectiek en complex scherp te stellen. Met betrekking tot de notie van het imago hebben we gezien dat Lacan inzichten uit de ontwikkelingspsychologie legeert met Kojève's theorie over het verlangen. Omdat het kind zich in de eerste plaats met het lichaam identificeert, zal het ook zijn verlangen identificeren met dat van de ander. Het resultaat van deze identificatie is de jaloezie en navenante agressie die zo kenmerkend zijn voor het Imaginaire. De notie van dialectiek draait zowel bij

Kojève als bij Lacan rond de dood. Waar Kojève stelt dat de bereidheid te strijden tot de dood de dialectiek lanceert, zal ook Lacan aangeven dat de lokroep van de dood een punt is waarop de complexen elkaar aflossen. Deze visie op dialectiek helpt Lacan bovendien om de positie van de analyticus in de kuur te definiëren. Als “position de pur dialecticien” is hij degene die het dialectisch proces van de kuur ondersteunt. Tot slot bespraken we de notie van het complex. Het complex is in eerste instantie een structuur die de verhouding ten aanzien van de ander regelt. We zullen later zien hoe Lacan aan de hand van de structuralistische antropologie deze notie veel grondiger uitwerkt. Maar we zien bij Hegel al de aanzet hiervoor: de verhouding tussen de Meester en de Slaaf is immers een voorbeeld van een dergelijke structuur.

We eindigden dit hoofdstuk met een bespreking van het geval Dora. In eerste instantie karakteriseert Lacan in deze bespreking de kuur als een dialectisch proces en beschrijft hij de verschillende punten van dialectische kanteling in Freuds behandeling van zijn patiënte. We zagen ook hoe het imago verschijnt binnen de overdracht: Dora getuigt van een gebrekkige sublimering van het moederlijk imago (zichtbaar in de verbrokkeling van haar hysterische conversiesymptomen) en een mannelijke identificatie binnen het intrusiecomplex (dewelke zich herhaalt in een identificatie met haar broer, met de heer K. en uiteindelijk met Freud). Als we de kuur opvatten als een poging van Dora om een antwoord te krijgen op wat het is vrouw te zijn (in het verlangen van een man) en aldus toegang te verkrijgen tot het Œdipuscomplex en een identificatie met het Ik-ideaal, dan moeten we constateren dat Freud hierin gefaald is omdat hij Dora's vraag niet wou horen. Aldus fungeert de Imaginaire overdracht als stagnering van het dialectisch proces. Een finaliteit van de kuur is in deze theorie ondenkbaar niet omdat deze kuur vroegtijdig werd afgebroken, maar omdat een finaliteit van de kuur niet kan geconceptualiseerd worden binnen een opvatting van de kuur als dialectisch proces waarbij men louter identificaties van het Ik (en van de ander) opvoert.

Wij zijn van mening dat de sleutel voor het denken van een nieuwe finaliteit van de kuur ligt in de notie van het complex. De ontdekking van de structuralistische antropologie van Lévi-Strauss zal Lacan helpen om de notie van het complex te formuleren in termen van een Symbolische verhouding en het is binnen deze verhouding dat het subject zich kan funderen. Zafiroopoulos (2001) geeft aan dat het problematische aspect van Lacans tekst over de familiale concepten ligt in het Œdipuscomplex, dat meest complexe van alle complexen. In zijn lectuur is Lacan in 1938 nog te zeer beïnvloed door Durkheim. Die zou immers gesteld hebben dat de vader in een positie van toenemend verval verkeert en volgens Zafiroopoulos neemt Lacan deze stelling over wanneer hij stelt dat het vaderlijk imago in onze tijd te zwak is om zijn functie als representant van de verdringing en het Ik-ideaal nog voldoende te vervullen. Pas met de ontdekking van het werk van Lévi-Strauss zou Lacan hebben ingezien dat de vader per definitie structureel tekortschiet.

Zafiropoulos kan evenwel zijn stelling onvoldoende staven. Ten eerste blijft Lacan (1953a) ook na de ontdekking van Lévi-Strauss de sociale relativiteit van de vaderfiguur benadrukken. Ten tweede is Zafiropoulos' belangrijkste referentie het werk *Le père humilié* van Paul Claudel (1920) wanneer hij het structurele tekortschieten van de vader beargumenteert – en niet Lévi-Strauss!

Wij menen dus dat het imago van de vader niet het meest interessante punt is van waaruit we een verdere evolutie in het werk van Lacan kunnen bestuderen. Interessanter lijkt het ons na te gaan hoe Lacan de verhouding tussen het subject en de ander verder uitwerkt. In ons volgende hoofdstuk zullen wij precies dit doen. Het is onze stelling dat Lacan niet enkel rechtstreeks werd beïnvloed door Durkheim, maar dat hij in het denken over deze verhouding ook onrechtstreeks door de vader van de moderne sociologie werd beïnvloed. Wij zullen in wat volgt aangeven hoe Lacan zich inschrijft in een geschiedenis van het denken over de verhouding tussen het individu en het collectief. Deze geschiedenis laten wij aanvangen bij Durkheim en we zullen via Marcel Mauss en Lévi-Strauss uiteindelijk aanbelanden bij Lacan. Een dergelijke lectuur van Lacan staat ons toe beter te vatten hoe hij gradueel, en niet in termen van radicale breukpunten zoals Zafiropoulos beweert, tot een nieuwe conceptualisering van de verhouding tussen subject en ander komt. De nieuwe conceptualisering staat hem vervolgens toe de finaliteit van de kuur alsook de overdracht te formuleren in termen van het Symbolische. Maar dat is stof voor de laatste twee hoofdstukken.

Hoofdstuk 2

Lacan in het spoor van Durkheim

De subjectieve bevestiging in de verhouding individu – collectief

1. Inleiding

Het is een algemeen verspreide opvatting dat Lacans theorie van het Symbolische schatplichtig is aan het werk van de antropoloog Claude Lévi-Strauss. Wanneer wij echter de literatuur over deze invloed raadplegen, dan stellen wij twee zaken vast: de inspiratie van de antropoloog wordt aanzien als een radicaal breukpunt in Lacans theoretische ontwikkeling (e.g. Zafiroopoulos, 2001, 2003; Lucchelli, 2014), en/of het verband met zijn eerdere ontwikkeling van het Imaginaire wordt niet gelegd (e.g. Basualdo, 2011; en de reeds geciteerde werken) en met de invloed van Hegel al helemaal niet. In ons vorige hoofdstuk hebben we nochtans uitvoerig aangetoond hoe Lacans theorie over het Imaginaire geïnspireerd is door het werk van deze filosoof. We hebben ook aangegeven hoe Hegels Meester – Slaaf dialectiek de kiem bevat van de Symbolische verhouding. Het latere werk van Lacan brengt deze kiem dan ook tot bloei.

In dit hoofdstuk zullen we breken met de traditie van de breuk. Wij menen dat Lacans theorie vanuit meerder opzichten kan worden bestudeerd en dat haar evolutie niet noodzakelijk moet worden gedacht in breukpunten. Veeleer menen wij dat er een gradueel zoeken is binnen het werk van Lacan, en wij stellen ons akkoord met Geldhof (2013, p. 15) wanneer die stelt: “Een verschuiving in het denken van Lacan komt er meestal doordat hij de uiterste consequenties van zijn eigen denken heeft doorgevoerd. De discontinuïteiten in het werk van Lacan zijn in die zin niet zo radicaal als ze lijken.” Teneinde de continuïteit in Lacans zoektocht te respecteren zullen wij in dit hoofdstuk nagaan hoe Lacan de verhouding tussen subject en ander verder uitwerkt.

Een eerste uitwerking van de verhouding tussen het subject en de ander vonden we in Lacans tekst *Les complexes familiaux* (1938). We hebben toen de bronnen onderzocht die Lacan hebben geïnspireerd in zijn conceptualisering van deze verhouding en zijn uitgekomen bij Kojève. Via deze auteur konden we een invloed van het werk van Hegel onderkennen in Lacans theoretisering van de Imaginaire verhouding tussen subject en ander. We kunnen dus stellen dat Lacan zich aldus

inschrijft in een traditie van hegeliaanse denkers²³. In dit hoofdstuk zullen wij Lacan inschrijven in een traditie van het denken rond de verhouding individu – collectief.

Wij laten deze traditie aanvangen met het werk van de vader van de moderne sociologie, Emile Durkheim, en wel om twee redenen. Onze eerste reden betreft het feit dat Lévi-Strauss schatplichtig is aan het werk van Durkheim. Ofschoon Lévi-Strauss de conclusies van Durkheim aangaande het vraagstuk van de verhouding individu – collectief omkeert, is hij deze laatste veel verschuldigd dankzij de tussenkomst van diens neef, Marcel Mauss. Deze antropoloog werkte immers niet alleen het theoretische bouwwerk van Durkheim aangaande de menselijke representaties verder uit, maar radicaliseerde die theorie ook tot een opvatting over de mens als symbolisch wezen. Het is mede dankzij deze opvatting dat Lévi-Strauss tot zijn linguïstische interpretatie is gekomen van de menselijke cultuur. En hiermee zijn we bij Lacan aanbeland. Lévi-Strauss rijkt Lacan namelijk de nodige instrumenten aan om de verhouding tussen subject en ander niet langer op een Imaginaire, maar op een Symbolische wijze te denken. Wij werken deze gedachte verder uit in ons vierde hoofdstuk. In dit hoofdstuk zullen we niet zozeer de rechtstreekse invloed van één denker, doch de onrechtstreekse invloed van een traditie op Lacan onderzoeken. Via de lijn die gaat van Durkheim via Mauss tot Lévi-Strauss zullen wij Lacan situeren binnen een sociologisch/antropologisch gedachtengoed aangaande de verhouding individu – collectief.

Onze tweede reden om Lacan in deze traditie in te schrijven is polemisch van aard. We gaven in het besluit van ons vorig hoofdstuk aan dat Zafiroopoulos (2001) de rechtstreekse invloed van Durkheim op Lacan ontwaart in diens tekst over de familiale complexen. Vervolgens stelt hij dat er een radical keerpunt komt in zijn theoretische ontwikkeling wanneer hij Lévi-Strauss ontmoet. We toonden aan dat de stelling van Zafiroopoulos moeilijk kan verdedigd worden en zwak onderbouwd is. Bovendien is zijn referentiepunt om deze invloed te bewijzen, namelijk de structurele impotentie van de vaderfiguur, weinig bruikbaar voor ons onderzoek. Eerder lijkt het ons interessant om de verhouding individu – collectief te bestuderen, willen wij zicht krijgen op de wijze waarop Lacan de verhouding subject – ander anders gaat conceptualiseren. En in die zin zien we eerder een continuïteit van voortdurend afwisselende standpunten in de traditie waarbinnen wij Lacan situeren²⁴.

23 Lacans tekst *Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien* (1960b) werd gebracht als lezing op een congres over dialectiek op uitnodiging van Jean Wahl, notoir Hegel specialist. Hiermee weze bevestigd dat we Lacan geen geweld aandoen als we hem erkennen als hegeliaans denker – al stelt hij zelf (Lacan, 1964, p. 195) dat we eerder moeten spreken van “Lacan contre Hegel”.

24 Wij zien in het feit dat Zafiroopoulos twee verschillende boeken heeft gepubliceerd (één over de invloed van Durkheim (2001) en één over de invloed van Lévi-Strauss (2003)) een artefact van zijn denken in termen van breukpunten.

In wat volgt zullen wij beginnen met een bespreking van Durkheims visie op de familie. Hiermee vinden we een rechtstreekse aansluiting op ons vorige hoofdstuk, dat ook over de familie handelde. Bovendien zal dit ons toestaan om de vernederde vader buiten spel te zetten als referentiepunt voor de invloed van Lévi-Strauss op Lacan. Vervolgens zullen wij Durkheims opvattingen over de samentrekking van de familie koppelen aan zijn visie op de verhouding tussen het individu en het collectief. We zullen ook de consequenties die Durkheim trekt onderzoeken. Dit zal ons uiteindelijk tot een impasse brengen: Durkheim ziet de mens als een *homo duplex* die gespleten is tussen de representaties van het individuele en het collectieve bewustzijn. Het denken van een onafhankelijk, collectief bewustzijn in termen van representaties stelt ons immers voor de vraag hoe een representatie kan bestaan onafhankelijk van een entiteit voor wie die representaties verschijnen.

Vervolgens gaan wij over tot een bespreking van Marcel Mauss, die met zijn concept van *l'homme total* een einde maakt aan de *homo duplex* van Durkheim. Volgens Mauss is de mens totaal individueel en totaal sociaal tegelijk. We zullen hierbij aantonen hoe Mauss zelfs de notie van het individu op zich situeert binnen een sociaal gedetermineerd, symbolisch systeem. Lévi-Strauss zal hierop verder werken: ook voor hem is het onderscheid slechts symbolisch bepaald.

Tot slot gaan wij in op het werk van Lacan. Binnen deze traditie, nog voor we een effectieve invloed van Lévi-Strauss in zijn werk kunnen ontwaren, denkt hij een heel eigen theorie uit over de verhouding van het individu en het collectief. Lacan stelt immers dat het individu zich onderscheidt van het collectief middels de subjectieve bevestiging. Echter, om dit te kunnen doen moet het subject eerst langs de ander passeren. Met deze nieuwe conceptualisering van de verhouding subject – ander neemt Lacan afstand van een verhouding die louter op de spiegeling is gebaseerd. Men spiegelt zich nog steeds aan de ander, maar er is iets meer mogelijk. Dit heeft radicale consequenties voor Lacans denken rond de overdracht en de finaliteit van de kuur. Wij zullen deze consequenties evenwel pas onderzoeken in de hoofdstukken drie en vier.

2. Durkheim over de familie

Het was Durkheims ambitie om een comprehensief werk over de familie te schrijven (“Nécrologie”, 1918, p. 95 – 96), maar helaas stierf hij voor hij dit werk, waarvoor hij de nota's steeds op zak had (Mauss, 1925), ooit kon voltooien. Volgens Lamanna (2002) kan men echter een uitgebreide visie op het concept familie distilleren uit zijn oeuvre als geheel. Wij zullen ons hier echter beperken tot zijn uitspraken aangaande de wet van de samentrekking van de familie (*loi de la contraction familiale*) en de echtelijke familie (*famille conjugale*) vermits deze zoals wij aangaven aan de basis zouden liggen van Lacans opvattingen over de familie en de positie van de vader (Zafirooulos,

2001).

Lamanna (2002) onderscheidt vijf fundamentele thema's in Durkheims werk met betrekking tot de familie, die reeds vroeg in zijn oeuvre zijn aan te treffen: (1) het onderscheid tussen bloedbanden en verwantschap (i.e. een sociaal construct), (2) de ontoereikendheid van biologische verklaringen voor sociale instituten²⁵, (3) het verband tussen de sociale organisatie en de structuur van de familie, (4) het belang van etnografische data in deze kwestie en (5) het belang van het totemisme als principe van sociale organisatie.

Durkheim ziet de familie als een sociaal instituut dat onderhevig is aan een evolutie, waarvan de echtelijke familie het eindpunt vormt. De familie is voor hem geen louter biologische aangelegenheid, maar heeft ook morele en juridische implicaties, die beschermd worden door het collectief waarin de familie is ingebed. De evolutie van dit instituut wordt gedetermineerd door de wet van de samentrekking (Durkheim, 1892), waardoor de groep van verwanten die een familie vormen in de loop van de geschiedenis steeds beperkter werd.

Het historische vertrekpunt voor Durkheim is de clan, die volgens hem de famille par excellence is. Binnen deze structuur is de totem, of een vermeende voorouder, verantwoordelijk voor het ontstaan van de samenleving, en vormt hij het centrum en de focus van het familiale leven (Durkheim, 1912). Aanvankelijk bestond de sociale organisatie uit grote en ongedifferentieerde groepen die alle sociale functies vervulden. Leden van een clan waren zowel verwanten als medeburgers (Lamanna, 2002). In een dergelijke context waren de individuen niet onderscheiden van elkaar en bestond er ook geen individueel bezit. Durkheim spreekt van een familiaal communisme: het bezit is bezit van de clan. Dit bezit was van belang voor de clan niet zozeer omwille van de economische waarde, maar eerder omwille van de sacrale waarde. De mensen waren bezeten door deze sacrale dingen, eerder dan dat zij die bezaten. Daarenboven waren de mensen verbonden met elkaar door hun verhouding tot deze sacrale goederen.

Pas op het moment dat de clan belang begon te hechten aan het territorium waarop zij leefde, werden clan en familie gedifferentieerd van elkaar. Een breed, amorf familiesysteem georganiseerd rond de totem werd onderscheiden van de politiek-territoriale clan-organisatie (Durkheim, 1893). Binnen deze nieuwe clan-organisatie ontstonden gedifferentieerde families met een patrilineaire of matrilineaire structuur²⁶ en exogamiergels (Durkheim, 1892).

25 Wij bespreken de ontoereikendheid van het biologische om de sociale instituten te verklaren wanneer wij de invloed van Lévi-Strauss op Lacan bestuderen in hoofdstuk 4.

26 Patrilineaire en matrilineaire systemen zeggen enkel iets over de afstamming. In een patrilineair systeem, zoals dat bij ons bestaat, is een kind familie van de vader (en valt men onder de totem van de vader, of zoals bij ons: krijgt men de familienaam van de vader); in een matrilineair systeem is het kind familie van de moeder (het zou dan de familienaam van de moeder ontvangen). Deze termen mogen niet verward worden met patriarchaat en matriarchaat,

Onderscheiden van de clan-organisatie en voorloper van de patriarchale familie is de agnatische familie. Deze groep is kleiner en egalitair van aard. Gedeeld eigendom is een belangrijke basis voor de solidariteit en de familiestructuur verschilt van deze binnen de clan omwille van het feit dat ze niet religieus van aard is. Ze kent geen oorsprongsmythe en heeft geen organiserende totem. De verwantschap is er eerder gebaseerd op bloedverwantschap, maar de groep blijft desalniettemin groot omdat ze een defensieve en een politieke functie vervult binnen een samenleving die slechts een rudimentaire staatsvorm hanteert. De agnatische familie kan zowel patrilineair als matrilineair van aard zijn.

Dit is anders in de Romeinse, patriarchale families (*famille patriarchale*) waar het principe van de *patria potestas*, de patriarchale macht, geldt. Hier telt verwantschap langs de kant van de vrouwen niet mee. De autoriteit van de vader over personen en eigendom is er absoluut. Zowel vrouwen als kinderen zijn eigendom van de vader. Hij beslist met wie zijn kinderen trouwen. Zafiroopoulos (2001) stelt dat met het patriarchaat de notie van privé-bezit is ontstaan. Mensen waren niet langer bezeten door de dingen, maar één persoon, de patriarch, was de geprivilegieerde bezitter geworden. Aan hem kwam het voortaan toe om te oordelen over de verdeling en uitwisseling van deze goederen. Met dit gewijzigde instituut vond tevens de desacralisatie van de objecten plaats. Deze familie was kleiner dan de agnatische familie, is er een samentrekking van, en kent enkel een patrilineaire structuur.

De Romeinse patriarchale familie moet evenwel onderscheiden worden van de Germaanse vaderlijke familie (*famille paternelle*). De vaderlijke familie omvat vader, moeder en alle kinderen die zij hebben voortgebracht, behalve de getrouwde dochters en hun nakomelingen²⁷. Hoewel er binnen deze vorm van families ook een vorm van patriarchaat kan worden aangetoond, is deze minder strict dan in de Romeinse patriarchale families. Zo kan de volwassen zoon zich emanciperen van zijn vader en de familie verlaten. Patrilineaire en matrilineaire verwantschappen zijn binnen deze structuur gelijkwaardig. Durkheim situeert de oorsprong van deze families niet in de agnatische familiestructuren, maar in de “barbaarse” matrilineaire structuren (Durkheim, 1892). Hij stelt dat de echtelijke familie niet kon evolueren uit de patriarchale families, die daarvoor te rigide waren, maar wel uit deze vaderlijke families, waarvan zij een verdere samentrekking is (ibid.).

De echtelijke familie is het familiale systeem dat Durkheim ontwaart in het Frankrijk van zijn tijd. De enige permanente elementen zijn hier de man en de vrouw, alhoewel secundaire zones van verwantschap, als overblijfselen van eerdere familiale systemen, blijven bestaan²⁸. Een kind is er

die de heersende autoriteit betreffen. Er zijn geen bewijzen dat er ooit zoiets heeft bestaan als een matriarchaat.

27 Zij leven bij de familie van hun man.

28 De eerste zone omvat de ouders, grootouders, broers en zussen van ego (i.e. het referentiepunt van waaruit men

slechts afhankelijk van de vader tot op het moment dat het trouwt. De enige juridische verplichtingen die nog overleven zijn de verplichting van het kind om zijn ouders (financieel) te steunen in geval van ziekte, en het verbod voor de ouders om het kind volledig te onterven. De disciplinaire rechten van de vader zijn sterk afgenomen, de inmenging van de staat is daarentegen toegenomen. De vader kan bestraft worden indien hij bepaalde grenzen ten aanzien van zijn kinderen overschrijdt, de staat neemt weeskinderen in haar bescherming tot een voogd wordt aangeduid, en de vader kan sinds 1889 door de staat uit zijn rechten als vader worden gezet. Deze inmenging van de staat was volgens Durkheim noodzakelijk opdat de echtelijke familie zou kunnen ontstaan. Binnen dit nieuwe regime zijn de verwantschapsverhoudingen onophefbaar geworden. Waar in de patriarchale familie de banden met de familie op autoriteit van de vader, en binnen de agnatische en vaderlijke families ook op initiatief van het kind konden worden verbroken, kan dit in de echtelijke familie enkel krachtens een tussenkomst van de staat²⁹. De staat heeft dus enerzijds een bevrijdende kracht ten aanzien van de individuen, aangezien ze bepaalde dwingende aspecten van de familie heeft opgeheven, en anderzijds is ze een stabiliserende factor aangezien de verwantschapsverhoudingen nu niet meer kunnen ontbonden worden zonder haar tussenkomst. Durkheim waarschuwt ons voor het feit dat deze verandering in familiale structuur de individualiteit en het loutere nastreven van individuele doeleinden teweeg heeft gebracht. Wanneer dit gebeurt, vervalt het individu in “un état de misère morale qui le mène au suicide” (Durkheim, 1892, p. 46). Volgens Lamanna is Durkheim evenwel niet noodzakelijk pessimistisch waar het de afzwakking

vertrekt bij antropologisch onderzoek). Deze zone is een overblijfsel van de vaderlijke familie. De tweede zone omvat verdere verwanten, tot in de zesde of zevende graad. Deze zone is een overblijfsel van de mannelijke agnatische familie. De clan-structuur bestaat hier in zijn geheel niet meer.

29 Deze stand van zaken heeft ook betrekking op de echtelijke band tussen man en vrouw. De mogelijkheid tot echtscheiding kent een turbulente geschiedenis in Frankrijk. Ingevoerd na de Franse Revolutie en ingeschreven in de Code Civil door Napoleon, wordt de echtscheiding terug afgeschaft tijdens de restauratie van de monarchie in 1816. Ten tijde van de Derde Republiek wordt, in 1884, het recht op echtscheiding echter terug ingevoerd. Lamanna (2002) stelt dat Durkheim in principe geen tegenstander was van de echtscheiding, maar haar niet onderschreef wanneer zij gebeurde louter op basis van gemeenschappelijke overeenkomst. Volgens hem had het huwelijk immers een belangrijke functie voor zowel de individuele betrokken partijen als voor de staat. Het huwelijk als contract bestaat niet binnen een sociaal vacuum en bijgevolg treft een echtscheiding niet enkel het koppel in kwestie, maar ook de samenleving als geheel. Verwijzend naar zijn werk over de zelfmoord (Durkheim, 1897) stelt hij dat een samenleving met soepele regels aangaande het huwelijk en de echtscheiding sneller neigt tot anomie. Bijgevolg wordt het beschermende effect van het huwelijk aangaande de anomistische zelfmoord teniet gedaan. Wij kunnen hier niet uitgebreid ingaan op Durkheims theorie over zelfmoord en anomie, aangezien dit ons te ver zou leiden. Het volstaat evenwel deze referentie aan te halen om aan te tonen dat Durkheim een voorstander is van de inmenging van de staat in de familie.

van de vaderlijke autoriteit betreft. Daarentegen stelt hij vast dat de regulerende functie van de vader verschuift naar de staat. De staat is een onderdeel geworden van het familiale leven (Durkheim, 1912).

3. De verhouding individu – collectief bij Durkheim

3.1. Inleiding

In wat volgt willen wij de theorie van Durkheim nauwgezet lezen. De vader en de rol die hij inneemt, hangen nauw samen met evoluties in de verhouding tussen het subject en de Ander, of in de termen van Durkheim: tussen individu en collectief. Zafiroopoulos (2001) bespreekt de notie van de vader bij Durkheim en Lacan zonder rekening te houden met wat dit zegt over deze verhouding. Indien wij echter het Symbolische en het Imaginaire wensen te begrijpen als de verschillende modaliteiten die de verhouding tussen subject en ander kan aannemen, hoe Lacan werd beïnvloed door andere wetenschappers in zijn opvattingen hierover en hoe hij daar ook afstand van heeft genomen om zijn eigen theorie uit te werken, dan lijkt het ons interessanter een lectuur van deze invloeden te ondernemen gecentreerd op die verhouding.

We zullen daarom kijken naar Durkheims vroegste invulling van deze verhouding, met name onder de vorm van de notie “solidariteit”. In zijn proefschrift (Durkheim, 1893) beschrijft Durkheim twee vormen die de verhouding individu-collectief kan aannemen. De verdere uitwerking van deze modaliteiten zal Durkheim uiteindelijk in een impasse brengen waar Marcel Mauss, en later Claude Lévi-Strauss een antwoord op hebben geformuleerd. Indien wij de invloed van het structuralisme op Lacans invulling van de verhouding tussen subject en ander willen bestuderen in de volgende hoofdstukken, dan is het van belang dat wij zicht krijgen op het problematische punt in deze verhouding waarop de structuralistische denkers een antwoord hebben geformuleerd.

3.2. Mechanische en Organische Solidariteit

In zijn eerste fundamentele studie, *De la division du travail social*, maakt Durkheim (1893) een onderscheid tussen de verschillende wijzen waarop het individu zich verhoudt ten aanzien van het collectief. Deze verhouding valt in dit werk onder de noemer “solidariteit”, waarvan twee vormen worden onderscheiden: de mechanische solidariteit op basis van gelijkenissen en de organische solidariteit op basis van de verdeling van arbeid. Bovendien weerspiegelen beide vormen van solidariteit zich in verschillende aspecten van de wetgeving die geldt binnen een gegeven

samenleving en zijn zij dus ook een uitdrukking van moraliteit. Durkheim stelt ten andere een evolutie vast. Primitieve samenlevingen zijn voornamelijk gebaseerd op mechanische solidariteit. De leden zijn er nauwelijks onderscheiden van elkaar. Differentiatie binnen een samenleving (voornamelijk de differentiatie op professioneel vlak, wat Durkheim de verdeling van de arbeid noemt) heeft er echter toe geleid dat een andere vorm van solidariteit ontstond. In samenlevingen met een hoge mate van verdeling van arbeid is de verhouding tussen de verschillende leden hoofdzakelijk contractueel van aard en de individuen werken samen zoals de verschillende, gespecialiseerd organen van een lichaam. Dat het individu zich steeds meer van de rest onderscheidt, wil nog niet zeggen dat er geen band meer is met de ander. Deze band neemt echter steeds meer de vorm aan van een overeenkomst, waarbij de staat een regulerende rol inneemt. Dit is de organische solidariteit.

3.2.1. *Mechanische solidariteit*

Om mechanische solidariteit te omschrijven, verwijst Durkheim in de eerste plaats naar “l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société” (ibid., p. 38). Dit zelfstandige, determinerende systeem van gevoelens en overtuigingen noemt hij het collectieve of gemeenschappelijke bewustzijn. Het collectieve bewustzijn valt evenwel niet in één fysisch substraat te lokaliseren, maar is aanwezig in alle leden waaruit een gegeven samenleving bestaat. Desalniettemin blijft het voortbestaan los van deze individuen: “ils [de individuen] passent, et elle [de samenleving] reste.” (ibid., p. 39). Het verandert niet zomaar van generatie op generatie, maar verbindt daarentegen de generaties met elkaar. En alhoewel het iets anders is dan het individuele bewustzijn, kan het zich enkel realiseren via het individu. De verhouding van het individu ten aanzien van dit collectief bewustzijn is dan de mechanische solidariteit. De fundamentele uitdrukkingvorm van deze solidariteit vindt Durkheim terug in de strafwet.

Een misdaad is een daad die, los van haar ernst, een reactie uitlokt die wij benoemen als straf. Durkheim stelt dat een bepaalde handeling als misdaad wordt benoemd wanneer deze ingaat tegen krachtige, duidelijk afgebakende toestanden van het collectieve bewustzijn. Ze vormen een inbreuk op de gevoelens eigen aan dit collectieve bewustzijn en lokken omwille daarvan een morele reactie uit, die geformaliseerd wordt in de vorm van het strafrecht³⁰. Daarom, zo stelt Durkheim, gaat het

30 Durkheim wijst op de koppeling tussen de wet en de moraal: “Le droit exprime les mœurs, et s'il réagit contre elles, c'est avec la force qu'il leur a empruntée. Là où les actes de violence sont fréquents, ils sont tolérés; leur délictuosité est en raison inverse de leur fréquence.” (ibid., p. 98).

collectieve bewustzijn niet in tegen dergelijke daden omdat ze misdadig zijn, maar zijn ze net misdadig omdat ze ingaan tegen dit collectieve bewustzijn.

Als de misdaad de belangen van de hoogste, eventueel transcendente, autoriteit schaadt, treedt de strafwet in werking. Dit komt volgens Durkheim omdat elke vorm van hogere autoriteit het collectieve bewustzijn representeert. Deze autoriteit is bijgevolg geen sociale functie, die in deze of gene samenleving een bepaald belang toegeschreven krijgt, maar is de belichaming van het collectieve zelf. De heersende autoriteit zal dan ook die daden als misdaad omschrijven die schadelijk voor haar zijn.

Durkheim omschrijft nu dit collectieve bewustzijn als het gevolg van de confrontatie van gelijke gedachten en gevoelens, waardoor zij haar morele grondslag krijgt. Centraal hierbij is de notie van vitaliteit: “*Tout état fort de la conscience est une source de vie; c'est un facteur essentiel de notre vitalité générale.*” (ibid., p. 53). Het bewustzijn, individueel of collectief, ontleent haar vitaliteit aan sterke voorstellingen. Een voorstelling die deze vitaliteit verzwakt, lokt bijgevolg een hevige reactie uit: “*tout ce qui tend à l'affaiblir nous diminue et nous déprime ; il en résulte une impression de trouble et de malaise analogue à celle que nous ressentons quand une fonction importante est suspendue ou ralentie.*” (ibid.). Eén van de belangrijkste veroorzakers van een dergelijke vermindering van de vitaliteit is de voorstelling van iets wat ingaat tegen de sterke voorstelling die wij hebben en waaraan ons bewustzijn deze vitaliteit ontleent. Wanneer wij dit gegeven op groepsniveau bekijken, zo stelt Durkheim, dan zien we dat door de confrontatie van gelijke gedachten en voorstellingen tussen individuen de daarmee gepaard gaande gevoelens elkaar versterken. Ze ontwikkelen zich aldus tot een gemeenschappelijke representatie, met haar eigen vitaliteit. Dit verklaart waarom binnen een grote groep mensen een gedeelde emotie een gewelddadige reactie kan uitlokken. Als een bepaalde voorstelling ingaat tegen deze gedeelde, krachtige voorstelling, die het collectieve bewustzijn uitmaakt, dan zal de groep hier hevig tegen reageren: “*Il est donc inévitable que nous réagissions énergiquement contre la cause qui nous menace d'une telle diminution, que nous nous efforcions de l'écarter, afin de maintenir l'intégralité de notre conscience.*” (ibid.). Zo is het gesteld met het strafrecht. Zij is de vormgeving op collectief niveau van een gewelddadige reactie op voorstellingen die ingaan tegen de collectief gedeelde voorstellingen en gevoelens, met name de misdaden.

Deze opvatting van het collectieve bewustzijn zet Durkheim ertoe aan zich te bezinnen over de verhouding van het individu ten aanzien van het collectieve. De collectieve voorstellingen en gevoelens zijn in zekere zin illusoir. Wanneer wij emotioneel heftig reageren op een misdaad dan reageren wij misschien wel in naam van een transcendente voorstelling (de goden, de samenleving), maar deze reactie uit zich alsnog via ons individueel bewustzijn. Echter, omwille van hun

collectieve aard zijn deze gedeelde voorstellingen veel krachtiger, bezitten zij meer vitaliteit, dan al het andere wat in ons bewustzijn roert. “Ils nous dominant, ils ont, pour ainsi dire, quelque chose de surhumain, et, en même temps, ils nous attachent à des objets qui sont en dehors de notre vie temporelle. Ils nous apparaissent donc comme l'écho en nous d'une force qui nous est étrangère et qui, de plus, est supérieure à celle que nous sommes.” (ibid., p. 56). Met andere woorden, Durkheim veronderstelt binnen het individuele psychisme een splitsing. Enerzijds is er wat enkel het individu toebehoort, anderzijds zijn er deze gedeelde voorstellingen. Deze laatsten zijn veel krachtiger en overheersen het individu omdat zij, door hun gedeelde aard, een grotere vitaliteit bezitten dan de individuele voorstellingen. Het collectieve heeft de bovenhand ten aanzien van het individuele.

Durkheim besluit dat sociale cohesie in dit geval een gevolg is van zowel het feit dat individuen aangetrokken zijn tot elkaar omdat zij op elkaar gelijken, als van het gegeven dat zij verbonden zijn met wat hen verbindt. “Non seulement les citoyens s'aiment et se recherchent entre eux de préférence aux étrangers, mais ils aiment leur patrie. Ils la veulent comme ils se veulent eux-mêmes, tiennent à ce qu'elle dure et prospère, parce que, sans elle, il y a toute une partie de leur vie psychique dont le fonctionnement serait entravé. Inversement, la société tient à ce qu'ils présentent tous ces ressemblances fondamentales, parce que c'est une condition de sa cohésion.” (ibid., p. 60).

De mate van individualiteit binnen een samenleving, i.e. de mate waarin individuen verschillen van elkaar, hangt dan af van de sterkte van de mechanische solidariteit. “La solidarité qui dérive des ressemblances est à son maximum quand la conscience collective recouvre exactement notre conscience totale et coïncide de tous points avec elle: mais, à ce moment, notre individualité est nulle.” (ibid.)³¹. Binnen de meest primitieve samenleving zou de mechanische solidariteit quasi het geheel van de sociale verhoudingen bepalen. Durkheim leidt dit af uit de vaak herhaalde vaststelling

31 De term “mechanische solidariteit” verantwoordt Durkheim in haar oppositie tot de “organische solidariteit”. Zoals wij zullen zien, kan deze laatste vergeleken worden met de organen van een lichaam. Mechanische solidariteit is vergelijkbaar met de moleculen van ruwe, anorganische materie. Zij hebben geen specifieke rol, maar kunnen zich enkel samen verplaatsen. Hij vergelijkt deze verhouding ook met de verhouding tussen een persoon en een ding: het individuele bewustzijn is slechts afhankelijk van het collectieve, zoals een object afhankelijk is van zijn eigenaar. Waar de eigenaar gaat, daar gaat ook het object. Op vergelijkbare wijze verplaatst het individu zich mee met het collectieve. Hetzelfde geldt in de verhouding ten aanzien van diegene die het transcendente collectief vertegenwoordigt. De verhouding van de barbaarse despoot tot zijn onderdanen, net zoals deze van de Romeinse meester tot zijn slaven, kan niet onderscheiden worden van de verhouding van een eigenaar tot het object dat hij bezit. Het individu is hier rechtstreeks verbonden tot diegene die de groep representeert. Een extreme vorm van deze verhouding herkent Durkheim in het gegeven van de “effervescence”. Dit is de collectieve extase in religieuze praktijken waarbij een hele groep opgaat in een collectief gedeelde emotie. Vandaag moeten we naar een voetbalstadion trekken om dit gegeven waar te nemen.

dat, hoe primitiever een volk is, des te meer de individuele leden op elkaar gelijken³².

3.2.2. *Organische solidariteit*

Waar de mechanische solidariteit impliceert dat de verschillende leden van een samenleving gelijken op elkaar, is de organische vorm van solidariteit gebaseerd op verschil en specialisering. In een samenleving waar specialisering van de rollen (op de werkvloer, binnen het gezin, etc.) toeneemt, zullen gedeelde voorstellingen steeds meer ruimte moeten maken voor individuele voorstellingen. Het gevolg is dat de relatieve aanwezigheid van het collectieve bewustzijn vermindert. Dit impliceert dat de band met de ander nu ook van een radicaal andere aard is, want in dergelijke samenlevingen bestaat er een afhankelijkheid van de individuen ten aanzien van elkaar.

Deze doorgedreven specialisering, door Durkheim benoemd als *division du travail social*, zorgt ervoor dat wij minder voorstellingen en gevoelens delen, en het gemeenschappelijke bewustzijn dus veel beperkter is. De samenleving is in dit geval veeleer gebaseerd op een afhankelijkheid op basis van deze specialisering. Wij kunnen pas als samenleving werken als elkeen zijn eigen, specifieke rol vervult. De organische solidariteit is gebaseerd op deze differentiatie en overschrijdt dus de mechanische. De regels die deze verhoudingen regelen zullen zich bijgevolg niet kunnen beroepen op de transcendente autoriteit waar het strafrecht zich op baseert.

De naam organische solidariteit verwijst naar de wijze waarop de verschillende organen van een lichaam samenwerken. Elk orgaan heeft immers zijn eigen specifieke functie, net zoals elk individu in de moderne samenleving, dankzij de sociale verdeling van de arbeid, een eigen functie vervult. Uiteindelijk werken zij allen wel met elkaar samen en zijn zij ook afhankelijk van elkaar. Wanneer één orgaan uitvalt, wordt het voor het geheel bijzonder moeilijk om nog te functioneren. Indien mijn lever het laat afweten zit ik met een probleem. Bovendien is er één orgaan dat de samenwerking tussen al deze organen regelt. In het geval van een levend organisme is dat het zenuwstelsel, in het geval van een samenleving de staat. Echter, de aard van dit coördinerende organisme is niet dezelfde als deze van het stamhoofd in de primitieve samenleving. Waar in dit laatste geval het stamhoofd een representatie was van het collectieve als verheven macht, is de staat

32 Bovendien werd dit gegeven empirisch vastgesteld door de tevens door Freud geciteerde Gustave Lebon (1881).

Hij heeft de schedelomtrek van verschillende volkeren op verschillende tijdstippen in de geschiedenis opgemeten en stelde daarbij vast dat het verschil tussen de kleinste en de grootste schedel die hij vond, toeneemt naarmate een samenleving moderner is. Er zijn zelfs stammen waar er absoluut geen verschil is. Voor wie van cijfertjes houdt: een verschil van 200 cm³ bij gorilla's, van 310 cm³ bij de Australische aboriginals, van 350 cm³ bij de oude Egyptenaren en van 600 cm³ bij de moderne Parijzenaar. Bovendien, zo stelt Durkheim, reflecteren deze organische gelijkenissen psychologische.

even afhankelijk van de organen die zij coördineert als zij van haar. Mijn zenuwstelsel coördineert het functioneren van al mijn andere organen, maar zonder deze organen zou mijn zenuwstelsel zelf ook niet kunnen functioneren.

Aangezien de organische solidariteit vertrekt van het verschil tussen individuen en de specifieke functies die zij vervullen in een samenleving, zullen de verhoudingen ook anders geregeld worden binnen de wet. De ultieme uitdrukking van deze vorm van solidariteit is het contract, dat als doel heeft de functies, die verschillend en specifiek zijn, te harmoniseren. Durkheim stelt dat de positieve regels die de samenwerking tussen partijen met verschillende functies regelen, opgenomen zijn in verschillende rechtstakken, zoals: huiselijk recht, overeenkomstenrecht, commercieel recht, procedureel recht, administratief recht, etc. Aangezien deze wetten niet verwijzen naar het gedeelde bewustzijn, maar de verhoudingen tussen van elkaar onderscheiden eenheden regelen, zullen zij deze eenheden ook op verschillende wijze behandelen. Zo zal huiselijk recht³³ vastleggen hoe bepaalde rollen binnen een familie worden toegewezen en hoe zij zich verhouden ten aanzien van elkaar. Ook dit is een uitdrukking van solidariteit op basis van de verdeling van de arbeid. De evolutie van het instituut familie kent, zoals reeds aangetoond, een ononderbroken beweging in de richting van dissociatie, waarin de verschillende functies, die aanvankelijk vermengd waren, langzaam van elkaar werden onderscheiden. De evolutie van de familie is dus niet louter een effect van de verzwakking van de vaderfiguur, die slechts een representatie vormde van een specifieke verhouding ten aanzien van de ander, maar een evolutie naar een nieuwe vorm van verhouding waarbij het individu meer centraal staat. Daarom stelt Durkheim ook dat autoriteit steeds moet beschouwd worden in functie van de aard van de samenleving die zij bestuurt: “toutes les fois qu'on se trouve en présence d'un appareil gouvernemental doué d'une grande autorité, il faut aller en chercher la raison, non dans la situation particulière des gouvernants, mais dans la nature des sociétés qu'ils gouvernent.” (ibid., p. 143-144).

We zouden nu kunnen denken dat enkel vrije uitwisseling de band tussen de mensen vormt, dewelke standaard is uitgedrukt in de vorm van het contract. Individuen zouden dan enkel van de groep afhangen in de mate dat zij van elkaar afhangen en elke verhouding zou zich louter binnen de contingente limieten van het contract afspelen. Durkheim stelt zich hierbij de vraag of dit werkelijk de aard is van een samenleving die haar cohesie te danken heeft aan de organische solidariteit. Want als dat zo zou zijn, dan kunnen we ons afvragen in welke mate een dergelijke samenleving stabiel

33 Het “droit domestique” regelt de “pouvoir domestique”, dat door Cornu (2003, p. 317) als volgt wordt omschreven: “Pouvoir aujourd'hui conféré par la loi à chacun des époux sous tous les régimes matrimoniaux, à l'effet de passer (agissant seul) des contrats ayant pour objet l'entretien du ménage et de l'éducation des enfants et d'obliger solidairement l'autre par les dettes ainsi contractées.”

kan zijn. We dienen er echter rekening mee te houden dat een contract tussen verschillende partijen steeds gebeurt met de staat in het achterhoofd.

Inderdaad, niet alles in een contract is louter contractueel. Of een contract al dan niet bestaat, is onderworpen aan een regulerende kracht die opgelegd wordt door de samenleving en niet door de individuen die het contract aangaan. Deze regulerende kracht wordt hoe langer hoe gewichtiger en complexer. Wanneer mensen verbonden zijn middels een contract, dan gebeurt dat op basis van de verdeling van de arbeid. Maar het volstaat niet dat zij in een verhouding tot elkaar staan, noch dat zij zich bewust zijn van hun onderlinge afhankelijkheid, opdat zij harmonieus zouden samenwerken. De voorwaarden voor hun samenwerking moet bijgevolg vastgelegd worden voor de duur van hun verhouding en dit gebeurt in de eerste plaats door de staat. Deze regelgeving bepaalt de vorm die contracten mogen aannemen en maakt een duidelijk onderscheid tussen de verschillende betrokken partijen. De wet is daarom niet supplementair aan de contracten, maar vormt er het fundament voor.

Dit heeft als gevolg dat het familiale leven in onze hedendaagse samenleving op een heel andere wijze wordt geregeld. Waar dat vandaag amper nog onder de strafwet valt, legden de Tien Geboden op dat kinderen hun ouders moesten eren op straffe van dood. Durkheim stelt echter dat, indien we de geschiedenis erop nagaan, het strafrecht steeds minder het familiale leven is gaan regelen. Hetzelfde geldt voor de verhouding tussen man en vrouw. De Pentateuch schrijft voor dat daden zoals seksuele verhoudingen met een slaaf, het zich (als vrouw) voordoen als maagd vóór het huwelijk werd besloten, sodomie, bestialiteit en prostitutie ernstig moeten worden bestraft terwijl zij vandaag hoogstens *frowned upon* zijn en in de meeste gevallen niet meer onder het strafrecht vallen. De afname van de plaats van het strafrecht en de afname van de plaats van religie zijn voor Durkheim zovele uitdrukkingen van de evolutie van een mechanische naar een organische solidariteit. We zien dit eveneens in het afnemende gebruik van spreekwoorden, wat aantoont dat zowel het gevoelsmatige als het representatieve aspect van het gedeelde bewustzijn inkrimpt. Een spreekwoord is namelijk “l'expression condensée d'une idée ou d'un sentiment collectifs, relatifs à une catégorie déterminée d'objets.” (ibid., p. 120). Echter, spreekwoorden, ofschoon zij in sommige primitieve culturen zeer prominent aanwezig zijn en aangewend kunnen worden in nagenoeg alle situaties die zich voordoen in het leven, zijn een te beperkt keurslijf om het rijke pallet aan individuele gevoelens uit te drukken. In een samenleving waar verschil en diversiteit op de voorgrond staan, zullen deze gedeelde uitdrukkingvormen dus niet meer volstaan.

Omdat wij telkens een bepaalde professionele, huislijke of sociale rol vervullen, zitten wij verstrikt in een netwerk van verplichtingen waarvan wij ons niet zomaar kunnen ontdoen. Er is één orgaan ten aanzien waarvan onze afhankelijkheden alleen maar toenemen, en dat is de staat. Dit brengt

Durkheim ertoe te stellen dat in de grond elke samenleving een morele samenleving is en altruïsme geen luxe is, maar het fundament van elke menselijke gemeenschap. De samenleving op haar beurt behandelt haar leden niet langer als dingen waarover zij rechten heeft, maar als samenwerkende leden waarvan zij eveneens afhankelijk is en tot wie zij verplichtingen heeft. Het zou dus verkeerd zijn om te stellen dat een samenleving gebaseerd op gedeelde morele gevoelens, zoals het geval is bij de mechanische solidariteit, tegengesteld is aan een samenleving gebaseerd op samenwerking. Samenwerking kent immers, naast een wetgevend kader, ook een intrinsieke moraliteit. Echter, deze moraliteit is anders dan in de andere vorm van samenleving. In samenlevingen gebaseerd op mechanische solidariteit is de moraal des te sterker als het individu zwak is. De moraal heeft in deze samenlevingen een universele, uniforme uitvoering en een bovenmenselijke autoriteit. De andere vorm van moraal ontwikkelt zich naarmate de individuele persoonlijkheid sterker wordt. Hoe gereguleerd een functie ook moge zijn, er zal steeds ruimte blijven voor het individuele initiatief³⁴.

3.2.3. *Besluit: solidariteit en individualiteit*

De door Zafiroopoulos gepercipieerde afzwakkende rol van de vader in het werk van Durkheim is een weerspiegeling van de evolutie van mechanische solidariteit naar de organische vorm. Waar de vader aanvankelijk de weerspiegeling is van de transcendente autoriteit, en dus het collectieve bewustzijn, zal zijn rol steeds meer geïndividualiseerd worden. Het gevolg hiervan is dat hij, net zoals de andere leden van de familie, valt onder de contractuele bepalingen die gereguleerd worden door de staat. De vader verdwijnt niet, zijn rol wijzigt. We stellen enkel een evolutie in de verhouding ten aanzien van de collectieve ander vast. Het is daarom interessanter om Durkheims visie op de verhouding tussen individu en collectief te bestuderen, aangezien deze theoretische insteek ons meer kan leren over de evolutie in het werk van Lacan

In wat volgt zullen wij deze verdere evolutie bij Durkheim belichten. Alhoewel de mechanische solidariteit in onze moderne samenleving sterk is verminderd ten voordele van de organische is zij niet verdwenen. Ook in een samenleving gebaseerd op organische solidariteit blijft het collectieve bewustzijn werkzaam. In de eerste plaats zien we dit natuurlijk aan de aanwezigheid van het strafrecht, dat weliswaar steeds meer plaats heeft moeten ruimen voor vormen van recht gebaseerd op organische solidariteit. Mechanische solidariteit, als collectief van gedeelde voorstellingen en gevoelens, blijft evenwel een bepalend effect hebben op het gedrag van elk lid van een

³⁴ Durkheim stelt dat de enige collectieve gevoelens die zijn toegenomen deze zijn die betrekking hebben op het individu. “À mesure que toutes les autres croyances et toutes les autres pratiques prennent un caractère de moins en moins religieux, l'individu devient l'objet d'une sorte de religion.” (ibid., p. 122). Het persoonlijke bewustzijn heeft het juk van het gemeenschappelijke bewustzijn van zich geworpen en dus heeft dit laatste ingeboet aan macht.

samenleving. De collectieve voorstellingen zijn echter niet louter een amalgaam van gedeelde voorstellingen en gevoelens, ze vertonen ook een structuur. Deze structuur uit zich niet enkel in onze morele handelingen, maar ook in die collectieve voorstellingen waarmee wij onze wereld ordenen. In zijn studie van de primitieve classificatiesystemen gaat Durkheim na hoe het sociale leven van de mens een determinerend effect heeft op de structuur van deze classificatiesystemen. Vervolgens gaan wij in op het statuut van het collectieve bewustzijn.

3.3. Determinerende effecten van het collectieve

3.3.1. *De sociale oorsprong van primitieve classificatiesystemen*

Durkheim blijft het belang van de gedeelde, collectieve representaties onderstrepen ondanks de steeds sterker wordende invloed van een solidariteit gebaseerd op het verschil. Wat wordt gedeeld met anderen oefent een invloed uit op de individuen die een maatschappij vormen. Ook de splitsing tussen de collectieve en de individuele voorstellingen blijft aanwezig in zijn werk. Alvorens in te gaan op een bespreking van het problematische aspect van deze opvatting, de oplossing voor deze impasse uitgewerkt door Mauss en Lévi-Strauss en het verband met het Lacaniaanse kader, zullen wij een overzicht bieden van één van de meest invloedrijke consequenties van Durkheims benadering, met name de determinerende invloed van het sociale leven op het individuele psychisme.

In een artikel geschreven in samenwerking met Mauss (Durkheim & Mauss, 1903) behandelt Durkheim het probleem van de impact van het sociale op de classificatie van de werkelijkheid. Hoe ordent een mens zijn wereld? Of het nu gaat om een primitieve classificatie van planten gebaseerd op een animistisch geloof, of een moderne, wetenschappelijke classificatie gebaseerd op genetische verwantschap, de mens ordent zijn wereld in systemen die een zekere structuur en hiërarchie vertonen.

Dit hiërarchisch gestructureerde model is niet onmiddellijk gegeven in de werkelijkheid. Durkheim stelt dus dat de schema's van classificatie worden gevormd door een proces waarop allerlei externe elementen een invloed hebben. De meest fundamentele invloed op de wijze waarop een samenleving een systeem van classificatie ontwikkelt is haar sociale organisatie. Een voorbeeld van een dergelijke invloed vinden we terug bij de Zuñi (Zuid-Amerika) en de Sioux (Noord-Amerika). Bij de Zuñi vinden we “un véritable arrangement de l'univers. Tous les êtres et tous les faits de la nature, 'le soleil, la lune, les étoiles, le ciel, la terre et la mer avec tous leurs phénomènes et tous leurs éléments, les êtres inanimés aussi bien que les plantes, les animaux et les hommes' sont

classés, étiquetés, assignés à une place déterminée dans 'un système' unique et solidaire et dont toutes les parties sont coordonnées et subordonnées les unes aux autres suivant 'des degrés de parenté'" (ibid., p. 23, citeren Cushing, 1896). Deze stam is onderverdeeld in fratrieën, die verder onderverdeeld zijn in clans en sub-clans. Deze sociale verdeling weerspiegelt zich ook in de spatiale bezetting van hun grondgebied, dat in zeven regio's is opgedeeld en waarbij elke regio bezet wordt door drie clans op deze in het centrum na, die door één enkele clan wordt bezet. Omdat verschillende fratrieën verschillende persoonlijkheden hebben en andere sociale functies vervullen, nemen zij ook ruimtelijk tegenovergestelde posities in. Fratrie I zit in het noorden, fratrie II in het zuiden. Bij de Zuñi waren de leden van fratrie I deze van de donkerblauwe lucht – echte vlegels. De leden van fratrie II waren de mensen van de rode aarde – warme, vreedvolle mensen. Hun totemdieren waren respectievelijk de raaf en de ara. Deze dieren, de kleuren blauw en rood en de elementen lucht en aarde werden dan ook als tegengesteld gezien. Verdere differentiatie binnen de fratrieën zorgde vervolgens voor een opdeling in clans en subclans, die elk stonden voor dieren gerelateerd aan de oorspronkelijke totemdieren. En niet enkel dieren, maar ook weerfenomenen, sterren, planten, etc. werden aldus onderverdeeld en zijn tegengesteld dan wel aan elkaar gerelateerd via deze totemdieren. De verdeling van de werkelijkheid volgt met andere woorden de sociale structuur op basis van totemdieren. Echter, deze religieuze onderverdeling van de werkelijkheid, die nog zeer zichtbaar is bij de Zuñi, wordt geheel overschaduwed door de spatiale ordening bij de Sioux. Alles in hun universum wordt immers in één van zeven regio's ondergebracht: noord, zuid, oost, west, zenith, nadir en centrum. Dieren, zowel totemdieren als wild waarop wordt gejaagd, sociale functies, gebruiksvoorwerpen, zelfs sterren worden geclassificeerd volgens een systeem dat deze spatiale ordening weerspiegelt. "Tous les êtres de la nature seront désormais conçus comme soutenant des rapports déterminés avec des portions également déterminées de l'espace." (ibid., p. 39). De wijze waarop het grondgebied van de stam is onderverdeeld op basis van de sociale structuren, is de grondvorm waarop het universum is onderverdeeld. Immers, voor deze primitieve stammen is hun stam het universum: "de même que la tribu constitue pour le primitif toute l'humanité, de même que l'ancêtre fondateur de la tribu est le père et le créateur des hommes, de même aussi l'idée du camp se confond avec l'idée du monde. Le camp est le centre de l'univers et tout l'univers y est en raccourci." (ibid.). De verschillen tussen Zuñi en Sioux zijn echter minimaal. Bij de eerste leveren de clans zelf, op basis van hun totem, de structuur voor de werkelijkheid, bij de laatsten gebeurt dit dankzij de afdruk die deze clans achterlaten op het grondgebied. In beide gevallen is de classificatie van de werkelijkheid echter van sociale oorsprong.

Ook de mythologie is volgens Durkheim (en later volgens Lévi-Strauss) in essentie een

classificatiesysteem, zij het gebaseerd op religie en niet op wetenschappelijke ideeën. Bepaalde zaken toeschrijven aan één god is hetzelfde als ze groeperen onder één genus en de complexe genealogie van de goden wordt weerspiegeld in een complexe, hiërarchische onderverdeling van de werkelijkheid. Deze systemen groeien echter in complexiteit en Durkheim merkt op dat wanneer de complexiteit stijgt, ook de mate van abstractie toeneemt tot we bij de meest abstracte God komen, deze van de Christenen. Aldus zien wij hoe een dergelijk systeem kan evolueren tot de abstracte en relatief rationele types die kenmerkend zijn voor de eerste filosofische classificaties.

Durkheim besluit dat de primitieve stammen het universum niet noodzakelijk opdelen volgens hun totems met het oog op het reguleren van hun gedrag, maar omdat de totem van zo een kapitaal belang is voor hen dat zij zich genoodzaakt zien alles in de wereld in verhouding tot deze totem te denken. Omdat deze totems in de eerste plaats een sociale structurering vormen (de totemclan is, zoals we gezien hebben, de voorloper van de echtelijke familie), is het classificatiesysteem volgens hetwelke zij de wereld ordenen van sociale oorsprong. De eerste logische categorieën waren met andere woorden sociale categorieën. De dingen werden gezien als integraal deel uitmakend van de samenleving en hun plaats in de samenleving bepaalde hun plaats in de wereld.

Nu verklaart dit model wel *hoe* de wereld werd geordend, maar het verklaart nog niet *waarom* de mens de wereld classificeerde op basis van de sociale categorieën. Durkheim verwijst voor het antwoord op deze vraag naar de sentimentele waarde van de sociale verhoudingen. Zij hebben een affectieve waarde: oppositie tussen groeperingen komt voort uit vendetta, aantrekking tussen bepaalde leden is een gevolg van verwantschap. Het is met andere woorden de toestand van de collectieve geest die een ordening in de werkelijkheid installeert en die toestand is in de eerste plaats affectief van aard. De affiniteit met de dingen is zoals de affiniteit met de anderen, en de ordening van de dingen gebeurt op basis van de ordening van deze affiniteiten. Voor de primitief is een ding geen louter object van kennis (zoals dat in de wetenschap wel het geval is), maar heeft een sentimentele waarde. Durkheim stelt dat de gelijkenis van de sentimentele banden met dingen en personen ervoor gezorgd heeft dat men de eersten categoriseert volgens het systeem van de laatsten. De dingen worden zo profaan of heilig, zuiver of onzuiver, vriendelijk of vijandig, gunstig of ongunstig. Er is geen onderscheid tussen het affectieve en het rationele, tussen het pre-logische en het logische. Karsenti (1997, p. 30) stelt dat, “si le sentiment a véritablement une logique qui lui est propre, c'est qu'il est en fait le plan au niveau duquel *toute logique* se construit. Cette construction, obscure lorsqu'on s'en tient à l'analyse du psychisme individuel, devient claire des l'instant où l'on prend pour angle d'approche le groupe et les représentations spécifiques qui naissent de sa formation.” De geschiedenis van de wetenschappelijke classificatie en het moderne, logische denken is een geschiedenis van het verzwakken van de invloed van de sociale affectiviteit op de

ordenende systemen, waardoor er steeds meer ruimte ontstaat voor het individuele denken.

3.3.2. *Statuut van het collectieve bewustzijn*

We hebben gezien hoe de collectieve voorstellingen een collectief bewustzijn vormen dat naast het individuele bewustzijn bestaat. De structuur van de samenleving determineert de structuur van het affect en de voorstellingen van dit collectieve bewustzijn. Doorheen zijn evolutie heeft de mens zich als individu echter steeds meer geëmancipeerd van het collectieve bewustzijn, wat zich weerspiegelt in de organische solidariteit en de wetenschappelijke classificatiemodellen.

We kunnen ons nu de vraag stellen naar het statuut van het collectieve bewustzijn bij Durkheim. Dit bewustzijn heeft eigen voorstellingen en eigen affecten, die volgens een eigen logica werken. Is het collectieve dan een soort individu? Lopen we hier niet het risico een psychologisering van het collectieve te bewerkstelligen? Karsenti (1997) merkt op dat Durkheim het collectieve bewustzijn voorstelt als een verzameling van voorstellingen waar het rationele en het affectieve verenigd zijn. Dit heeft een ingrijpend effect op het statuut van de sociologie. Zij bestudeert niet louter de instituten of de materiële vorm van de samenleving (i.e. de sociale morfologie), maar bestudeert het psychisme van de mens in de samenleving. Deze studie kan enkel gebeuren middels het psychisme van het individu, aangezien dit de enige wijze is waarop het collectieve bewustzijn tot uitdrukking kan komen. Deslaniettemin maakt Durkheim een strikt onderscheid tussen het individuele en het collectieve. Wat is dan het verschil tussen de individuele voorstellingen en de collectieve?

Durkheim stelt immers dat het collectieve bewustzijn het resultaat is van de voorstellingen die individuen delen. Het is evenwel méér dan de som van de delen: “en s'agrégeant, en se pénétrant, en se fusionnant, les âmes individuelles donnent naissance à un être, psychique si l'on veut, mais qui constitue une individualité psychique d'un genre nouveau.” (Durkheim, 1985, p. 103; geciteerd in: Karsenti, 1997). Bovendien bestaat er een radicale, onoverbrugbare kloof tussen de individuele en de collectieve voorstellingen. Het collectieve valt niet te herleiden tot het individuele. Dit leidt hij af uit het feit dat het sociale, dat van buitenaf komt, zich opdringt met een dwingende macht aan het individuele bewustzijn. Het collectieve bewustzijn is een norm en dus de morele constitutie van de samenleving.

In *Représentations individuelles et représentations collectives* behandelt Durkheim (1898) het statuut van het collectieve onbewuste en van de voorstellingen waaruit zij is opgebouwd. Hij doet dat in eerste instantie middels een vergelijking met de verhouding tussen de individuele voorstellingen en het individuele psychisme. In een kritiek op de psychologie van Huxley en Maudsley, stelt Durkheim dat deze onderzoekers het bewustzijn zien als een epifenomeen van het

fysische, meer precies van de hersenprocessen. Het bewustzijn krijgt op die wijze geen positieve invulling, maar is “un phénomène additionnel, qui ne sert à rien, qui ne fait rien, qui n'est rien” (ibid., p. 4). Voor hen is het bewustzijn slechts een weerspiegeling van de onderliggende hersenprocessen. Maar, zo stelt hij, een wezen dat over een bewustzijn beschikt reageert niet als een louter fysisch wezen. We zien bij deze wezens geen simpele reflexboog, maar aarzeling, het tasten, het voelen en het nadenken. De externe excitatie ontladst zich niet onmiddellijk, maar wordt onderworpen aan een “*élaboration sui generis.*” (ibid.). Bovendien zou de opvatting van Maudsley en Huxley impliceren dat het bewustzijn onveranderbaar is en bijgevolg geen effecten produceert. Echter, alles wat verandert, hoe passief het bij die verandering ook blijft, produceert effecten. Een dergelijke opvatting over het bewustzijn is volgens Durkheim dus ondenkbaar.

In het verlengde van zijn kritiek op Maudsley en Huxley bekritiseert Durkheim eveneens de opvattingen over het geheugen van Dumont (1876), Rabier (1884) en James (1890), die stellen dat de representatie van een ding als dusdanig niet bewaard blijft in het geheugen. Deze auteurs stellen dat, als een sensatie van een beeld of een ding ophoudt met aan ons te verschijnen, zij ook verdwijnt. Enkel een *impression organique* die werd achtergelaten maakt ons vatbaar om de representatie terug op te wekken, wat gebeurt door een externe stimulus die deze *impression organique* activeert. Wat dan wordt geactiveerd is niet dezelfde sensatie als voordien, maar een geheel nieuwe. De representatie is hier eveneens een epifenomeen, dat ontstaat op het moment van de excitatie maar verdwijnt in het interval. Een dergelijke opvatting, net als die van Maudsley, reduceert het psychisme tot het actuele bewustzijn als epifenomeen van organische processen. Maar Durkheim stelt dat wij moeilijk kunnen ontkennen dat het menselijke psychisme door meer wordt bewogen dan louter het actuele hier en nu. “Ce qui nous dirige, ce ne sont pas les quelques idées qui occupent présentement notre attention; ce sont tous les résidus laissés par notre vie antérieure; ce sont les habitudes contractées, les préjugés, les tendances qui nous meuvent sans que nous nous en rendions compte, c'est, en un mot, tout ce qui constitue notre caractère moral.” (ibid.).

Nu ontkennen de aanhangers van het bewustzijn als epifenomeen van de organische processen niet dat er zoiets bestaat als een *cérébration inconsciente*, maar het verschil met het bewustzijn zou slechts een kwestie van intensiteit zijn. De onbewuste processen zijn dan processen gelokaliseerd in het zenuwstelsel die een lage intensiteit vertonen en bijgevolg ontsnappen aan de bewuste aandacht. Maar hiermee ontsnappen zij niet aan het probleem dat een representatie ophoudt met bestaan van zodra de activering van het zenuwstelsel, in gelijk welke intensiteit, stil valt³⁵. Durkheim

35 Durkheim stelt zich de vraag waarom we in het geval van een bewustzijn als epifenomeen van fysieke processen überhaupt nog nood zouden hebben aan zoiets als een bewustzijn: “Mais si la liaison mentale n'est qu'un écho de la liaison physique et ne fait que la répéter, à quoi sert-elle ? Pourquoi le mouvement nerveux ne déterminerait-il pas

bekritiseert met andere woorden de stelling dat een representatie enkel in het hier en nu *aan iemand* kan verschijnen.

Bovendien is het moeilijk voorstelbaar hoe dergelijke representaties, bewust of onbewust, kunnen gelokaliseerd worden in het zenuwstelsel. Een opvatting waarbij elke representatie (bijvoorbeeld de representatie van een sinaasappel) opgeslagen zou zijn in één cel is vanuit de economie van het psychisme ondenkbaar (we moeten dan voor elke sinaasappel die we ooit eten een aparte zenuwcel hebben). We zouden ook de representaties kunnen opdelen in verschillende attributen die dan zelf als representatie zijn opgeslagen in het zenuwstelsel. Zo kan de representatie van de kleur wit opgeslagen zijn in een zenuwcel, die dan geactiveerd wordt wanneer ik sneeuw zie of als ik een leeg blad papier zie. Maar tussen beide voorstellingen van wit zitten nuanceverschillen die volgens deze opvatting in verschillende cellen zouden moeten opgeslagen zijn. En dit is slechts één attribuut. De samengestelde representatie van het blad papier of van de sneeuw zou dus bestaan uit deelrepresentaties die over het gehele brein verspreid liggen. Ze zou met andere woorden danig verbrokken zijn dat een dergelijke opvatting, volgens Durkheim, geen verklaring kan bieden voor de eenheid van het bewustzijn. Het probleem verdwijnt volgens Durkheim echter wanneer wij het geheugen en de representaties voorstellen als mentale fenomenen, die onafhankelijk van het organische substraat bestaan.

Daarom oppert Durkheim de hypothese van een systeem van representaties dat een onafhankelijk bestaan heeft, los van enig neurologisch substraat. Het gaat hier over een systeem *sui generis*, bestaande uit elementen die zich associëren volgens een intrinsieke wetmatigheid (bijvoorbeeld op basis van gelijkenis) en niet op basis van de werking van het zenuwstelsel. Een dergelijk systeem valt bovendien niet samen met het bewustzijn, maar de representaties kunnen wel terug opgeroepen worden *in* het bewustzijn.

De vraag stelt zich nu echter naar het statuut van deze voorstellingen. Als zij geen epifenomeen van de werkzaamheid van het zenuwstelsel zijn, maar een systeem *sui generis* vormen, waar dienen wij dit systeem van representaties dan te lokaliseren? Is het mogelijk dat een dergelijk systeem los bestaat van het individuele bewustzijn? De stelling dat een dergelijk systeem van representaties niet los kan bestaan van ons bewustzijn, wordt immers weerlegd door het gegeven dat wij ons nooit bewust zijn van *alle* representaties. Daartegenover plaatst men dan dat een representatie niet kan gedefinieerd worden buiten het bewustzijn en dat bijgevolg een onbewuste representatie ondenkbaar is. Durkheim beoogt hiermee de opvatting die het psychische beperkt tot het bewuste, en het onbewuste reduceert tot het organische. Hij stelt echter dat er ook 'golven van denken' (*ondes de pensée*) bestaan die deze opvatting overstijgen. Wanneer sommige fenomenen enkel veroorzaakt

immédiatement le mouvement musculaire, sans que ce fantôme de conscience vînt s'intercaler entre eux ?" (ibid.)

kunnen worden door representaties en dus de externe tekenen van het representatieve leven zijn, en daarenboven plaats kunnen hebben zonder dat het subject zich bewust is van deze representatie, dan moet Durkheim wel veronderstellen dat er zoiets bestaat als een psychische toestand zonder bewustzijn. Ter bewijsvoering hiervan verwijst hij naar het werk van Janet, waar beschreven staat hoe subjecten onder hypnose orders uitvoeren waarvan zij zich niet bewust zijn. De voorstelling (het order) is aanwezig buiten het bewustzijn en stuurt het handelen (extern teken van de representatie). Bovendien, zo stelt Durkheim, kan de bewuste representatie tegengesteld zijn aan een onbewuste representatie die het handelen stuurt: “Nous croyons haïr quelqu'un alors que nous l'aimons et la réalité de cet amour se manifeste par des actes dont la signification n'est pas douteuse pour des tiers, au moment même où nous nous croyons sous l'influence du sentiment opposé.” (ibid., p. 15)³⁶. Volgens Durkheim bestaan er dus onbewuste voorstellingen (hij spreekt van een *inconscience*), een bewustzijn los van het bewuste ik (*conscience sans moi*).

Volgens Durkheim dienen wij nu een autonome realiteit toe te kennen aan dit systeem van representaties dat, ofschoon het er onafhankelijk van bestaat, een intieme verhouding onderhoudt met zijn substraat. Uiteraard is deze autonomie relatief: “rien donc ne serait plus absurde que d'ériger la vie psychique en une sorte d'absolu qui ne viendrait de nulle part et qui ne se rattacherait pas au reste de l'univers.” (ibid., p. 16). Desalniettemin acht Durkheim het representatieve leven niet als inherent aan de intrinsieke materie van het zenuwstelsel. De representatie blijft bestaan los van de activering van de zenuwcel(len) die haar in het bewustzijn brengt, aangezien zij behouden blijft ook wanneer deze cellen niet actief zijn. Daarenboven verhouden bepaalde voorstellingen zich ten opzichte van elkaar op een wijze die verschilt van de verhouding tussen de zenuwcellen. De zenuwcel mag dan wel bijdragen tot de creatie en het oproepen van de representatie, het bestaan van deze laatste kan nooit volledig verklaard worden door de activiteit van de eerstgenoemde.

Na deze uiteenzetting over de verhouding tussen een representatie en haar fysisch substraat (i.e. de zenuwcel(len)) vergelijkt Durkheim die verhouding met deze tussen het collectieve en het individu. Als men immers aanvaardt dat de individuele representaties niet inherent zijn aan de elementen van het zenuwstelsel, kan men zich er dan nog over verwonderen dat de collectieve representaties eveneens onafhankelijk zijn van de elementaire bewustzijnstoestanden die hen vorm geven? Collectieve representaties mogen dan wel voortkomen uit de handelingen en reacties van de individuen die een collectief vormen, net zoals de individuele representatie niet gereduceerd kan worden tot de activiteit van een zenuwcel, zo ook kan de collectieve representatie niet gereduceerd worden tot het individuele bewustzijn. Bovendien, zo stelt Durkheim, zijn de sociale representaties

36 Wij merken hierbij terloops op dat Durkheims tekst verschenen is in 1898: drie jaar na de *Studies over hysterie* (1895) en twee jaar vòòr *De Droomduiding* (1900).

niet alleen extern aan het individu, ze bepalen dat individu ook voor een groot deel op dwingende wijze: “si l'on peut contester peut-être que tous les phénomènes sociaux, sans exception, s'imposent à l'individu du dehors, le doute ne paraît pas possible pour ce qui concerne les croyances et les pratiques religieuses, les règles de la morale, les innombrables préceptes du droit, c'est-à-dire pour les manifestations les plus caractéristiques de la vie collective. Toutes sont expressément obligatoires.” (ibid., p. 17).

Wij gaven reeds aan dat collectieve representaties ontstaan op basis van gedeelde representaties binnen een collectief, die net door hun gedeelde aard een sterkere vitaliteit bezitten (zoals het geval is bij de mechanische solidariteit) – een vitaliteit die Durkheim interpreteert als morele dwingendheid (zoals in de vorm van het strafrecht). Daarna hebben wij ook beschreven hoe de collectieve representaties het merkteken van hun sociale oorsprong in zich dragen, wat vooral zichtbaar is bij de meest primitieve stammen. Echter, zodra deze gedeelde representaties hun collectieve aard hebben geaffirmeerd, gaan ze aan een eigen logica en wetmatigheid beantwoorden. Op dat moment krijgen de collectieve representaties een eigen statuut, los van de individuele representaties en de sociale structuur die er vorm aan hebben gegeven. De collectieve representaties ontstaan dus door, via tussenliggende stappen, los te komen van de individuele elementen en de sociale structuren die hen hebben gevormd. In dit proces worden de collectieve representaties onderworpen aan krachten die niet voortkomen uit de aard van hun fysiek substraat. Het meest overtuigende voorbeeld vindt Durkheim in de religie: “C'est dans l'évolution religieuse que se trouvent peut-être les plus frappants exemples de ce phénomène. Sans doute, il est impossible de comprendre comment le panthéon grec ou romain s'est formé, si l'on ne connaît la constitution de la cité, la manière dont les clans primitifs se sont peu à peu confondus les uns dans les autres, dont la famille patriarcale s'est organisée, etc. Mais, d'un autre côté, cette végétation luxuriante de mythes et de légendes, tous ces systèmes théogoniques, cosmologiques, etc., que construit la pensée religieuse ne se rattachent pas directement à des particularités déterminées de morphologie sociale. Et c'est ce qui fait qu'on a souvent méconnu le caractère social de la religion : on a cru qu'elle se formait, en grande partie, sous l'influence de causes extra-sociologiques parce qu'on ne voyait pas de lien immédiat entre la plupart des croyances religieuses et l'organisation des sociétés.” (ibid., p. 20). En net zoals het geheel van de individuele representaties niet in het bewustzijn aanwezig is, zijn ook de collectieve representaties onbewust. Ze zijn aanwezig in het individu, maar als onbewuste (*inconscience*).

3.3.3. Besluit

We zagen in eerste instantie hoe de structuur en de morfologie van het sociale leven van de mens hun afdruk achterlaten in de structuur van de gedeelde representaties van een samenleving. Waar deze afdruk bij de primitieve culturen nog heel zichtbaar is, wordt hij in de representatieve systemen van de moderne samenleving steeds abstracter waardoor zij uiteindelijk onafhankelijk worden van de sociale structuur waar zij uit voortkomen³⁷.

Vervolgens behandelden wij het onderscheid tussen de individuele en de collectieve voorstellingen. Durkheim stelt dat deze laatsten wel voortkomen uit de individuele, maar daar uiteindelijk onafhankelijk van worden. Net zoals de individuele representaties het gevolg zijn van de handelingen van de individuen en zij afhankelijk zijn van deze laatsten voor hun uitdrukking, zijn de collectieve voortgekomen uit en afhankelijk van de individuen die een collectief vormen. Echter, in beide gevallen overschrijdt het representatieve systeem voor een groot deel haar fysiek substraat. Daarenboven stelt Durkheim dat de collectieve representaties beantwoorden aan een eigen logica en bewegen volgens eigen krachten die niet teruggebracht kunnen worden tot de individuele elementen die dit collectieve systeem ooit hebben vormgegeven.

We krijgen dus een collectief, representatief systeem dat (1) ontstaat uit het samenbrengen van individuen, (2) slechts partieel afhankelijk is van deze individuen, en (3) deze individuen, hun handelingen, gevoelens, en gedragingen gaat determineren. En dergelijke representatie van de collectieve voorstellingen leidt evenwel tot een impasse. Daar zullen wij nu op ingaan.

3.4. Problemen met Durkheims benadering

Needham (1963) merkt op dat er twee fundamentele problemen zijn met de studie van Durkheim en Mauss aangaande de invloed van de sociale structuur op de symbolische ordeningssystemen. Enerzijds is er geen logische noodzakelijkheid om een causaal verband te veronderstellen tussen de samenleving en de symbolische classificatie. Daarenboven is er onvoldoende empirisch bewijs om dit verband aan te tonen. De studie van Durkheim en Mauss heeft dus te lijden onder methodologische gebreken. Men vindt erg uiteenlopende vormen van classificatiesystemen bij culturen die identieke sociale structuren vertonen, en omgekeerd vindt men ook zeer gelijkende classificatiesystemen bij culturen die zeer verschillende sociale structuren hebben. Needham stelt

³⁷ Er bestaan echter nog steeds classificatiesystemen die hun sociale oorsprong niet kunnen verbergen, zoals het beruchte classificatiesysteem van de psychiatrie. De geschiedenis van de ontwikkeling van het Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM) toont aan dat heel wat van de in dit systeem opgenomen categorieën de invloed van bepaalde sociale groeperingen of belangengroepen reflecteren (Vanheule, 2015).

dat de bewijzen die Durkheim en Mauss aanvoeren om hun stelling te staven evenzeer in de omgekeerde richting kunnen wijzen. Vormen van classificatie en symbolisch denken vertonen immers veel grotere gelijkenissen onderling dan de structuren van de samenlevingen waarin men ze aantreft. Men zou dus evengoed kunnen veronderstellen dat de sociale organisatie een particuliere uitdrukking is van het gehanteerde classificatiesysteem. De enige geldige uitspraak die wij dus kunnen doen is dat er een overeenkomst bestaat tussen sociale orde en symbolische orde, zonder een hierbij een causaal verband te poneren.

Een voor onze lectuur meer ingrijpende kritiek betreft echter het statuut van het collectieve voor Durkheim. Dit statuut leidt hem immers in een impasse aangaande de verhouding tussen het individu en het collectieve. Karsenti (1997) stelt zich immers de vraag of Durkheims opvatting over het onafhankelijke statuut van het collectieve (i.e. het kan noch tot het materiële, noch tot de singuliere psychische eenheid herleid worden) kan volgehouden worden. Volgens deze auteur is de impasse van Durkheim gelegen in het feit dat hij een strikt onderscheid hanteert tussen het individuele en het collectieve. Durkheims opvatting maakt het collectieve tot een apart ding (*chosification*), een collectief bewustzijn, dat onbewust is op het niveau van het individu en dus gescheiden is van het individuele bewustzijn. De reden waarom hij deze strikte scheiding hanteert, dienen wij te zoeken in zijn conceptualisering van de notie van de representatie. Om tot een scheiding tussen bewust en onbewust te komen op het niveau van de representaties, dient Durkheim immers uit te gaan van een dissociatie tussen representatie en individueel bewustzijn. Echter, volgens Durkheim kan een representatie enkel bestaan wanneer zij aan een subject verschijnt, wanneer zij iets representeert *ten aanzien van iets anders*. Het mag dan wel zo zijn dat we de collectieve representaties niet kunnen herleiden tot de singuliere psychische eenheid, deze representaties hebben evenwel het individu nodig om te kunnen bestaan. Een representatie kan met andere woorden voor Durkheim niet onbewust zijn, want dit zou tot een contradictie leiden aangezien ze dan niet is gerepresenteerd ten aanzien van een bewustzijn. Hierin ligt de impasse van Durkheims concept van de representatie en de daaruit voortvloeiende scheiding tussen bewust en onbewust, tussen individueel en collectief. De collectieve representaties zijn immers enkel onbewust *voor ons*, en niet *op zich*, wanneer zij kunnen representeren voor een onafhankelijk, collectief bewustzijn. Vervolgens verschijnen ze, niet als product van een onpersoonlijk ik, maar als effect van het invoeren van deze collectieve representaties op het niveau van het beperkte, individuele bewustzijn: “L'inconscient [...] se ramène donc à l'empreinte individuelle d'une autre conscience qui, intérieurement au psychisme humain, le redouble et tend à déterminer son activité propre. Double de la conscience dont la réalité tient tout entière à l'exercice d'une puissance

psychique, extérieure, de nature spécifiquement sociale.” (ibid., p. 53)³⁸.

Karsenti stelt echter dat een dergelijke scheiding de sociologie in de moeilijkheden brengt. Men kan hierdoor het sociale enkel bestuderen in het teken van een onherleidbaar dualisme. Binnen deze strikte scheiding tussen individueel en collectief bewustzijn heeft het eerste een ondergeschikte rol ten aanzien van het laatste, en is er de speelbal van. Deze duele opvatting over de mens kan het sociale enkel bestuderen als een afzonderlijke, determinerende eenheid en staat volgens Lévi-Strauss geen dialectiek toe tussen het individu en het collectief (Gurvitch, 1948). Merleau-Ponty (1960) merkt tevens op dat Durkheim hiermee zijn oorspronkelijke doel voorbij schiet. Durkheim wou immers het sociale bestuderen zoals de dingen en niet zoals een geobjectiveerde idee. Maar door het sociale als een afzonderlijk psychisme te conceptualiseren en het te reduceren tot representaties die collectief zijn in plaats van individueel komt men tot een onherroepelijk dualisme waarbij de verhouding tussen het individu en het collectief er één van exclusie is geworden. De oplossing voor deze impasse wordt uitgewerkt door Mauss en, in het verlengde daarvan, door Lévi-Strauss (Karsenti, 1997).

4. Van Durkheim tot Lévi-Strauss

Terwijl Durkheim uiteindelijk komt tot een strikte scheiding tussen het individuele bewustzijn en het collectieve bewustzijn, waarbij deze laatste een determinerend effect heeft op het eerste, voorziet Marcel Mauss de studie van het sociale van een nieuw object: *l'homme total*. Het decenteren van het individu ten aanzien van het collectieve door Durkheim, wordt door Mauss terug ongedaan gemaakt in zijn verschuiving van de sociologie naar de antropologie. Het studieobject van de sociologie is volgens deze auteur de totale mens, waarvan de sociale dimensie slechts één aspect vormt. Deze benadering is niet dual, zoals het geval was bij Durkheim, maar richt zich op de complexe, dialectische verhouding tussen het individu en het collectieve en tracht de onderliggende regels en structuren van deze verhouding bloot te leggen. Lévi-Strauss zal, in het spoor van Mauss, deze principes bekrachtigen en zich in de eerste plaats richten op het in kaart

³⁸ Durkheim vindt bevestiging voor zijn opvatting dat er zoets bestaat als een ander bewustzijn, dat eveneens huist in het psychisme van de mens, bij Pierre Janet. In diens *L'automatisme psychologique* (1889) koppelt deze auteur het bewustzijn aan de synthetiserende functie, en de wanorde aan het onbewuste. Dit onbewuste is de keerzijde van het bewuste, staat er los van, maar kan desalniettemin een verstorende invloed uitoefenen op het bewustzijn. De visie van Janet is overigens nauw verwant met Jung's opvatting over het collectieve onbewuste, dat ook uit representaties bestaat. Beide opvattingen over het onbewuste als onafhankelijk bewustzijn worden door Roudinesco (1994b) bestempeld als “l'inconscient à la française”.

brengen van de structurele werkingsmechanismen door er de principes van de structurele linguïstiek op toe te passen.

Aangezien wij vooral in ons vierde hoofdstuk dieper ingaan op de rechtstreekse invloed van deze auteurs op Lacan, zullen wij hier in de eerste plaats bespreken hoe zij precies zijn afgeweken van Durkheims denken. Dit heeft als bedoeling de lezer aan te tonen hoe Lacan zich inschrijft in de intellectuele geschiedenis van de structurele antropologie, die niet kon ontstaan zonder het werk van Durkheim, en hoe Lacan schatplichtig blijft aan de vader van de moderne sociologie wanneer hij een eigen conceptualisering van de verhouding tussen het subject en de ander uitdenkt.

4.1. Marcel Mauss: de totale mens

Waar Durkheim uiteindelijk uitkomt op een strikte scheiding tussen de individuele en de collectieve representaties, nuanceert Mauss het onderscheid door uit te gaan van een gradueel onderscheid. Volgens deze auteur vinden individuele representaties hun doorgang in de collectieve representaties middels een ononderbroken reeks van transities. Maar het kan ook omgekeerd. Collectieve representaties vinden hun doorgang tot het individu. Maar in dat geval wordt de representatie gemarkeerd door de eigenheid van dat individu. Mauss veronderstelt dus wel dat de collectieve representatie *door* en *aan* het individu wordt gerepresenteerd, net zoals Durkheim, maar deze representatie wordt door dit individu gemarkeerd, draagt er de stempel van.

Een concreet voorbeeld van een dergelijke transitie tussen individueel en collectief vindt Mauss in de fysieke en psychische effecten op het individu van de suggestie van de dood door het collectief. Het betreft hier een feit dat getuigt van het directe verband tussen het fysische, het psychologische en het sociale bij de mens. In een kort artikel beschrijft Mauss hoe in primitieve culturen van respectievelijk Australië en Nieuw-Zeeland individuen sterven door magische of morele oorzaken gesuggereerd door het collectief. Mauss (1926, p. 5) geeft aan dat “une hantise de la mort, d'origine purement sociale, sans aucun mélange de facteurs individuels, était capable de tels ravages mentaux et physiques, dans la conscience et le corps de l'individu, qu'elle entraînait sa mort à bref délai, sans lésion apparente ou connue.” Vanuit een collectieve logica moet een bepaald subject sterven, omwille van een vloek of een zonde bijvoorbeeld. Het getroffen individu sterft niet omwille van een fysieke aandoening of een persoonlijke overtuiging, maar omwille van de wijze waarop het collectief zich manifesteert op individueel niveau. Het individu sterft door “betovering”, en niet omwille van een eigen handeling (zelfmoord) of een fysiek aanwijsbare oorzaak. Het subjectieve bewustzijn en de individuele wil om te leven verdwijnen in het aanschijns van de collectieve

noodzaak om te sterven³⁹. Echter, dit is niet omdat het sociale als externe oorzaak inwerkt op het individu, zoals binnen een durkheimiaanse logica, maar omdat het individu een gesuggereerde positie binnen de sociale structuur op zich neemt. Hij weet of gelooft als lid van het collectief voorbestemd te zijn om te sterven. Deze toestand valt in het algemeen samen met een breuk in de gemeenschap (*une rupture de communion*), door magie of door het begaan van een zonde, met die sacrale krachten en zaken die het individu normaliter ondersteunen. Mauss geeft het voorbeeld, geciteerd uit Howitt (1904), van een jonge, Zuid-Oost Australische Wakelbura die verboden wild eet, ziek wordt en weggwijnt, om uiteindelijk te sterven terwijl hij de kreten van het beest in kwestie uitstoot. De genezing van dergelijke aandoeningen is al even demonstratief. Mauss citeert het voorbeeld van een oude aboriginal uit Kakadu, Noord-Australië. Als jongeling had deze man onoplettend een slang gegeten waarvan hij op die leeftijd nog niet mocht eten. Wanneer hij vijftien jaar later ziek wordt, herinnert hij zich het voorval uit zijn jeugd. De geest van de slang had al die jaren in zijn lichaam gehuisd en begon zich nu te manifesteren door uit zijn voorhoofd tevoorschijn te komen en in zijn mond te blazen, wat zich uitte als hevige convulsies en het gestadig weggwijnen van het slachtoffer. Geestdriftig is zijn familie op zoek gegaan naar de beruchte reïncarnatie van een bekende medicijnman die, wanneer hij het slachtoffer confronteert, de slang ziet, neemt en onderdompelt in water – wat uiteindelijk tot de genezing heeft geleid. De genezing schrijft zich aldus in dezelfde mythologische logica in als de aandoening zelf⁴⁰: men sterft omdat men gebroken heeft met de sociaal en cultureel bepaalde taboes, men geneest omdat men via een cultureel en sociaal bepaalde genezing gereinigd wordt en terug een plaats krijgt in het collectief.

Volgens Mauss speelt het vernietigende, dan wel genezende effect van de suggestie zich af op het scharnier tussen de sociale en de biologische natuur van de mens, zij het minimaal bemiddeld door het subjectief psychisme: “Le chaînon psychologique est visible, solide: la conscience. Mais il n'est pas gros; l'individu enchanté, ou en état de péché mortel, perd tout contrôle de sa vie, tout choix,

39 We vinden van dit fenomeen een interessante pendant in Lévi-Strauss' (1949b) principe van “l'efficacité symbolique”. Hij roept dit principe in bij de beschrijving van de sjamanistische behandeling van een vrouw die problemen in de vorm van vage, fysieke klachten ervaart tijdens de bevalling. Door deze klachten te verklaren aan de hand van de collectief gedeelde mythe waar de vrouw mee is opgegroeid verdwijnen de symptomen en kan de bevalling zich zonder problemen verderzetten. Volgens Lévi-Strauss toont dit fenomeen aan hoe symbolisch geconstrueerde verhalen een effect kunnen hebben op het fysische. Dit principe wordt grondig toegelicht in hoofdstuk 4.

40 Mauss geeft aan dat dergelijke feiten vaakvoorkomend zijn in de zogeheten primitieve culturen, maar niet in onze moderne, Westerse samenleving. Dit is omdat deze feiten afhangen van de aan- of afwezigheid van bepaalde instituties en geloofsovertuigingen die in onze samenleving ontbreken, met name de magie, bepaalde verboden of taboes, etc.

toute indépendance, toute sa personnalité,” (ibid., p. 19). Het is via zijn individueel bewustzijn dat het subject overtuigd is van de sociale noodzaak te sterven. Dit is volgens Karsenti (1997) enkel mogelijk indien het sociale als een kracht in het individu huist, naast de wil tot leven. Volgens deze auteur kan Mauss dit fenomeen enkel verklaren door ervan uit te gaan dat in het individu zowel psychische, fysieke als sociale krachten aan het werk zijn en er geen strikte scheiding bestaat tussen het individueel psychische en biologische enerzijds en het collectieve anderzijds. De overgangsfenomenen tussen individueel en sociaal zijn bij Mauss gestructureerd volgens deze beide assen: “la collectivité n'est envisagée comme un pouvoir suggestif que sous l'angle de son effet concret dans une croyance individuellement située, et dans un corps singulièrement affecté,” (ibid., p. 96). Aan een collectief beleefde toestand beantwoordt de individueel ervaren overtuiging dat men moet sterven, waarop een dodelijk fysiek evenment antwoordt. Karsenti stelt dan ook dat de suggestie door Mauss niet wordt begrepen als een energetische stroom die ontstaat door de collectieve fusie en vervolgens terugkeert naar het individu, maar als een gesystematiseerde verzameling van evenementen die teruggaan op het gesocialiseerde individuele gedrag. Hiermee vat Mauss zijn overtuiging samen dat het object van de anthropologie *l'homme total*, de totale mens is. Een ander treffend voorbeeld van deze fusie tussen het collectieve en het individuele vindt Mauss terug in de taal. Door te verwijzen naar de in die tijd meest recente ontwikkelingen in de neurologie toont hij aan dat zelfs onze meest basale, mentale representaties in feite symbolen zijn. Deze laatste zijn collectieve entiteiten, die de meest fundamentele, mentale activiteiten beïnvloeden. Dit is ook wat Durkheim beschreef: wij kunnen enkel middels symbolen communiceren. Groepen maken gebruik van tekens die extern zijn aan het individuele bewustzijn en een permanentie doorheen de tijd bezitten (in tegenstelling tot het individuele bewustzijn, dat slechts opeenvolgend doorheen de tijd kan zijn). Daarenboven betreffen deze collectieve representaties geen unieke representatie van één zaak (er is geen één op één verhouding tussen het symbool en datgene waarnaar het verwijst), maar eerder een arbitraire representatie die gedeeld wordt door de groep⁴¹.

41 Marcel Mauss refereert hierbij naar zijn tijdgenoot met de al even alitererende naam Henry Head, wiens werk over de afasie als “iconoclast” (Jacyna, 2005) wordt bestempeld. Head stelde dat taal niet kan gereduceerd worden tot een sensorische en motorische component, zoals algemeen werd aangenomen door de neurologen van zijn tijd. De gevallen van afasie (een term die hij verwierp) spraken dit eenvoudigweg tegen, aangezien hun klinisch beeld vaak veel complexer is. Daarom ontwikkelde Head een theorie die stelt dat taal alle mentale handelingen beïnvloedt en bouwde een reeks van testen om dit aan te tonen. Taalstoornissen kunnen immers een grote diversiteit aan taken beïnvloeden, zoals het inzicht in de spatiale organisatie van een kamer of in de regels van een kaartspel. Daarenboven bracht hij de complexiteit van de taal zelf in rekening: afasie kan de taal op verschillende niveaus treffen, tot de intenties die zij uitdrukt toe. Zowel Mauss als Head verwerpen dus de idee waarbij men het brein, dan wel de samenleving, in verschillende functionele eenheden opdeelt. Volgens deze auteurs is het geheel altijd meer

Mauss stelde dan ook dat de sociologie voordeel zou kunnen halen uit de methodes van de linguïstiek (die op dat moment nog een vertakking was van de sociologie), aangezien dit een wetenschap is die een object bestudeert dat bij uitstek zowel fysiologisch, psychologisch *en* sociaal is. Taal vooronderstelt de groep en haar geschiedenis. Daarenboven is het veld van de sociologie doordrongen van symbolen. Het symbool leidt een eigen leven en vermenigvuldigt zich onafhankelijk van de individuen die er gebruik van maken. Volgens Mauss dienen symbolen, zoals woorden, begroetingen, giften (met hun verplichting om terug te geven) of arbitraire gebaren en gebruiken zoals rituelen, om zowel de aanwezigheid van de groep als de instinctieve behoeften van de leden van deze groep uit te drukken. Bijgevolg is taal zowel collectief als individueel.

Zelfs wanneer de handelingen van het individu quasi volledig bepaald worden door een collectieve representatie of emotie, zoals de hierboven beschreven overtuiging te moeten sterven, blijft het individu de bron van deze of gene particuliere handeling. Bijgevolg kunnen de wetenschappen van respectievelijk de individuele en de collectieve mens niet zomaar gescheiden worden. Voor Mauss is de antropologie dus een wetenschap die het gesocialiseerde individu in zijn totaliteit bestudeert terwijl voor Durkheim de collectieve representatie het a priori object is van de sociologie. Het is abstract en wars van elke materialiteit. Mauss verdedigt echter een terugkeer naar de studie van de concrete mens. Aangezien het sociale zich enkel middels het individu representeert, kan het ook enkel bestudeerd worden op het niveau van het individuele. Het verschijnt evenwel slechts op verbrokkelde wijze in elk individu, vermits geen enkel individu toegang heeft tot het geheel van de collectieve representaties. Dit zich toe-eigenen van een brokstuk van de collectieve voorstellingen maakt net de kern uit van de socialisering van het individu. Op geheel eigen wijze heeft het individu een stuk van het sociale geïntegreerd. Bij Durkheim is de mens een homo duplex met betrekking tot wat buiten hem ligt en pas in een tweede beweging op hem inwerkt. Bij Mauss is de mens een totaliteit, zijn sociaal wezen behoort hem volledig toe en drukt zich uit in het dynamische proces van de socialisering. De mens is totaal individueel en totaal sociaal.

Mauss (1938) gaat zelfs een stap verder en stelt dat zelfs de notie van het individu, de wijze waarop wij individualiteit begrijpen, onderhevig is aan sociale invloeden. Hij beschrijft de notie van het individu, van het ik, als een categorie van de menselijke geest die een culturele evolutie kent. Hij stelt zich de vraag naar het ontstaan van de notie, van het concept van een “ik” – dat hij weliswaar onderscheidt van het gevoel van een “ik”. Zoals reeds beschreven kennen de meeste primitieve stammen geen individualiteit en is de scheiding individu-collectief bij hen afwezig. Men is de reïncarnatie van die of die voorouder, waardoor men zich amper onderscheidt van de reeds

dan de som van de delen. De studie van de mens kan niet simpelweg opgedeeld worden in een studie van het collectieve en een studie van het individuele aangezien de mens altijd beiden tegelijk is.

bestaande groep. Een treffend voorbeeld van deze logica vinden we terug bij de Zuñi, die slechts een beperkt aantal voornamen per clan kennen. De rol die iemand speelt binnen een bepaalde clan wordt rechtstreeks door deze naam uitgedrukt. Het zijn eerder titels dan voornamen, en ze worden vaak bestempeld als “verity names” (ibid., p. 9). Enerzijds wordt de clan dus opgevat als een geheel dat opgebouwd is uit een bepaald aantal personages, anderzijds is het de rol van deze personages om elk voor zich binnen de context van rituelen de voorgevormde totaliteit van de clan uit te beelden. Hetzelfde keert ook terug bij bepaalde aboriginal stammen in Australië, waar men door middel van het dragen van maskers een extatische representatie van een voorouder uitbeeldt tijdens de rituelen. Waar de Zuñi een permanent masker dragen door middel van hun naam, zijn de maskers in de Australische samenlevingen minder permanent van aard. Mauss stelt echter dat deze culturen niet zozeer een notie hebben van “de persoon”, van een individu dat los bestaat van het collectief, maar eerder van “personage”. De individualiteit beperkt zich tot een bepaalde rol die gespeeld wordt binnen het ceremoniële, sacrale, maar ook familiale leven van de leden van een stam.

De notie van de persoon werd pas geïntroduceerd bij de Romeinen, voor wie het Latijnse woord “persona” eveneens masker betekent. Echter, in deze cultuur is de persoon niet louter een personage binnen een welbepaald ritueel, maar een fundamenteel rechtsfeit – in het recht bestaan immers enkel de *personae*, de *res*, en de *actiones*⁴². Hoewel de overgang van het personage naar de notie van de rechtspersoon gradueel verliep, vermoedt Mauss dat een aantal omwentelingen binnen de Romeinse rechtstaat geholpen hebben om de notie van de persoon uit te werken: het feit dat de zoon zich binnen de patriarchale familie gelijdelijk aan kon emanciperen van zijn vader, en de revolutie van het plebs die geleid heeft tot het ontstaan van de burgerrechten. De enige die deze vorm van individualiteit werd ontzegd was de slaaf: *Servus non habet personam*.

De toestand bij de Romeinen schakelt de notie van de persoon echter gelijk aan een rechtsfeit. Pas via het Christendom krijgt de notie van de persoon ook een metafysisch karakter. Via het Christendom ging de persoon over van “homme revêtu d'un état” naar wat Mauss de “notion d'homme tout court” noemt. De Kerk trachtte immers de éénheid van de mens te koppelen aan de eenheid van God. Via de notie van deze eenheid van God ontstaat volgens Mauss de notie van de persoon, niet enkel als rechtsfeit, maar als metafysische eenheid, als enkelvoudige ziel. In het vervolg hiervan domineert tot in de 17^e eeuw de vraag of de individuele ziel een substantie is, dan wel gedragen wordt door de substantie; of zij één en ondeelbaar, dan wel verdeeld is; of zij de

42 De overgang van de betekenis van “masker” naar het rechtsfeit gebeurde volgens Mauss via de Etrusken, die ook de religieuze representatie van voorouders kenden binnen hun religieuze beleving. Het woord “persona” is immers afkomstig van het Etruskisch en deze cultuur faciliteerde aldus de overgang naar de Romeinse, juridische invulling van het begrip.

absolute bron van onze handelingen is, dan wel bepaald wordt door het lot. De Kerk zal het uiteindelijk hebben over de persoonlijke schepping van de ziel. Bovendien verbindt men vanaf dan de ziel met het denken, de deductieve rede waartoe Descartes zich richt om de aard hiervan te begrijpen. De conclusie waarbij men de persoon gelijkschakelt aan het individuele bewustzijn vindt men echter elders. Mauss refereert hierbij naar de sectarische bewegingen uit de 17^e en 18^e eeuw, waar filosofische vraagstukken worden besproken in verband met de individuele vrijheid, het individuele bewustzijn, het recht om rechtstreeks met God te communiceren, om zijn eigen priester te zijn en de mogelijkheid een interne God te kennen. De noties uitgewerkt door de Moravische Broeders, de Purteinen, de Methodisten en het Piëtisme geven vorm aan de idee dat de persoon gelijk wordt geschakeld aan het Ik, en het Ik aan het bewustzijn. Via Hume, die stelt dat in de ziel enkel bewustzijnstoestanden huizen, en Kant, die het Ik als basis neemt voor de Praktische Rede, komt Mauss uiteindelijk aan bij Fichte, die stelt dat elk gegeven van het bewustzijn een gegeven van het Ik is – en dat het Ik de voorwaarde is voor de Rede. Net zoals Durkheim vooronderstelt Mauss dus een historische evolutie van de menselijke individualiteit. Echter, in tegenstelling tot Durkheim reduceert hij de notie van de individualiteit tot een cultureel en historisch bepaalde categorie van het denken, en niet als een absoluut gegeven. Volgens Mauss kunnen wij wel de vraag naar een onderscheid tussen individu en collectief stellen, maar een primitief kan dat niet. Voor hem is er geen onderscheid. Deze bevindingen van Mauss zijn paradoxaal genoeg in lijn met een denken dat de radicale splitsing tussen collectief en individu net opheft. Er is niet enerzijds het individuele bewustzijn en anderzijds het collectieve. Neen, de notie van individualiteit is evenzeer onderworpen aan sociale en culturele invloeden en de samenhang van beide dient bestudeerd te worden. De wijze waarop deze samenhang wordt bestudeerd, werd grondig uitgewerkt door Lévi-Strauss. Deze auteur nam Mauss' suggestie dat men de methodologie van de linguïstiek zou gaan toepassen op de sociologie ter harte. In dezelfde beweging legt hij opnieuw de nadruk op de determinerende rol van het collectief – het individu blijft evenwel afwezig in de theorie van Lévi-Strauss.

4.2. Lévi-Strauss over het Symbolische

We zien in het oeuvre van Lévi-Strauss een verdere uitwerking van de principes die door Mauss werden ontwikkeld. Wij zullen ons voor onze bespreking in de eerste plaats baseren op Lévi-Strauss' *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss* (1950). Echter, reeds in zijn (Lévi-Strauss, 1949b) werk over de structurele verwantschapsverhoudingen is het vertrekpunt een vraag die voorkomt uit Mauss' zoektocht naar *l'homme total*: wat vormt de brug tussen de biologische natuur en de sociale cultuur?

Voor Lévi-Strauss (1950) zijn die punten waar de sociale en de biologische natuur van de mens elkaar raken het meest instructief voor de verhouding tussen collectief en individu. Hij illustreert dit punt aan de hand van de idee van psychopathologie die door een bepaalde samenleving wordt gehanteerd. Waar de psycholoog het symbolische enkel ontmoet in abnormaal gedrag (in de vorm van waanconstructies, rituele dwanghandelingen, hallucinaties, etc.), neemt de socioloog het symbolische op alle niveaus van de samenleving waar. Dit gaat terug op het door Mauss geïnstalleerde principe dat het sociale leven een “monde de rapports symboliques” vormt⁴³. Lévi-Strauss onderschrijft dit principe en stelt dat het in de aard van een samenleving ligt om zich op symbolische wijze uit te drukken in allerlei culturele producties. Individueel gedrag kan echter nooit geheel symbolisch zijn, behalve in het geval van psychopathologie⁴⁴. Althans, zo lijkt het.

Abnormaal gedrag kan immers niet los worden gezien van de samenleving waarin het voorkomt. Het houdt de samenleving een, weliswaar individuele en afgezwakte, vorm voor van haar eigen symbolisme. De fout in de conceptualisering van psychopathologie, die helaas ook vandaag nog prevalent is (Vanheule, 2015; Verhaeghe, 2002), ligt in de reductie van het sociale tot het individueel psychische: “La réduction du social au psychologique, tenté par certains par l'intermédiaire de la psycho-pathologie, serait encore plus illusoire que nous ne l'avons admis jusqu'à présent, si l'on devait reconnaître que chaque société possède ses formes préférées de troubles mentaux et que ceux-ci ne sont pas, moins que les formes normales, fonction d'un ordre collectif que l'exception même ne laisse pas indifférent.” (ibid., p. 12). Mauss gaf al aan dat het gedrag van de magiër en de sjamaan vergelijkbaar is met dat van de Westerse neuroticus of psychoticus. Echter, in de primitieve samenlevingen vormen de sjamanen en magiërs een essentiële sociale klasse. Lévi-Strauss merkt evenwel op dat, wanneer men beeldmateriaal van sjamanen in trance of bezetenen toont aan Westerse psychiaters, zij deze gedragingen niet kunnen herleiden tot de voor hen gekende psychopathologieën. Evenmin kunnen ethnologen die contact hebben met deze klasse bevestigen dat zij als ziek kunnen bestempeld worden. Dus, ofwel heeft psychopathologie niets met magiërs en sjamanen te maken, ofwel is het gedrag van deze individuen verbonden met de notie van psychopathologie omwille van de specifieke omstandigheden van onze cultuur. In dat

43 Echter, waar Mauss nog hoopt het symbolische van de mens te verklaren op sociologische gronden, stelt Lévi-Strauss dat we het sociale dienen te verklaren op symbolische gronden. Wij komen hier op terug in hoofdstuk 4.

44 Hoewel Lévi-Strauss zijn concept van het symbolische in de psychopathologie weinig verduidelijkt, lijkt het hier in de eerste plaats te gaan om een gestructureerd geheel van representaties, zoals een waan. Een gelijkaardige definitie vinden we terug in Lacan's doctoraat (1932, p. 105): “Un délire en effet n'est pas un objet de même nature qu'une lésion physique, qu'un point douloureux ou un trouble moteur. Il traduit un trouble électif des conduites les plus élevées du malade: de ses attitudes mentales, de ses jugements, de son comportement social. Encore le délire n'exprime-t-il pas ce trouble directement; il le signifie dans un *symbolisme* social.”

laatste geval kan men bovendien nog eens stellen dat de zogeheten mentale ziektes moeten gezien worden als sociaal bepaalde voorvallen, die losgekoppeld zijn van de groep omwille van historische factoren en hun persoonlijke constitutie. Of het betreft hier een werkelijk pathologische toestand, van fysiologische oorsprong, die de gunstige omstandigheden voor een welbepaald symbolische gedrag creëert. Maar zelfs in dat laatste geval kan er nog over psychopathologie gesproken worden in louter sociologische termen. Vanuit de observaties betreffende het gedrag van de sjamaan en de neuroticus besluit Lévi-Strauss, in lijn met Mauss' principe van de symbolische constitutie van de sociale werkelijkheid, dat men psychopathologie eerder op een sociologische dan op een individueel-pathologische wijze dient te bestuderen. Aangezien geen enkele samenleving volledig symbolisch is, en het symbolisme van één samenleving nooit volledig vertaald kan worden naar een ander symbolisme, moeten wij wel veronderstellen dat elke samenleving ook een opening kent, een gat. Niet elk individu kan zich volledig socialiseren. In een singuliere referentie naar het werk van Lacan (1948) over de agressie in de analyse stelt Lévi-Strauss dat de zogezegd normale mens leeft in een wereld die enkel kan gedefinieerd worden op basis van de verhouding tussen het ik en de ander: “celui que nous appelons sain d'esprit [...] s'aliène, puisqu'il consent à exister dans un monde définissable seulement par la relation de moi et d'autrui.” (Lévi-Strauss, 1950, p. 16). De weigering om zich aan het sociale te aliëneren wordt dan als een mentale stoornis gezien. Dit wil niet zeggen dat primitieve samenlevingen zich laten leiden door gestoorden. Het betekent eerder dat onze samenleving te weinig rekening houdt met de sociologische fenomenen door ze af te doen als een louter individueel-pathologische, fysiologisch bepaalde toestand: “si, comme l'affirme Mauss, le mental et le social se confondent, il y aurait absurdité, dans les cas où social et physiologique sont directement en contact, à appliquer à l'un des deux ordres une notion (comme celle de maladie) qui n'a de sens que dans l'autre.” (ibid., p. 18). Lévi-Strauss spreekt dan ook over een complementariteit van het collectieve en het individueel psychologische. Beide ordes kunnen niet los van elkaar gedacht worden en vullen elkaar aan.

Hij trekt deze redenering ook door naar de verhouding tussen de antropoloog en de samenleving die hij bestudeert. Omdat Mauss het object van de antropologie definieert als het totale sociale feit, heeft dit volgens Lévi-Strauss als consequentie dat niet enkel alles wat men observeert deel uitmaakt van de observatie, maar ook dat de observator van dezelfde aard is als het geobserveerde en dus zelf deel uitmaakt van zijn observatie. Hij alludeert hiermee niet louter op het feit dat men door de observatie het geobserveerde beïnvloedt, zoals werd vastgesteld binnen de natuurwetenschappen, maar in de eerste plaats op het feit dat het object van de antropologie tegelijk ook een subject is. Wil de antropoloog het *totale* sociale feit vatten, dan zal hij dat moeten doen als objectieve observator *en* als subjectieve participant. Indien men als antropoloog een bepaalde

samenleving bestudeert, dan volstaat het niet om deze van buitenaf te bestuderen, en dus te reduceren tot een geobjectiveerd ding, maar zal men haar ook van binnenuit moeten vatten – zoals zij beleefd wordt door de inboorling. Tegelijk moet deze interne beleving weer hervertaald worden naar een externe benadering die toestaat dat men de gegevens presenteert op een systematische en gecoördineerde wijze. Dit zou een onmogelijke taak zijn indien er een strikte scheiding bestond tussen het subjectieve en het objectieve.

Tegelijk houdt de noodzakelijke aanwezigheid van de subjectieve dimensie in het antropologisch onderzoek het risico van het misverstand in: namelijk dat het subjectieve begrip van de antropoloog op geen enkel punt overeenkomsten vertoont met dit van de inboorling. Volgens Lévi-Strauss zou deze moeilijkheid onoverkomelijk zijn indien er geen punt was waarop het onderscheid tussen ik en ander kan worden overstegen, een punt waarop subjectief en objectief elkaar ontmoeten. Dit punt ligt volgens Lévi-Strauss in het onbewuste. Niet enkel kan het onbewuste nooit volledig door het subject gevat worden, het determineert ook de wijze waarop het gevat wordt, waarop het in het bewustzijn geobjectiveerd wordt. Ten slotte kunnen we ook stellen dat het vatten, en dus eigenlijk het objectiveren, van het onbewuste door het subject leidt tot een proces van subjectivering. Dit laatste wordt immers aangetoond door de psychoanalyse: “c'est une opération du même type qui, dans la psychanalyse, permet de reconquérir à nous-même notre moi le plus étranger, et, dans l'enquête ethnologique, nous fait accéder au plus étranger des autrui comme à un autre nous” (ibid., p. 31). Lévi-Strauss stelt nu dat het in beide gevallen gaat om een probleem van communicatie tussen een subjectief *ik* en een objectiverend *ik*, tussen een objectief *ik* en een gesubjectiverde *ander*. Het onderzoek moet dan ook rekening houden met de onbewuste wegen van de ontmoeting tussen beide. Lévi-Strauss stelt dat we een aanzet hiertoe vinden bij Mauss, die het sociale een eigen realiteit toekent: “Comme le langage, le social est une réalité autonome (la même d'ailleurs); les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié.” (ibid., p. 32). Tegelijk ondergraft Lévi-Strauss elke poging om een onderscheid te installeren tussen een subject en een object, tussen het individu en het collectieve.

4.3. Besluit

We zijn vertrokken van Durkheims conceptualisering van het collectief onbewuste en de impasse die daar inherent aan is. Voor Durkheim staan het collectieve en het individuele radicaal tegenover elkaar. Bovendien heeft het collectieve een determinerend effect op het individuele. Dit leidt echter tot moeilijkheden, want Durkheim kan de representatie enkel denken als iets wat aan iemand wordt gerepresenteerd. In het voorgaande zijn we ingegaan op de uitwerking van zowel Marcel Mauss als

Lévi-Strauss met betrekking tot het probleem van de verhouding individu – collectief.

Binnen Mauss' concept van *l'homme total* wordt de dichotomie tussen individu en collectief overstegen. De mens is volgens Mauss totaal individueel en totaal sociaal. Dit uit zich in een aantal geobserveerde fenomenen waar de individuen handelen op basis van collectieve noties, die zich uitdrukken middels het individueel psychische en fysische. Mauss gaat zelfs zo ver te stellen dat ook onze idee van individualiteit beïnvloed wordt door collectieve invloeden. Hij toont aan hoe de notie van het individu een evolutie kent doorheen een sociaal en cultureel bepaalde geschiedenis. Lévi-Strauss denkt de door Mauss geopperde totaliteit van de mens verder uit. Zelfs wanneer een samenleving elementen bepaalt die erbuiten vallen, zoals de psychopathologie als individueel symbolisme, moeten we vaststellen dat dit slechts een uiting is van een sociale orde. Hetzelfde geldt voor de antropoloog: die kan zich niet onderscheiden van het object dat hij bestudeert.

Het probleem is dat deze denkers te ver in de andere richting zijn gegaan: bij Mauss noch bij Lévi-Strauss is er nog ruimte voor een individu dat zich onderscheidt van het collectief. Dit lijkt veel weg te hebben van een Imaginaire orde, waar ook geen onderscheid kan worden aangebracht tussen het subject en de ander. De mens is er volledig bepaald door het beeld en het verlangen van de ander. Als Lévi-Strauss de meest bepalende invloed was voor Lacans conceptualisering van de Symbolische orde, hoe kan zijn denken dan een oplossing bieden voor de Imaginaire impasse die wij geduid hebben in ons vorige hoofdstuk wanneer wij stelden dat een dergelijke opvatting geen ruimte laat om een finaliteit van de kuur te denken? Wij menen dat Lacan nog voor de aanname van het werk van Lévi-Strauss de verhouding tussen subject en ander anders is gaan denken. In wat volgt willen wij twee teksten bespreken van Lacan geschreven tussen 1938, het jaar waarin hij voor het eerst het spiegelstadium uitwerkt in de vorm van het intrusiecomplex, en 1949, wanneer de eerste invloeden van Lévi-Strauss in zijn werk vastgesteld kunnen worden. In deze teksten bezint Lacan zich uitdrukkelijk over het vraagstuk van de verhouding tussen het individu en het collectief. We zullen zien dat Lacan hiermee een positie inneemt die noch verzeilt in de impasse van Durkheim, noch verzaakt aan de individualiteit zoals dat bij Mauss en Lévi-Strauss het geval is.

5. Lacan over de verhouding individu – collectief

5.1. Inleiding

In het vorige hoofdstuk bespraken wij de oorsprong van het Imaginaire. We toonden daarbij aan dat Lacan de verhouding tot de ander conceptualiseerde in termen van identificatie. De duale verhouding van het intrusiecomplex wordt overstegen, *aufgeheben*, door een identificatie met het

vaderlijke imago. De verhouding ten aanzien van de collectieve ander verloopt via een identificatie met de vader. Hij staat namelijk in voor zowel de verdringing als het ik-ideaal, die beiden een effect van de cultuur zijn. Gezien de dialectische structuur van de ontwikkeling doorheen de complexen kan men de vader echter niet als enige verantwoordelijk stellen voor de socialisering van het individu. De familie als eenheid (op dat moment door Lacan benoemd als de echtelijke familie) leidt het subject dialectisch binnen in het socialiseringsproces. De eerste stap was daarbij de sublimering van het imago van de moeder, vervolgens de identificatie met de rivaal en de daarmee gepaard gaande constitutie van de werkelijkheid en ten slotte de identificatie met de vader, die leidt tot enerzijds verdringing en anderzijds sublimering.

Zafiroopoulos (2001) stelt dat Lacans conceptualisering van de vader in *Les Complexes Familiaux* (1938) geïnspireerd is door het werk van Durkheim, en radicaal wijzigt met zijn ontdekking van de structurele antropologie van Lévi-Strauss. We hebben echter gezien dat functie van de vader bij Durkheim wijzigt als gevolg van een transformatie van de verhouding tussen het individu en het collectief. De autoritaire functie van de vader verplaatst zich van de persoon van de vader als representant van het collectief in een samenleving gebaseerd op mechanische solidariteit, naar het staatsapparaat in een samenleving gebaseerd op organische solidariteit. Het lijkt ons daarom interessanter de wijziging in Lacans theorie te bestuderen in het licht van de verhouding tussen het individu en het collectief. Waar deze verhouding ten tijden van *Les complexes familiaux* nog in termen van identificatie wordt beschreven, zal zij vanaf een bepaald moment gradueel, en dus niet naar aanleiding van een breukpunt, beschreven worden in logische, formele termen. Deze nieuwe interpretatie is volgens ons deels toe te schrijven aan de invloed van Lévi-Strauss, maar niet helemaal.

Lacans interesse voor de notie van het collectief verschijnt natuurlijk al in de tekst over de familiale complexen, waar de familie de grond vormt van waaruit elke nieuwe socialisering op dialectische wijze ontspruit. Ongetwijfeld heeft ook de Tweede Wereldoorlog bijgedragen tot Lacans interesse voor het collectief (Roudinesco, 1993). Meer specifiek is hij zich, onder invloed van Wilfried Bion en John Rickman, gaan interesseren voor de notie van het collectief en de horizontale identificatie binnen de groep. Tijdens een bezoek aan Londen in 1945 leert Lacan (1947) de wijze kennen waarop beide heren te werk gingen bij het mobiliseren van patiënten in de rehabilitatieafdeling van een militair psychiatrisch hospitaal. De nadruk lag hierbij op het werken in groep, waarbij Bion zich baseert op Freuds principes met betrekking tot de vorming van artificiële massa's zoals het leger: de behoefte aan een leider, en de aanwezigheid van een gemeenschappelijke vijand. Bion incarneert de figuur van deze leider, zonder terug te denken voor de verantwoordelijkheden die dit met zich meebrengt, en duidt de neurose van de groep aan als de gemeenschappelijke vijand. In korte,

dagelijkse besprekingen met groepen die bepaalde taken moeten vervullen wijst Bion op de moeilijkheden van identificatie tussen de leden onderling. Zij vormen immers de basis voor de neurose van de groep. Het doel is deze groepsneurose te laten verschijnen en door de groep zelf te laten bestuderen. Op een gelijkaardige wijze wordt het collectief gehanteerd voor selectieprocedures. Men creëert artificiële groepen die een taak moeten vervullen, zonder echter een leider aan te duiden. Binnen de kortste keren ontstaat er een verdeling van de arbeid op basis van de specifieke talenten van elkeen (Bion & Rickman, 1943). In beide voorbeelden overheerst de horizontale identificatie. Dit strookt niet met wat Freud als essentieel ziet voor de vorming van een groep. Voor Freud wordt de identificatie tussen de leden van de groep onderling bepaald door de identificatie met een leider die als Ik-ideaal wordt genomen voor elk lid. Net omwille van de *horizontale* identificatie waargenomen door Bion & Rickman zal Lacan zich gaan interesseren voor de verhouding van het individu ten aanzien van het collectief, zonder noodzakelijkerwijs terug te vallen op een *verticale* identificatie met het ideaal.

Dat Lacan bovendien deze verhouding in logische termen tracht uit te werken is een reactie op de oproep van Politzer (1924) om een geformaliseerd kader voor de psychoanalyse uit te denken. Lacans poging tot formalisering gaat zijn ontdekking van Lévi-Strauss vooraf, maar deze laatste rijkte hem wel de nodige middelen aan om de verhouding op een systematische wijze en in structurele termen formeel weer te geven. Dit nieuw conceptueel kader bouwt verder op wat in de jaren voordien werd uitgewerkt, maar geeft er ook, vanuit deze nieuwe ontwikkelingen, een andere invulling aan. Centraal staat immers hoe de verhouding van het Subject ten aanzien van de Ander bepaald wordt door en een effect heeft op een eerdere verhouding op basis van identificatie. Hierdoor kunnen wij terecht spreken van een dialectische *aufhebung* binnen Lacan's theoretische ontwikkeling. In wat volgt bespreken wij twee teksten waarin Lacan de houding van het individu ten aanzien van het collectief op een radicaal nieuwe manier uitwerkt. Hiermee herstelt hij het door Durkheim geïnstalleerde onderscheid tussen het collectief en het individu, zonder evenwel verzeild te geraken in dezelfde impasse. Tegelijk verwerpt hij de durkheimiaanse idee van een radicale scheiding tussen beide.

5.2. De verdenking als logische vorm van de verhouding individu-collectief

In het korte artikel *Le nombre treize et la forme logique de la suspicion* behandelt Lacan (1945-1946) een wiskundig raadsel waarin “les modernes ne voient guère que récréation, non sans que la notion ne les hantes des virtualités créatrices qu'y découvrait la pensée traditionnelle.” (ibid., p. 85). Hiermee zet hij onmiddellijk de toon. De oplossing van dit rekenkundige raadsel is inderdaad méér dan louter wiskundige spelerei.

Het basisopzet is eenvoudig. Men beschikt over twaalf gelijk ogende muntstukken, waarvan één zich onderscheidt op basis van zijn gewicht – het is met andere woorden verdacht. We weten echter niet of dit stuk, het “slechte stuk”, zwaarder dan wel lichter is dan de andere⁴⁵. Voorts beschikken we over een klassieke weegschaal met twee schalen en verder niets. De bedoeling is om aan de hand van drie wegingen het “slechte stuk” te identificeren. Voor Lacan dient de weegschaal als ondersteuning voor een logische vorm, die hij de ambiguïteit van de verdenking noemt. Deze logische vorm situeert het individu ten aanzien van het collectief en deze verhouding is onbepaald (c.q. we weten niet of het zwaarder of lichter is dan de andere stukken). Wat onderscheidt immers een individu van alle andere leden wanneer we niet beschikken over een extern, kwalitatief criterium, maar enkel over de ambigue notie van het absolute verschil?

Lacan stelt dat deze tekst deel uitmaakt van zijn initiële, formele analyses van een collectieve logica, waar ook zijn tekst *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée* (Lacan, 1945) deel van uitmaakt. De bedoeling van deze teksten is om een conceptualisering uit te werken van de logische vormen waarin de verhouding tussen het individu en de verzameling (*la collection*) kan gedacht worden en dit voor er sprake is van een klasse. Dit laatste onderscheidt zich immers door een bepalend criterium. In het huidige geval zou men van de klasse van de “lichte” en van de klasse van de “zware” stukken kunnen spreken. Echter, dit criterium ontbreekt. Wij beschikken enkel over de ambigue verdenking: in deze homogeen ogende groep wijkt één element af. Volgens Lacan leidt het uitwerken van de collectieve logica tot een logica van het subject.

Lacan geeft ons de volgende oplossing voor het raadsel. Een eerste weging waarbij we in elke schaal zes stukken leggen heeft weinig zin. Immers, we weten niet of het “slechte stuk” zwaarder dan wel lichter is. De weegschaal zal naar een bepaalde kant overhellen, maar dan weten we nog niet in welke van beide schalen ons stuk zich bevindt. We moeten dus beginnen met een driedelige verdeling (*distribution tripartite*). In elke schaal leggen we één groep van vier muntstukken, de resterende groep van vier leggen we aan de kant. Nu zijn er twee mogelijke uitkomsten: of de

45 Dit punt is van kapitaal belang. Het gaat Lacan om de absolute notie van verschil, niet om de kwaliteit “zwaarder” of “lichter”. De bedoeling van het raadsel is om het afwijkende stuk te vinden, niet om te bepalen wat zijn kwaliteit is.

weegschaal is in evenwicht en dan weten we dat het “slechte stuk” zich bevindt onder de resterende vier, of de weegschaal is niet in evenwicht en dan moeten we het stuk vinden tussen de acht die verdeeld zijn over beide schalen.

Laten we beginnen met het eerste geval: de weegschaal is in evenwicht (weging 1) en het slechte stuk bevindt zich dus tussen de resterende vier. We leggen de acht stukken, waarvan we nu weten dat zij geen verdacht element bevatten, aan de kant en nemen twee stukken van de resterende vier die we verdelen over beide schalen (weging 2). Opnieuw zijn er twee uitkomsten mogelijk: evenwicht of onevenwicht. Als er nu weer sprake is van een evenwicht, dan dienen we één van de stukken op de weegschaal te vervangen door één van de resterende stukken (weging 3). Bij onevenwicht weten we dat dit laatst geplaatste stuk het “slechte stuk” is. Krijgen we opnieuw een evenwicht, dan weten we dat het laatste resterende stuk het “slechte stuk” is. Tot zover de meest eenvoudige uitkomst.

Laat ons nu terugkeren naar de eerste weging. We behandelden tot nu toe het geval waarin deze weging uitkwam op een evenwicht. Maar stel nu dat deze eerste weging een onevenwicht geeft (bijvoorbeeld: de weegschaal helt over naar links). In dat geval moeten we het stuk vinden tussen de acht stukken die over de weegschaal zijn verdeeld met twee wegingen, terwijl we net hebben aangetoond dat twee wegingen net volstaan om het stuk te vinden in een verzameling van vier. Er zal dus een nieuw procédé moeten gehanteerd worden, en dat procédé noemt Lacan de driedledige rotatie (*rotation tripartite*). Bovendien is de verdenking nu verdeeld: we hebben een groep van vier stukken waarvan één element verdacht is zwaarder te zijn (in ons voorbeeld: de linkse schaal), en één groep van vier stukken waarvan één element verdacht is lichter te zijn (in ons voorbeeld: de rechtse schaal).

Met de *rotation tripartite* roteren we drie stukken. Dit wil zeggen dat we drie stukken uit de resterende vier (waarvan we weten dat ze niet verdacht zijn) verplaatsen naar de linkse schaal (waar één van de stukken uit de eerste weging blijft liggen), drie stukken van de linkse schaal naar de rechtse (waar eveneens één stuk blijft liggen) en drie stukken van de rechtse naar de kant. We zijn nu aan onze tweede weging en deze heeft drie mogelijke uitkomsten:

1. De schalen zijn in evenwicht. Dit wil zeggen dat het “slechte stuk” zich bevindt tussen de drie elementen die we aan de kant hebben gelegd, én dat het verdachte stuk lichter is dan alle anderen (omdat ze afkomstig zijn uit de lichtere schaal van onze vorige weging). Met onze laatste weging kunnen we nu twee van die drie stukken verdelen over beide schalen. Als de weegschaal in evenwicht is, dan is het “slechte stuk” het resterende van die drie. Als ze niet in evenwicht is, dan is het het lichtste stuk.

2. De schalen zijn niet in evenwicht en bovendien verwisselt de balans! In plaats van over te hellen naar links helt ze nu over naar rechts. We weten dus dat het verdachte stuk zich bevindt tussen de drie stukken die we van links naar rechts hebben verplaatst, én dat dit stuk zwaarder is dan alle andere. Met onze derde weging kunnen we nu te werk gaan zoals in het voorgaande geval.

3. De schalen zijn niet in evenwicht en er is geen wisseling van de balans. Aangezien we de drieledige rotatie hebben toegepast is er in elke schaal één stuk blijven liggen dat er bij de eerste weging ook al lag. Omdat de weegschaal na deze rotatie niet omslaat naar de andere kant weten we nu dat het verdachte stuk één van die twee moet zijn, maar we weten niet het welke aangezien we niet weten of dit stuk lichter dan wel zwaarder is. Wat we wel weten is dat, indien het het stuk uit de linker schaal is, dan is het zwaarder; en als het het stuk uit de rechter schaal is, dan is het lichter. Het volstaat nu om bij een derde weging de twee stukken aan één kant te leggen en in de andere schaal twee “goede stukken” te leggen. Laten we zeggen dat we het stuk uit de rechtse schaal (de lichtere schaal) verplaatsen naar links (de zwaardere schaal) en in de rechtse schaal twee goede stukken leggen. Als nu blijkt dat de balans blijft overhellen naar links, dan weten we dat het “slechte stuk” zwaarder is dan alle anderen en dus het stuk is dat we in de linkse schaal hebben laten liggen. Indien de balans wisselt, dan weten we dat we het “slechte stuk” verplaatst hebben naar links en dus ook lichter is dan alle anderen. Hiermee hebben we het raadsel opgelost.

Nu stelt Lacan zich (uiteraard) de vraag of het ook moeilijker kan. Wat als we over dertien stukken beschikken? Lukt het dan ook? We gaan te werk zoals voorheen: acht stukken worden verdeeld over beide schalen, maar deze keer blijven er vijf aan de kant liggen. Bij een onevenwicht zitten we in dezelfde situatie als toen we twaalf stukken hadden en op een onevenwicht uitkwamen. We moeten dus te werk gaan zoals we hierboven hebben beschreven. Is de weegschaal bij deze eerste weging echter in evenwicht, dan weten we dat het “slechte stuk” zich bevindt tussen de resterende vijf. Om het verdachte stuk in deze verzameling te onderscheiden zal men volgens een ander procédé te werk moeten gaan dan de drieledige rotatie. Dit nieuw procédé noemt Lacan de *position par-trois-et-un*. Van de vijf verdachte stukken legt men één stuk in één schaal (bijvoorbeeld links), samen met één van de acht “goede stukken”, en twee verdachte stukken in de andere (in ons voorbeeld: rechts). Hierdoor blijven er twee verdachte stukken aan de kant liggen. Komt deze tweede weging uit op een evenwicht, dan weten we dat de stukken in beide schalen goed zijn en het verdachte stuk tussen de twee resterende zit. We vervangen nu één van de stukken in de schaal met één van deze resterende stukken voor een derde weging. Komen we opnieuw uit op een evenwicht, dan is het

resterende stuk het “slechte”. Komen we uit op een onevenwicht, dan weten we dat het stuk dat we er bij hebben gelegd “slecht” is.

Als onze tweede weging echter op een onevenwicht uitkomt (bijvoorbeeld, de schaal links is lichter dan de schaal rechts) zitten we met een ongelijk verdeelde verdenking: één stuk (het linkse) wordt ervan verdacht lichter te zijn, twee stukken (de rechtse) worden ervan verdacht zwaarder te zijn. We verplaatsen het solitaire verdachte stuk (in ons voorbeeld het linkse) naar de andere schaal, leggen in de plaats een onverdacht stuk én we halen één van de twee verdachte stukken weg uit de schaal waar we zonet een stuk naartoe verplaatst hebben. Nu zijn er in deze derde weging opnieuw drie mogelijkheden:

1. De schalen blijven in onevenwicht, zonder wisseling van de balans. Aangezien de twee stukken in de ene schaal goed zijn, weten we dat het stuk dat blijven liggen is het “slechte” stuk is (en in ons voorbeeld dus zwaarder weegt).
2. De schalen blijven in onevenwicht, met wisseling van kant. In dit geval is het stuk dat we verplaatst hebben het “slechte stuk” en is het lichter.
3. De schalen zijn in evenwicht. Dit wil zeggen dat het “slechte stuk” het stuk is dat we aan de kant hebben gelegd (en we weten bovendien dat het zwaarder is).

Zo lost Lacan het raadsel op voor dertien stukken. Bovendien toont hij verderop ook aan hoe de regel van *par-trois-et-un* kan gebruikt worden om grotere reeksen op te lossen. Zo kan men met behulp van deze regel het “slechte muntstuk” onderscheiden tussen veertig stukken en vier wegingen.

We zullen hier nu enkele algemene bedenkingen formuleren met betrekking tot de door hem gevonden oplossing. Vooreerst toont Lacan de procedure aan waarmee men het stuk tussen twaalf stukken kan onderscheiden. Vervolgens toont hij aan dat men met drie wegingen het stuk ook kan onderscheiden tussen maximaal dertien stukken, op voorwaarde dat men gebruik maakt van een ander procédé. Deze procedure maakt het bovendien mogelijk om het stuk te onderscheiden in veel grotere verzamelingen op voorwaarde dat het aantal wegingen toeneemt en staat hem toe ook een verhouding uit te werken tussen een minimum aantal wegingen voor een maximum aantal stukken.

De procedure van Lacan, de *position par-trois-et-un*, vereist dat men in een eerste beproeving een individu isoleert dat vrij is van alle verdenking. In het probleem met dertien stukken gebeurt dit tijdens de eerste weging. Vervolgens brengt men aan de hand van een tweede weging een verdeeldheid aan in de verdenking: het aantal stukken dat ervan verdacht wordt af te wijken in één richting is niet gelijk aan het aantal stukken dat ervan verdacht wordt af te wijken in de andere

richting. In ons voorbeeld is dit het geval wanneer de tweede weging uitkomt op een onevenwicht. Tot slot discrimineert men tussen de resterende stukken tot men het verdachte stukken gevonden heeft. Essentieel hierbij is dat de norm waarnaar het ambiguë verschil verwijst bepaald noch bepalend is. We hebben een onverdacht stuk nodig om het raadsel op te lossen, maar deze vrijstelling van verdenking is enkel mogelijk door de stukken af te wegen ten aanzien van elkaar. Enkel zo kunnen we verdachte en onverdachte stukken onderscheiden. Daarom kunnen wij ook stellen dat de kwaliteit van het stuk (zwaarder of lichter) er niet toe doet. Het is slechts een kwestie van de verhouding van individu tot individu binnen de verzameling. De referentie waarnaar het ambiguë verschil verwijst is geen referentie naar de aard van het individu, maar wel naar de uniformiteit van de verzameling.

Mochten we toch een geijkt stuk gebruiken in de oplossing van ons probleem (i.e. een nieuw stuk waarvan we weten dat het niet afwijkt) dan zouden we alsnog Lacans procedure moeten toepassen om tot de oplossing te komen. De externe referent is dus van weinig waarde om het verdachte individu te bepalen binnen de verzameling. Volgens Lacan is de referentie van het individu aan alle anderen dan ook de fundamentele eis van de logica van de verzameling, en het raadsel toont aan dat deze logica ook formeel kan uitgewerkt worden.

Nu kan de lezer zich afvragen wat de relevantie is van dit raadsel. Vooreerst kunnen wij verwijzen naar wat voorafging. De verhouding tussen individu en collectief werd door ons geproblematiseerd binnen de sociale wetenschappen. Waar Durkheim tot een strikte scheiding komt, komen denkers zoals Mauss en Lévi-Strauss tot visie waar er amper plaats is voor een individu onderscheiden van het collectief. Mauss toont immers aan hoe de notie van individualiteit een gevolg is van maatschappelijke evoluties en Lévi-Strauss ondergraaft elke mogelijkheid om een onderscheid tussen collectief en individu te bestuderen. Lacan tracht nu de functie van het individu ten aanzien van het collectief op logische gronden uit te denken. Op het einde van zijn tekst verwijst hij naar het laatste oordeel, waar de verzameling van alle mensen die leven en ooit geleefd hebben voor hun Schepper verschijnen om het oordeel te ontvangen of zij door Hem als mens erkend worden of niet. Wie niet als mens wordt erkend, wie dus de genade van God niet heeft aanvaard en Jezus Christus niet als zijn verlosser heeft erkend, wordt veroordeeld tot een eeuwigheid van huilen en tandengeknars. Niet zonder enige ironie merkt Lacan op dat dankzij zijn procédé van de *par-trois-et-un* dit laatste oordeel niet zo lang zal duren.

Het gaat dus over de erkenning als mens. Kan een individu binnen een verzameling als individu erkend worden? Volgens Lacan kan dat inderdaad, en kunnen we deze verhouding ook logisch denken. Bovendien heeft het uitdenken van de verhouding een klinische relevantie. We zagen in het vorige hoofdstuk de impasse van de meester-slaaf dialectiek. Hier wordt de erkennig volledig

bepaald door de ander. De analyse denken vanuit dit perspectief staat ons echter niet toe te begrijpen hoe men een finaliteit van de kuur kan conceptualiseren. Nemen we de analytische situatie als een verzameling met $n=2$, dan kan binnen de hegeliaanse logica het subject zich enkel laten erkennen door de analyticus. De analyse vormt aldus een klasse, waarbij de analyticus de maatstaf wordt (de Meester in hegeliaanse termen). De analysand kan zich enkel laten erkennen door de analyticus. Maar dit kan onmogelijk de finaliteit van een kuur zijn volgens Lacan. Opdat het subject alsnog zich kan laten erkennen, zonder daarbij volledig afhankelijk te zijn van het oordeel van de analyticus, zal Lacan een nieuwe verhouding van het subject ten aanzien van de ander moeten uitdenken. Met deze tekst geeft Lacan een eerste aanzet om een individu te onderscheiden binnen een verzameling en ook hier kan dit enkel door het af te wegen ten aanzien van de anderen. Opdat het individu kan voorbij gaan aan het collectief, dient het zich ervan te bedienen – we kunnen het subject dus niet denken zoals Durkheim: het is niet radicaal gescheiden van de ander. Deze visie wordt uitdrukkelijk uitgewerk in een tekst uit dezelfde periode: *Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée* (Lacan, 1945). We zullen zien hoe het subject zich bedient van de subjectieve bevestiging ten einde te ontsnappen aan een totale afhankelijkheid van de ander.

5.3. De bevestiging van het subject ten aanzien van de ander via de geanticiperde zekerheid

Charrier (2012) merkt op dat in de voorgaande tekst de verdenking de notie van het absolute verschil in een voor de rest uniforme groep veronderstelt, hetwelke functioneert op basis van de oppositie individu – collectief. Daartegenover plaatst ze Lacans tekst over de logische tijd, die vertrekt van een collectief waarbinnen elkeen weet dat hij een subjectiviteit heeft. Alleen weet men niet wat die subjectiviteit inhoudt. Deze tekst gaat de vorige chronologisch gezien vooraf, maar Lacan stelt zelf dat de ideeën die in deze laatste worden uiteengezet voorafgaan aan wat hij in zijn tekst over de logische tijd uitwerkt. Waar de *Le nombre treize et la forme logique de la suspicion* de notie van de collectiviteit en het (verdachte) individu uitwerkt, voegt deze tekst de notie van tijd in als voorwaarde voor de bevestiging van het subject.

Het vertrekpunt is opnieuw een raadsel dat dient als apoloog voor een dieper gelegen waarheid en opgelost kan worden op logische gronden. Drie gevangenen worden bij de gevangenisdirecteur geroepen omdat hij van plan is aan één van hen de vrijheid te schenken. Om te bepalen wie dienen ze deel te nemen aan een proef. Hij toont hen vijf schijven: twee zwarte en drie witte. Elk van de gevangenen zal een schijf op de rug gespeld krijgen. Hierdoor kan elke gevangene de schijven van

de twee andere zien, maar niet zijn eigen schijf. De eerste die naar de directeur wandelt en hem *op louter logisch-deductieve gronden* kan uitleggen welke kleur zijn schijf heeft, verkrijgt de vrijheid. Ze mogen niet onderling communiceren en ze weten ook niet welke twee schijven overblijven. Vervolgens speldt de directeur hen alledrie een witte schijf op (waardoor elke gevangene twee witte schijven ziet). Na enkele tijd elkaar aan te staren, stappen ze alledrie tegelijk naar de gevangenisdirecteur met de oplossing. Wat is er gebeurd?

De ideale oplossing van dit raadsel ziet er als volgt uit. Eén gevangene, A, vertrekt van de hypothese dat hij zwart is. Binnen de context van deze hypothese kan hij nu bij een andere, B, veronderstellen dat die ook dezelfde hypothese maakt: ik ben zwart. Als dat waar zou zijn, dan zou C twee zwarten zien en onmiddellijk weten dat hij zelf wit is aangezien er maar twee zwarte schijven in het spel zijn. C beweegt echter niet, dus B kan hieruit besluiten dat hij wit is en vertrekken. Maar B beweegt ook niet, dus A besluit hieruit dat de hypothese waarvan hij is vertrokken, “ik ben zwart”, vals is. Aangezien dit een logisch raadsel is zijn de drie posities inwisselbaar, hebben de drie gevangenen dus hetzelfde redeneerproces gemaakt en vertrekken ze alledrie op hetzelfde moment. Aldus kan een gevangene de kleur van zijn schijf achterhalen op logische gronden.

Lacan bestempelt deze oplossing echter als een sofisme. Een eerste argument wordt makkelijk gegeven. We noemen A het reële subject dat voor zichzelf besluit, B en C zijn dezen die hij vooronderstelt en op wiens gedrag hij zijn conclusie baseert. In de hypothese waar A zwart is, hangt de conclusie van B af van de afwachtende houding van C. Immers, B vooronderstelt dat C enkel zou vertrekken als hij twee zwarte ziet. Nu weten we dat B weet dat C sowieso één witte ziet (A). B blijft dus onbeslist, want C zou in feite evengoed een witte en een zwarte kunnen zien. Dezelfde redenering kunnen we ook aan C toeschrijven. Beide gevangenen blijven hangen in een eeuwige onbeslistheid en A kan hieruit niet besluiten of hij wit dan wel zwart is. Lacan veegt dit argument echter van tafel door te stellen dat het denkproces van B en C hen wordt toegeschreven binnen de denkbeeldige situatie waarin A zwart is. Dit heeft dus niets met de reële situatie te maken, waar ze alledrie een witte opgespeld hebben.

Het argument duikt echter opnieuw op wanneer A zijn besluit heeft genomen en vertrekt. De andere twee zijn immers, via hetzelfde redeneerproces, tot hetzelfde besluit gekomen en vertrekken ook. Maar hierdoor kan A beginnen twijfelen aan de juistheid van zijn redenering, want die was gebaseerd op het blijven staan van de andere twee. Aangezien het al dan niet bewegen van B en C deze keer geen deel uitmaakt van een ingebeelde situatie, maar reëel is, falsifieert hun vertrek de hypothese waar A van was vertrokken. Omdat elke gevangene in dezelfde situatie verkeert (ze hebben alledrie een witte schijf) en vermits ze alledrie dezelfde redenering doorlopen, moeten ze

wel aan de juistheid van hun conclusie twijfelen wanneer elkeen plots de andere twee ook ziet vertrekken – en dus houden ze alledrie halt. Op dat moment doorlopen ze nogmaals hetzelfde redeneerproces, komen tot dezelfde conclusie en vertrekken weer. Hoe gaat dit in zijn werk, en kunnen zij ontsnappen aan een oneindige scandering van vertrekken en halt houden?

Lacan toont aan dat dit proces inderdaad een einde kent, en wel na twee pauzes. Als A *werkelijk* een zwarte schijf draagt, dan baseert B zijn conclusie op het feit dat C niet onmiddellijk vertrekt. Echter, doordat hij C ziet vertrekken begint hij te twijfelen aan zijn conclusie en dus houdt hij halt. Maar C houdt ook halt, wat hij nooit zou doen indien hij twee zwarte schijven zag want dan is er geen twijfel mogelijk. Indien A werkelijk een zwarte schijf zou dragen, dan heeft B logisch gezien slechts één pauze nodig om tot een absolute zekerheid te komen dat C geen twee zwarte schijven ziet. Een tweede aarzeling bevestigt dan voor A dat B zijn besluit onvoldoende logisch kan gronden en A's hypothese, namelijk dat hij een zwarte schijf heeft, foutief is. De initiële aarzeling, die zich aanvankelijk enkel binnen A's hypothese afspeelde, wordt hier geobjectiveerd in de scandering van de pauzes die hun mutuele vertrek tweemaal onderbreekt. Bovendien, zo stelt Lacan, zijn deze temporele aarzelingen noodzakelijk om tot een sluitend logisch argument te komen.

De introductie van de aarzelingen om tot een sluitend, logisch besluit te komen stroken niet met de spatiale aard van de klassieke logica⁴⁶. Deze laatste is immers gebaseerd op bepaalde vormen, die op hun beurt afhangen van de juiste verbindingen tussen premisse en besluit. Hiervoor is geen tijd nodig, men ziet de oplossing onmiddellijk of men ziet ze niet. Lacan ontleedt in het vervolg van het artikel de drie tijden waarin de oplossing zich laat opdelen. Hij stelt dat deze drie tijden van bewijsvoering (*moments de l'évidence*) niet mogen geïnterpreteerd worden als elkaar chronologisch opvolgend, maar als *logische tijden*. Elke tijd impliceert de andere tijden, en sluit deze in. Met andere woorden, de tijden beschrijven een dialectisch proces.

De eerste tijd is deze van het zien: *l'instant du regard*. Het raadsel zou zich tot deze ene tijd beperken indien de twee zwarte schijven werden verdeeld. Eén gevangene zou immers twee zwarte schijven zien en in dit zien onmiddellijk tot een besluit komen: hij is zelf wit. Lacan formuleert deze versie als volgt: “À être en face de deux noirs, on sait qu'on est un blanc.” (Lacan, 1945, p. 204). Het subject in deze tijd is het onpersoonlijke “men” uit de logica (“*men* weet dat men wit is”), voor

46 Hoens (in press) geeft aan dat Lacan zijn tekst, die gepubliceerd werd in 1945, grondig heeft herwerkt voor zijn inclusie in de *Écrits* (Lacan, 1966). Eén van de meest treffende herwerkingen is de benoeming van de aarzelingen als betekenaars. Net zoals de betekenaar geven zij retroactief betekenis aan de betekenaars die hen voorafgingen. Een betekenaar betekent op zich niets, maar verwerft pas betekenis in zijn verhouding ten aanzien van de andere betekenaars. Elke betekenaar kan aldus functioneren als een tijdelijk eindpunt in een oneindig proces van betekenisverlening. De aarzelingen zijn met andere woorden onderbrekingen die niet dienen om een eerder gemaakte hypothese te verifiëren, maar refereren naar de stappen in het logische proces.

wie tijd geen rol speelt in de oplossing van het raadsel. Men verbindt de premisse (“tegenover twee zwarten”) op een logische en directe wijze met het besluit⁴⁷.

We vinden het “men” ook terug bij Durkheim, met name in zijn bespreking van de mechanische solidariteit en haar kristallisatie in het strafrecht. Door de confrontatie van gedeelde voorstellingen ontstaat er een collectief bewustzijn dat in de mens huist en zich als een “men” manifesteert⁴⁸. We zagen dat het strafrecht een uitdrukking is van de collectieve representaties en een reactie op alles wat er tegenin gaat. Het collectieve bewustzijn, als locus van deze representaties, werkt binnen deze visie als een moreel en dwingend systeem. Het individuele bewustzijn bezit niet dezelfde dwingende kracht als het collectieve en is er bijgevolg niet alleen van gescheiden, maar ook aan onderworpen. We zouden Durkheim's visie op het strafrecht, omwille van haar oorsprong in deze collectieve representaties, dan ook kunnen uitdrukken in termen van het “men”. Het strafrecht werkt dan niet volgens het principe “ik doe iets niet omdat het strafbaar is”, maar wel volgens het principe “het is strafbaar, omdat *men* dat niet doet”. In deze visie is er geen plaats voor een “ik”. We zullen verderop zien dat Lacans uitwerking van de drie tijden uitmondt in de bevestiging van het “ik” in de uitspraak.

Maar forceren wij de zaken niet wanneer wij stellen dat het “men” uit Lacans eerste tijd kan vergeleken worden met het “men” bij Durkheim? Bij Lacan is het “men” immers een logische functie van het onpersoonlijke subject, en niet een verzameling van representaties. Het “men” vertegenwoordigt de universaliteit van de logische uitspraak, en is als dusdanig niet gebonden aan tijd. Ook de notie van de persoon, de wijze waarop men individualiteit vormgeeft doorheen de geschiedenis, wordt door Lévi-Strauss bestempeld als een logische functie. De notie van de persoon heeft een functie binnen een breder, symbolisch systeem. Binnen dit kader zou men dus kunnen stellen dat zowel het “ik” van de individuele persoon als het onpersoonlijke “men” louter logische functies zijn binnen een gesloten, symbolisch systeem. Lacan beoogt echter iets anders, met name een subject dat zich bevestigt ten aanzien van het collectief. Om tot deze bevestiging te komen, moet het subject echter passeren langs de ander.

De situatie waarin één gevangene twee zwarte schijven ziet, doet zich immers niet voor. We komen aldus tot de tweede, hypothetische versie: “Si j'étais un noir, les deux blancs que je vois ne tarderaient pas à se reconnaître pour être des blancs.” (Lacan, 1945, p. 205). A vertrekt dus van de

47 Volgens Hoens (in press) wordt hier echter een minimale vorm van subjectiviteit geponoerd in het onpersoonlijke “men”. Daarenboven stelt hij dat Lacan hier ook een fundamentele verhouding tussen subjectiviteit en tijd veronderstelt, omdat het alsnog de “instant du regard” nodig heeft.

48 Lacan (1945) merkt op dat het “men” evengoed God kan zijn. Ook Durkheim voert het collectieve bewustzijn, dat de groep als dusdanig representeert, op als God.

hypothese dat hij zwart is, maakt zich met andere woorden tot een bepaald object binnen de blik van de andere twee, en verplaatst zich in de gedachte van de anderen⁴⁹. In dit geval is er tijd nodig opdat de andere twee kunnen afleiden dat zij wit zijn. Deze besluitvorming is immers gebaseerd op het feit dat de ander blijft staan, wat dan wordt geïnterpreteerd als een aarzeling die enkel kan impliceren dat die ander geen twee zwarte schijven ziet (i.e. het enige geval waarin een aarzeling uitgesloten is). Deze tweede tijd benoemt Lacan als de *temps pour comprendre*. We hebben hier niet langer te maken met het onpersoonlijke en tijdloze subject van de logica, maar met “een subject dat door de wederkerigheid van de *ander* bepaald wordt,” (Adriaensen, 1992, p. 134). De tijd van het begrijpen situeert zich dan ook in de orde van het Imaginaire (Aucremane, 1985). De verhouding is spiegelend in de zin dat beide subjecten (B en C) binnen A's hypothese niet van elkaar onderscheiden kunnen worden. In deze verhouding ten aanzien van de ander, de collectieve ander, objectieveert het subject zichzelf ten aanzien van die ander (A bepaalt zichzelf als zou hij als zwart gezien worden door B en C). Tegelijk is het ook het moment waarop de ander als ander wordt geïnstalleerd (Henrion, 1997). Lacan stelt dat jaloezie, concurrentie en rivaliteit (zoals die ook verschijnen binnen het intrusiecomplex) enerzijds deze wederkerigheid bevatten, maar anderzijds ook tot de constitutie van het “ik” en de “ander” leiden. Immers, zoals wij reeds aangaven in ons vorige hoofdstuk, de rivaliteit van het intrusiecomplex installeert de ander als ander en de wereld als objectieve werkelijkheid (als we concurreren om een object moeten we akkoord zijn dat dat object een zekere objectiviteit bezit). Adriaensen (1992) wijst ons erop dat er in deze tijd van het begrijpen uiteindelijk een moment komt waarop het subject vat dat de boodschap die schijnbaar de ander aanbelangt (de conclusie die B of C trekt op basis van het gegeven dat A zwart is), op het subject zelf terugslaat. Op dat moment komt het subject echter onder een logische tijdsdruk te staan om te besluiten hoe zijn zijn is bepaald.

Daarom stelt Lacan meteen ook de vraag hoe lang deze *temps pour comprendre* moet duren. Want het zou natuurlijk kunnen dat de anderen (B en C) helemaal niet zo lang hoeven na te denken wanneer zij een witte en een zwarte schijf zien (wat het geval is binnen de hypothetische situatie van A). De situatie waarin de betrokken subjecten zich aan elkaar spiegelen zal dus moeten uitmonden op een besluit, waardoor een derde vorm van subjectiviteit mogelijk wordt.

Dit gebeurt in de derde tijd, de *moment de conclure*, die wordt ingeluid door het oordeel: “Je me

49 Eenzelfde procédé wordt beschreven in Lacans *Le séminaire sur “La Lettre Volée”* (Lacan, 1956). In Edgar Allan Poe's verhaal verwijst het hoofdpersonage, de detective Dupin, naar het spel uit zijn kindertijd van even en oneven. Een knaap uit zijn klas won elke keer omdat het zich verplaatste in de gedachte van zijn tegenstander. In ons raadsel met de gevangenen spiegelt men zich ook aan het intellect van de tegenstander om tot een oplossing te komen. Wij gaan dieper in op Poe's spel in hoofdstuk 4.

hâte de m'affirmer pour être un blanc, pour que ces blancs, par moi ainsi considérés, ne me devancent pas à se reconnaître pour ce qu'ils sont," (Lacan, 1945, p. 207). Dit oordeel is de bevestiging van het subject, de *assertion* uit de titel van de tekst. Op het moment dat A ziet dat zowel B als C aarzelen, beseft hij dat hij achterop hinkt. Immers, binnen zijn hypothese moeten zij een vooronderstelling minder maken en kunnen ze dus sneller tot een besluit komen. A zal zich dus moeten haasten in zijn besluitvorming. Deze haast is niet gemotiveerd door het willen winnen van het spel, maar komt voort uit de logica van de redenering. Als A immers zelf aarzelt en de andere twee zijn hem voor, dan kan hij nooit meer tot een besluit komen. Zijn besluit is namelijk gebaseerd op het stilstaan van die andere twee ("was ik zwart, dan was B of C al lang vertrokken"). Als zij hem voor zijn kan hij nooit weten of hun vertrek een gevolg is van de correctheid van zijn hypothese, dan wel voortkomt uit het feit dat ze sneller zijn geweest in hun redenering. De haast van A is bijgevolg een noodwendigheid in het logisch proces.

De tijd om te begrijpen mondt dus uit in een besluit, maar enkel indien het subject de zekerheid van zijn besluit anticipeert en haar aangrijpt in een moment van haast. Aldus geeft het *moment de conclure* in een achterafbeweging betekenis aan de *temps pour comprendre*. Het besluit is gebaseerd op de *temps pour comprendre*, maar deze laatste zou nooit een eindpunt kennen indien het subject niet gegrepen werd door de angst dat de anderen hem vooraf zouden gaan. In dit besluit wordt de subjectiviteit van degene die het vormt dus bevestigd. Daarom spreekt Lacan ook van de ontologische vorm van de angst: het is middels de angst dat de anderen hem voor zouden zijn in hun besluit dat het subject beslist welke kleur hij draagt.

Hoens (in press) merkt op dat deze redenering parallel loopt met de filosofie van Heidegger. In diens *Sein und Zeit* (Heidegger, 1927) beschrijft hij de mens niet als subject dat bestaat ten aanzien van een wereld van objecten, maar als een *Dasein* dat in een betekenisdragende wereld is geworpen en daarbij in verhouding staat tot anderen (*Mitsein*). De mens is dus geworpen in een voorgevormde wereld, maar de confrontatie met die conditie komt er pas wanneer deze wereld ons als vreemd overkomt. Op dat moment vervalt de betekenisvolle organisatie van de wereld. Heidegger geeft het voorbeeld van de hamer. Zo lang de hamer doet wat hij moet doen, verschijnt hij niet aan ons. Pas wanneer de hamer slecht functioneert, verschijnt hij aan ons als hamer (De Schutter, 2014)⁵⁰. Waar het *Dasein* echter spatiaal kan gesitueerd worden, introduceert de angst voor Heidegger een temporaliteit. Betekenis is immers steeds een kwestie van anticipatie. Het *Dasein* is zich bewust van zijn eindigheid en als dusdanig steeds een Zijn-tot-de-Dood. De dood is dat punt voor de mens waar hij tegelijk zeker van is en nooit volledig betekenis aan kan geven. Nu anticipeert het *Dasein* wel

50 Hetzelfde kan overigens gezegd worden over het subject. Pas wanneer het opduikt in de vervreemding (de droom) of de mislukking (de lapsus), verschijnt het als subject van het onbewuste.

zijn eigen dood, maar de angst is niet louter een angst voor de eigen eindigheid. De angst verschijnt op die momenten waarop het anticiperen op de betekenisverlening faalt. Wanneer het evidente van de wereld ons ontsnapt, wanneer er iets hapert in het bestaan (de hamer die niet naar behoren functioneert), dan wordt de mens geconfronteerd met het feit dat betekenis geen gegeven in het heden is, maar steeds een anticiperend proces van betekenisverlening. De confrontatie met het niet gegeven zijn van de wereld leidt tot angst. Deze angst kan aanleiding geven tot wat Heidegger de *Entschlossenheit* noemt. De mens begrijpt dat de wereld en haar betekenissen niet gegeven zijn, dat de gronden voor zijn interpretaties van de wereld en zijn daden geen fundament hebben, maar louter een kwestie van een gerichtheid zijn op een punt dat hij nooit kan vatten. Het bevrijd zijn van de bestaande en vastgelegde betekenissen staat hem dan toe de toekomst als een open mogelijkheid te benaderen. Hij anticipeert in dat geval de toekomst niet langer als betekenis, maar als mogelijkheid. Wij zullen uitvoerig terugkomen op de invloed van Heidegger in ons volgende hoofdstuk.

Hoens (in press) wijst ons er tevens op dat zowel Heidegger als Lacan een verschuiving bewerkstelligen van spatialiteit naar temporaliteit, van een subject gegrepen door de intersubjectieve logica van de betekenisverlening naar het bevestigen van zichzelf door het vormen van een oordeel of het stellen van een daad zonder daarvoor over enige garantie te beschikken. Waar de gevangene tijdens de *temps pour comprendre* de aard van zijn zijn (i.e. “welke kleur draag ik?”) laat bepalen door hoe hij verschijnt voor de ander, zal hij in de haast van het *moment de conclure* komen tot een bevestiging van zijn eigen subjectieve positie (i.e. “ik ben wit!”) voor de ander hem van iets anders kan overtuigen.

Lacan spreekt dus van de subjectieve bevestiging (*assertion subjective*) in deze laatste tijd. In deze tijd is het subject niet langer het onpersoonlijke “men”, noch het subject van de wederkerigheid ten aanzien van de ander, maar een persoonlijk subject. Dit subject is een “ik” (in het Frans: “je”). Bovendien kan dit subject slechts ontstaan wanneer het de andere twee vormen van subjectiviteit ook heeft doorlopen. Het besluiten van het *moment de conclure* heeft de *temps pour comprendre* nodig, waarbij de laatste door de eerste wordt besloten en de eerste de laatste in zich opneemt. Hoens (ibid.) waarschuwt ons evenwel dat we dit persoonlijke subject zouden kunnen begrijpen als existentieel. Het hele verhaal zou dan een parabel zijn op hoe het subject zich dient te bevrijden van de ander door het stellen van een daad in de vorm van een oordeel. Lacan blijft echter benadrukken dat ook dit laatste subject een logische vorm heeft en voortkomt uit een proces dat een logische opbouw kent. Cruciaal blijft echter het anticiperende karakter van deze subjectieve bevestiging.

De haast waarmee het subject de zekerheid van zijn besluit anticipeert, is inderdaad fundamenteel⁵¹.

51 In een prachtige zinsnede in *Fonction et champ du langage et de la parole en psychanalyse* stelt Lacan (1953b, p. 241) dat de haast en de creatie onlosmakelijk met elkaar zijn verbonden: “Rien de créé qui n'apparaisse dans

Enkel deze actieve anticipatie maakt de absolute zekerheid via de twee volgende pauzes mogelijk. In het vervolg van zijn tekst toont Lacan immers aan hoe het persoonlijke subject van de derde tijd door deze pauzes opnieuw wordt gedesubjectieerd. De eerste pauze objectiveert de *temps pour comprendre*. Aanvankelijk was deze tijd louter een effect van A's hypothese dat hij zwart zou zijn, en was de aarzeling noodzakelijk opdat A tot een besluit kon komen. Met de eerste aarzeling weten we zeker dat C geen twee zwarten ziet anders zou hij nooit opnieuw stilstaan. Voor de eerste pauze kon B, nog steeds binnen de hypothese van A, denken dat C gewoon traag was vertrokken maar alsnog twee zwarte schijven zag. Als C evenwel ook pauzeert, dan is deze mogelijkheid uitgesloten want de pauze bewijst dat C niet zeker is. De drie gevangenen hebben dus allen méér tijd nodig dan de *instant du regard*. Cruciaal is hier echter de conclusie die zij gemaakt hebben vòòr de eerste aarzeling. Waren zij immers niet tot dat besluit gekomen, dan bewees de aarzeling niets. Men moet zich dus het besluit eigen maken zonder het van het gedrag van de anderen te laten afhangen. In de eerste pauze twijfelt men aan dat besluit, maar tegelijk komt men opnieuw tot dezelfde conclusie. En zij vertrekken weer.

De tweede aarzeling objectiveert vervolgens het besluit. Van zodra men de anderen opnieuw ziet aarzelen heeft men absolute zekerheid dat ze geen zwarte en witte schijf zien. Het is nu voor iedereen duidelijk dat elke gevangene een witte schijf opgespeld kreeg. De subjectieve bevestiging krijgt door deze tweede aarzeling het statuut van een objectief inzicht, waardoor het besluit uit de *moment de conclure* gedesubjectieerd wordt.

Op het einde van de tekst keert Lacan terug naar de notie van de collectiviteit. De wederkerigheid uit de tweede vorm van subjectiviteit wordt verstoord door de aanwezigheid van een derde⁵². Het raadsel kan dan ook toegepast worden op grotere groepen, op voorwaarde dat er steeds één zwarte schijf minder is dan er gevangenen zijn⁵³. Ook hier stelt Lacan immers dat de collectiviteit niet bepaald wordt door een gemeenschappelijke trek, maar dat deze trek achteraf door de groep bepaald wordt. Bovendien speelt de subjectieve bevestiging hier een bepalende rol in. De collectiviteit verenigt zich immers op basis van de wederkerigheid van het anders zijn. Aldus kan de collectieve logica uitgedrukt worden volgens onderstaand principe:

l'urgence, rien dans l'urgence qui n'engendre son dépassement dans la parole.”

52 Lacan verwijst naar het adagium uit het Latijnse recht: “Tres faciunt collegium”. Het Latijnse recht had immers niet enkel een statuut voor het individu, maar ook voor de groep. Hoe en waar men zich mocht verenigen, en de beperkingen waaraan een groep is onderworpen werden eveneens in de rechtspraak opgenomen. Daarbij wordt onder andere gesteld dat er pas sprake is van een groep als er minstens drie leden zijn (Berger, 1953).

53 Hoens (in press) merkt echter op dat de logische structuur van de oplossing hierdoor niet wordt aangetast, maar dat het wel steeds moeilijker wordt om te begrijpen hoe de temporaliteit, en dan vooral de pauzes waarlangs men tot een objectieve zekerheid komt, haar functie nog voldoende kan waarmaken.

1. Een mens weet wat geen mens is
2. De mensen erkennen elkaar onderling als mens
3. Ik bevestig dat ik een mens ben uit vrees dat ik door de mensen overtuigd zal worden geen mens te zijn.

Met deze tekst werkt Lacan een visie uit op de verhouding individu – collectief die niet louter gebaseerd is op de identificatie, maar de identificatie wel als een noodzakelijk, logische stap vooronderstelt. Binnen de Hegeliaanse logica hangt de erkenning vast aan de ander. De Meester wordt als mens erkend door de Slaaf, die op zijn beurt niet door de Meester wordt erkend. De erkenning van de Meester door de Slaaf is dus niets waard. Volgens Lacan ontsnapt men niet aan deze impasse, en hij verwerpt dan ook de dialectische oplossing die Kojève voorstelt.

Waar hij in *Les complexes familiaux* (Lacan, 1938) nog stelt dat men ontsnapt uit de dualiteit van het intrusiecomplex middels de identificatie met de figuur van de vader, zien we hier een ander subject verschijnen en dus wordt er een opening gecreëerd voor een andere verhouding. Het subject verhoudt zich niet langer tot het beeld van de ander, maar maakt zich net los uit deze spiegelende verhouding dankzij een oordeel dat zijn waarheid anticipeert: ik bevestig dat ik een mens ben uit vrees dat ik door de mensen overtuigd zal worden geen mens te zijn. Via zijn oordeel ontstaat de mogelijkheid tot een nieuwe verhouding ten aanzien van het ander en per extensia ten aanzien van het collectief.

6. Besluit

We zagen in ons vorige hoofdstuk hoe Lacan de verhouding van het subject tot de ander denkt in termen van identificatie. In het intrusiecomplex komt de identificatie neer op een spiegeling met de andere gelijke, die een rivaal wordt dankzij de identificatie met diens verlangen: het verlangen van het subject is namelijk het verlangen van de ander. In het Œdipuscomplex komt de identificatie neer op een identificatie met de vader als Ik-ideaal, wat de weg opent naar de cultuur. In de bespreking van Freuds behandeling van Dora geeft Lacan aan dat de overdracht gedacht kan worden als het opvoeren van de verschillende stadia van het Ik (i.e. de verschillende identificaties) waardoor ook de ander gestalte krijgt binnen een bepaalde identificatie. De overdracht verschijnt dan als punt van stagnatie in de dialectiek en de analyticus dient in dit proces de “position de pur dialecticien” in te nemen. We kwamen tot het besluit dat in een dergelijke logica de kuur oneindig lijkt. Een finaliteit van de kuur denken in termen van het Imaginaire is dus niet mogelijk.

Zafiroopoulos (2001) stelt in zijn lektuur van Lacan dat hij in die tekst nog sterk beïnvloed werd door

Durkheim. Hij stelt namelijk dat de vader als gevolg van de samentrekking van de familie in een toenemende toestand van verval verkeert. Pas met de ontdekking van het werk van Lévi-Strauss begrijpt hij dat de vader *altijd* gebrekkig is. De confrontatie met het werk van Lévi-Strauss zou dan een kantelpunt betekenen in het theoretisch oeuvre van Lacan. Wij hebben echter aangegeven dat de lectuur van Zafiroopoulos mank loopt. Interessanter lijkt ons te bestuderen hoe Lacan de verhouding ten aanzien van de ander gaat herformuleren en dat hebben we in dit hoofdstuk ook gedaan.

We gaven in eerste instantie aan dat we zelfs bij Durkheim de idee niet kunnen ontwaren als zou de vader in een toestand van toenemend verval verkeren. We zien daarentegen dat de autoriteit van de vader verschuift van de figuur van de vader naar het staatsapparaat en *dit is een gevolg van een evolutie in de verhouding tussen individu en collectief*. Waar de vader in de primitieve samenlevingen op basis van een mechanische solidariteit een incarnatie is van de gedeelde moraal, wordt de staat in de moderne samenlevingen op basis van organische solidariteit degene die de verhouding tussen de mensen regelt.

Vervolgens zijn we nagegaan hoe Durkheim de verhouding tussen het individu en het collectief verder uitwerkt. We zagen hierbij dat hij vooral aandacht heeft besteed aan de effecten van de mechanische solidariteit en de notie van de gedeelde voorstellingen die daarin werkzaam is. Durkheim zal uiteindelijk komen tot het concept van het collectieve onbewuste. Dit collectieve onbewuste vertoont de structuur van de verhoudingen tussen de mensen, maar verzelfstandigt zich en heeft een determinerend effect op het individuele onbewuste. Deze conceptualisering leidt Durkheim evenwel in een impasse: hoe kan men een zelfstandig collectief onbewuste begrijpen als het louter bestaat uit representaties? Aan wie verschijnen die representaties?

De impasse wordt opgelost door Mauss in zijn concept van *l'homme total*. Mauss oppert dat er geen scheiding bestaat tussen het individu en het collectief, dat de mens totaal individueel en totaal collectief is. Dit drukt zich uit in bepaalde fenomenen, zoals de suggestie van de dood, waarbij een collectieve idee zich manifesteert in het individuele psychische en fysiologische beleven. Bovendien stelt Mauss dat de idee van individualiteit een louter sociaal construct is dat onderhevig is aan een culturele evolutie. Lévi-Strauss volgt deze redenering en toont aan dat ook die punten waar een samenleving het individu isoleert (zij het een gek of een antropoloog die de samenleving hoegenaamd van buitenaf bestudeert), in feite neerkomen op een werking van het collectieve.

Binnen deze traditie van denken rond het individu en het collectief situeren wij nu Lacan. Nog voor we hem schatplichtig aan Lévi-Strauss kunnen verklaren, moeten we vaststellen dat hij zich ook over dit vraagstuk heeft gebogen. We hebben hierbij twee tendensen kunnen onderscheiden. In een eerste tekst formuleert Lacan een logische formule om de notie van het ambigue verschil uit te denken. Dankzij het raadsel met de dertien munten begrijpt Lacan dat er zoiets bestaat als een

individu dat afwijkt van het collectief, en dat we deze verhouding in formele termen kunnen denken. In zijn tekst over de logische tijd gaat Lacan hier verder op in. We zagen hoe een subject zich bevraagt over zijn eigen Zijn: draag ik een witte of een zwarte schijf. De oplossing die voor het raadsel van de drie gevangenen wordt voorgesteld komt echter neer op een sofisme. Lacan geeft aan dat de subjectieve bevestiging waarmee men tot de oplossing komt, onvoldoende logisch gegrond kan worden. Desalniettemin leert dit ons iets over de houding van het subject ten aanzien van de ander. Om zichzelf te erkennen dient het subject zich in de haast te bevestigen. Om tot deze bevestiging te komen dient het evenwel langs de identificatie met de ander te passeren.

Wij hebben nu de weg opengemaakt naar de verdere uitwerking van Lacans denken over de overdracht en de finaliteit van de kuur. In het volgende hoofdstuk zetten wij een stap in de richting van de kliniek. De subjectieve bevestiging is immers een uitspraak. Het subject bevestigt zich in het spreken. We zullen nu zien hoe zowel de Imaginaire identificatie als de subjectieve bevestiging verschijnen in het spreken binnen de kuur.

Hoofdstuk 3

Het lege en het volle spreken: de anamnese als nieuwe finaliteit

Met zijn *Discours de Rome* lanceert Lacan in 1953 officieel zijn voornemen van een terugkeer naar Freud. Dit oorspronkelijke spreken op het congres voor de Romaans-talige analytici in september 1953 werd uiteindelijk Lacans programmatische tekst *Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychanalyse* (1953b). De tekst begint met een aanklacht van de omstandigheden⁵⁴ waarin de analytici in Parijs verkeerden tijdens het oprichten van een opleidingsinstituut. Dit laatste werd in het leven geroepen om te beantwoorden aan de toenemende vraag naar de erkenning van analytici (de Mijolla, 2012). De wijze waarop de opleiding vorm kreeg, leidde echter tot een groot misnoegen bij die studenten die verplicht werden de opleiding te volgen, terwijl zij in de meeste gevallen al jaren in de praktijk stonden. De rigide structuur (e.g. verplicht in analyse te zijn bij een door het instituut erkende analyticus, met een frequentie van vijf sessies van vijftig minuten per week, het volgen van bepaalde theoretische modules, etc.) ging hand in hand met een welbepaalde opvatting over de psychoanalyse vertrekkend van de principes van de egopsychologie (cf. infra). Elke poging om zowel de praktijk als de theorie van de psychoanalyse anders te benaderen, werd binnen de context van deze opleiding ontmoedigd. Lacans vertoog was dan ook gericht tot die studenten, “pour renoncer à leur endroit aux règles qui s'observent entre augures de mimer la rigueur par la minutie et de confondre règle et certitude.” (ibid., p. 238).

Hij pleit in zijn tekst voor een terugkeer naar de talige fundamenteën van de psychoanalyse. De psychoanalyse heeft immers slechts één medium: het spreken. In haar actuele vorm, ten tijde van de jaren '50 van de vorige eeuw, hadden analytici zich afgekeerd van deze fundamenteën door een nadruk te leggen op hetzij het Ik (i.c. de egopsychologie) hetzij de objectrelaties (i.c.

⁵⁴ “Le discours qu'on trouvera ici mérite d'être introduit par ses circonstances. Car il en porte la marque.” (Lacan, 1953b, p. 237).

objectrelatietheorie) – en vaak een combinatie van beide. Met deze terugkeer naar Freud introduceert Lacan in de eerste plaats een terugkeer naar het spreken als een zowel noodzakelijk als voldoende element binnen de analytische kuur⁵⁵. Deze “terugkeer naar” staat Lacan toe om de finaliteit van de kuur en de overdracht anders te denken.

In het eerste hoofdstuk zagen wij hoe Lacan aanvankelijk, in 1938, de overdracht kadert binnen de hegeliaanse, duale logica van het spiegelstadium. Pas later, in de jaren '40, werkt hij een logica uit over de verhouding tussen het individu en het collectief waarbinnen een minimale ontsnappingspoging uit deze duale logica mogelijk wordt dankzij de subjectieve bevestiging. Wat echter ontbrak bij deze laatste benadering, was een klinische uitwerking van de plaats die deze subjectieve bevestiging krijgt binnen de kuur en wat haar impact is op zowel de overdracht als de finaliteit van de kuur. Wij zetten dus onze lectuur van Lacan verder en zullen in dit hoofdstuk aantonen hoe Lacan onder invloed van nieuwe bronnen, en in oppositie tot andere analytische strekkingen, verder borduurt op de reeds afgelegde weg.

In zijn tekst uit 1953 brengt Lacan zowel de hegeliaanse, duale logica van het spiegelstadium als de subjectieve bevestiging in verband met het spreken. Dit doet hij door een onderscheid te installeren tussen enerzijds een leeg spreken, of Ik-spreken, en anderzijds een vol, of revelerend, spreken. Deze twee vormen van spreken zijn de twee extreme polen waartussen het spreken binnen de kuur verschijnt, en waartussen het vele vormen kan aannemen (Lacan, 1953 – 1954). Bovendien impliceren deze verschillende vormen van spreken ook een welbepaalde verhouding binnen de overdracht.

In wat volgt hernemen wij de vraag naar Lacans conceptualisering van de finaliteit van de kuur. Op welke manier wijzigt deze conceptualisering onder invloed van Lacans retour à Freud en zijn nadruk op de talige fundamenteën van de analyse? Wij kaderen deze vraag bovendien opnieuw in de context van Lacans voortgezette dialoog met de belendende velden. Welke waren de filosofische invloeden die bijgedragen hebben tot deze nieuwe conceptualisering? Om tot een antwoord op deze vragen te komen zullen wij beide vormen van spreken nader toelichten. Eerst behandelen wij het leeg spreken en de verhouding die het impliceert. Deze vorm van spreken benoemt Lacan als de mediërende vorm van spreken en valt te situeren binnen de hegeliaanse, duale logica van het spiegelstadium. Lacan problematiseert deze vorm van spreken en geeft aan hoe een bepaalde techniek binnen de psychoanalyse daarop ingaat, waardoor zij de verhouding van het leeg spreken

55 De psychoanalyse kent haar oorsprong in de hypnose, maar heeft van die techniek enkel het spreken overgehouden. Lacan stelt dan ook: “si l'originalité de la méthode est faite des moyens dont elle se prive, c'est que les moyens qu'elle se réserve suffisent à constituer un domaine dont les limites définissent la relativité de ses opérations.” (ibid., p. 257).

bestendig. Binnen deze techniek, de weerstandsanalyse, worden de defensiemechanismes van het Ik geïllustreerd. Een bespreking van de weerstandsanalyse en de egopsychologie, als dominante theoretische onderbouw van die techniek, zal ons helpen te begrijpen hoe een dergelijke vorm van werken in de problemen komt wanneer wij daarbinnen de overdracht en de finaliteit van de kuur wensen te conceptualiseren.

Lacan zal een andere conceptualisering naar voren schuiven in zijn bespreking van het vol spreken. Deze conceptualisering bouwt verder op de idee van de subjectieve bevestiging en is gericht op de constitutie van de continuïteit in de anamnese. Daarenboven impliceert zij een specifieke opvatting van de tijd en de geschiedenis van het subject, dewelke gebaseerd is op het werk van de filosoof Martin Heidegger. Wij zullen in onze lezing vertrekken van een lezing van Freuds casus van de Wolfenman, waar twee benaderingen van de tijd verschijnen. Deze twee benaderingen zullen worden toegelicht aan de hand van de contrasterende opvattingen over tijd van Henri Bergson en Martin Heidegger. Teneinde het vol spreken als Lacans conceptualisering van de finaliteit van de kuur te begrijpen zullen wij het werk van Heidegger aangaande de tijd in betrekking tot het Zijn uitvoerig bespreken. Heideggers opvattingen hebben wij reeds kort aangestipt in de bespreking van de subjectieve bevestiging in het voorgaande hoofdstuk. Voor ons onderzoek is het zinvol hier grondig in te gaan op dit werk, omdat Heideggers filosofie ons iets kan leren over de notie van eindigheid met betrekking tot het spreken. Lacan werkt immers de consequenties van de subjectieve bevestiging hier uit op basis van het werk van Heidegger. Tot slot contrasteren wij Lacans heideggeriaanse benadering van geschiedenis met de objectrelatietheorie. Dit laatste zal ons in staat stellen om ook het verhoudingsaspect van het vol spreken (i.e. de intersubjectiviteit) en haar impact op de overdracht toe te lichten. De theoretische uitwerking van deze verhouding, gebaseerd op de structurele antropologie, geven wij in het volgende hoofdstuk.

1. Leeg spreken

Lacan begint zijn bespreking van het leeg spreken met een fundamenteel principe van het spreken op zich, dat het meteen ook in termen van een verhouding karakteriseert: elk spreken doet beroep op een antwoord. Hij gaat zelfs een stap verder: er bestaat geen spreken zonder antwoord, voor zover er een toehoorder is. Wie dat miskent, miskent de kern van de functie van het spreken in de analyse. Deze miskening (door de analyticus) wil nog niet zeggen dat het spreken (van de analysand) daarom minder beroep doet op een antwoord. Dit is vooral merkbaar in het lege spreken, waarbij de analyticus verlegen zit om een antwoord, of zich louter beroept op een objectiverend antwoord. Wij zullen eerst ingaan op de definitie die Lacan geeft aan het leeg spreken en aan de

specifieke verhouding ten aanzien van de ander die hiermee gepaard gaat. Vervolgens gaan wij in op de technieken die de psychoanalyse als antwoord heeft ontwikkeld op deze vorm van spreken. Tot slot gaan wij over op Lacans kritiek op deze technieken. Wij zullen ons nadien richten tot het vol spreken.

1.1. Definitie van het leeg spreken: de constitutie van het Ik.

Wat te doen met de obsessionele patiënt die uitvoerig, sessies na sessie na sessie, vertelt over de wondere wereld van de koplampen, en daarbij zichzelf opvoert als een ware expert⁵⁶? Of de patiënt die zijn analyticus onderwijst in de intrinsieke moeilijkheden van het werk van Dostojevski⁵⁷? Hoe antwoordt men op een patiënt die elke sessie een oppervlakkig relaas komt brengen van de afgelopen dag? En wat met de analysand die met de armen gekruist en een diepe frons op het voorhoofd zwijgend het uur uit zweet? Wanneer de analysand een spreken produceert met weinig resonanties, gelaagdheden en symboliek, een spreken waarin dus weinig kan geïnterpreteerd worden, confronteert dit de analyticus met het leeg spreken.

Volgens Lacan hebben de confrontatie met de leegte en het onvermogen van de analyticus om hierop een antwoord te produceren te maken met wat het leeg spreken in de kuur opvoert. Dit spreken doet immers in de eerste plaats een beroep op de leegte die eigen is aan het spiegelstadium. De leegte waarin of -rond het subject het monument van zijn narcisme (i.e. zijn Ik) construeert – in een poging tot verleiding. Zoals we gezien hebben in ons tweede hoofdstuk ontwikkelt het Ik zich aanvankelijk ten tijde van het spiegelstadium, binnen een verhouding die gekarakteriseerd wordt door jaloezie, rivaliteit en verleiding. In de kuur zien we deze verleiding opnieuw verschijnen onder de vorm van de introspectie. De mens die zichzelf wil leren kennen en reflecteert over zijn gedachten en handelingen voert het verleidelijke beeld van zijn Ik op. Wanneer we tegenover dit introspectieve spreken de vrije associatie plaatsen, zien we daar alras de effecten daarvan.

Het lege spreken leidt namelijk tot de populaire triptiek van frustratie – agressie – regressie. Deze triptiek, die vooral binnen de 'Object Relations School' werd uitgewerkt (cf. infra), stelt dat de abstinente van de analyticus de patiënt in eerste instantie frustreert in zijn zoektocht naar een object. Deze frustratie lokt de typische ambivalentie van de vroegere objectrelaties uit met agressie tot gevolg. Tot slot treedt er een regressie op naar het stadium van de libidinale ontwikkeling van waaruit deze frustratie en agressie afkomstig zijn. Wij zullen grondiger ingaan op deze triptiek

56 Een werkelijk bestaand geval, waarbij de analyticus zich steeds meer verplaatst weet in de positie van de ree, die als bevroren staat in het schijnsel van bovenvermelde koplampen.

57 Nog een werkelijk bestaand geval, dat door Lacan in dezelfde tekst wordt aangehaald als argument voor het gebruik van korte sessies.

wanneer wij de objectrelatietheorie bespreken. Lacan herneemt deze triptiek echter in functie van het leeg spreken.

Dit spreken leidt inderdaad tot frustratie, maar deze frustratie is volgens Lacan niet te herleiden tot de frustratie van een behoefte. De frustratie waar hij het over heeft, is niet simpelweg de frustratie als gevolg van de weigering van de analyticus om te antwoorden. Een antwoord dat ingaat op het leeg spreken lokt immers vaak méér frustratie uit dan zijn stilte. Neen, de frustratie waar Lacan op doelt, is eigen aan het vertoog van het leeg spreken zelf. Het leeg spreken is een Ik-gericht vertoog. In dit vertoog richt men het Ik op, middels de introspectie, zoals dat ook wordt opgebouwd tijdens het spiegelstadium – met alle agressiviteit en frustratie die daarmee gepaard gaan. Dit oprichten mislukt immers voortdurend: “Le sujet ne s'y engage-t-il pas dans une dépossession toujours plus grande de cet être de lui-même, dont, à force de peintures sincères qui n'en laissent pas moins incohérente l'idée, de rectifications qui n'atteignent pas à dégager son essence, d'états et de défenses qui n'empêchent pas de vaciller sa statue, d'étreintes narcissiques qui se font souffler à l'animer, il finit par reconnaître que cette oeuvre déçoit en lui toute certitude?” (Lacan, 1953b, p. 249). Een spreken dat louter een weerspiegeling van het Ik voorhoudt, frustreert. De gedwongen arbeid van het opbouwen van dit Ik voor een ander bereikt nooit zijn term en het subject valt er ook nooit mee samen. Het laat de spreker daarentegen zien dat elke zekerheid wordt ondermijnd. Immers, we zien in dit spreken dezelfde dynamiek die we zagen in het spiegelstadium en het intrusiecomplex: “dans ce travail qu'il fait de la reconstruire *pour un autre*, il retrouve l'aliénation qui la lui a fait construire *comme une autre*, et qui l'a toujours destinée à lui être dérobée *par un autre*.” (ibid; oorspronkelijke cursivering). Waar het bij Lacan om gaat is dus niet de frustratie van een verlangen, maar van een object waarin het subject zijn verlangen vervreemdt van zichzelf – en dat object is het Ik. Het Ik wordt, zoals we zagen, opgebouwd in dezelfde beweging waarin het subject zijn verlangen spiegelt aan dat van de ander. En hoe verder het subject hier in gaat, des te meer wordt hij gewaar dat hij vervreemd is van het vruchtgebruik (*jouissance*) van dat verlangen. Het Ik is met andere woorden frustratie in zijn essentie.

Dit brengt Lacan bij de agressiviteit. Deze is niet te herleiden tot de dierlijke agressie van het gefrustreerde verlangen⁵⁸, maar gaat eerder terug op de agressiviteit van de slaaf die reageert op de frustratie van zijn arbeid met een dodelijk verlangen. We zien dat Lacan hier wederom terug grijpt naar de dialectiek van het verlangen zoals die door Kojève werd beschreven. Een interventie die louter op het niveau van het Imaginaire blijft, demonteert het object dat het subject zo zorgvuldig heeft opgebouwd ter bevrediging van de Imaginaire tendensen. Die laatste betreffen de spiegeling

58 e.g. de hond die bijt wanneer men hem zijn bot tracht te ontnemen, of zelfs de razernij van leeuw ten aanzien van zijn temmer, die hem frustreert in zijn verlangen naar vrijheid en dominantie.

aan het beeld en het verlangen van de ander, de zorgvuldige constructie van het object dat het Ik is, in de hoop erkend en bemind te worden door die ander. Dit object, het Ik, werd geconstrueerd door het subject om binnen het Imaginaire een bemeestering over het eigen lichaam te verwerven, maar dus ook om erkend te worden door de ander. Echter, zoals we eerder hebben gesteld, leidt deze constructie tot een steeds verder doorgevoerde vervreemding van het eigen verlangen. Wanneer het lege spreken erop gericht is dit Ik in de kuur binnen te voeren, dan zal elke poging om dit object te deconstrueren leiden tot agressie. Eén wijze waarop dit object wordt gedemonteerd is de weerstandsanalyse. Wij komen hier verder op terug.

Tot slot bespreekt Lacan de derde etappe: de regressie. Deze dient niet anders begrepen te worden dan een actualiseren *in het vertoog van de analysand* van de fantasmatische verhoudingen zoals zij worden samengesteld door een Ik tijdens elke etappe van de decompositie van zijn structuur. De analyse legt namelijk de verschillende identificatielagen bloot waaruit het Ik is opgebouwd, deconstrueert het aldus. De regressie is met andere woorden niet reëel, zoals beweerd wordt binnen de objectrelatie theorie. Wij zullen grondiger ingaan op de notie van de regressie en de objectrelatietheorie wanneer wij het vol spreken behandelen.

1.2. Leeg spreken als verhouding

Zoals wij hebben gezien in ons eerste hoofdstuk kadert de constructie van het Ik binnen een specifieke verhouding die wij Imaginair hebben genoemd. In de kuur installeert het leeg spreken als vertoog van het Ik een herhaling van deze oorspronkelijke verhouding tot de ander. In zijn eerste seminarie bespreekt Lacan (1953-1954) Freuds tekst over *De Dynamiek van de Overdracht* (1912b). In dit artikel geeft Freud aan dat de overdracht verschijnt waar de weerstand het sterkst wordt. De analysant denkt op zo een moment aan de persoon van zijn analyticus of richt zich op een detail in de onmiddellijke omgeving⁵⁹. Een nog zuiverder vorm van dit verschijnsel wordt door Lacan zelf aangebracht: een patiënt die plots zijn vertoog onderbreekt met de uitspraak “Je réalise soudain le

59 Een voorbeeld: een patiënte laat zich tijdens een sessie ontvallen dat het in mijn huis naar vis ruikt. Er stond die avond geen vis op het menu, maar ik ontvang de opmerking zonder er op te antwoorden. Weldra nemen haar associaties een andere wending. Zij denkt namelijk aan de zalm, die terugkeert naar zijn oorsprong om daar te paren. Deze paring, zo verzekert zij mij, heeft een erg wreed karakter. De vissen verscheuren elkaar – en hiermee zijn we in bekende wateren aanbeland: de agressie en het geweld in de relatie tussen man en vrouw, waar zij zo moeilijk een plaats aan kan geven, en hoe dit zich verhoudt tot de conceptie van een kind. Het punt van weerstand onder de vorm van een overdracht (“Het ruikt hier naar vis”) was snel overwonnen. Ik had me kunnen laten verleiden door haar opmerking en repliceren dat ik zeker geen vis had bereid die dag. Mijn abstinentie heeft echter gefunctioneerd als een dialectisch kantelpunt.

fait de votre présence.” (Lacan, 1953 – 1954, p. 51). Dergelijke uitspraken, waar het hier en nu van de analytische situatie, dan wel de persoon van de analyticus een concrete aanwezigheid worden in het spreken van de analysant, vormen een kantelpunt in zijn vertoog. “Un brusque virage, un tournant subit qui le fait passer d'un versant à l'autre du discours, d'un accent à un autre de la fonction de la parole.” (ibid.). Bij het opduiken van de overdracht als weerstand zien we immers plots de actualisering van de persoon van de analyticus, of anders gezegd: zijn aanwezigheid.

Nu stellen we vast dat deze verhouding inherent verbonden is met het spreken. Lacan geeft een voorbeeld uit *De Droomduiding*. In dit voorbeeld rapporteert een sceptische patiënte een droom waarvan zij zich slechts weinig herinnert. In de droom heeft ze een gesprek met enkele mensen die hun lof bezingen over Freuds boek over de grap. Vervolgens verschijnt er iets over een “kanaal”, maar het is onduidelijk waar dat precies naar refereert. De volgende dag knoopt ze aan op die droom met een associatie die er volgens haar *misschien* bij hoort. Ze herinnert zich een grap over een Franse schrijver en een Engelsman, die samen op de boot zitten van Dover naar Calais. De Engelsman laat zich in het gesprek volgende zin ontvallen: “Entre le ridicule et le sublime, il n'y a qu'un pas.” Waarop de schrijver antwoordt: “Oui, le pas de Calais.” De vermomde belediging van de Fransman wordt door Freud goed gehoord als een aan hem geadresseerde kritiek: “De inval getuigt namelijk van de scepsis die bij de droomster achter een opdringerig bewondering schuilgaat, en de weerstand is stellig de gemeenschappelijke oorzaak van beide feiten: dat haar inval zo schoorvoetend is gekomen, en ook dat het ermee corresponderende droomelement zo vaag is uitgevallen.” (Freud, 1900, p. 491n). Hier zien we volgens Lacan hetzelfde verschijnen als het overdrachtsfenomeen van de aanwezigheid van de analyticus op het punt van hoogste weerstand: “le point où le rêve s'accroche à l'auditeur, car ça, c'est pour Freud.” (Lacan, 1953 – 1954, p. 57).

De analyse helpt bij de bevalling van een waarachtig spreken, doch wanneer dit waarachtige spreken mislukt, wanneer de diepste zin van ons Zijn zich niet kan onthullen in het spreken, dan kunnen we ons slechts aan de ander hechten met de brokstukken van ons spreken. Dan onthouden we plots slechts één woord. We krijgen hier een “dégradation de la parole dans son rapport avec l'autre.” (ibid., p. 59). En dit is nu net het punt dat Lacan wil maken. Wij zullen verderop zien dat het vol spreken gericht is op de waarheid. Wanneer deze waarheid niet bereikt wordt, slaat het spreken om. Het kantelt naar zijn andere functie, namelijk deze die ons hecht aan de ander. Het spreken is in dit geval geen revelatie van waarheid, maar een mediatie tussen Ik en ander. En in dit lege spreken verschijnt niet enkel het Ik als object, maar ook de ander als concrete realisatie. Het lege spreken is bezig met het hier en nu, met de analyticus als concrete aanwezigheid⁶⁰. We zien hier

60 Lacan geeft aan dat we ons gelukkig niet voortdurend bewust zijn van de concrete aanwezigheid van de ander: “Ça ne serait pas facile de vivre si, à tout instant, nous avions le sentiment de la présence avec tout ce qu'elle comporte

opnieuw de structuur van het Imaginaire verschijnen: het Ik wordt geconstitueerd in verhouding tot de ander en omgekeerd. Beiden worden elementen in een verhouding. Het Ik is het correlaat van de concrete ander en het niveau waarop de ander wordt beleefd, is ook het niveau waarop het Ik bestaat voor het subject⁶¹.

Nu hoeven we het leeg spreken an sich niet te misprijzen omdat het niet leidt tot de waarheid, want uiteindelijk installeert het een fundamenteel menselijke verhouding. Het wordt echter wel een probleem wanneer het leeg spreken mikpunt wordt van de techniek. Lacan stelt namelijk dat men beter wegblijft van interpretaties die deze kant van het spreken kristalliseren: “Dans un maniement technique qui n'est pas rare, mais que nous avons tout de même appris à nos élèves à mesurer, à réfréner, cela se traduit par une question du type – *Sans doute avez-vous quelque idée qui se rapporte à moi?*” (ibid., p. 51)⁶². Inderdaad, elk antwoord dat ingaat hetzij op de kristallisering van de mediërende verhouding, hetzij op het spreken dat het Ik opvoert, verdubbelt het misprijzen⁶³ dat het subject zelf ervaart ten aanzien van zijn eigen Ik: “il n'y pas de réponse adéquate à ce discours, car le sujet tiendra comme de mépris toute parole qui s'engagera dans sa méprise.” (Lacan, 1953b, p. 250). Merkwaardig genoeg vormen dergelijke technieken de grondtoon in wat men de egopsychologie is gaan noemen. Wij zullen in wat volgt ingaan op de belangrijkste principes en technieken van de egopsychologie, en haar technieken. Vervolgens zullen wij Lacans kritiek op deze technieken hernemen. Een inzicht in de werkingsmechanismen van de egopsychologie en Lacans kritiek hierop zullen ons uiteindelijk een helderder zicht geven op de kant van het spreken die we volgens Lacan wel dienen te beluisteren: het vol spreken.

de mystère. C'est un mystère que nous écartons, et auquel, pour tout dire, nous nous sommes faits.” (Lacan, 1953 – 1954, p. 53).

61 In ons eerste hoofdstuk zagen wij immers hoe het kind in de rivaliteit van het intrusiecomplex zijn Ik construeert middels de identificatie en tegelijk ook de ander als *ander* en meer in het bijzonder als rivaal erkent.

62 Merk hierbij op dat Lacan een dergelijke tussenkomst niet volledig van de hand doet. Hij heeft het over afwegen (mesurer) en afremmen (réfréner), en niet over vermijden. Evenmin verwerpt hij een tussenkomst op het niveau van het Ik, alleen mag die tussenkomst niet de vorm aan nemen van een suggestie: “ce n'est pas intervenir auprès du sujet pour qu'il prenne conscience de la façon dont ses attachements, ses préjugés, l'équilibre de son moi, l'empêchent de voir. Ce n'est pas une persuasion, débouchant bien vite sur la suggestion. Ce n'est pas renforcer, comme on dit, le moi du sujet, ou se faire de sa partie saine un allié. Ce n'est pas convaincre. C'est, à chaque moment de la relation analytique, savoir à quel niveau doit être apportée la réponse. Cette réponse, il est possible qu'elle doive être parfois apportée au niveau du moi.” (Lacan, 1954 – 1955, p. 58).

63 Het subject kent een misprijzen ten aanzien van het lege spreken omdat het hier een spreken betreft dat slechts de oorspronkelijke vervreemding van het verlangen in de hand werkt door het Ik opnieuw op te voeren.

1.3. De egopsychologie: een antwoord op de leegte

In onze bespreking van de egopsychologie zullen wij ingaan op zowel haar theorie als haar techniek. Het theoretische aspect vertrekt van de notie van conflict als basis voor het Ik en vertrekt in de eerste plaats van het werk van Anna Freud en het late werk van Sigmund Freud⁶⁴. Dit conflictmodel kent zijn oorsprong in twee fundamentele teksten van Freud: *Het Ik en het Es* (1923) en *Remming, Symptoom en Angst* (1926). De eerste tekst introduceert het topologische model van het Es, het Ik en het Boven-Ik. Deze instanties worden elk gekarakteriseerd door hun eigen niveau van ontwikkeling, de hoeveelheid libidinale energie die erin is geïnvesteerd en hun onderlinge afhankelijkheid op een gegeven moment (Hartmann, Kris & Loewenstein, 1946). Freud stelt dat het Ik ontstaat uit het Es op basis van de confrontatie van deze laatste met de realiteit (i.e. het realiteitsprincipe). De bevrediging waarop het Es, als reservoir van de driften, aanstuurt, kan immers niet steeds bereikt worden, moet soms uitgesteld worden en aldus komt de realiteit in conflict met het in het Es heersende lustprincipe. Het Ik differentieert zich uit het Es als die structuur die instaat voor een uitgestelde of alternatieve vorm van bevrediging van de driftimpulsen. Het Ik wordt zo een hoog gestructureerd orgaan dat in oppositie staat tot het Es.

Hartmann (1950) stelt dat we het Ik niet mogen gelijkschakelen met de “persoonlijkheid” of het “individu”, noch met het “subject” (als tegengesteld aan een “object”) en het is evenmin een “gevoel” of “gewaarworden” van het zelf. Het Ik wordt in de eerste plaats gedefinieerd door zijn functies en zijn verhouding tot de buitenwereld. Deze functies zijn: denken, perceptie en handelen⁶⁵. Hierdoor is het ook een orgaan dat gericht is op de aanpassing aan de werkelijkheid aangezien het via de motiliteit aanstuurt op de bevrediging van de driften, rekening houdend met de beperkingen

64 Hartmann zal in het verlengde hiervan een egopsychologie ontwikkelen die vooral gericht is op het Ik als orgaan van adaptatie aan de werkelijkheid en beoogt hiermee de psychoanalyse te “verheffen” tot een algemene psychologie (Wallerstein, 2002). Hiertoe onderscheidt hij binnen het Ik een conflictvrije zone waarvan de ontwikkeling in de eerste plaats natuurlijk van aard is (Hartmann, 1939, 1950; Hartmann & Kris, 1945). Aldus komt hij tot een beschrijving van zowel pathologisch als normaal gedrag.

65 Fenichel (1941) stelt dat het Ik ook de taak is opgelegd de betekenis van woorden te kennen. Lacan (1953 – 1954, p. 65) stelt zich ernstige vragen bij deze bewering: “En admettant même qu'en effet l'ego soit ce qui, comme on dit, dirige nos manifestations motrices, et par conséquent l'issue des vocables qui s'appellent des mots, peut-on dire que, dans notre discours, actuellement, l'ego soit maître de tout ce que recèlent les mots?” Freud stelt dat het Ik geen baas is in eigen huis, en met Lacan kunnen we ons de vraag stellen naar de aard van dat huis. De mens bewoont immers de taal en het Ik is daar geen meester over. De taal bestaat uit een geheel van verbanden, dat het Ik nooit volledig kan bemeesteren: “tout symbole linguistique aisément isolé est non seulement solidaire de l'ensemble, mais se recoupe et se constitue par toute une série d'affluences, de surdéterminations oppositionnelles qui le situent à la fois dans plusieurs registres.” (ibid.). Wij komen hierop terug in ons volgende hoofdstuk.

die de buitenwereld oplegt aan die bevrediging. Dit in tegenstelling tot het Es, dat geen rekening houdt met de beperkingen van de externe realiteit en vooral gericht is op de basisbehoeften van de mens en hun onmiddellijke bevrediging. Het is geworteld in de libidinale impulsen van de mens en werkt volgens het primair proces (Freud, 1911b). Het manifesteert zich volgens de mechanismen van verdichting, verschuiving en het gebruik van symboliek⁶⁶. Het Boven-Ik is dan de in het subject geïntegreerde versie van de morele eisen van de opvoeders.

Het Ik is er dus op gericht een compromis te vormen tussen de driftmatige impulsen van het Es, de morele eisen van het Boven-Ik en de limieten die opgelegd worden door de externe realiteit. Het vormt een barrière tegen zowel interne (afkomstig uit het Es en Boven-Ik) als externe (afkomstig uit de realiteit) prikkels. Dit wordt hoofdzakelijk uitgewerkt in Freuds tekst over de angst. In die tekst introduceert hij de angst als impuls voor de synthetiserende functie van het Ik. Het Ik ontvangt vaak conflicterende eisen uit deze bronnen (e.g. conflicterende morele eisen uit het Boven-Ik, conflicten tussen de driften en de omgeving), dewelke zijn integriteit bedreigen. Dit lokt angst uit en zet aan tot handelen. Het Ik moet dus bemiddelen in deze conflicten om aldus tot een synthese of compromis te komen. Volgens deze visie is het Ik een instantie die zich aanvankelijk heeft ontwikkeld uit het Es door de confrontatie met het realiteitsprincipe, en waarvan de structuur gefundeerd is in conflict. Daarom stelt Hartmann (1939) dat we niet mogen besluiten dat conflict aan de basis ligt van de neurose. Conflict is eigen aan de menselijke natuur. De neurose wordt eerder gekarakteriseerd door de wijze waarop het Ik tot een compromis komt.

Immers, wanneer de poging om tot een synthese van de verschillende eisen te komen mislukt, hanteert het Ik bepaalde defensiemechanismen tegen de bedreiging die deze conflicten vormen voor de integriteit van het Ik. Deze defensiemechanismen werden door Anna Freud (1949) in kaart gebracht in haar werk *Le moi et les mécanismes de défense*, waar zij hen ook in verband brengt met de verschillende libidinale stadia. A. Freud geeft er aan hoe de driftimpulsen uit het Es hardnekkig hun doelen vervolgen en het Ik trachten te overheersen. Deze laatste instantie onderneemt echter een tegenoffensief en valt het territorium van het Es binnen. Het doet dit door middel van defensies, ten einde zich te beschermen. Het is op basis van het aanwenden van deze defensiemechanismen dat men een onderscheid kan maken tussen normaal en pathologisch. De neurose kenmerkt zich immers door het onbewust blijven geloven in een bedreiging die niet meer bestaat. Ook de angst voor dit

66 Anna Freud (1949) stelt dat symbolen constant en universeel geldig zijn. Ze vormen een brug tussen bepaalde inhouden van het Es en bepaalde verbale representaties of objecten. Een verdere uitwerking van deze opvatting over symboliek vinden we bij Jones (1916). Deze opvatting over symbolen (en in het verlengde daarvan: taal) contrasteert sterk met de structuralistische opvatting die Lacan onderschrijft (cf. ons volgende hoofdstuk). Voor een kritiek van Lacan op de benadering van Jones en A. Freud, zie Lacan (1960).

gevaar is vaak onbewust geworden. De neuroticus blijft echter nog steeds zijn defensiemechanisme hanteren, waardoor de inhoud van het Es slechts op vervormde wijze aan het bewustzijn verschijnen (Fenichel, 1941)⁶⁷. A. Freud definieert een defensiemechanisme dan ook als een procédé, waarvan het Ik zich bedient, dat kan leiden tot neurose. Het meest gekende defensiemechanisme is de verdringing. Ook de isolering, de introjectie, de projectie, de omkering in het tegendeel en sublimering maken deel uit van het rijke pallet aan defensiemechanismen waarvan de neurose zich bedient. Zo is het typerend voor de hystericus dat zij zich bedient van de verdringing door de representaties van de seksuele pulsies te onttrekken aan het bewustzijn. In de kuur zien we dan een weerstand tegen de vrije associatie, die van dezelfde orde is: de hystericus wordt in zichzelf slechts de leegte gewaar en blijft zwijgen. De dwangneurose zal zich dan weer bedienen van de isolering. De dwangneuroticus scheidt de libidineuze representaties van hun context terwijl ze wel in het bewustzijn aanwezig blijven. A. Freud stelt dat de verdringing de meest effectieve, maar tegelijk ook de meest gevaarlijke onder de defensiemechanismen is. Zij kan immers tot verbrokkeling van de integriteit van het Ik leiden omdat aan bepaalde inhoud en representaties, die de integriteit van het Ik kunnen garanderen, de toegang tot het bewustzijn werd ontnomen.

Deze theorie heeft geleid tot een specifieke wending in de analytische techniek en de wijze van interpreteren. Teneinde de integriteit van het Ik te herstellen beoogt de interpretatie uiteindelijk de inhoud van het Es, die geweerd werden uit het bewustzijn. De finaliteit van de kuur is volgens A. Freud (1949) het herstellen van de integriteit van het Ik dat onder andere door de verdringing werd aangetast. Echter, deze inhoud worden uit het bewustzijn geweerd dankzij de defensiemechanismen van het Ik. Daarom stelt A. Freud (1949) ook dat we niet tot kennis van het Es kunnen komen zonder langs het Ik te passeren. De behandeling volgens de egopsychologie is dus volledig gericht op het Ik. Men kan nu op twee manieren inwerken op het Ik in de analyse: hetzij door de defensies tegen bepaalde driftimpulsen te versterken, in welk geval de analyse neerkomt op een pedagogie van het Ik, hetzij door het Ik bewust te maken van zijn defensies opdat het die zou opgeven dan wel vervangen door een meer aangepast alternatief (Fenichel, 1941). Dit laatste is dan wat men de weerstandsanalyse noemt⁶⁸.

Volgens deze auteurs kan het doel van de analyse enkel bereikt worden middels de vrije associatie, die de controle van het Ik tracht op te heffen. Hierdoor is het mogelijk voor de derivaten van de driften om tot het bewustzijn door te dringen. De vrije associatie nodigt het Ik immers op een

67 Fenichel (1941) spreekt in dit geval van de derivaten (“les dérivés”) van het Es.

68 Lacan (1954 – 1955, p. 59) bestempelt dergelijke tussenkomsten als een vorm van suggestie: “Intervenir en se substituant au moi du sujet, comme on le fait toujours dans une certaine pratique de l'analyse des résistances, s'est une suggestion, ce n'est pas de l'analyse.”

paradoxale wijze uit om te zwijgen: door geen kritiek te leveren op de invallen, en alles uit te spreken. Wanneer dat Ik effectief zwijgt, en dus niet oordeelt over de invallen, dan maakt het Es gebruik van die stilte om in het bewustzijn binnen te sijpelen. De analyticus neemt hier akte van, maar het Ik zal zich alras teweer stellen tegen het binnen sijpelen van de inhoud van het Es in het bewustzijn en zijn gebruikelijke defensiemechanismes hanteren. We zeggen dan dat de analysand weerstand biedt. Echter, de analyticus observeert het hele gebeuren, en ziet in het *hic et nunc* hoe het Ik van zijn analysand de defensies aanwendt tegen het Es.

Een eerste correcte interpretatie laat zich volgens Fenichel (1941) nu als volgt formuleren: “U bent in een toestand van weerstand.” Dit verschuift de aandacht van de analysand en leert hem iets over zichzelf wat hij voorheen nog niet wist. De analyticus richt zich hiermee op het onbewuste deel van het Ik (i.e. het defensiemechanisme), dat toegankelijker is voor het bewustzijn dan de verdrongen inhoud van het Es. Dit is wat Ernst Kris (1951) benoemt als de interpretatie aan de oppervlakte⁶⁹. We moeten volgens Fenichel (1941) steeds vertrekken van de periferie van het Ik, van die lagen die op dat moment toegankelijk zijn voor het bewustzijn. Een interpretatie van het Ik moet steeds de interpretatie van de inhoud van het Es voorafgaan, aangezien de weerstand en de defensies de toegang tot het bewustzijn voor de inhoud van het Es blokkeren. Volgens Fenichel (ibid.) is een inhoudelijke interpretatie slechts doeltreffend wanneer wat wordt gezegd in de analyse overeenkomt met de interne beleving van de pulsies uit het Es, wanneer zij dus een “mise en évidence d'instincts et d'émotions” (ibid., p. 5) verwezenlijkt. We zien hier met andere woorden hoe Fenichel de geleefde ervaring koppelt aan het uitspreken en de kennis van het Es. Er moet een overeenkomst zijn tussen beide opdat de geleefde ervaring kan geïntegreerd worden in het Ik.

De overdracht speelt in dit verloop een kapitale rol en zal uiteindelijk ook als hefboom voor verandering worden aangewend. Immers, de analyticus is degene die de vrije associatie aan de analysand heeft opgelegd en aldus de conflicterende impulsen van het Es in het bewustzijn heeft uitgenodigd. A. Freud stelt dan ook dat het opflakkeren van de defensiemechanismen in de kuur en de vijandigheid ten aanzien van de analyticus hand in hand gaan. Fenichel (1941) verwerpt de klassieke opdeling van de overdracht in een negatieve en een positieve kant. Eigen aan de neurotische overdracht is immers dat deze altijd ambivalent is. Beter is volgens hem te spreken van een “irrationele overdracht” wanneer beide vormen (positief en negatief) zich tegen de vooruitgang van de kuur verzetten. De impulsen van het Es richten zich middels de overdracht op de analyticus als object. De defensiemechanismen die zich in oorsprong tegen deze driftimpulsen hadden verzet, zullen zich met andere woorden binnen de kuur verzetten tegen de analyticus. Dit is het punt

69 “analysis should start from the surface, and [...] resistance [should] be analyzed before interpreting content” (Kris, 1951).

waarop de neurose wordt getransformeerd in een overdrachtsneurose en de defensiemechanismen zich ten volle op de persoon van de analyticus richten⁷⁰.

Deze laatste zal echter op dit punt de overdracht aanwenden om de weerstand te interpreteren. Immers, opdat een interpretatie succesvol kan zijn dient de analyticus een alliantie aan te gaan met een deel van het Ik van zijn analysand. Het Ik wordt verondersteld opgedeeld te zijn in enerzijds een observerend, rationeel Ik en anderzijds een belevend, neurotisch Ik (Sterba, 1934). De analyticus gaat een alliantie aan met het observerende deel van het Ik, dat erkent dat het eerste deel niet aangepast is aan het heden en voortkomt uit het verleden. Het oordelende, redelijke deel van het Ik identificeert zich nu met de analyticus. Dankzij deze alliantie kan de analyticus aan de analysand tonen dat hij zich verdedigt en waarom. De interventie zal dan des te effectiever en duurzamer zijn als we erin slagen om het redelijke Ik te confronteren met de weerstand en de geschiedenis daarvan. Het gevolg is dat het Ik de derivaten uit het Es kan toelaten zonder dat zij daarom vervormd moeten worden door de defensies. Dit is slechts mogelijk dankzij wat Fenichel de “atmosphère analytique” noemt, i.e. de overtuiging dat de patiënt geen enkel risico loopt wanneer hij pulsies verdraagt die voordien werden verdreven.

Deze techniek kan volgens Fenichel gevat worden in een standaard verloop:

1. Wat men moet interpreteren, is aanvankelijk geïsoleerd van het ervarende deel van het Ik.
2. De aandacht van de analysand wordt gericht op zijn eigen activiteit: hij lokt zelf uit wat hij aanvankelijk passief meende te ondergaan.
3. Hij ziet in dat hij tot op heden niet wist wat hem aanzette tot handelen.
4. Hij ziet in dat hij ook op andere plaatsen iets gelijkaardigs bewerkstelligt.
5. Dankzij de voorgaande stappen kan hij derivaten uit het Es produceren, die steeds minder vervormd zijn en aldus wordt de oorsprong van zijn gedrag steeds zichtbaarder.

De aanvaarding van de interpretatie komt uiteindelijk voort uit het feit dat de analysand zich identificeert met de analyticus. Door de splitsing van het Ik imiteert hij zijn analyticus en ziet zo de contradictie tussen zijn gedetermineerde pulsies en zijn huidige realiteit.

Samenvattend kunnen we dus stellen dat de egopsychologie een Ik centraal stelt dat gefundeerd is

⁷⁰ Deze herhaling van de genese van de neurose binnen de overdracht maakt voor Hartmann & Kris (1945) de kern uit van wat zij de genetische benadering van de analyse noemen. Hierin is het niet enkel de bedoeling aan te tonen hoe het verleden vervat zit in het heden, maar ook *waarom* in verleden situaties van conflict voor een bepaalde oplossing werd gekozen en welk causaal verband er bestaat tussen deze oplossing en de latere ontwikkeling van het Ik.

in het principe van conflict. Het is een gestructureerde instantie die bemiddelt in de conflicten tussen de verschillende instanties van het Es en het Boven-Ik enerzijds, en de externe werkelijkheid anderzijds. Ten einde deze conflicten te bemeesteren kan het Ik terugvallen op defensiemechanismen zoals verdringing, isolering, etc. Deze defensiemechanismen bepalen het symptoom, dat het Ik als vreemd overkomt. Dit laatste is een gevolg van het feit dat bepaalde, voor het symptoom determinerende inhoud uit het Es geen doorgang vinden tot het bewustzijn. Een te ver doorgedreven defensie bedreigt hier dan ook de integriteit van het Ik. De finaliteit van de kuur laat zich bijgevolg formuleren als een herstel van de integriteit van dit Ik. Opdat dit mogelijk zou zijn, moet men door middel van de techniek van de weerstandsanalyse in de eerste plaats de defensies van het Ik blootleggen (i.e. werken aan de oppervlakte van het Ik). Pas wanneer het Ik deze kan erkennen, kan men de inhoud van het Es laten verschijnen in het bewustzijn en aldus de integriteit van het Ik herstellen.

De overdracht heeft in dit verloop een belangrijk aandeel. De uit het bewustzijn geweerde impulsen van het Es nemen immers de analyticus als object. Wanneer deze impulsen in de kuur verschijnen als gevolg van de vrije associatie, zullen de oorspronkelijke defensiemechanismen zich opnieuw teweerstellen. De analyticus ziet de ontwikkeling van de neurose in het *hic et nunc* van de kuur en de overdrachtsneurose wordt het terrein waarop de defensies moeten worden aangevallen. Dit kan enkel middels het opdelen van het Ik in een neurotisch, belevend deel en een redelijk, oordelend deel. Pas door een identificatie van dit laatste met de persoon van de analyticus kunnen analysand en analyticus samen de defensiemechanismen te lijf gaan. Door het opheffen van de defensies kunnen de impulsen van het Es op steeds minder vervormde wijze aan het bewustzijn verschijnen en worden ze geïntegreerd in het Ik.

1.4. Besluit

Lacan bekritiseert zowel de theorie als de techniek van de egopsychologie. De theorie legt alle nadruk op het Ik, dat volgens Lacan slechts een Imaginaire luchtspiegeling is waar men nooit mee kan samenvallen. Daarenboven formuleert de egopsychologie de techniek in duale termen. Het neurotische, belevende Ik van de analysand staat tegenover het rationele, observerende Ik van de analyticus. Een dergelijke formulering leidt tot een mislukken van niet enkel de kuur, maar van de psychoanalyse in haar principe: “c'est là le champ que notre expérience polarise dans une relation qui n'est à deux qu'en apparence, car toute position de sa structure en termes seulement duels, lui est aussi inadéquate en théorie que ruineuse pour sa technique.” (Lacan, 1953b, p. 265).

Maar wat moeten we dan wel aanvangen met het lege spreken? Wat is zijn functie in de kuur?

Lacan stelt dat, wanneer men het lege spreken laat bestaan, er alras een ander soort spreken verschijnt, een spreken dat verrast. Hier stelt de analysant vast dat er een verschil bestaat tussen een spreken dat de illusie van een monoloog voorspiegelt (illusie want: elk spreken doet beroep op een antwoord) en wat Lacan (ibid., p. 248) “le travail forcé de ce discours sans échappatoire” noemt, en algemeen gekend staat onder de term “vrije associatie”. De weerstandsinterpretatie bestendigt slechts de mediërende verhouding van het lege spreken. Nochtans is een andere vorm van spreken mogelijk: een vol spreken, waar het subject alsnog een verlangen kan assumeren. Om tot deze vorm van spreken te komen, dient men het lege spreken te laten bestaan en de arbeid van de vrije associatie verder te zetten.

We zien dan dat telkens het subject zijn Ik opbouwt voor de ander, dit gebeurt in een beweging die de zoektocht naar een eigen verlangen hernieuwt – en deze zoektocht is eindeloos, want er is niet zoiets als *een eigen verlangen dat weliswaar verborgen is maar toch gevonden kan worden*. En dat leidt tot frustratie. Daarom bestaat er ook geen adequaat antwoord op dit vertoog. Het is een vertoog dat enkel de vervreemding van het verlangen present stelt. En dus, wie daarin meegaat, gaat mee in de misprijzing door het subject voor deze zinloze zoektocht. In het lege spreken spreekt het subject enkel over iets wat op hem lijkt, maar zich nooit kan vervoegen met het assumeren van het verlangen. Enkel een spreken dat de dialectiek van het verlangen gaande houdt, betuigt het nodige respect aan de frustratie waaraan het subject is onderworpen. De regressie dient volgens Lacan dus niet anders begrepen te worden dan een actualiseren *in het vertoog van de analysand* van de fantasmatische verhoudingen zoals zij worden samengesteld door een Ik tijdens elke etappe van de decompositie van zijn structuur. Deze regressie is met andere woorden niet reëel. Er de realiteit van een actuele objectverhouding aan toeschrijven, komt dan neer op wat Lacan het projecteren van een alibi van de analyticus noemt. De analyticus mag zich niet laten leiden door een zoektocht naar het “ervaren contact”, noch door een zoektocht naar het reële object, voorbij het spreken, waartoe de analysand zich verhoudt. Men zou zich immers kunnen afvragen waarom men in dit laatste geval geen andere methoden dan het spreken hanteert. Het enige object dat de analyticus ontmoet in de kuur is het Ik, en hij heeft zich daarvan te bedienen aangezien hij het niet kan elimineren. De analyticus zal dus “het debiet van zijn oren” moeten regelen.

In een bijzonder mooie passage geeft Lacan aan hoe de analyticus moet luisteren en welke waarde hij aan welk deel van het vertoog dient te hechten: “prenant le récit d'une histoire quotidienne pour un apologue qui à bon entendeur adresse son salut, une longue prosopopée pour une interjection directe, ou au contraire un simple lapsus pour une déclaration fort complexe, voire le soupir d'un silence pour tout le développement lyrique auquel il supplée.” (p. 252). Op zich verwerpt Lacan dus de interventie op het niveau van het Ik, in het *hic et nunc*, niet. De analyticus moet zich er echter

van bewust zijn dat de Imaginaire tendens die hij in het spreken van zijn patiënt ontdekt niet los mag gezien worden van de Symbolische verhouding waarin zij haar uitdrukking vindt. Men mag met andere woorden niets lezen in het vertoog van de analysant betreffende zijn “ik” (i.e. als Imaginair object), dat hij zich niet kan toeëigenen onder de vorm van de eerste persoon enkelvoud (i.e. als subjectieve bevestiging, cf. hoofdstuk 2): “Je n'ai été ceci que pour devenir ce que je puis être,” (ibid., p. 251). Zulks is de kern van de assumptie die het subject telkens maakt van zijn spiegelingen. Wij komen hierop terug in ons volgende hoofdstuk. Wanneer nu de analyticus bepaalde weerstanden van de analysand duidt, dan moet dit zijn met het oog op een aanzwengelen van de dialectiek van het verlangen. Wanneer hij dit laatste niet voor ogen houdt dan is het gevaar niet zozeer dat men een negatieve therapeutische reactie uitlokt, maar wel dat een dergelijke manier van interveniëren tot een verdere objectivering en dus vervreemding van de patiënt leidt. Volgens Lacan zou de analyticus net het omgekeerde moeten betrachten, met name de zekerheden van de analysand zoveel mogelijk opheffen en dit tot op het punt waar de laatste spiegelingen van de patiënt worden verteerd. Deze spiegelingen van het verlangen zijn immers ingeschreven in een geschiedenis: “C'est en fonction des symboles, de la constitution symbolique de son histoire, que se produisent ces variations où le sujet est susceptible de prendre des images variables, brisées, morcelées, voire à l'occasion inconstituées, régressives de lui-même.” (Lacan, 1953 – 1954, p. 180). De analysand kan pas het verlangen, dat gevormd werd door deze geschiedenis, assumeren wanneer het zich formuleert in een vol spreken.

En zelfs wanneer het vertoog leeg schijnt, dan dient men hierin een functie te zien die Lacan herkent in de wijze waarop Mallarmé het spreken vergelijkt met een afgesleten munt die van hand tot hand wordt doorgegeven in stilte: “Même s'il ne communique rien, le discours représente l'existence de la communication; même s'il nie l'évidence, il affirme que la parole constitue la vérité; même s'il est destiné à tromper, il spéculé sur la foi dans le témoignage.” (ibid., p. 251 – 252). Het lege vertoog, die afgesleten munt, behoudt haar functie als tessera⁷¹ en sluit dus een symbolisch pact tussen twee mensen die elkaar erkennen als mens. Voorbij het Ik ligt dus een symbolische verhouding, waarbinnen het subject een verlangen kan assumeren. Wij lopen hiermee voorop op de zaken. In wat volgt bespreken wij de implicaties van Lacans kritiek op het leeg spreken. Enerzijds beoogt dit een nieuwe finaliteit, die in het verlengde ligt van wat reeds werd uitgewerkt in Lacans werk rond de subjectieve bevestiging. Deze finaliteit beoogt het vol spreken

71 Afkomstig van het Oudgriekse τέσσαρες, ook wel benoemd als σύμβολα, i.e. een muntstuk of potscherf die diende in Athene als toegangsbewijs voor de volksvergadering. En dus, de afgesleten munt die van hand op hand wordt doorgegeven dient als teken van erkenning voor het individu dat deel uitmaakt van het grotere collectief dat de samenleving representeert.

van de patiënt, opdat die een eigen verlangen zou kunnen assumeren. Anderzijds legt dit spreken de nadruk op een symbolische verhouding. Deze verhouding kan bovendien niet los gezien worden van de Imaginaire verhouding, die we terugvinden in het leeg spreken. Het vol spreken behandelen wij in de volgende paragraaf. De uitwerking van de symbolische verhouding vormt de kern van het volgende hoofdstuk.

2. Vol spreken

Tegenover het leeg spreken plaatst Lacan het vol spreken; tegenover het *hic et nunc*, de waarde van de anamnese als index en drijfveer van de therapeutische vooruitgang; tegenover de obsessionele intrasubjectiviteit van de introspectie, de hysterische intersubjectiviteit; en tegenover de weerstandsanalyse, de symbolische interpretatie. Het vol spreken plaats de notie van het spreken op zich op de agenda. Tegelijk geeft Lacans conceptualisering van het vol spreken ons een beter inzicht in wat een kuur nu precies beoogt, wat haar finaliteit is. Via het vol spreken kan de patiënt immers zijn waarheid funderen en deze waarheid neemt de vorm aan van een reconstructie van de anamnese. Om te begrijpen hoe we deze finaliteit in termen van een vol spreken kunnen begrijpen, zullen wij eerst ingaan op Freuds behandeling van de Wolfenman. Wij zullen aangeven hoe Freud worstelt met enerzijds de objectivering van het tijdstip waarop bepaalde gebeurtenissen in het leven van zijn patiënt hebben plaatsgevonden, en anderzijds de wijze waarop de Wolfenman zijn geschiedenis voortdurend herbewerkt. Lacan zal deze oppositie aangrijpen om te verduidelijken hoe waarheid en anamnese zich verhouden ten aanzien van elkaar in het vol spreken. Om dit verband te verduidelijken doet Lacan beroep op de filosofie van Heidegger, die hij contrasteert met deze van Bergson. Beiden hebben immers een incompatibele visie op het verband tussen tijd en waarheid.

Lacan vat zijn benadering van het vol spreken echter in de eerste plaats aan door zich te richten op de begindagen van de psychoanalyse. De nadruk op het gesproken woord werd immers voor het eerst gelegd door één van de eerste patiënten die iets als een psychoanalyse onderging, met name Anna O. Zij benoemde de behandeling van Breuer als de “talking cure”. In die tijd verliep de kuur echter nog via de (zelf)hypnose. Deze behandeltechniek bracht Breuer ertoe de oorsprong van de symptomen te situeren in een traumatisch pathogeen element, aangezien het uitspreken van dit element gepaard ging met een uitdoven van de symptomen. Maar wat gebeurde er precies in deze hypnose? Lacan verwerpt de idee van een loutere bewustwording (*prise de conscience*) omdat de hypnose net gekenmerkt wordt door de ontkoppeling van spreken en bewustzijn. In een ironische

referentie naar de behavioristen⁷² daagt hij hen uit het goede voorbeeld te geven. Het strikt behaviorisme, zoals dat van B. F. Skinner (Brennan, 1982) verwerpt immers de idee van een bewustzijn en doet enkel uitspraken over het observeerbare gedrag. Vanuit een dergelijk vertoog kan men enkel opperen dat het subject het traumatisch, pathogeen element geverbaliseerd heeft⁷³. Volgens Lacan heeft de gehyponotiseerde inderdaad het evenement louter laten overgaan in het spreken, of beter: in het epos, de individuele mythe, waar hij op dat moment de oorsprong van zijn persoon aan koppelt. Bovendien doet hij dit in de taal van zijn tijdgenoten, vooronderstelt hij zelfs hun huidige discours. De hypnotische herinnering is dan ook een spreken waaruit men de overdracht niet weg kan denken, aangezien het geanimeerde vertoog van de gehyponotiseerde de toeschouwers of -hoorders vooronderstelt. Als vertoog is het echter indirect, geïsoleerd, tussen haakjes geplaatst. Het speelt zich af op een andere scène. Lacan karakteriseert de hypnose dan ook als een drama dat zich verhoudt tot de herinnering in waaktoestand (*remémoration vigile*) zoals het opgevoerde drama van de oorsprongsmythen van de Stadstaat tot de geschiedenis waarin wij vandaag de symbolen herkennen van een zich voltrekkend noodlot.

In Heideggeriaanse termen kunnen we stellen dat beide vormen (hypnose en het opgevoerde drama) het subject constitueren als “geweest-zijn” (cf. infra), als wie aldus geweest is. In deze temporaliteit markeert het “zijnde” dat punt waarin alle “geweest-zijnden” samenvallen, en wel zodanig dat, indien er andere ontmoetingen zouden worden verondersteld sinds één van die punten van “geweest-zijn”, er een heel ander “zijnde” uit zou zijn voortgekomen. We botsen hier op de vroege, heideggeriaanse opvatting over waarheid, die Lacan situeert binnen het spreken van de hysteric. De ambiguïteit van de hysterische onthulling is immers niet gelegen in het feit dat de hysteric weifelt tussen het imaginaire en de realiteit, noch dat zij leugenachtig zou zijn, maar dat zij ons de geboorte van de waarheid laat zien (*la vérité en état de naissance*). Ze confronteert ons met een realiteit die juist noch fout is. De waarheid van de hysterische onthulling is “la parole présente qui en témoigne dans la réalité actuelle et qui la [de waarheid] fonde au nom de cette réalité.” (ibid., p. 256). Immers, enkel het spreken kan getuigen van dat deel van de krachten van het verleden dat op elk kruispunt aan de kant werd geschoven wanneer het evenement heeft gekozen.

72 Lacan spreekt over de “vaillants de l’*Aufhebung* behaviouriste” (1953b, p. 255).

73 Verbaliseren heeft een dubbele betekenis, en Lacan speelt hierop in: “ce terme dont les résonances en français évoquent une autre figure de Pandore que celle de la boîte où il faudrait peut-être le renfermer.” (ibid.). Geverbaliseerd worden, betekent immers evenzoveel als bekeurd worden (wanneer men bijvoorbeeld een verkeersovertreding begaat), een daad die gesteld wordt door een politieagent, of om het met een archaische, Franse term te zeggen: un pandore. Maar we denken natuurlijk ook aan een andere Pandora, in wiens doos men misschien wel het traumatische, pathogene element besloten zou willen houden. Tegelijk spreken de behavioristen zoals Skinner over het bewustzijn als de onkenbare *black box*.

We ontmoeten hier Lacans eerste tegenstelling, namelijk die tussen het *hic et nunc* van de egopsychologie en de anamnese. Waar de hypnose een stuk geschiedenis representeert⁷⁴, is de anamnese datgene waar Freud de integriteit van de genezing aan afmeet. Maar wat dienen wij te verstaan onder de anamnese? Gaat het om een louter herinneren van de geschiedenis? Dient de analysant zich eenvoudigweg bewust te worden van de vergeten stukken van zijn geschiedenis? Lacans bedenkingen met betrekking tot de ambiguïteit van de hysterische onthulling lijken dit tegen te spreken. Het gaat niet om een reconstrueren van de vergeten geschiedenis, maar een funderen van de waarheid. En dit heeft volgens hem niets te maken met de Bergsoniaanse mythe van het herstellen van de duur. Bij Freud gaat het immers om een her-innering. Wij splitsen dit woord opzettelijk, om de actieve positie ervan te benadrukken. Men moet iets van zijn geschiedenis terug binnen brengen, op zich nemen. De waarheid van de geschiedenis van de analysand ligt niet op voorhand vast, begraven onder het zand, want het is uiteindelijk het spreken zèlf dat de waarheid van deze geschiedenis fundeert. Om dit te begrijpen buigt Lacan zich in de eerste plaats over Freuds casus van de Wolvenman (Freud, 1918b). Lacan destilleert daaruit de notie van de anamnese als waarheid van het spreken en houdt haar in het licht van de heideggeriaanse theorie over de eigenlijke temporaliteit, terwijl hij haar tegelijk contrasteert met de bergsoniaanse mythe van de duur. Wij zullen dus na een bespreking van de Wolvenman beide filosofen met elkaar vergelijken. Tot slot keren wij terug naar Lacan. De heideggeriaanse visie op eigenlijkheid en temporaliteit vonden we al terug in Lacans tekst over *Le Temps Logique* (Lacan, 1945). We zullen ten slotte aantonen hoe Lacan zijn opvattingen over de subjectieve bevestiging rijmt met de freudiaanse notie van de anamnese.

2.1. De anamnese van de Wolvenman

Wat opvalt in deze casus is dat Freud objectiviteit eist wat betreft het dateren van de primitieve scene, maar tegelijk evenzoveel hersubjectiveringen van dit evenement toestaat als nodig zijn voor de patiënt. Deze casus structureert zich rond twee markante elementen: een oerscène en een droom. Beide elementen centreren zich rond de castratiedreiging, dewelke terugkeert zowel in de (dek)herinneringen, in de symptomen als in de objectkeuze van de patiënt.

De droom is quasi parate kennis voor wie zich enigszins met psychoanalyse inlaat: de patiënt droomt dat hij in bed ligt wanneer het raam zich plotseling opent. Buiten ziet hij, in de takken van een hoge notelaar, zeven witte wolven met dikke pluimstaarten bewegingsloos zitten. Ze staren hem

74 “La remémoration hypnotique est sans doute reproduction du passé, mais surtout représentation parlée,” (Lacan, 1953b, p. 255).

indringend aan. Vrezend dat zij hem zullen opeten, schrikt de patiënt wakker. Middels de associaties van de patiënt komt Freud tot de langzame (re)constructie van een vroegtijdige herinnering waarbij de Wolvenman als anderhalfjaar oud kind zijn ouders de coïtus a tergo ziet uitvoeren, een act die hij (de Wolvenman, niet Freud) onderbreekt door te defaeceren. Deze scène beantwoordt aan de door Freud vooropgestelde voorwaarde dat de droom een beeld heeft opgewekt dat geschikt is “om de overtuiging dat de castratie werkelijk bestond te funderen.” (Freud, 1918b, p. 506).

Freud waarschuwt zijn lezers meermaals dat het weergeven van een analyse middels een gevalstudie een nagenoeg onmogelijke opdracht is, aangezien de complexiteit van de casus nooit volledig kan worden weergegeven: “Zoals men weet, is er geen weg gevonden om voor de overtuiging die het resultaat van een analyse is, op enigerlei wijze in haar weergave een plaats in te ruimen. Verslagen waarin tot in de kleinste bijzonderheden wordt vermeld wat zich tijdens de zitting afspeelt, zouden stellig niets daartoe bijdragen; trouwens, vanwege de behandelingstechniek is het opstellen van zulke verslagen uitgesloten.” (ibid., p. 485). Wij zullen ons dus weerhouden van een verkorte weergave van de constructie van deze oerscène uit de droom, vermits wij de moeilijkheid waar Freud mee worstelt niet willen verdubbelen. We verwijzen de geïnteresseerde lezer door naar het werk van Freud zelf. Wat we wel zullen doen, is enkele problemen bespreken in deze casus, aangezien zij relevant zijn voor het argument van Lacan aangaande het statuut van de anamnese. Vooral de notie van de constructie en haar verhouding ten aanzien van wat Freud de historische waarheid noemt, zullen hierbij van belang zijn.

Zoals we reeds aangaven, eist Freud de totale objectiviteit aangaande het dateren van de droom en de oerscène, en daar slaagt hij op behoorlijk overtuigende wijze in: de droom moet zich afgespeeld hebben ongeveer vlak voor het vierde levensjaar van de patiënt, de oerscène op ongeveer anderhalf jaar⁷⁵. Wat het werkelijkheidsstatuut van de scène zelf betreft, is Freud echter veel voorzichtiger. De (re)constructie van de oerscène uit de droom stelt ons immers voor een drievoudige moeilijkheid. Ten eerste, kan een kind van anderhalf jaar oud een dergelijke complexe waarneming (van de ouders die de coïtus a tergo bedrijven) in zich opnemen en bewaren? Ten tweede, is een bewerking achteraf van deze scène in een droom door een kind van vier mogelijk? Ten derde, bestaat er een methode om dit alles op veel latere leeftijd bewust te maken? Freud vraagt zijn lezers om voorlopig geloof aan de realiteit van deze scène te schenken, het oordeel met andere woorden tijdelijk op te schorten, en wijdt zich vervolgens aan een uitvoerige bespreking van de anamnese van de patiënt. Maar daarmee is het probleem natuurlijk niet opgelost.

75 De zekerheid omtrent de data verkrijgt Freud op basis van omstandig bewijs. Zo lijkt het heel waarschijnlijk dat de Wolvenman in de kamer van zijn ouders sliep toen hij als anderhalfjaar oud kind leed aan malaria. De droom speelde zich vlak voor kerst af, datum waarop de Wolvenman verjaart.

De droom zou de aanvankelijk onbegrepen oerscène achteraf (*nachträglich*) geïnterpreteerd hebben in genitale termen. Op basis van wat in de analyse aan bod is gekomen weten we immers dat de Wolfenman, op het moment van de droom, verlangt bevredigd te worden door zijn vader, waarbij hij zelf de passieve positie inneemt. Waar deze bevrediging aanvankelijk in anaal-sadistische termen werd begrepen⁷⁶, wordt ze op vierjarige leeftijd geïnterpreteerd in genitale termen. Echter, om in deze genitale bevrediging de passieve, en dus vrouwelijke, positie in te nemen, dient hij de castratie te aanvaarden. De Wolfenman reageert hier op met een weigering van de castratie en een daaropvolgende vlucht in de wolfenfobie. Freud verneemt dit alles uit de mond van een volwassen man, “in bewoordingen waar hij toendertijd niet op zou zijn gekomen.”⁷⁷ (ibid., p. 513n). Dit is een voorbeeld van wat Freud de *nachträglichkeit* noemt: “Het kind ontvangt op de leeftijd van anderhalf een indruk waarop het niet naar behoren kan reageren, begrijpt deze pas, wordt er pas door aangegrepen wanneer op zijn vierde de indruk opnieuw tot leven wordt gewekt, en kan pas twee decennia later in de analyse met bewuste denkactiviteit begrijpen wat zich toendertijd in hem heeft afgespeeld. *De analysand laat daarna terecht de drie perioden buiten beschouwing en plaatst zijn tegenwoordige Ik in de situatie uit het verre verleden.*” (ibid., onze cursivering). Telkens gaat het om een hersubjectivering van deze oerscène⁷⁸. Telkens wordt iets van de oorspronkelijke, historische waarheid van die oerscène opnieuw geactualiseerd in de droom, in de symptomen, in de overdracht, en in het spreken binnen de analyse. Freud stelt echter dat de patiënt in dezen zijn tegenwoordige Ik voortdurend opnieuw in het verre verleden plaatst.

Waar het om gaat in deze casus, betreft inderdaad de subjectieve bewerking van deze scène doorheen de analyse en niet zozeer haar statuut van een objectieve werkelijkheid. Of om het met Lacans woorden te zeggen: “il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passées en leur donnant le sens des nécessités à venir, telles que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes.” (Lacan, 1953b, p. 256). Dit wordt ook door Freud ter discussie gesteld: “Wij stellen dus de opvatting ter discussie dat vroegkinderlijke scènes zoals een diepgaande analyse van neurosen,

76 De interpretatie in anaal-sadistische termen vertaalt zich alras naar een masochistische positie. Deze omkering is het gevolg van een verleiding door zijn zus rond zijn drie jaar, waarin hij tot de passieve positie wordt gereduceerd. De vertaling naar de masochistische positie is dus een verschuiving van een actieve naar een passieve houding binnen de anaal-sadistische organisatie. De Wolfenman verlangt bevredigd te worden door zijn vader onder de vorm van tuchtiging.

77 Of zoals Lacan het stelt: “dans un langage qui permet à son discours d'être entendu par ses contemporains, et plus encore qui suppose le discours présent de ceux-ci.” (Lacan, 1953b, p. 255).

78 Lacan heeft het over “toutes les resubjectivations de l'événement qui lui [Freud] paraissent nécessaires à expliquer ses effets à chaque tournant où le sujet se réstructure, c'est-à-dire autant de restructurations de l'événement qui s'opèrent, comme il s'exprime: *nachträglich*, après coup.” (Lacan, 1953b, p. 256).

bij voorbeeld van ons geval, aan het licht brengt, geen werkelijke voorvallen reproduceren waarvan men de invloed op de ontwikkeling van het latere leven en op de symptoomvorming mag toeschrijven, maar producten van de fantasie zijn, die hun wortels in het volwassen leven hebben, die ertoe voorbestemd zijn werkelijke wensen en interessen in zekere zin symbolisch te vertegenwoordigen en die hun ontstaan te danken hebben aan een regressieve tendens, aan een afwending van de taken die het heden stelt.” (Freud, 1918b, p. 518). Heeft de oerscène werkelijk plaatsgevonden en heeft zij aldus op progressieve wijze de subjectivering van de patiënt gestuurd? Of, betreft het hier een regressief, naar het verleden toe geprojecteerde, onbewuste fantasie, die haar wortels heeft in het heden? Om te beginnen stelt Freud dat het eigenlijk voor de behandeling weinig uitmaakt. Ook al zijn het fantasieën, wij zullen hun verdere afwikkeling tijdens de kuur op de voet moeten volgen, willen wij het uiteindelijke doel van de bewustwording in ere houden. Sterker nog, de patiënt attent maken op het feit dat het mogelijk om een fantasie gaat, kan ervoor zorgen dat hij zijn interesse verliest voor het verder opsporen van de onbewuste wortels en werkt aldus de weerstand in de hand⁷⁹. Bovendien stellen we vast dat dergelijke scènes niet worden herinnerd, maar geconstrueerd in de analyse op basis van subtiele toespelingen (waarvan deze casus bol staat). Ze kunnen ook opduiken als dromen, zoals in dit geval, want “dromen is ook herinneren” (ibid., p. 520). Freud heeft evenwel de mogelijkheid dat fantasieën vanuit de actualiteit op regressieve wijze de neurose beïnvloeden nooit ontkend⁸⁰. Eerder gaat hij er van uit dat beide factoren werkzaam zijn in de symptoomvorming. Echter, de invloed vanuit de kindertijd bepaalt op beslissende wijze “of en op welk punt het individu faalt bij het oplossen van de reële problemen van het leven.” (ibid., p. 522). Twistpunt is dus het belang van de infantiele factor, en Freud poneert, enigszins voorzichtig, dat de casus van de Wolvenman eerder in haar voordeel spreekt. Natuurlijk, het zou ook kunnen dat de patiënt een coïtus a tergo op jonge leeftijd bij dieren heeft waargenomen, om die dan vervolgens regressief op de ouders te projecteren. Freud durft echter geen definitief antwoord te geven en

79 Freud onderneemt een dergelijke poging bij de Wolvenman, echter zonder succes: “de waarneming van de coïtus was, zei ik, een fantasie uit zijn latere jaren, waarvan de historische kern het waarnemen of beleven van een onschuldig lavement kon zijn geweest. [...]; toen ik mijn patiënt deze opvatting voorhield, keek hij me vol onbegrip en nogal minachtend aan en reageerde er nooit meer op.” (Freud, 1918b, p. 558). Hiermee illustreert Freud het punt dat hij later zal maken (Freud, 1937d) wanneer hij stelt dat de patiënt op een foute duiding onaangedaan, dus met een 'ja' noch een 'neen', reageert.

80 En zelfs in één van zijn laatste geschriften, *Constructies in de analyse* (Freud, 1937d), blijft hij deze positie huldigen wanneer hij de moeilijkheden in de analyse vergelijkt met deze in de archeologie: “Zoals bekend is een der neteligste taken van de archeologie het bepalen van de relatieve ouderdom van een vondst, en als een object in een bepaalde laag tevoorschijn komt, blijft het vaak een open vraag of het tot deze laag behoort of door een latere storende invloed omlaag is gezakt.” (p. 310).

besluit: “de discussie over de realiteitswaarde wil ik ditmaal met een *non liquet* afsluiten⁸¹.” (ibid., p. 527).

Nu kan het openlaten van de vraag of de constructie aanspraak kan maken op enige objectieve realiteit voor nieuwe moeilijkheden zorgen. Als haar enig criterium ter verificatie ontbreekt, hoe kan men haar dan nog tegenspreken? De tegenstanders van de psychoanalyse verwijten haar makkelijk dat zij met de constructies omgaat volgens het principe “heads I win, tails you lose” (Freud, 1937d, p. 308). De analyticus heeft met andere woorden altijd gelijk, want als de patiënt de constructie erkent als realiteit, heeft de analyticus gelijk; maar als hij de realiteit ervan miskent, dan is dat een uiting van weerstand. Freud weerlegt deze kritiek: “Het klopt dat wij een 'nee' van de analysand niet als volwaardig accepteren, maar evenmin geldt dit voor zijn 'ja'; het is geheel onterecht ons ervan te betichten dat wij zijn uitlatingen in alle gevallen als een bevestiging duiden.” (ibid., p. 312). Een 'ja' kan inderdaad op een erkenning van de constructie wijzen, doch kan evengoed de weerstand dienen doordat zij de aandacht afleidt van de niet-blootgelegde waarheid. Eigenlijk heeft een 'ja' enkel waarde als zij op indirecte wijze in het vertoog van de analysand opduikt, bijvoorbeeld door associaties, onder de vorm van herinneringen, die een analoog aan de gegeven constructie weergeven. Of, anders gesteld: als er nieuwe herinneringen verschijnen, die de constructie aanvullen en verruimen⁸². Het gaat dus opnieuw om hersubjectiveringen van hetzelfde, onbewuste materiaal zoals dat ook bij de Wolfenman het geval was. Ook een 'nee' kan, naast een

81 De term *non liquet* betekent: “de zaak is onduidelijk”, en is een juridische term. Hij wordt in die gevallen gebruikt waar de wet ontbreekt of tekort schiet om over een bepaalde situatie een uitspraak te doen. Deze term wordt dan ook in verband gebracht met een andere juridische term: *lacuna*, wat zoveel betekent als “gebrek, leemte” (Cornu, 1987). De rechter kan over een bepaald geval geen uitspraak doen met verwijzing naar de wet, omdat er in de wet niets over staat. In die zin kunnen we stellen dat zowel Freud als de Wolfenman botsen op de castratie. De hele kwestie over de materiële en de historische waarheid keert immers op insisterende wijze terug doorheen het oeuvre van Freud (cf. infra), gaande van het tijdperk van Freuds verleidingstheorie tot *De man Mozes en de monotheïstische religie* (Freud, 1939a). Dit insisterende karakter, dat aan de herhalingsdwang doet denken, zou kunnen wijzen op een niet-symboliseerbaar punt, of een moeilijkheid waar Freud mee blijft worstelen.

82 Freud (1905e, p. 169) geeft een voorbeeld in de Dora casus: “Toen ik Dora meedeelde dat ik moest veronderstellen dat haar genegenheid voor haar vader al vroegtijdig het karakter van een echte verliefdheid had vertoond, antwoordde zij zoals gewoonlijk: ‘Dat kan ik me niet herinneren’, maar vertelde dadelijk iets overeenkomstigs over haar nichtje van zeven (van moederskant), in wie ze vaak zoiets als een weerspiegeling van haar eigen jeugd meende te zien. Het nichtje was weer eens getuige geweest van een verhitte woordenwisseling tussen haar ouders en had Dora, die even later op bezoek was gekomen, in het oor gefluisterd: ‘Je kunt je niet voorstellen hoe ik dat mens (op haar moeder wijzend) haat! En als ze ooit doodgaat, trouw ik met papa!’ Ik ben gewend zulke invallen, die iets tot uitdrukking brengen dat met de inhoud van mijn bewering in overeenstemming is, als een bevestiging uit het onbewuste te beschouwen. Een ander ‘ja’ krijgt men uit het onbewuste niet te horen; een onbewust ‘nee’ bestaat helemaal niet.”

terechte afwijzing, duiden op weerstand. Constructies zijn steeds onvolledig, en de afwijzing kan eerder doelen op de nog niet blootgelegde waarheid dan op de meegedeelde constructie. “Doorgaans zal hij zijn instemming pas betuigen als hij de hele waarheid heeft ervaren, en deze is vaak zeer wijdlopig.” (ibid., p. 313).

We treffen hier dus de door Lacan aangehaalde tegenstelling tussen realiteit en waarheid. Het vertoog van de patiënt primeert op de realiteitswaarde van de constructie en doorheen de casus van de Wolfenman zien we dat Freud hiermee worstelt: enerzijds is hij erop gebeten de realiteit van de oerscène te verdedigen, anderzijds laat hij evenveel herbewerkingen (in de vorm van herinneringen, dromen en fantasieën) van de (weigering van) de castratie toe als nodig zijn voor zijn patiënt. De constructie van deze scène is dan ook niet het uiteindelijke doel van de analyse, doch slechts een voorbereiding (ibid.). Het werk van de constructie verloopt immers niet noodzakelijk lineair. Telkens de analyticus een stuk van de constructie meedeelt, dient hij te wachten op de (indirecte) bevestiging ervan en deze krijgt hij (als ze komt) onder de vorm van nieuw materiaal dat de constructie aanvult – en waarmee hij, de analyticus, verder aan de slag kan. Bij een foute constructie gebeurt er hoegenaamd niets, en het risico dat men de patiënt suggesties zou opdringen minimaliseert Freud⁸³. Bovendien, ofschoon het doel van de analyse het bekomen van “een betrouwbaar en op alle wezenlijke punten volledig beeld van de vergeten levensjaren van de patiënt” (ibid., p. 309) is, slaagt men daar zelden in. Vaak krijgt men een bevestiging van de juistheid van de constructie, die evenwel niet als herinnering wordt beleefd. Maar in therapeutisch opzicht komt dit voor Freud op hetzelfde neer.

Waar het Freud om gaat is niet de objectieve, materiële realiteit van de constructie maar wel haar historische waarheid. Freud (ibid.) vergelijkt deze discussie omtrent het statuut van de constructie met het statuut van de waan. Hij heeft al vaker vastgesteld dat het meedelen van een constructie de gebeurtenis zelf niet als herinnering kan laten materialiseren, maar wel allerlei details in verband met het geconstrueerde voorval terug als levendige herinneringen in het geheugen brengt. Volgens Freud heeft de constructie een 'opwaartse druk' van het verdrongene teweeg gebracht. De weerstand heeft deze druk niet tegen kunnen houden maar heeft haar wel kunnen afbuigen naar insignificante

83 Het is een vaak gehoorde opmerking van studenten die ingewijd worden in de wegen van de psychoanalyse: praat men de patiënt niet iets aan? Ik ben geneigd akkoord te gaan met Freud en antwoord steeds dat mensen heus niet zo suggestibel zijn. Het risico van de suggestie ligt eerder in het feit dat zij iets raakt van de onbewuste waarheid, waardoor ze aanhechting vindt in het psychisme en wordt aanvaard. Tegelijk maakt ze hiermee elke verdere bewerking onmogelijk omdat ze van buitenaf werd opgelegd. We krijgen dan hetzelfde effect als bij de suggestie dat iets louter fantasie zou zijn: de patiënt verliest elke interesse om zijn eigen waarheid in het spreken te subjectiveren. Wat van tel is, is niet de realiteitswaarde van de al dan niet suggestieve constructie. Wat wel telt is hoe de patiënt ermee aan de slag gaat om zijn eigen onbewuste waarheid te formuleren.

details. De levendigheid van deze herinnerde details is vergelijkbaar met het principe van de hallucinatie maar ontbeert het daarvoor nodige geloof in de actualiteit van deze herinneringen. Dit brengt hem ten slotte bij de waan. Kenmerkend voor de waan zijn het zich afkeren van de realiteit en de invloed van een wensvervulling. Maar, zo stelt Freud zich de vraag, zou het niet kunnen dat deze kenmerken nu net benut worden door de 'opwaartse druk' vanuit het onbewuste opdat het zijn inhoud aan het bewuste zou kunnen opdringen? In dat geval krijgt de waan een gelijkaardig statuut als de constructies in de analyse: ze zijn een poging tot herstel en genezing en reproduceren een stuk verloren gewaande levensgeschiedenis. Indien zulks het geval is, dan is de therapeutische gevolgtrekking hiervan dat men de waan, net zoals de realiteitswaarde van de constructie, niet in vraag dient te stellen. Elke waan bevat immers een “grein waarheid” (Freud, 1939a, p. 436).

Eenzelfde gedachte verwoordt Freud (ibid.) ook aan het einde van de derde verhandeling van *De man Mozes en de monotheïstische religie*, waar hij de waarde van de constructie op collectief en cultureel niveau bespreekt. Freud geeft daar aan dat de kracht van het geloof van een monotheïstische religie in tegenspraak is met het verlies aan intimiteit met god, die de beweging van het henotheïsme naar het monotheïsme teweegbrengt. Bij deze laatste is de god immers universeel, en bekommert zich om alle landen en volkeren. Freud stelt zich dus de vraag waar de kracht van het geloof in de monotheïstische religie vandaan komt. De vrome gelovigen beantwoorden deze vraag met de idee van de eeuwige waarheid: middels de ene God is de waarheid voor allen en iedereen aan het licht gekomen. Freud zou dit graag geloven, maar deze gedachte strookt niet met zijn ervaringen uit de analytische praktijk waar hij niet heeft kunnen vaststellen “dat het menselijk intellect een zeer fijne neus voor de waarheid heeft en dat het zielenleven van de mens een bijzondere neiging vertoont om de waarheid te erkennen.” (ibid., p. 435). Hij heeft eerder vastgesteld dat “ons intellect zeer gemakkelijk, zonder enige waarschuwing, het spoor bijster raakt en dat niets zo grif door ons geloofd wordt als wat, zonder op de waarheid acht te slaan, aan onze wensillusies beantwoordt.” (ibid.). Freud stelt dan ook dat de waarheid waar de gelovigen zich op beroepen niet de materiële doch de historische waarheid betreft. Hij voert daar evenwel een correctie op uit: er is niet één grote god, maar er was in oertijden wel één persoon die geweldig groot toescheen en nadien als god is teruggekeerd in de herinnering van de mensen. Hij doelt hiermee op zijn eigen *Totem en taboe* (Freud, 1912 – 1913a), waar hij het ontstaan van de mensheid koppelt aan de mythe van de oerhorde. Deze door Freud geconstrueerde mythe verhaalt over een oertijd waarin de mensen oorspronkelijk leefden in kleine horden onder de heerschappij van één ouder mannetje dat zich alle wijfjes toeëigende, namelijk de oervader. Nadat de jonge mannen deze oervader hadden vermoord en verorberd, beschikten zij thans over alle vrouwtjes. Alras werden zij echter overvallen door schuldgevoelens jegens hun vermoorde oervader en installeerden zij de

principes van het incestverbod en het exogamiegebod. Uiteindelijk werd de vader vervangen door het totemdier, dat beschouwd werd als stamvader en beschermgeest. In het jaarlijks ritueel verorberen van het totemdier ziet Freud een herhaling van de oorspronkelijke vadermoord. Dit alles wordt door de mensheid niet herinnerd, doch de wens deze oervader opnieuw te installeren, keert terug in de monotheïstische religie. Het dwangmatige geloof in de ene god beantwoordt aan de wens de vermoorde vader te herstellen: “Toen Mozes het volk de idee van de ene god bracht, was ze niets nieuws, maar betekende ze de herleving van een allang uit het bewuste geheugen van de mensen verdwenen ervaring uit de oertijden der menselijke familie.” (Freud, 1939a, p. 435). De universele waarheid waar de gelovigen aanspraak op maken, is nu vergelijkbaar met het terugkeren van de oerscène van de Wolvenman in zijn talrijke symptomen. Wat niet wordt herinnerd, verschuift naar andere inhouden en vertaalt zich aldaar op vervormde wijze. Het geloof is als een neurotisch symptoom, en de analyse van deze symptomen leert ons dat de “vroegste indrukken, opgedaan in een tijd waarin het kind amper kon praten, ooit effecten met een dwangmatig karakter zullen sorteren zonder dat ze zelf bewust worden herinnerd.” (ibid.)

We kunnen nu een onderscheid maken. Wat nooit echt werd herinnerd, vertaalt zich naar het bewuste hetzij via symptomen (of op collectief niveau: via mythes, religie, etc.) zoals bij de Wolvenman, hetzij via de waan. Zowel symptoom als waan bevatten echter een historische waarheid, in die zin dat ze een terugkeer van een historische, doch nooit bewust herinnerde gebeurtenis weergeven. Middels de constructie probeert men nu deze vergeten waarheid te reconstrueren, doch de realiteitswaarde van de constructie is hierbij van weinig belang. Freud onderkent dit in zijn analyses, waar vooral de werkzaamheid van de constructie van belang is, maar ook met betrekking tot zijn constructies aangaande de geschiedenis van de mensheid. Wanneer hij aangeeft dat zijn mythe over de oerhorde gebaseerd is op de gebrekkige en bekritiseerde theorieën van Robertson Smith, pareert Freud: “Ik had het recht om uit de etnologische literatuur te nemen wat ik voor de analytische arbeid kon gebruiken.” (ibid., p. 437). Wat telt, is niet of de inhoud van de constructie al dan niet *werkelijk* heeft plaatsgevonden, maar wel in welke mate zij de analysand toestaat verder aan de slag te gaan en de in de constructie verwoorde historische waarheid verder te subjectiveren door er nieuw, bevestigend associatief materiaal mee te verbinden.

Freuds houding ten aanzien van de constructie en de historische waarheid contrasteert sterk met zijn drang een exacte datering te vinden van de oerscène. Het is toch vreemd dat hij enerzijds met zekerheid wil bepalen wanneer die scene heeft plaatsgevonden, maar tegelijk stelt dat het weinig belang heeft of deze oerscène al dan niet werkelijk heeft plaatsgevonden. Wat vooral van belang is, is de wijze waarop zij de analytische arbeid beïnvloedt. De discrepantie tussen de dateerbaarheid van de oerscène en de notie van de historische waarheid weerspiegelt een debat dat we al terug

kunnen vinden in Bergsons *Essai sur les données immédiates de la conscience* (1889) en dat in de jaren nadien heel erg zou opflakkeren in de continentale filosofie, voornamelijk bij Heidegger. Dit debat behandelt het onderscheid tussen de materiële en de historische waarheid. Waar Freud een objectiviteit nastreeft met betrekking tot het dateren van de oerscène en de droom, er zelfs wiskundige formules voor uitwerkt, laat hij de subjectivering van de geschiedenis als historische waarheid open. Zowel Bergson als Heidegger hebben vanaf de jaren twintig van de vorige eeuw net die tegenstelling met betrekking tot tijd aangekaart in hun theoretische geschriften. Volgens Lacan heeft Freuds opvatting van de historische waarheid echter niets te maken met de “mythe bergsonien d'une restauration de la durée où l'authenticité de chaque instant serait détruite de ne pas résumer la modulation de tous les instants antécédents.” (Lacan, 1953b, p. 256). Om beter te vatten hoe Lacan op dit punt de finaliteit van de kuur begrijpt, en wat de rol van de taal daarin is, dienen wij in te gaan op de Heideggeriaanse lezing die Lacan hier hanteert, en hoe zij contrasteert met de Bergsoniaanse mythe van het herstellen van de duur. Beide denkers hebben zich immers uitgelaten over de tijd als fundament van het bestaan, en beiden hebben ook kritiek geleverd op de wetenschappelijke en alledaagse, in Freudiaanse termen: de materiële, benadering van het concept tijd. Om hun opvattingen beter te situeren dienen wij evenwel het bredere filosofische kader te schetsen waarin hun respectieve opvattingen over tijd kaderen.

2.2. Bergson

Vertrekpunt voor Bergson is de dubbele wijze waarop de mens kennis verwerft. Enerzijds gebeurt dit middels het verstand, anderzijds door de intuïtie. Het verstand wordt door Bergson begrepen vanuit een evolutionistisch perspectief. Het is een aanpassing aan de existentiële omstandigheden van de mens. Tegelijk zijn we ons echter bewust van de begrensdheid van het verstand, kunnen we het verstand als het ware aanschouwen vanaf een punt dat daarbuiten ligt. We zijn dus méér dan het verstand. Hier verschijnt volgens Bergson de intuïtie, de innerlijke ervaring, waarin het leven als eindeloze golf wordt ervaren (Safranski, 2010).

Dit onderscheid vinden we ook terug in Bergsons (1889) opvatting over tijd. Hierin differentieert hij tussen de tijd zoals die gebruikelijk wordt voorgesteld in de taal en in het denken, en de tijd zoals die geleefd wordt, wat hij de duur (*la durée*) noemt. De eerste vorm van tijd is een homogeen medium bestaande uit momenten die van elkaar kunnen onderscheiden worden zoals punten in de ruimte. De tweede is een onophoudelijke, heterogene stroom waarin de momenten door elkaar lopen. Niets gaat hierin verloren en “elk punt is eenmalig omdat op geen enkel punt het telkens voorafgaande verleden, dat ons vooruitdrijft, identiek is: telkens wordt het voorbijgaande 'nu' aan

het verleden toegevoegd, waardoor het verandert.” (Safranski, 2013, p. 77). De tijd zoals die wordt uitgedrukt in de taal, het denken en de wetenschap, begrijpen we dan als een kwantitatieve opeenvolging van momenten die onderscheiden en geteld kunnen worden. Dit impliceert echter dat deze momenten een zekere externaliteit bezitten en naast elkaar op één lijn kunnen worden geplaatst, wat uiteindelijk ritmische en geen temporele eigenschappen zijn. Het gevolg van deze benadering van tijd is echter dat we haar kunnen gebruiken als een kwantiteit in formules, zoals die aangewend worden door fysici en astronomen. Bijvoorbeeld, in de berekening van snelheid ($v=d/t$) is tijd (t) een meetbare grootte. En net dit gebruik van tijd vereist dat zij ook een homogeen medium is, aangezien zij hier wordt opgevat als een sequens waarin de momenten in zekere zin gelijk zijn aan elkaar. Het enige punt waarop de momenten in deze kwantitatieve tijd van elkaar mogen verschillen, is de positie die zij ten opzichte van elkaar innemen *in de tijd*. Deze uitdrukking, net zoals de uitdrukking dat iets “plaatsvindt” in de tijd, verraadt de ruimtelijke interpretatie. Aldus kunnen momenten *gelokaliseerd* worden ten opzichte van elkaar, als iets wat voor of na iets anders plaatsvindt. Hiermee wordt ook het verband met taal duidelijk. Volgens Bergson is ruimtelijkheid immers een fundamentele eigenschap van de menselijke taal. Zij vereist volgens hem dat we tussen onze gedachten hetzelfde scherpe onderscheid, dezelfde discontinuïteit kunnen maken als tussen materiële objecten in de ruimte.

Nu rijst de vraag of we tijd theoretisch kunnen benaderen zonder haar op een dergelijke manier te vervormen. Bergson zal tegenover deze kwantitatieve, homogene tijd de kwalitatieve tijd, of de duur plaatsen. Deze tijd leunt aan bij de intuïtie en de geleefde ervaring, aangezien zij een heterogene stroom van sensaties, gevoelens, herinneringen gedachten en andere bewustzijnstoestanden is. De duur is dus de geleefde tijd voorafgaand aan enige spatiale representatie. Het is een *opeenvolging van kwalitatieve toestanden* die in elkaar overlopen en elkaar doordringen (Bergson, 1889). Als we via de introspectie, Bergsons filosofische methode, reflecteren op de stroom van de bewuste ervaring, dan stellen we vast dat de momenten niet verschijnen als discrete punten, noch als een kwantitatieve veelheid. Er zijn geen duidelijk afgebakende grenzen tussen de toestanden van het bewustzijn. We ervaren eerder een duur waarvan de heterogene momenten samensmelten tot een kwalitatieve veelheid. Bovendien ondergaan de elementen die deze duur vormen een fundamentele verandering eens we ze van elkaar onderscheiden. Tegelijk is het buitengewoon moeilijk over tijd na te denken zonder gebruik te maken van spatiale voorstellingen. We hebben de gewoonte om ons de tijd voor te stellen als een lijn, die loopt van het verleden door het heden naar de toekomst. De duur kan dus beter voorgetseld worden als een melodie, waarbij noten in elkaar overvloeien in een ritmische organisatie. Hoewel de noten elkaar opvolgen, nemen we ze waar alsof ze door elkaar lopen en deze wederzijdse doordringing nemen

we waar als de melodie op zich. Hetzelfde kan gezegd worden over de slingerbeweging van een klok. We zouden de verschillende heen-en-weer bewegingen kunnen tellen, waardoor we na zestig van zulke bewegingen een minuut hebben. Als we dit tellen door streepjes te trekken op een blad, krijgen we in één oogopslag de tijd als spatiaal gerepresenteerd. Echter, waar begint één slingerbeweging en waar houdt ze op? In termen van duur zouden we eerder kunnen zeggen dat zij één onophoudelijke, vloeiende beweging vormen.

Hoewel een opvatting van tijd als een homogeen, meetbaar medium zeker nuttig is in het dagelijkse leven en in de wetenschap, heeft dit volgens Bergson fundamentele gevolgen voor de wijze waarop wij bepaalde cruciale filosofische kwesties benaderen zoals bijvoorbeeld de vrije wil en de idee van het Ik. Bepaalde handelingen komen immers voort uit een innerlijke toestand die de volledige ziel weerspiegelt. Wanneer dus een handeling wordt gesteld in overeenkomst met het geheel van onze meest intieme gevoelens, gedachten en verlangens, met een opvatting over het leven die het equivalent is van al onze verleden ervaringen, dan noemen we die handeling vrij. Ze komt voort uit het fundamentele Ik, wat betekent dat ze de vrucht is van ons hele verleden en niet het gevolg van automatische of mechanische reacties op het heden. Maar omdat gedrag in vele gevallen inderdaad reactief is, zijn vrije daden zeer zeldzaam. We zouden dus eerder kunnen stellen dat vrije handelingen nooit absoluut vrij zijn, maar dat we wel kunnen spreken van graden van vrijheid. Bovendien verschijnen ze nooit ex nihilo, ze zijn steeds het gevolg van een evolutie die zich voltrekt in de stroom van de duur. Vrije handelingen kunnen volgens Bergson vergeleken worden met rijp fruit dat van de boom valt. Hoewel het fruit in een vage vorm aanwezig is in de bloesem die eraan voorafgaat, kan het daaruit nooit volledig verklaard worden. Tegelijk kan men vrije handelingen ook vergelijken met de artistieke creaties. Ze vertonen een onbepaalde overeenkomst met de persoon die ze creëert, maar kunnen nooit gereconstrueerd worden op basis van de motieven en redenen van de kunstenaar – ze kunnen enkel retrospectief beschouwd worden als voortkomend uit hun antecedenten.

2.3. Heidegger

Net zoals Bergson meent Heidegger dat tijd een fundamenteel concept is voor de filosofie. En ofschoon de verschillen met Bergson misschien niet zo radicaal zijn als Heidegger zelf beweert, zijn zijn conceptie van de tijd en de implicaties daarvan voor het handelen in eigenheid radicaal anders (Massey, 2015). Maar enkel de notie tijd uit zijn oeuvre lichten om die vervolgens te beschrijven, leidt tot een onherkenbare mutilatie. We schotelen dan de lezer een geamputeerde arm voor, waar hij de rest van het lichaam bij moet fantaseren. Heidegger bouwt immers zijn analyse van het Zijn

en de rol die tijd daarin speelt zeer zorgvuldig op, met een moeilijk te doorgronden, idiosyncratisch taalgebruik. Van Haute (1989) ging ons reeds vooraf in het leggen van een verband tussen het volle spreken en Heidegger, maar lijkt daarbij uit te gaan van een vertrouwdheid met diens werk langs de kant van de lezer. We voelen ons dus genoodzaakt Heideggers visie op tijd binnen haar context toe te lichten. Beknopt daar iets over zeggen, is echter zoals het fenomeen liefde beschrijven aan een goudvis – moeilijk, zo niet onmogelijk. Na het raadplegen van Heideggers eigen werk en heel wat secundaire literatuur, hebben wij besloten zowel Otto Pöggelers *Martin Heidegger. De weg van zijn denken* (1969) als Françoise Dasturs *Heidegger and the Question of Time* (1990) als leidraad te nemen. Beide werken hebben het voordeel grondig en helder te zijn. Bovendien plaats het laatstgenoemde werk ook een grondige bespreking van de notie van tijd in de bredere context van Heideggers oeuvre.

Deze context kent haar aanvang in de zijnsvraag: “wat is zijn?” De zijnsvraag vormt immers het fundamenteel vertrekpunt voor Heidegger. Volgens hem heeft de metafysica op de vraag naar het Zijn, wat het Zijn is, geen afdoend antwoord ontwikkeld. Sterker nog, sinds Plato en Aristoteles kunnen we de vraag niet meer stellen. Het filosofisch dogma neemt het Zijn aan als het meest algemene en dus lege, waardoor het zowel ondefinieerbaar als vanzelfsprekend is. Daarenboven benadert men de zijnsvraag traditioneel vanuit het “zien”, wat het Zijn gelijkschakelt met het voor-ogen-zijn en dus met het heden, met wat *nu* voor ogen is, en dus met constante aanwezigheid⁸⁴. Aldus is het verband tussen Zijn en tijd niet weg te denken, maar dit verband wordt nooit expliciet gemaakt doch steeds vanuit de tegenwoordigheid gedacht (Dastur, 1990). “In de Griekse zijnsuitlegging fungeert de tijd als leidraad, zonder dat deze zijnsuitlegging uitdrukkelijk kennis van deze leidraad bezit.” (Pöggeler, 1969, p. 59). Naast deze traditionele, filosofische visie op het Zijn hebben we bovendien een algemeen, vaag begrip van het Zijn wanneer we de vraag stellen: “Wat is het Zijn?”. Het “is” in deze vraag gaat immers al uit van een zeker zijnsbegrip. Echter, dit vage concept helpt ons niet onmiddellijk verder om de zin van het Zijn, i.e. de uniformiteit van het Zijn in de menigvuldigheid van de zijnden, als vormen van het Zijn, te begrijpen (ibid.). Om de zijnsvraag te beantwoorden zal Heidegger een “fundamentele ontologie” (Dastur, 1990) moeten ontwerpen. Bovendien zal hij binnen deze ontologie een cruciale rol toebedelen aan de tijd.

In het ontwerp van zijn ontologie kent Heidegger één bepaald zijnde voorrang op alle andere zijnden toe, met name het Dasein (letterlijk: Daar-zijn, of erzijn). Het Dasein is echter niet gewoon daar. Het is geen in zichzelf besloten object zoals een plant of een steen. Het Dasein is zich daarentegen bewust van zijn Zijn, heeft dus een verhouding tot dat Zijn en bijgevolg een zijnsbegrip, al is dit begrip pre-ontologisch (Pöggeler, 1969). Het heeft zowel besef van zijn Zijn als

84 Deze visie is vergelijkbaar met de *hic et nunc* visie van de egopsychologie (cf. supra). We komen hier op terug.

van de eindigheid van dat Zijn. We zeggen dus van het Dasein dat het niet zomaar is, maar dat het existeert. Het kan ook niet simpelweg herleid worden tot “de mens” (waar te veel andere connotaties mee verbonden zijn), noch met het Cartesiaanse subject. Dat laatste is immers een autonome substantie, die aan zichzelf genoeg heeft en dus vanuit een zekere beslotenheid de wereld van de uitgebreidheid tegemoet treedt (Dastur, 1990; Pöggeler, 1969). Het Dasein leeft altijd en steeds met de dingen, dus met de andere zijnden, en is niets buiten de verhouding tot alles wat het niet is. Heidegger spreekt daarom van een ex-centrisch bestaan, een extatische existentie, waarbij het Dasein steeds buiten zichzelf getreden is. Echter, het Dasein kan deze openheid ten aanzien van zichzelf, de anderen en de wereld enkel volhouden middels de dreiging van de mogelijkheid dat alles ook afgesloten kan worden, dat zijn existentie eindig is (Dastur, 1990).

Dit laatste klinkt enigmatisch en vereist dat we het Dasein begrijpen in termen van tijd (Massey, 2015). Echter, voor wij daaraan kunnen beginnen moeten we de existentie van het Dasein in zijn dagelijkse, gemiddelde bestaan analyseren. Dit reveleert ons dat het een in-de-wereld-zijn is. Het “in” van het in-de-wereld-zijn mag echter niet verkeerd begrepen worden. Hier wordt geen spatiale verhouding van inclusie mee bedoeld. Het Dasein heeft eerder een essentiële verhouding met de wereld. We botsen hier op de openheid van het Dasein. Dat is inderdaad geen op zich besloten zijnde dat de wereld vanop een afstand kan vatten, het is geen subject dat tegenover een object staat, maar is altijd reeds in-de-wereld. Het Dasein 'is' zijn wereld, altijd reeds bij de dingen en bij de anderen. Nu heeft het Dasein de “natuurlijke” neiging zichzelf in eerste instantie te begrijpen in termen van wat het zelf niet is, maar waar het wel steeds op betrokken is (i.e. de zijnden die niet Dasein zijn). Deze manier van begrijpen vinden we terug in de vorm van de biologie, de antropologie, de psychologie, etc. Deze zijn stuk voor stuk waardevolle wetenschappen, maar ze leveren ons geen ontologisch begrip op van het Zijn – enkel wat Heidegger een ontisch begrip van het Dasein noemt. Het Dasein wordt hierbij herleid tot één van de objecten in de wereld. De wereld wordt als het ware terug geprojecteerd op het Dasein. Dit verklaart meteen ook waarom het Dasein erin is geslaagd zichzelf te miskennen als fundamenteel vertrekpunt voor de ontologie. Heidegger stelt nu dat we noch deze ontische benadering, noch één of andere vooronderstelde essentie of voorafbepaald ideaal van wat het Zijn van het Dasein is (zoals bijvoorbeeld de *res cogitans*) als vertrekpunt voor de ontologische analyse kunnen nemen (Dastur, 1990). En net daarom is volgens Heidegger het vertrekpunt voor het ontwikkelen van een fundamentele ontologie de existentiële analyse van het Dasein in diens alledaagse bestaan.

Het zijnde dat het Dasein aantreft in die alledaagse wereld is in de eerste plaats “terhanden”⁸⁵, het is een (werk)tuig dat ergens toe dient. Hiermee wordt bedoeld dat de betrekking van het Dasein op de

85 c.q. “het karakter van onopvallende vertrouwdheid” (Heidegger, 1927, p. 142).

hem omringende zijnden (op zijn Umwelt) gekenmerkt wordt door een netwerk van betekenis: alle zijnden zijn op het Dasein en op elkaar betrokken, ze dienen ergens voor. Een hamer heeft betrekking op een plank, op nagels en mogelijk zelfs op een pleister. De Umwelt is met andere woorden het geheel van verwijzings- en betekenisverbanden. Tegenover het “terhanden” zijn, plaatst Heidegger de “voorhandenheid”. Dit is wanneer de zijnden uit hun betekenisverband, en dus hun gebruik, worden gehaald en als object van reflectie worden aanschouwd – zoals bijvoorbeeld het geval is wanneer men op iets reflecteert met een filosofische blik of iets wetenschappelijk bestudeert. Er is echter een andere manier om de wereld te begrijpen en deze benoemt Heidegger als de “zorg”. In dat geval is kennen niet louter meer een voorstellen in het hier en nu van een voorhanden zijn, maar “moet het zich meten met de omzichtigheid van praktische zorg.” (Pöggeler, 1969, p. 62). Dat deze andere wijze van begrijpen en kennen mogelijk is, is een gevolg van Daseins geprivilegeerde statuut van betrokkenheid op het Zijn. Immers, een steen is wel objectief aanwezig in de wereld, maar is in se wereldloos. De steen is, voor zover wij kunnen weten, onverschillig ten aanzien van de andere zijnden. Het Dasein is daarentegen altijd al betrokken op de wereld, de zijnden en het Zijn. Deze “zorg” bestaat uit drie ontologische karakteristieken van het Dasein: “existentialiteit”, “facticiteit” en “verval” (Massey, 2015).

De “existentialiteit” van het Dasein wordt gekenmerkt door “de moeilijke verhouding tussen het 'te-zijn-hebben' en het 'kunnen-zijn'” (De Schutter, 2014, p. 48). Het Dasein is immers altijd al “geworpen”⁸⁶ in de wereld, en overgeleverd aan wat het is en moet zijn. Alles wat het Dasein overkomt, de zaken waar hij voor kiest alsook deze waar hij niet voor kiest, vormen een zijnsmogelijkheid waar hij iets mee moet, want het Dasein “is doordrongen van de ervaring dat er iets in zijn existentie op het spel staat, dat hij moet waken over de manier waarop hij existeert, dat hij – ondanks het ontbreken van een model – van zijn existentie iets moet maken.”⁸⁷ (ibid., p. 47). Het moet, vanuit de vraag naar zijn Zijn, iets doen met zijn bestaan in een wereld die het bepaalt, waarop het betrokken is en waarin het geworpen is. Existeren is voor het Dasein een opdracht, een “kunnen-zijn”, een zich ontwerpen.

De “facticiteit” betekent dat het Dasein zich steeds bevindt in zijn toestand van geworpenheid, dewelke zich uitdrukt in zijn “bevindelijkheid”. De “facticiteit” is een moeilijk te vatten term. Heidegger stelt: “In het begrip facticiteit ligt vervat: het in-de-wereld-zijn van een 'binnenwereldlijk' zijnde, en wel zodanig dat dit zijnde zichzelf kan verstaan in zijn

86 “Dit in zijn vanwaar en waartoe verholde, maar op zichzelf genomen des te onverholener ontsloten zijnskenmerk van het erzijn [Dasein], dit 'dat het is', noemen we de geworpenheid” (Heidegger, 1927, p. 180).

87 De confrontatie van het Dasein met zijn Zijn als “kunnen-zijn” heeft alles te maken met het anticiperen op de dood. Wij komen hier op terug wanneer we Heideggers analyse van het Dasein in termen van tijd onder de loep nemen (cf. infra).

'lotsverbondenheid' met het Zijn van de zijnden dat het binnen zijn eigen wereld ontmoet." (Heidegger, 1927, p. 83). Bovendien benadrukt hij de ongrijpbaarheid van de facticiteit wanneer hij stelt dat het neerkomt op een "in eerste instantie verdrongen zijnskenmerk van het erzijn [Dasein]. Het dat van de facticiteit kan in een aanschouwing nooit worden aangetroffen." (ibid., p. 180). In plaats van een aanschouwelijk maken van de "facticiteit", drukt deze zich uit in de "bevindelijkheid". De "bevindelijkheid" is geen expliciete kennis van een "voorhanden-zijn", maar eerder een stemming. "In de bevindelijkheid staat het erzijn [Dasein] altijd al oog in oog met zichzelf, het heeft zich altijd al gevonden, zij het niet zo dat het zichzelf waarneemt en op die manier aantreft, maar als gestemd zich bevinden." (ibid.).

Ten slotte is het Dasein ook steeds "bij-de-dingen" en gaat er in op, het wordt erdoor geabsorbeerd. Aldus verwijst het "verval" naar een zich verliezen in het "men". "De vervallenheid tot de wereld betekent het opgaan in het met-elkaar-zijn voorzover dit door gepraat, nieuwsgierigheid en ambiguïteit beheerst wordt." (ibid., p. 229). De definitie van zorg toont ons nu de paradoxale positie van het Dasein: het is een geworpen ontwerp, heeft iets "te-zijn", maar vanuit de "facticiteit" kan het deze "geworpenheid" enkel vinden in de "bevindelijkheid" en verliest het zich in het "verval" waardoor het opgaat in de ander, in het "men".

De zin van het Zijn van het Dasein blijft met andere woorden verborgen omdat het Dasein zich in het alledaagse aan zijn eigenlijkheid (i.e. het op zich nemen van de opdracht van zijn Zijn) onttrekt en opgaat in de wereld. Om de oorspronkelijke waarheid van het Dasein te kennen, om de zin van zijn Zijn te begrijpen, dienen we nu het Dasein in zijn waarheid aanschouwelijk te maken. Deze waarheid kan echter onmogelijk een toestand van volledigheid impliceren, vermits het Dasein een onophoudelijk ontwerp is. Evenmin zal men deze eenheid terugvinden in de alledaagsheid. Daar leeft het niet als zichzelf maar zoals "men" leeft, als "men-zelf"⁸⁸, en vervalt het dus snel in de oneigenlijkheid⁸⁹. Het valt samen met de anonieme anderen, die niet het Dasein zijn⁹⁰. Het Dasein

88 "Het zelf van het alledaagse erzijn [Dasein] is het men-zelf, dat we van het eigenlijke, dat wil zeggen nadrukkelijk aangegrepen zelf onderscheiden. Als men-zelf is elk erzijn [Dasein] verstrooid in het men en moet het zich eerst vinden." (Heidegger, 1927, p. 173).

89 "Wat het 'oneigenlijke' karakteriseert is het feit dat het Dasein zichzelf begrijpt op basis van datgene waarop het betrokken is [het "voorhandene"] eerder dan op basis van zijn eigen eindige mogelijk-zijn. Aldus begrijpt het 'oneigenlijke' Dasein zichzelf, met betrekking tot de taken die het uitvoert, als zichzelf afwachtend." (Dastur, 1990, p. 39). De afwachtende houding van het "oneigenlijke" Dasein staat haaks op de anticiperende houding van het "eigenlijke" Dasein.

90 Hierin schuilt ook het catastrofale van de mens: "De mens is een catastrofe, omdat hij zich van zijn eigen wezen afkeert, omdat hij verloochent wat hem het meest eigen is. [...] De mens keert zich af van zichzelf omdat hij daar het niets en de afgrond van de eindigheid en het sterven aantreft." (De Schutter, 2014, p. 10). De vlucht in een begrijpen van zijn Zijn in termen van "voorhandenheid" is een zich afkeren van de zin van zijn Zijn. Niet

heeft echter “te-zijn”. Zoals reeds gesteld moet het iets doen met zijn bestaan, het moet zich zijn Zijn eigen maken. Enkel in die eigenlijkheid kan het Dasein zijn eenheid en dus de zin van zijn Zijn be-grijpen.

Om te begrijpen wat die eigenlijkheid inhoudt en om inzicht te verwerven in de wijze waarop het Dasein in eigenlijkheid de zin van zijn Zijn begrijpt, moeten we de tijdelijkheid van het Dasein analyseren en daarom gaat Heidegger op dit punt over tot een analyse van het Dasein in termen van tijd (Massey, 2015). Pöggeler (1969) stelt zich de vraag hoe men eigenlijkheid dient te begrijpen wanneer het Dasein gekarakteriseerd wordt als een pro-ject, als ontwerp, als een voortdurend zichzelf-vooruit-zijn. Volgens Heidegger is het Dasein immers pas eigenlijkheid wanneer het “voortdurend op de uiterste, onachterhaalbare mogelijkheid vooruit loopt.” (ibid., p. 67). En die “uiterste, onachterhaalbare mogelijkheid” is de dood⁹¹. Heidegger stelt dat het Dasein steeds op zijn eigen einde anticipeert, omdat het een eindig wezen is dat zichzelf als dusdanig begrijpt. Daarom bestaat het als een tot-de-dood-zijn. En het is pas in de anticipatie van de dood dat het Dasein zichzelf kan begrijpen als een zichzelf-vooruit-zijn. In dit anticiperen van de dood eist het Dasein haar op. Het begrijpt zichzelf en zijn mogelijkheden als eindig, als gelimiteerd door de zekerheid en de onbepaaldheid van het einde van zijn Zijn. De dood is in dezen zelfs de meest uitgelezen mogelijkheid, het ultieme eindpunt van het ontwerp van het Dasein, net omdat het onmogelijk kan geactualiseerd worden. Als het Dasein dood is, dan is het Dasein er simpelweg niet meer⁹². Dus, paradoxaal genoeg maakt de onmogelijkheid tot het actualiseren van de dood haar tot de ultieme mogelijkheid. Het Dasein kan de dood nooit verwezenlijken aangezien het niet meer is op het moment dat zij verwezenlijkt wordt. In de anticipatie op de dood ontmoet het Dasein als kunnen-zijn zijn eigen waarheid, namelijk de *mogelijkheid als mogelijkheid*. Ergo, het Dasein is potentialiteit, kunnen-zijn. We zien hierin ook het verband met de eigenlijkheid: de dood staat immers geen substitutie toe. Ik kan niet sterven in de plaats van een ander, evenmin kan een ander in mijn plaats sterven. De dood is dus een existentieel fenomeen dat bestaat in wat Heidegger het telkens-het-mijne-zijn noemt.

Dit anticiperen op de dood is wat de openheid van het Dasein karakteriseert: “Dasein is inderdaad *open*

verwonderlijk wrijft Lacan zijn tijdsgenoten dezelfde kritiek aan: “Tel est l'effroi qui s'empare de l'homme à découvrir la figure de son pouvoir qu'il s'en détourne dans l'action même qui est la sienne quand cette action la montre nue.” (Lacan, 1953b, p. 242). De handeling die de mens met de afmetingen van zijn vermogen confronteert, is de handeling in het symbolische, c.q. de psychoanalyse. Als symbolisch wezen staat de mens immers oog in oog met zijn eindigheid en de verantwoordelijkheid zich als subject te bevestigen, zich zijn Zijn eigen te maken.

91 Zolang het Dasein existeert, is het onvolledig. Er blijft altijd iets in het verschiet. En wanneer dat niet meer zo is, dan is er geen Dasein meer. Dit is de dood. (Dastur, 1990).

92 Cf. Epicurus: “Als wij er zijn, is de dood niet; als de dood er is, zijn wij niet.”

to itself, to others, and to the world only insofar as the possibility of the closure of everything that is constantly threatens it.” (Dastur, 1990, p. 30; oorspronkelijke cursivering). Dit geeft ook aan het Dasein een zekere transparantie voor zichzelf, maar deze dient niet begrepen te worden als de hegeliaanse transparantie van het zelf-bewustzijn. Eerder is het een transparantie voor zichzelf als pure mogelijkheid. Hierin ligt nu Heideggers opvatting over de eigenlijkheid van het Dasein: een Dasein dat in het aanschijns van de grote onmogelijkheid (i.e. de dood) zichzelf als pure mogelijkheid ziet. Een Dasein dat zichzelf kan begrijpen als puur mogelijk-zijn, kan handelen in eigenlijkheid. Het is een *vastbesloten* Dasein.

Nu kan het verleidelijk zijn te denken dat een Dasein dat zijn eigenlijkheid op zich neemt een absoluut vrij Dasein is. Echter, wanneer we, na het blootleggen van de ontologie van het Dasein als mogelijk-zijn in het aanschijns van het zijn-tot-de-dood, terugkeren naar de alledaagse wereld van het factische bestaan, dan moeten we vaststellen dat de vastbeslotenheid van het Dasein begrensd is. De geworpenheid van het Dasein impliceert immers een confrontatie met het begrensde van die toestand, “een omtrek van kiesbaarheid” (Pöggeler, 1969, p. 68). De wereld is gegeven, men is erin geworpen en dit sluit een aantal mogelijkheden uit. Ik mag dan wel in eigenlijkheid zeggen dat ik door een muur kan lopen, die muur zal mij er wel snel genoeg attent op maken dat zulks niet mogelijk is. Het “men” gelooft evenwel deze omtrek als vanzelfsprekend te kunnen aanvaarden – wat kan ontaarden in een toestand van besluiteloosheid. Immers, alles is toch al gegeven⁹³. Het vastbesloten Dasein verzet zich tegen de determinering door het “men”, wat het oneigenlijk zou maken, en beschouwt de mogelijkheden van de factische wereld niet meer als zovele contingenties en voorafbepaalde gegevens. Het kiest daarentegen het factische bestaan dat het is. Daarom is het eigenlijke Dasein slechts besloten tot wat het reeds op oneigenlijke wijze was. “Anticipatory resoluteness is no more a fleeing away from 'action' than it is an idealistic claim to float freely above existence; rather, it consists in bringing Dasein back into the sober understanding of factual existence.” (Dastur, 1990, p. 34).

Deze verhouding van het eigenlijke Dasein ten aanzien van de facticiteit wordt bepaald door de temporaliteit van het Dasein. Immers, de begrensde toestand van de geworpenheid weerspiegelt de eigenlijke temporaliteit van het Dasein zelf. De tijd is wat de “horizon bepaalt waarbinnen het Zijn als Zijn begrepen wordt.” (Pöggeler, 1969, p. 56). En deze temporaliteit kan men niet denken als een permanente presens, maar moet begrepen worden als een modus van het Zijn van het Dasein, dat moet worden wat het is⁹⁴. Vandaar dat de tijd die primeert in de eigenlijke temporaliteit van het

93 De neurose is niet ver weg te denken in deze analyse.

94 Een gedachte die we zowel terugvinden als ondertitel van Nietzsches autobiografische *Ecce Homo* (1888): “Hoe iemand wordt wat hij is” als in Pindarus' Pythische Oden: “Wordt datgene, wat ge zijt.”

Dasein, omwille van zijn anticiperen op de dood, de toekomst is. De anticipatorische vastbeslotenheid van het Dasein vooronderstelt immers dat het Dasein tot zichzelf kan komen, net zoals het tot de facticiteit kan komen, waardoor het kan *existeren* als mogelijkheid eerder dan *zijn* als actualiteit. In het zich eigen maken van zijn “geworpenheid”, zien we ook een zich eigen maken van zijn geweest-zijn. In de anticipatie op de dood komt het Dasein terug op wat het altijd reeds was. Maar dit tot zichzelf komen betekent dat het Dasein zijn geworpenheid assumeert en dus in eigenlijkheid wordt wat het in oneigenlijkheid reeds was. Wat in het verleden is gebeurd, is gegeven en bepaalt mede de omtrek van kiesbaarheid. Echter, als een toekomstig zijn dat op de dood voorop loopt, komt het Dasein voortdurend terug op deze toestand van geweest-zijn en wordt het voortdurend wat het reeds was, maar dan in eigenlijke zin. Vanuit de temporaliteit kan men het geweest-zijn dus niet denken als wat “verleden is” en “opgehouden is met bestaan”, maar eerder als iets wat voortkomt uit de toekomst wanneer het Dasein zich zijn geworpenheid eigen maakt. Het Dasein kan enkel zijn geweest-zijn op zich nemen als het anticipeert op zijn einde (Dastur, 1990). Bovendien zet deze dynamische verhouding tussen de toekomst en het verleden het Dasein aan tot handelen en tot besluiten in het heden: “The primordial phenomenon of the present is therefore back-and-forth between the future and having-been that enables Dasein to ‘take hold of’ or grasp things as belonging to its situation, the movement of *presencing* [tegenwoordigen] as such.” (Massey, 2015, p. 107). Aldus volgen de onderdelen van de temporaliteit (heden, verleden en toekomst) elkaar niet op, maar vormen ze een eenheid die ontologisch gezien de alledaagse tijdsbepaling voorafgaat.

Tijd wordt in deze zin door Heidegger dus niet begrepen als een zijnde, als een statisch, spatiaal te determineren “iets”, maar als beweging. De tijd temporaliseert, de tijd tijdigt. We stellen vast dat het Zijn van het Dasein fundamenteel door de tijd bepaald wordt. Niet als een chronologische tijd, die we kunnen meten met een klok en in principe een oneindige opeenvolging van nu-momenten vooronderstelt, maar als een extatische en existentiële tijd, als voortdurende beweging waarbij het Dasein middels de anticipatie op de toekomst als zuivere mogelijkheid in het heden terugkeert op zijn verleden.

Vanuit dit ontologisch begrip van de tijd kunnen we nu zowel Heideggers opvattingen omtrent de alledaagse tijd (de “wereldtijd”) als de wetenschappelijke tijd (de “natuurtijd”) beter situeren, alsook in welke zin zijn opvattingen afwijken van deze van Bergson. Voorafgaand aan *Sein und Zeit* had Heidegger reeds gesproken en geschreven over de verschillende vormen van tijd. In een lezing gegeven in 1915 gaat hij in op het verschil tussen de natuurwetenschappen en de historische wetenschappen met betrekking tot het concept “tijd” (Dastur, 1990; Massey, 2015). Tijd wordt binnen de natuurwetenschappen, van Galilei tot Einstein, gebruikt om te meten en vormt een

essentiële component in de definitie van beweging. Om tijd meetbaar te maken moet men deze echter in spatiale termen definiëren. De klok is de belichaming bij uitstek van de tijd van de natuurwetenschappen: de lengte van elke eenheid (seconden, minuten, uren) is arbitrair, maar blijft constant en keert steeds terug. Het is ook niet van belang wanneer een gebeurtenis, waarvan we de tijd willen meten, begint of eindigt. Het enige wat van belang is, is dat begin en einde elk een plaats toegewezen krijgen waartussen men de afstand kan meten. Aldus is elk punt in de tijd eerder dan sommige punten, en later dan andere. Net zoals Bergson stelt Heidegger dat deze tijd uniform en homogeen is (Massey, 2015). De historische wetenschap werkt echter met betekenis en waarde (Dastur, 1990). Het object van de historische wetenschappen is de mens als cultureel wezen. Nu liggen de culturele verwezenlijkingen die ons heden bepalen in het verleden. Het concept tijd moet dus in de historische wetenschappen functioneren op een wijze die ons toegang verleent tot deze verwezenlijkingen en ons toestaat ze te interpreteren of in context te plaatsen. Historici delen de tijd dus op in tijdperken die elk hun karakteristieken hebben en kwalitatief van elkaar verschillen. Als men binnen deze wetenschappen vraagt naar het wanneer van een historische gebeurtenis, dan stelt men de vraag naar de plaats van die gebeurtenis binnen een kwalitatieve, historische context en niet naar een “hoe veel” (Massey, 2015).

We kunnen hieruit afleiden dat Heidegger zich, net als Bergson, verzet tegen de idee dat de natuurwetenschappelijke, spatiale opvatting over tijd de meest oorspronkelijke tijd vat. Heidegger verwijt Bergson evenwel dat hij, ondanks zijn verwerping, alsnog een spatiale representatie van de tijd aanhangt, waarbij een kwantitatieve opeenvolging wordt vervangen door een kwalitatieve opeenvolging. Bergson legt echter onvoldoende uit wat het verschil is tussen de predikaten kwantitatief en kwalitatief. Bovendien stelt Bergson dat de geleefde tijd de werkelijke tijd is, maar doet hij geen uitspraken over de aard van deze werkelijkheid, noch over de ontologische aard van dat wezen waaraan deze geleefde tijd verschijnt. Heidegger concludeert dus dat Bergson de tijd niet begrijpt in haar eigen betekenis. Bergsons concept van de geleefde tijd kan nog het best vergeleken worden met Heideggers concept van de wereldtijd.

In een lezing uit 1924 werkt Heidegger zijn analyse van het concept tijd verder uit (Heidegger, 1924). Hij maakt hier een bijkomend onderscheid door de idee van een “wereldtijd” te introduceren. In het alledaagse leven verschijnt de tijd immers als “bezorgde tijd”, tijd als object van zorg. Deze wereldtijd verschilt van de natuurwetenschappelijke tijd in die zin dat het geen conceptueel begrip van de tijd is dat haar als voorhanden presenteert. Kenmerkend voor deze wereldtijd is dat zij de eigenschappen van dateerbaarheid, spanne, openbaarheid en betekenis kent. De dateerbaarheid betreft het gegeven dat wij onze dagelijkse tijdsbeleving kunnen uitdrukken als nu, dan en toen. Aldus is wereldtijd een aanwezig maken (nu) dat afwacht (dan) en behoudt (toen). De

spanne is dan het interval tussen nu en dan en neemt de vorm aan van een afwachten van het dan. Tegelijk geeft dit identiteit, het houdt de tijd samen. De spanne kan in feite vergeleken worden met Bergsons concept van duur, maar weerspiegelt bij Heidegger een eigenschap van de wereltijd en is dus niet de meest oorspronkelijke tijd. De openbaarheid van de wereltijd impliceert dat “nu” zeggen een sociale daad is. Deze tijd moet immers voor iedereen beschikbaar zijn. De betekenis refereert dan weer naar het feit dat de tijden nu, dan en toen tijden zijn om-te, er is een tijd om te gaan slapen, een tijd om te eten, een tijd om de liefde te bedrijven. Heidegger stelt echter dat zowel de natuurwetenschappelijke tijd als deze wereltijd uitdrukkingen zijn van de eigenlijke temporaliteit van het Dasein en daarom niet noodzakelijk minderwaardig zijn. Het zijn verschillende manifestaties van de tijd als ultieme horizon van het Zijn.

In Heideggers opvatting is het primordiale fenomeen van het leven, het Zijn, geen onuitgesproken en ondefinieerbare stroom, maar is het altijd al op de wereld, de anderen en zichzelf gericht. Het kan aldus fenomenologisch begrepen worden, wat het project vormt voor *Sein un Zeit*. Het Dasein is zijn verleden niet in de zin van iets wat voorbij is, maar als iets waar het vanuit zijn gerichtheid op de toekomst voortdurend op kan terugkeren. In het vooruitlopen op de dood is het ook zijn toekomst. We hebben gezien dat de toekomst primeert in de eigenlijke temporaliteit van het Dasein en dus het 'hoe' van de temporaliteit uitmaakt. Het Dasein is ook zijn heden. In het vooroplopen op zijn einde grijpt het Dasein het verleden aan als eigenlijke mogelijkheid van elk ogenblik, als wat *nu* zeker is.

2.4. De logische tijd en de geschiedenis

Met dit overzicht van Bergson en Heidegger kunnen we nu terugblikken op Freuds casus van de Wolvenman. Op merkwaardige wijze keert het dateren van de droom en de oerscène met een zekere regelmaat terug. Freud formuleert op een gegeven moment een formule om met zekerheid de oerscène te dateren. De Wolvenman is op kerstdag geboren en de oerscène deed zich voor in de zomer. Freud kon echter uitsluiten dat de scène zich zou hebben voorgedaan op de leeftijd van zes maanden, dus moet ze zich hebben voorgedaan op een leeftijd van $n + 1,5$ jaar. Het meest waarschijnlijke geval lijkt voor Freud dat deze scène plaatsvond op anderhalf jaar ($n=0$), maar het kan ook op twee-en-een-half jaar ($n=1$). Ook de droom dateert hij met enige precisie. We herkennen hierin de homogene, spatiale tijd van Bergson en de “natuurtijd” van Heidegger. Beide vormen een objectivering van de tijd waarin de mens vervreemdt van zichzelf. Daartegenover staat echter de authentieke tijd, bij Bergson geconceptualiseerd als de ononderbroken duur, waar heden, verleden en toekomst door elkaar lopen, en bij Heidegger als de eigenlijke tijd van het Dasein, waarvoor het

primaat van de toekomst geldt.

Lacan stelt nu dat de Freudiaanse anamnese niets te maken heeft met “le mythe bergsonien d'une restauration de la durée où l'authenticité de chaque instant serait détruite de ne pas résumer la modulation de tous les instants antécédents.” (Lacan, 1953b, p. 256). Hij geeft echter weinig argumenten om deze visie te staven. Wij zullen ons dus zelf aan een poging wagen. We zagen bij onze bespreking van Bergson dat de authentieke tijd gekenmerkt wordt door de “duur”. Hierbij kan men niet zomaar een onderscheid maken tussen verleden, heden en toekomst aangezien deze drie tijdsaanduidingen door elkaar lopen in een ononderbroken stroom. Daartegenover staat de homogene tijd, die een gespatialiseerde, kwantitatieve vorm kent. Bergson verbindt het spreken en de taal met deze homogene tijd. Hij stelt namelijk dat ruimtelijkheid een fundamentele eigenschap is van de taal, die aldus de discontinuïteit, die we terugvinden in de materiële wereld, installeert in ons geheugen. De Freudiaanse her-innering werkt echter middels de taal en het spreken. Men herschrijft zijn geschiedenis *nachträglich* door het spreken. Volgens Bergson zou het spreken in de analyse dus niet leiden tot een herstellen van de duur. Bergson schuift daarentegen de introspectie naar voor als methode om te komen tot het intuïtionistische inzicht van de continue stroom van de duur. Van deze methode hebben we evenwel de gevaren al aangetoond wanneer wij het hadden over het lege spreken. Lacan concludeert dus: “C'est qu'il ne s'agit pour Freud ni de mémoire biologique, ni de sa mystification intuitioniste, ni de la paramnésie du symptôme, mais de remémoration, c'est à dire d'histoire, faisant reposer sur le seul couteau des certitudes de date la balance où les conjectures sur le passé font osciller les promesses du futur.” (ibid.)

De conjecturen over het verleden doen de beloftes van de toekomst weifelen. We zien hier de complexe verhouding tussen toekomst en verleden verschijnen, en iets verder stelt Lacan het nog categorischer: “il ne s'agit pas dans l'anamnèse psychanalytique de réalité, mais de vérité, parce que c'est l'effet d'une parole pleine de réordonner les contingences passés en leur donnant le sens des nécessités à venir, telle que les constitue le peu de liberté par où le sujet les fait présentes.” (ibid.) Lacan geeft hier een aanzet voor een Heideggeriaanse lectuur van de Freudiaanse anamnese. De lectuur van Heidegger kan ons immers helpen om de subjectieve bevestiging beter te plaatsen en ze ook klinisch te kaderen. Want hoe koppelt men nu de subjectieve bevestiging aan het vol spreken? Van Haute (1989) stelt dat het Heideggeriaanse Dasein en het psychoanalytische subject aan dezelfde bepaling voldoen. Het subject in analyse is immers:

1. altijd al “geworpen” in een wereld van symbolen, taal en spreken
2. van waaruit het zichzelf ontwerpend verstaat als mogelijkheid
3. maar ook voortdurend dreigt te verdwijnen in de stereotypen van de cultuur

Wat het eerste punt betreft zullen wij kort zijn, aangezien een grondige uitwerking volgt in het

volgende hoofdstuk. Het analytische subject is steeds geworpen in de taal, en kan daar niet buiten. Taal wordt hier bovendien begrepen vanuit de structurele linguïstiek van de Saussure (1915): betekenaar en betekende zijn losgekoppeld van elkaar. Elk woord is een knooppunt van betekenis, en die is contextueel bepaald. Aan een zin een woord toevoegen, wijzigt immers steeds de hele betekenis. Bovendien, waar Heidegger nog hoop koestert in de ontwikkeling van een fundamentele ontologie, stelt Lacan dat het Zijn nooit buiten de taal kan bereikt worden. Als subject kunnen wij ons Zijn dus nooit verwoegen, enkel trachten het te construeren binnen de taal. Het authentieke Dasein, het Dasein in eigenlijkheid, is dus gebonden door de ketenen van de taal, is erin geworpen en dient een uitspraak te formuleren over de symbolen die het hebben gedetermineerd en die zich articuleren in het symptoom. Om een dergelijke uitspraak te maken, de subjectieve bevestiging in het vol spreken, dient het subject zichzelf ontwerpend als mogelijkheid te verstaan, en hier speelt de anticipatie op de dood een rol.

Nu kunnen we deze anticipatie op de dood begrijpen binnen het Imaginaire en binnen het Symbolische. De anticipatie op de dood binnen het Imaginaire kunnen wij begrijpen vanuit de vorige twee hoofdstukken. Het derde punt van vergelijking tussen het Dasein en het analytische subject, namelijk dat men dreigt te verdwijnen in de stereotypen van de cultuur, komt hier ook aan bod. Binnen het Symbolische laat de anticipatie op de dood zich enigszins anders bepalen. In het Symbolische is men steeds gericht op een eindpunt van betekenisverlening. Dit eindpunt biedt zich in het heden aan onder de vorm van de terugkeer van het verdrongene. Wij zullen eerst de Imaginaire benadering bespreken, vervolgens de Symbolische.

In *Le Temps Logique* (Lacan, 1945) zagen we dat de haast in het beslissen noodzakelijk is in een logisch proces, maar de uitkomst van dit proces niet wijzigt. De subjectieve uitspraak verandert de kleur van de schijf niet, en na twee aarzelingen kan men de redenering volledig logisch gronden. De haast die tot de subjectieve bevestiging leidt, heeft nochtans een cruciale functie: “Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme.” (ibid., p. 213). We herkennen hierin de Imaginaire erkenning zoals die verschijnt in Kojève's lektuur van Hegel. In een strijd op leven en dood om erkenning, moet één van de protagonisten het onderspit delven door zich te onderwerpen aan de ander. We krijgen hier de Meester-Slaaf dialectiek. Deze erkenning is Imaginair omdat ze zich in louter duale termen laat formuleren: de erkenning als mens is volledig afhankelijk van de erkenning door de ander (Kojève, 1947). In se verschilt dit niet van de miskennis die door de weerstandsanalyse teweeg wordt gebracht. In beide gevallen blijft het subject afhankelijk van zijn spiegeling aan de ander, aangezien in de weerstandsanalyse enkel het Imaginaire Ik wordt aangesproken: “dans ce travail qu'il fait de la reconstruire *pour un autre*, il retrouve l'aliénation fondamentale qui la lui a fait construire *comme une autre*, et qui l'a toujours

destinée à lui être dérobée *par un autre*.” (Lacan, 1953b, p. 249). Deze spiegeling keert ook terug in het raadsel van de drie gevangenen. Tijdens de temps pour comprendre spiegelt de gevangene zich aan de ander: “stel ik ben wit, *mocht ik B zijn* wat zou hij zien?” Indien het subject op een bepaald moment in de haast zich niet uitspreekt over zijn kleur, dreigt het in deze situatie volledig bepaald te worden door de ander, en dus afhankelijk te blijven van de Imaginaire erkenning door die ander: “de peur d’être convaincu par les hommes de n’être pas un homme.” (Lacan, 1945, p. 213). We zien hier dus een andere verhouding verschijnen waarbij niet de duale spiegeling op de voorgrond staat, doch de bevestiging van het subject ten aanzien van het collectief. Tegelijk zien we hier de dood opduiken in Lacaniaanse termen. De identificatie met de ander wekt immers, zoals we gezien hebben bij de bespreking van het intrusiecomplex, het primair masochisme. In de identificatie met de niet-gespeende ander, wordt het verlangen terug te keren in de moeder en dus naar de toestand voor het leven aangesproken. De subjectieve bevestiging is een manier om aan deze geanticipeerde dood te ontsnappen.

In deze Imaginaire situatie, waar de erkenning van het subject geheel afhankelijk is van de ander en de duale spiegelverhouding die daardoor wordt geconstitueerd, wordt het subject geconfronteerd met zijn zijn-tot-de-dood. Het anticipeert op deze meest fundamentele onmogelijkheid, en kan aldus zichzelf erkennen als zuivere mogelijkheid, als kunnen-zijn. Nu kan het subject vluchten in deze situatie door de vanzelfsprekendheid van het “men” aan te nemen. In dat geval verdwijnt het in het “men-zelf”, in de spiegeling aan de ander en dus in de stereotypen van de culturele conventies. Zulks zou het geval zijn indien het subject de afwachtende houding aanneemt, en dus geen uitspraak doet⁹⁵. De gevangene haast zich omdat hij anticipeert op zijn dood. Als hij zich niet snel uitspreekt dan kan hij zichzelf nooit erkennen als mens (“Je m'affirme être un homme”), blijft hij afhankelijk van de erkenning van de ander - en verdwijnt hij, als mens.

Vanaf 1953 kadert Lacan deze uitspraak binnen het Symbolische. Ook de anticipatie op het einde krijgt hierbij een nieuwe invulling. De erkenning wordt hier gekoppeld aan het spreken: “Pour autant qu’il s’agit pour le sujet de se faire reconnaître, un acte est une parole.” (Lacan, 1953 – 1954, p. 270). Van Haute (1989) stelt dat het subject erkenning nastreeft omdat het slechts op grond van de taal kan bestaan. Deze erkenning is in de eerste plaats een erkenning van de eigen geschiedenis en de positie die men daarin inneemt. De erkenning van de eigen positie binnen de Symbolisch bepaalde geschiedenis fundeert de waarheid in het vol spreken. Maar deze geschiedenis staat ons niet geheel ter beschikking, want delen ervan zijn verdrongen. Lacan definieert het onbewuste dan ook als het deel van het vertoog dat gemarkeerd wordt door een blanco, het gecensureerde hoofdstuk van de geschiedenis van het subject. Maar de waarheid kan teruggevonden worden en

95 Heidegger karakteriseert het oneigenlijke Dasein als afwachtend (Dastur, 1990).

staat meestal ook al elders geschreven. Lacan somt de plaatsen op waar het weggelaten hoofdstuk alsnog, zij het vervormd, verschijnt en hij maakt deze opsomming aan de hand van een reeks analogieën die tevens bij Freud (o.a. in *Constructies in de analyse*) te vinden zijn⁹⁶.

De vergeten brokstukken van de geschiedenis kunnen gevonden worden in de monumenten, hetzij het lichaam, de hysterische knoop waar het symptoom de structuur van een taal heeft. Eens de inscriptie op het lichaam wordt ontcijferd, kan zij vernietigd worden zonder al te groot verlies. In de documenten van de archieven, hetzij de herinneringen uit de kindertijd die vaak erg ondoordringbaar zijn⁹⁷. In de semantische evolutie⁹⁸, de stijl van leven en het karakter. In de tradities en legendes die onder heroïsche vorm de geschiedenis van een subject doorkruisen. En tot slot in de merkwaardige vervormingen in het bewuste, concrete vertoog, die nodig waren om het verduisterde hoofdstuk te omzeilen. Een dergelijke opvatting over de geschiedenis van het subject en de wijze waarop het gescotomiseerde hoofdstuk, dat zijn onbewuste is, alsnog tot uiting komt, is het motief doorheen het oeuvre van Freud.

Dit “elders” wordt gekenmerkt door de terugkeer van het verdrongene. De waarheid die uit het bewuste werd geweerd middels de verdringing en aldus leemtes in de geschiedenis van het subject creëert, keert terug op een andere plaats. Lacan stelt nu dat deze terugkeer van het verdrongene niet voortkomt uit het verleden, maar uit de toekomst⁹⁹. Hij verwijst hierbij naar een gedachte-experiment van Norbert Wiener, grondlegger van de cybernetica. Wiener (1948) stelt dat tijd uniform moet zijn indien men wenst te communiceren. In zijn gedachte-experiment stelt Wiener een intelligent wezen voor wie tijd in een zin loopt die tegengesteld is aan de onze. Het gevolg is dat communicatie onmogelijk wordt: “Any signal he might send would reach us with a logical stream of consequents from his point of view, antecedents from ours. [...] If he drew us a square, we

96 Dat Lacans analogieën òk elders terug te vinden zijn, verbergt hij overigens niet: “ce que nous venons d'exprimer est si peu original, même dans sa verve, qu'il n'y apparaît pas une seule métaphore que l'oeuvre de Freud ne répète avec la fréquence d'un motif où transparait sa trame même.” (Lacan, 1953b, p. 260).

97 Lacan aludeert hier op de dekherinneringen (Freud, 1899a). Het bevreedende aan deze herinneringen is hoe de zekerheid waarmee zij worden herinnerd contrasteert met de banaliteit van hun inhoud. Een voorbeeld: tijdens een les over dekherinneringen vertelt een studente hoe zij zich herinnert met haar broer in bad te zitten terwijl hun ouders de chocomelk verdelen over twee glazen. Wanneer zij dit vertelt, schrikt ze plots. Er valt haar iets te binnen, waar ze voorheen nog nooit aan had gedacht, en dat ze ook meedeelt: dit moet waarschijnlijk hebben plaatsgegrepen in de periode waarin haar ouders gescheiden zijn. Aldus verschijnt iets van haar eigen subjectieve waarheid in het spreken tot de ander.

98 Dit gaat over het woordgebruik dat elkeen eigen is. Zo stelt iemand die pas vader is geworden vast dat hij, sinds de geboorte van zijn dochter, gebruik begint te maken van woorden uit het dialect dat zijn eigen, overleden vader

99 ^{sprak.} “Comment expliquer le retour du refoulé? Si paradoxal que ce soit, il n'y a qu'une façon de le faire – ça ne vient pas du passé, mais de l'avenir.” (Lacan, 1953 – 1954, p. 181).

should see the remains of his figure as its precursors, and it would seem to be the curious crystallization – always perfectly explainable – of these remains. [...] The drawing of the square would appear to us as a catastrophe – sudden indeed, but explainable by natural laws – by which that square would cease to exist.” (ibid., p. 34). Lacan (1953 – 1954, p. 182) stelt nu dat wij in de terugkeer van het verdrongene middels het symptoom met hetzelfde worden geconfronteerd: “Le symptôme se présente d’abord à nous comme une trace, qui restera toujours incomprise jusqu’à ce que l’analyse ait procédé assez loin, et que nous en ayons réalisé le sens.” Het symptoom verwijst immers naar betekenisomstandigheden die nog niet gerealiseerd werden, nog niet geïntegreerd werden in de geschiedenis van het subject: “ce que nous voyons sous le retour du refoulé est le signal effacé de quelque chose qui ne prendra sa valeur que dans le futur, par sa réalisation symbolique, son intégration à l’histoire du sujet.” (ibid.) De waarheid dient nog in het vol spreken geboren te worden. Ze ligt niet klaar om ontdekt te worden, maar dient in het spreken gerealiseerd te worden. Op deze betekenis anticiperen wij in de analyse, en deze anticipatie is steeds onbepaald. We weten (nog) niet wat het symptoom betekent (Van Haute, 1989). Elk woord dat wij uitspreken in de analyse wijst vooruit naar mogelijke betekenissen waar het nog naar op zoek is, maar de betekenis kan pas op het einde retroactief bepaald worden. De betekenis van een zin wordt immers pas duidelijk wanneer wij een punt achter die zin hebben gezet – en dan kan haar betekenis nog wijzigen onder invloed van de volgende zin. Lacan stelt dus dat de toekomst zich in de analyse beweegt via het verleden naar het heden. Vanuit de anticipatie op het einde van de zin (i.e. de symbolische anticipatie op het einde), kan ik in het heden bevallen van de waarheid over het verleden dat mij altijd al bepaald heeft. Deze toekomst dient zich aan zoals het vierkant van Wiener: als een uitgewist spoor in de terugkeer van het verdrongene.

Aldus grondt Lacan (1953b, p. 300) het vol spreken in de voltooid toekomstige tijd: “Ce qui se réalise dans mon histoire, n’est pas le passé défini de ce qui fut puisqu’il n’est plus, ni même le parfait de ce qui a été dans ce que je suis, mais le futur antérieur de ce que j’aurai été pour ce que je suis en train de devenir.” Omdat het symptoom via de terugkeer van het verdrongene ons slechts een spoor van dat verleden presenteert, kunnen wij anticiperen op een definitieve betekenisverlening. Deze betekenisverlening gebeurt middels de subjectieve bevestiging van het vol spreken in het heden. We zien dus dezelfde temporele structuur als bij Heidegger opduiken in de analyse. In het vol spreken ben ik “wat ik geweest zal zijn”. Maar zoals we bij Heidegger hebben gezien, creëert deze uitspraak geen absolute vrijheid: “Anticipatory resoluteness is no more a fleeing away from 'action' than it is an idealistic claim to float freely above existence;” (Dastur, 1990, p. 34). Waar het subject een uitspraak over doet, is zijn eigen geweest-zijn. Het spreekt zich uit over een toestand die reeds gegeven is (i.e. zijn geworpen-zijn, wat in het geval van de analysant

gaat over de verhalen die hem bepalen). De subjectieve bevestiging valt evenwel te rijmen met de eigenlijke temporaliteit van het Dasein: in het vooruitlopen op de dood, in het anticiperen op de definitieve betekenisverlening, keert het subject terug op zijn gegeven toestand, op zijn geweest-zijn en assumeert dit op eigenlijke wijze. Van Haute (1989, p. 81) stelt dat de limiet van deze historische functie op elk moment aanwezig is: “We pogen steeds te zeggen 'wat' we zijn, om zo onze geschiedenis af te sluiten.” Hij merkt daar evenwel bij op dat het nooit 'dat' is. Iedere bepaling is beperkt en de dood breekt ook iedere betekenisfixatie opnieuw open. Dus ofschoon de finaliteit van de kuur in *Fonction et champ* kan geformuleerd worden als een herintegratie van de geschiedenis, mogen we dit werk nooit als voltooid zien en is er geen finaliteit, of beter: de gerichtheid op de toekomst, op het einde van de betekenisverlening, en uiteindelijk op de dood blijft open en staat geen actieve bemeestering toe. In de anticipatie op dit einde van de betekenisverlening, dat nooit bereikt kan worden, ziet het subject zich als zuivere mogelijkheid en kan het van daaruit een bevestiging doen over het geheel van symbolen die zijn lot articuleren. Het moet met andere woorden zijn lot reconstrueren.

Hiermee kunnen we terugkeren naar Freud, want volgens Lacan zien we in de casus van de Wolfenman dat Freud de nadruk legt op deze subjectieve bevestiging: “avec une hardiesse qui touche à la désinvolture, il déclare tenir pour légitime d'élider dans l'analyse les intervalles de temps où l'événement reste latent dans le sujet.” (Lacan, 1953b, p. 256). Freud stelt inderdaad dat de uitspraken van de Wolfenman over zijn verleden bepalend zijn. Wat er tussen de gebeurtenis en het moment van de uitspraak heeft plaatsgevonden is minder van belang. Uiteindelijk telt de bevestigende uitspraak over de historische waarheid van het subject: “Het kind ontvangt op de leeftijd van anderhalf een indruk waarop het niet naar behoren kan reageren, begrijpt deze pas, wordt er pas door aangegrepen wanneer op zijn vierde de indruk opnieuw tot leven wordt gewekt, en het kan pas twee decennia later in de analyse met bewuste denkactiviteit begrijpen wat zich toentertijd in hem heeft afgespeeld. *De analysand laat daarna terecht de drie perioden buiten beschouwing en plaatst zijn tegenwoordige Ik in de situatie uit het verre verleden.* Wij volgen hem daarin, want als de zelfwaarneming en de duiding correct zijn, moet het effect zo zijn dat het lijkt alsof men de afstand tussen de tweede en de derde periode kan verwaarlozen.” (Freud, 1919, p. 514; onze cursivering). Het gaat dus niet om een zogenaamd herstellen van de duur, doch om een bevestiging in eigenlijkheid van wat het subject geweest is. Lacan stelt dan ook dat Freud de “temps pour comprendre” weglaat ten voordele van het “moment de conclure” – i.e. het moment van de subjectieve bevestiging – dat vooroploopt op de te bepalen betekenis van het oorspronkelijke evenement. Aldus grondt de waarheid, als eigenlijke bevestiging van het subject, zich in het

spreken¹⁰⁰.

2.5. Tout parole appelle réponse: het vol spreken als spreken tot iemand

Het vol spreken fundeert de waarheid van het subject vanuit een anticipatie op het einde en herstelt de anamnese van het subject. We kunnen ons nu de vraag stellen waarom men daar de analyse voor nodig heeft. Kan men dit niet gewoon gezellig op zijn eentje doen? Lacan stelt dat het niet gaat om zomaar een spreken, het gaat om een spreken *tot* iemand. Het domein van de psychoanalyse is immers “celui du discours concret en tant que champ de *la réalité transindividuelle du sujet*;” (Lacan, 1953b, p. 257; onze cursivering). Volgens hem assumeert het subject zijn eigen geschiedenis middels een spreken dat *geadresseerd is aan een ander*. Wanneer iemand zich in een analyse engageert, dan aanvaardt die persoon een positie die op zich meer constituerend is dan om het even welke instructie die men hem geeft. Deze positie benoemt Lacan als die van de “interlocution”: het spreken tot iemand, met iemand, tussen personen. Het spreken in de analyse heeft immers een toehoorder, de analyticus, en aldus constitueert het subject zich als intersubjectiviteit.

We stelden reeds dat de waarheid van het subject elders staat geschreven en als terugkeer van het verdrongene op ons afkomt. Zouden we nu middels een waarheidsserum of hypnose de onbewuste waarheid aan een subject ontfutselen en hem die terug geven, hetzij door zijn georakel op band op te nemen en hem die achteraf te laten beluisteren, hetzij door mededeling van de arts, dan zou dit enkel een vervreemdend effect hebben¹⁰¹. De analytische finaliteit moet dus binnen een verhouding gekaderd worden: in dit spreken tot de ander, en het antwoord dat daarin wordt geplaatst, verschijnt de onbewuste waarheid van het subject waarmee de continuïteit in de geschiedenis, als finaliteit van de analyse, kan hersteld worden. Dit staat Lacan toe het onbewuste als volgt te definiëren: “cette partie du discours concret *en tant que transindividuel*, qui fait défaut à la disposition du sujet pour rétablir la continuité de son discours conscient.” (ibid., p. 258; onze cursivering).

De plaats bij uitstek waar de waarheid van het subject verschijnt is de overdracht. Willen wij de

100 Nu kunnen we ons de vraag stellen of dit wel gebeurd is bij de Wolfenman. De verdere levenswandel van de man lijkt alleszins het tegendeel te suggereren: negen jaar later herneemt hij zijn analyse bij Freud gedurende een jaar en nog eens zeven jaar later begint hij een 'eindeloze' analyse bij Ruth Mack Brunswick (1928). Zie hierover ook: Gardiner, 1952, 1971, 1972.

101 Freud (1910a, p. 326) waarschuwt ons voor een dergelijke aanpak: “Het is een allang achterhaalde, aan de uiterlijke schijn klevende opvatting dat de patiënt ziek is als gevolg van een soort onwetendheid en dat hij, zodra men deze onwetendheid opheft door mededeling (over de causale verbanden tussen zijn ziekte en zijn leven, over zijn vroege jeugdervaringen enz.), wel gezond moet worden.”

finaliteit van de kuur begrijpen als een vol spreken dat de geschiedenis herstelt, dan moeten wij ook rekening houden met dit aspect van de verhouding die het vol spreken installeert. Dit spreken *tot een ander* bevat immers het antwoord *van de ander*, en in dit antwoord verschijnt de terugkeer van het verdrongene. We zien hier opnieuw de termen van finaliteit en overdracht naast elkaar verschijnen.

Lacans reflecties op de constituerende waarde van het vol spreken, het verschijnen van de onbewuste waarheid in de verhouding tot een ander en de subjectieve bevestiging als uitspraak over deze geschiedenis contrasteren sterk met de in zijn tijd in zwang zijnde objectrelatietheorie. Deze theoretische strekking binnen de psychoanalyse reduceert de geschiedenis van het subject tot een ontwikkeling opgedeeld in elkaar opvolgende, natuurlijk bepaalde stadia. “C'est par réduction de l'histoire du sujet particulier que l'analyse touche à des *Gestalten* relationnelles qu'elle extrapole en un développement régulier;” (ibid., p. 266). Lacan spreekt in dit laatste geval van een Imaginaire verschuiving (*déplacement imaginaire*). De kritiek op deze theoretische stroming binnen de psychoanalyse staat Lacan toe om zijn notie van “geschiedenis” (*histoire*) scherp te stellen. Bovendien ontwaren we in deze kritiek een eerste aanzet tot het uitwerken van een Symbolische verhouding. Wij geven de lezer nu een kort overzicht van de principes van de objectrelatietheorie. Vervolgens kunnen wij dit hoofdstuk afsluiten met het formuleren van de vraag die ons volgende hoofdstuk zal sturen: hoe conceptualiseert Lacan de overdracht onder het primaat van het Symbolische?

2.6. De objectrelatietheorie: de relationele Gestalten

De zogenaamde 'Object Relations School' baseert zich op het werk van Freud rond de psychoseksuele ontwikkeling dat de basis vormde voor het werk van auteurs zoals Melanie Klein, W.R.D. Fairbairn, Donald W. Winnicott en Michael Balint (Greenberg & Mitchell, 1983). Lacan verwerpt de centrale notie van deze school, namelijk dat de ontwikkeling van het subject volgens evolutionair-biologisch bepaalde stadia zou verlopen. Lacans grote 'schietschijf' (een term van De Kesel, 2002) in deze theoretische school is Maurice Bouvet, die uitgebreid over de objectrelaties heeft geschreven (Bouvet, 1985). Zijn andere pispaal (onze term) is Otto Fenichel, wiens oeuvre gemotiveerd wordt door een “*déplacement imaginaire*” (Lacan, 1953b, p. 260). Aangezien de 'Object Relations School' een aanzienlijke brok theorie rond de objectrelaties heeft uitgewerkt en de ruimte ons ontbreekt om deze theorie volledig uit de doeken te doen, zullen wij ons in deze bespreking beperken tot de auteurs die Lacan hetzij expliciet vermeldt (Balint & Fenichel), hetzij

impliciet beschimpt (Bouvet)¹⁰².

Vertrekpunt voor de objectrelatietheorie is de polymorf perverse seksualiteit zoals die beschreven wordt door Freud in zijn *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* (1905d). Freud stelt daar dat de hoogste vorm van seksuele excitatie bij kinderen niet noodzakelijk in de genitaliën is gelokaliseerd, er zijn ook andere zogenaamde erogene zones op het lichaam. Het doel van deze primaire seksualiteit moet anders begrepen worden: niet de seksuele ontlading van het orgasme wordt hier geïmagineerd, doch de zogenaamde voorlust. Elke vorm van opwinding kan voor kinderen aldus een seksuele opwinding worden. Pas later, tijdens of na de puberteit, worden de genitaliën een afvoerkanaal voor elke vorm van excitatie, waar zij op het lichaam ook haar oorsprong kent. Met betrekking tot de periode die hieraan voorafgaat, spreekt men van de pregenitale seksualiteit. Wanneer het primaat van de genitaliën geldt, spreekt men van de genitale seksualiteit. In deze eerste periode staan de andere erogene zones centraal en is er ook geen volledige ontlading van de excitatie mogelijk. Deze zones laten zich opdelen in oraal, anaal, fallisch/urethraal en uiteindelijk genitaal. De evolutie van de erogene zones gaat bovendien gepaard met een ontwikkeling in de objectrelaties (Fenichel, 1946)¹⁰³.

De objectrelatietheorie kent zowel een genetisch als een dynamisch parallelisme tussen enerzijds de min of meer gevorderde toestand van maturatie van de driftmatige handelingen en anderzijds de structuur van het Ik (Bouvet, 1956). Genetisch gezien beschrijft deze theorie de normale, natuurlijke evolutie van de objectrelaties. Dynamisch gezien stellen we vast dat het Ik, dat volgens de principes van de egopsychologie (cf. supra) gericht is op een steeds toenemende aanpassing aan en integratie van de interne en externe omstandigheden, als gevolg van de eisen die deze stadia stellen, gefixeerd kan blijven op of kan regresseren naar een vroeger stadium in de ontwikkeling. Wij komen hier later op terug. In eerste instantie zullen wij overgaan tot een korte beschrijving van de evolutie van de stadia van de erogene ontwikkeling zoals die door Fenichel (1946) worden beschreven.

De eerste fase is de orale fase, die een specifieke verhoudingsvorm impliceert. Door objecten te incorporeren, verenigt men zichzelf ermee, wat dan de orale of primaire identificatie wordt genoemd (ibid.). Balint (1947) stelt dat de orale objectrelatie gekenmerkt wordt door hebbigheid,

102 Volgens De Kesel (2002) wordt Bouvet door Lacan niet expliciet bij naam genoemd net omdat hij de Engelstalige vertegenwoordigers van de 'Object Relations School' erg bewonderde om andere redenen (zie hiervoor ook: Roudinesco & Pion, 1997; Thomas, 2012). Zo is Lacan lovend over Balint wanneer het gaat over zijn opvattingen met betrekking tot de analytische vorming (Lacan, 1953 – 1954). Fenichel vermeldt hij wél bij naam, hetzij omdat deze eerder een representant is van de egopsychologie, hetzij omdat hij vindt dat men Fenichel te veel leest (e.g.: “L'étudiant qui aura l'idée – assez rare, il est vrai, pour que notre enseignement s'emploie à la répandre – que pour comprendre Freud, la lecture de Freud est préférable à celle de M. Fenichel,” (Lacan, 1953b, p. 260)?

103 Balint (1935) stelt dat de ontwikkeling van de objectrelaties gelijk staat aan de ontwikkeling van de liefde.

instabiliteit, de wens het object te verorberen of het alle zelfstandigheid te ontzeggen. De anaal-sadistische fase heeft te maken met de ontlasting en het ophouden. Een typerend effect van deze libidineuze organisatie op de objectrelatie is de typische anale ambivalentie die men bij de dwangneurose aantreft (Bouvet, 1953): enerzijds wil de obsessie het object dichtbij houden (retentie), anderzijds wil hij het afstoten (excretie). Ook de sadistische eigenschappen van deze fase keren terug in de anale objectrelaties (Balint, 1947). De anale kenmerken zijn onder meer de wens het object te besmeuren, te verachten of ervan te walgen, of enkel geïnteresseerd te zijn in de onappetijtelijke eigenschappen van het object. De sadistische kenmerken zijn de wens het object te kwetsen, te vernederen, of te domineren.

Op deze anaal-sadistische fase volgt de urethrale/fallische fase. Dit is de pregenitale pendant van de genitale erotiek. Het kind wordt zich bewust van het verschil tussen de geslachten, althans wat het urineren betreft. In deze fase verschijnt ook voor het eerst het castratiecomplex. Balint (ibid.) stelt dat objectrelaties die gefixeerd zijn in de urethrale/fallische fase gekenmerkt worden door de vrees of jaloezie voor de seksuele organen van de partner of het gevoel onvolledig te zijn. Het Oedipuscomplex zal uiteindelijk zorgen voor de climax van deze ontwikkeling in de infantiele seksualiteit en leiden tot de ontwikkeling van de volwassen, genitale seksualiteit. De erogene ontwikkeling van oraal via anaal en fallisch/urethraal tot genitaal gaat gepaard met een ontwikkeling van de objectrelaties van orale incorporatie via anale ambivalentie tot genitale liefde en haat. Aanvankelijk is er een objectloze fase, met name deze van het primair narcisme waarbij de seksuele doelen auto-erotisch zijn en dus geheel gericht op het eigen lichaam. Vervolgens, in de orale fase, vindt de incorporatie plaats. Deze heeft als doel de afstand tot het object te verkleinen en het uiteindelijk op te slokken. Pas later zal ook het nemen van afstand, middels het uitspuwen, plaatsvinden. Het object dient in deze fasen louter doelen die instrumenteel zijn voor de eigen lust. Uiteindelijk, in de genitale fase, ontstaat er ruimte voor wat Fenichel (1946) de “echte liefde” noemt. Van deze laatste vorm van objectrelatie is pas sprake wanneer de consideratie voor het liefdesobject zo ver gaat dat de eigen bevrediging slechts mogelijk is wanneer ook het liefdesobject bevredigd wordt.

Over deze laatste fase is nogal wat inkt gevloeid, en terecht. Volgens Bouvet (1956, p. 178) is deze liefde “sans histoire” (sic, maar betekent: “rimpelloos”). De pulsies die deze liefde onderbouwen zijn “véritablement tendres, aimantes et si le sujet ne s'y montre pas pour autant oblatif, c'est-à-dire désintéressé, [...], il est ici capable de compréhension, d'adaptation à la situation de l'autre.” (ibid., p. 179). Er wordt maximaal rekening gehouden met het object, zonder dat men zichzelf erin verliest. Balint (1947) verwoordt het nog lyrischer: “we are not only expected to give our partner as much as we can bear, but even to enjoy giving it, while not suffering too much under the necessarily

not quite complete satisfaction of our own wishes.”¹⁰⁴ Beide partners zijn hierbij in totale harmonie. Bouvet (1956, p. 178) geeft echter aan dat deze verhouding eerder neerkomt op “une limite, dans toute sa plénitude, plus une limite vers laquelle tout sujet tend.” Ook Balint (1947, p. 128) ziet de genitale verhouding eerder als een ideaal: “Such ideal cases do not exist in practice.”

Ondanks hun karakterisering van de genitale liefde als ideaal stellen alle auteurs dat deze ontwikkeling natuurlijk, biologisch en/of genetisch is van aard. Bij Balint (1935, p. 49) lezen we: “the biological nature of the leading component instinct, the gratification of which at the time is the most important because it causes the greatest pleasure, decides unequivocally the form of the child's object-relations.” Hij gaat zelfs zo ver te stellen dat er een parallel kan gevonden worden tussen de evolutie van de erogene stadia en de fundamentele wetten van de biogenetica. Volgens Balint bevat het menselijke Es de gehele fylogeneese, waarmee hij refereert naar Haeckels wet van de biogenetica, die hij als volgt formuleert: “The fertilised human egg knows all about phylogenesis; it recapitulates it in its own development.” (Balint, 1930, p. 11). Hij stelt dat de embryogenese verloopt volgens de sequens van de erogene stadia: eerst ontwikkelt zich de mond, waaruit dan het darmkanaal en de anus voortkomen. Pas later ontstaat de seksuele differentiatie. De psychoseksuele ontwikkeling zou dan een vertraagde herhaling zijn van deze embryonale ontwikkeling. Hetzelfde kan vastgesteld worden in de globale evolutie van al het levende. De seksualiteit bij eencelligen werkt immers volgens het orale principe: zij versmelten met elkaar, incorporeren elkaar. Pas later ontstaat de excretie van gameten (i.e. voortplantingscellen). Uiteindelijk, bij de complexe levensvormen, ontstaat er een geseksualiseerd lichaam dat ook aan paringsgedrag doet. Lacan bekritiseert deze notie als een “speculation qui, pour être ingénieuse sous la plume d'un Balint, mène ailleurs aux rêveries les plus inconsistantes,” (Lacan, 1953b, p. 262). Ondanks deze kritiek op de uitlopers van Balints benadering, moet men evenwel zijn poëzie kunnen appreciëren. Volgens Balint is het geseksualiseerd lichaam bij de mens de “servant of Eros” geworden en “as a reward for its service it then received from its mighty lord, Eros, a truly princely gift: the love rapture, or orgasm, the highest pleasure on earth.” (Balint, 1930, p. 25). Opnieuw benadrukt hij dus de genitale

104 Balint weet waarover hij spreekt. In zijn inleiding voor het boek *Primary Love and Psycho-analytic Technique* (1953, p. 6) lezen we het volgende over zijn vrouw Alice Balint: “Starting with our shared enthusiasm for *Totem and Taboo* till her death in 1939, Alice and I read, studied, lived and worked together. All our ideas – no matter in whose mind they had first arisen – were enjoyed and then tested, probed and criticised in our endless discussions. Quite often it was just chance that decided which of us should publish a particular idea. Apart from psycho-analysis, Alice's main interests were anthropology and education, mine biology and medicine, and usually this factor decided who should write about the idea. We published only one paper jointly, although almost all of them could have been printed under our joint names. In fact, our development was so intertwined that this book would be incomplete, in the true sense of the word, without her contribution.”

seksualiteit als het ultiem te bereiken doel.

Balint blijft een immer genuanceerd en eerlijk denker. Ondanks zijn nadruk op de biologische oorsprong van de ontwikkeling van de objectrelaties stelt hij zich immers de vraag waarom we ze dan überhaupt analyseren. En indien we deze verhoudingen in de analyse kunnen terugbrengen tot de individuele geschiedenis van de neuroticus, dan moeten we daar misschien uit concluderen dat deze zogezegd natuurlijke opeenvolging van stadia niet zo natuurlijk is (Balint, 1935). Daarenboven, indien we fenomenen van pregenitale liefde zouden vaststellen bij een *geanalyseerd* kind, dan zouden we die toch niet als normaal bestempelen, op welke leeftijd zij ook verschijnen. Balint stelt dus wel degelijk de natuurlijke oorsprong van de objectrelaties in vraag.

De analyse van de objectrelaties wordt door Fenichel (1941, 1946) in verband gebracht met de analyse van het Ik, volgens de principes van de egopsychologie. Er is immers een inherent verband tussen de erogene maturatie, de objectrelatie en de maturiteit van het Ik. Hierboven gaven we reeds aan dat de dynamische aspecten van de objectrelatietheorie net dit verband betreffen. Het Ik moet een compromis realiseren tussen de pulsies afkomstig uit het Es enerzijds, en de beperkingen opgelegd door het Boven-Ik anderzijds, daarbij maximaal rekening houdend met de externe omgeving (Bouvet, 1956). De driftmatige eisen afkomstig uit het Es worden mede bepaald door het stadium in de evolutie van de objectrelaties waarin een bepaald subject zich bevindt. Elke fase stelt het subject immers voor bepaalde uitdagingen en moeilijkheden. Soms gebeurt het dat deze moeilijkheden niet worden overwonnen, wat kan leiden tot een fixatie in die bepaalde fase. Het kan ook gebeuren dat een subject vlucht voor de moeilijkheden die een bepaalde fase stelt, en terugkeert naar een fase die wel succesvol werd doorlopen. In dat geval spreekt men van regressie. Fixatie en regressie zijn in dat opzicht complementair aan elkaar. Daarenboven vindt de ontwikkeling naar een hoger niveau nooit volledig plaats. De karakteristieken van een eerder niveau blijven altijd in zekere mate aanwezig in de daaropvolgende stadia¹⁰⁵.

Op basis van het stadium waarin iemand zich bevindt, maakt Bouvet een onderscheid tussen de “genitalen” en de “pregenitalen” (sic¹⁰⁶). De pregenitalen worden gekenmerkt door een zwak Ik. Volgens Glover (1943) is een zwak Ik het resultaat van een onvolledige integratie van de verschillende manifestaties van het primitieve Ik in het totale Ik. Dit zou het gevolg zijn van hetzij een te sterke onderwerping aan, hetzij een te sterke beperking van de drift. Een verlies van het liefdesobject bij deze subjecten leidt tot ernstige verstoringen van het Ik (e.g. depersonalisatie, psychose, etc.). Bijgevolg probeert de “pregenitaal” kost wat kost zijn objecten te behouden,

105 Balint (1930, p. 26) stelt dat de pregenitale seksualiteit inderdaad actief blijft doorheen het leven en kan vergeleken worden met “an old paid-off mercenary who willingly offers his services to any bidder.”

106 Echt waar.

desnoods door een arbitrair object alle affectieve waarde toe te schrijven van het verloren object. Bouvet (1956, p. 169) spreekt in dit geval van een “moi auxiliaire”. Zij onderhouden met hun object ook zeer nauwe banden als gevolg van hun onvolledige maturatie. Hun Ik is te sterk afhankelijk van de verhouding tot het object. Zij zijn vaak deels gefixeerd en deels geresseerd. Hun driftmatige behoeften drukken zich uit middels “la violence, le manque de nuance, l'absolu des désirs et des émois du tout petit enfant.” (ibid, p. 170).

De “genitalen” daarentegen hebben een sterk Ik, dat volgens Glover (1943) gekenmerkt wordt door het feit dat het volledig de uitvoering verzekert van de gemodificeerde en gecontroleerde driftimpulsen op een wijze die compatibel is met de externe realiteit. Deze subjecten zijn niet afhankelijk van hun liefdesobjecten als het op de kracht van hun Ik en de werking van zijn functies aankomt. Het verlies van een object, hoe pijnlijk ook, verstoort de soliditeit van de persoonlijkheid niet. Hun “mode de pensée” is logisch, zij kennen geen regressie en de mate van symbolisatie van de werkelijkheid gaat niet verder dan wat gebruikelijk is, hun affecten en emoties zijn genuanceerd en gerechtvaardigd, het is geen kwestie van alles of niets en zij hebben geen nood aan een “moi auxiliaire” (Bouvet, 1956, p. 178).

En zoals te verwachten valt, drukt dit onderscheid zich ook uit op het niveau van de overdracht. Bouvet (In: Grunberger, 1953) stelt dat de pregenitale overdracht gekenmerkt wordt door een erg nauwe band. De minste wijziging gaat gepaard met verstoringen van het zelfgevoel (e.g. depersonalisatie). De verhouding tot de analyticus is ambivalent en kent geen nuance. Hun denken is hoofdzakelijk affectief en rijk aan symbolisme. Met andere woorden, de betekenis die de analysand aan zijn woorden toekent, overschrijdt de betekenis die in de gebruikelijke sociale verhoudingen aan woorden wordt toegekend. Bij de genitale overdracht staat de individualiteit van het Ik niet op het spel. De affecten zijn lichter en genuanceerder. Ze zijn menselijker (sic) en mobiel. Alle modaliteiten van deze overdracht worden uitgedrukt in een taal die precies overeenkomt met de courante taal.

De Kesel (2002) stelt dat we hierin de basisparadox van elke objectrelatietheorie kunnen herkennen. Het organisme is immer eerst een kluwen van objectrelaties en verwerft pas later, op basis van de genitale objectrelatie, een stevig Ik. Het Ik is met andere woorden een effect van de objectrelatie, waarbij het erop aankomt een “distance optima” ten aanzien van het object te verwerven. Dit is duidelijk niet het geval bij de “pregenitalen” die, omwille van de identificatie, hun object willen zijn. De afstand is te eng. Zij bestaan slechts wanneer zij samenvallen met hun object. Maar de “genitalen”, die een gevarieerde en genuanceerde afstand hanteren ten aanzien van hun object, zijn degenen met een solide Ik. Zij bestaan met andere woorden voor zover de identificatie niet slaagt en de “distance optima” wel bereikt is. De paradox laat zich dus als volgt formuleren: “enerzijds vindt

het driftwezen zijn ultieme grond in zijn driftobject, maar anderzijds bestaat het slechts bij gratie van de afstand die het ten aanzien van dit object in acht neemt.” (ibid., p. 32).

Wie hier absoluut geen graten in ziet is Otto Fenichel (1941). De analyse werkt volgens hem, en geheel volgens de principes van de egopsychologie (cf. supra), in de eerste plaats in op het Ik. Door het “redelijke Ik” aan te spreken werkt men de defensies van het “neurotische Ik” weg. De analyse van de weerstand en de defensiemechanismen versterkt het Ik. Door ze weg te halen komen de driftimpulsen waar zij zich tegen hadden verzet vrij¹⁰⁷. Dit leidt tot de reeds besproken cyclus van frustratie (de objectrelatie wordt immers niet bevredigd dankzij de abstinente houding van de analyticus), agressie (als gevolg van de ambivalentie die elke pregenitale objectrelatie eigen is) en uiteindelijk regressie (als terugkeer naar de moeilijkheden van eerdere objectrelaties). Nu zouden we, zo stelt Fenichel, kunnen verwachten dat door het wegnemen van de defensiemechanismen er een perversie ontstaat – maar klinische ervaring wijst uit dat dit niet het geval is. De vrijgekomen energie wordt immers automatisch opgenomen in de persoonlijkheid en vervoegt het genitale primaat dat dankzij de analyse werd verworven: “It allows the instincts warded off to catch up with the development which the ego has passed through in the meantime, changing infantile into adult sexuality, and thus makes possible a well regulated sexual economy. It leads to 'condemnations' of certain instinctual satisfactions by the reasonable ego and, finally, to sublimations.” (ibid., p. 23). De versterking van het Ik leidt tot een veroordeling van de pregenitale driftimpulsen, in plaats van de defensie tegen deze impulsen. Deze laatsten zullen dan braafjes heil gaan zoeken onder het warme deken van de genitale seksualiteit dat hun tot rede gevoerde Ik over hen uitstrekt. In de kuur wordt met andere woorden de libidinale ontwikkeling opnieuw doorlopen. De afstand tot de analyticus wordt steeds kleiner en dit lokt gevoelsambivalentie uit. De tegen deze ambivalentie ontwikkelde defensiemechanismen worden weggewerkt en de impulsen worden geïntegreerd in het “redelijke Ik” dat aldus steeds meer terrein wint. De analyse komt dus neer op een opnieuw doorlopen van de oedipaal-conflictueuze overgang van pregenitaal naar genitaal en installeert een Oedipaal, sterk Ik. (De Kesel, 2002).

107 Op 6 oktober 1953, ongeveer tien dagen nadat Lacan zijn *Discours de Rome* had uitgesproken, vond er voor de SPP een lezing plaats door Grunberger (1953) met als titel: “Interprétation pré-génitale”. Deze auteur stelde er dat men naast de interpretaties van de defensiemechanismen, waar de analysand vertrouwd wordt gemaakt met de oedipale situatie van de overdracht, ook pregenitale interpretaties moet maken. Deze laatsten bestaan niet uit het eenvoudigweg leggen van historische verbanden tussen de pregenitale, archaische pulsies en hun actuele afgeleiden, maar men moet ze ook kunnen afreageren in de overdracht.

2.7. One-, two- en three-body psychology: de ternaire structuur van de Symbolische verhouding

Lacans visie op de reconstructie van de geschiedenis contrasteert sterk met een analytische benadering waarbij men op zoek gaat naar de conflicten in de organische stadia van de individuele ontwikkeling, net zoals het authentieke historische onderzoek verschilt van het onderzoek naar de wetten van de geschiedenis waarvoor elk tijdvak haar filosofen vindt (zoals bijvoorbeeld Marx of Comte). Lacan wil daarmee niet beweren dat onderzoek naar de wetmatigheden in de geschiedenis niet interessant zou zijn, maar deze wetmatigheden leveren ons weinig op wanneer wij uitspraken willen doen over het recente verleden, laat staan over de toekomst. Bovendien werkt het onderzoek naar de wetmatigheden volgens een radicaal ander principe dan wat Lacan het authentieke historische onderzoek noemt. We gaven aan dat Balint de vergelijking maakt tussen de ontwikkeling van de libidinale stadia en de fylogenetische evolutie. Een dergelijke benadering werkt echter volgens het principe van de analogie¹⁰⁸. Wanneer we het oeuvre van Freud erop naslaan, dan stellen we vast dat hij de analogie altijd heeft vermeden. Het genie van Freud is net gelegen in een denken dat ingaat tegen de analogie, en de kant van de metafoor kiest¹⁰⁹. In de droomduiding benadrukt Freud (1900) dat we niet op zoek dienen te gaan naar een analoog van het droombeeld in één of ander verklarend dromenboek, maar dat we het subject moeten laten spreken om zo tot de overdeterminering van de metafoor te komen. Daarom stelt Lacan ook dat het lezen van Freud ons gevoelig maakt voor de Symbolische verschuiving, wat slechts een synoniem is voor de metafoor. Dit principe contrasteert hij nu met de Imaginaire verschuiving, waarbij een ideaal naar voor wordt geschoven.

Lacan benadrukt het feit dat de verschillende stadia (en hun corresponderende objectrelaties) ontstaan in een primaire historisering. De instinctuele stadia zijn al subjectief en historisch op het moment dat ze beleefd worden. Ze zijn met andere woorden reeds ingebed in een web van betekenisverlening en subjectiviteit. Lacan wijst ons er bovendien op dat de subjectiviteit van de analysant in geen enkel opzicht verschilt van deze van de analyticus, die de pregenitale stadia bestudeert en de genitale als ideaal naar voor schuift: “la subjectivité de l'enfant qui enregistre en

108 In een ironische knipoog stelt Lacan luidop de vraag waarom we geen analogie trekken tussen het Ik en de garnaal, aangezien beiden hun pantser hervinden na elke vervelling, zoals ook een zekere Jaworski de analogie trok tussen de evolutie van de schaaldieren en die van de middeleeuwse wapenuitrusting.

109 Hartmann, Kris & Loewenstein (1946) waarschuwen daarentegen voor het gebruik van de metafoor in de wetenschap. Het structurele model zou een metafoor zijn die omwille van zijn antropomorfisme tot verwarring zou kunnen leiden. Zij opperen echter dat deze weergave het best aansluit bij de onmiddellijke ervaring, en aldus het belang van antropomorfisme in de menselijke geest kan helpen verduidelijken.

victoires et en défaites la geste de l'éducation de ses sphincters, y jouissant de la sexualisation imaginaire de ses orifices cloacaux, faisant agression de ses expulsions excrémentielles, séduction de ses rétentions, et symboles de ses relâchements, cette subjectivité *n'est pas fondamentalement différente* de la subjectivité du psychanalyste qui s'essaie à restituer pour les comprendre les formes de l'amour qu'il appelle prégénital." (ibid., p. 262). Het anale stadium is dus niet minder historisch wanneer het beleefd wordt, dan wanneer men erover komt spreken in de analyse – noch minder geworteld in de intersubjectiviteit. We hebben gezien dat verschillende auteurs uit de 'Object Relations School' deze idee niet schuwen. Dit heeft onder meer Balint ertoe genoopt de vraag te stellen waarom we de objectrelaties analyseren, als ze toch natuurlijk bepaald zouden zijn. Wat Lacan hier echter aan toevoegt, is net de opmerking dat deze subjectiviteit geenszins verschilt van de subjectiviteit van de analyticus. Hiermee veroordeelt hij de aanpak van Fenichel en de egopsychologen, die hun eigen Ik als ideaal naar voor schuiven. Als hun subjectiviteit niet verschilt van deze van het kind, dat de fasen van de libidinale ontwikkeling doorloopt, met welk recht kunnen zij hun Ik dan nog als ideaal naar voor schuiven?

Hetzelfde gebeurt nu in de objectrelatietheorie. Lacan keert de door deze theorie beschreven stand van zaken om en bedeeft haar zo een pandoering toe: de zogeheten wetmatigheden – of die nu gaan over de materialistische dialectiek van de geschiedenis dan wel over de evolutie van een orale objectrelatie naar een harmonische, genitale – geven niet zozeer iets weer over de geschiedenis van het subject, maar functioneren eerder als ideaal voor dat subject. De Imaginaire verschuiving van Fenichel, Bouvet en Balint ligt dus in het naar voor schuiven van de genitale objectrelatie, of de *primary love*, als ideaal – een gegeven waar sommige van deze auteurs niet ongevoelig voor zijn. Waar de overdracht in de egopsychologie neerkomt op een zich spiegelen aan het rationele Ik van de analyticus, komt deze in de objectrelatietheorie neer op een zich spiegelen aan het ideaal dat de analyticus naar voor schuift. De finaliteit van de kuur wordt dan gedacht in termen van een evolutie van de overdracht naar een harmonische, genitale verhouding.

In deze zin contrasteert het inter-subjectieve van de objectrelatietheorie sterk met het intra-subjectieve van de egopsychologie. Dankzij de nadruk op de overdracht kan de objectrelatietheorie inderdaad het accent leggen op de inter-subjectiviteit en Lacan noemt haar dan ook "la direction la plus féconde suivie depuis la mort de Freud." (Lacan, 1953 – 1954, p. 17). Nu kunnen we ons echter de vraag stellen over wat voor inter-subjectiviteit het gaat in de objectrelatietheorie. Wallerstein (2002) stelt dat de egopsychologie een *one-person psychology* is, terwijl de objectrelatietheorie een *two-person psychology* is. Ook Balint (1949) spreekt over *one-body psychology* en *two-body psychology*, een terminologie die hij opgepikt heeft bij Rickman (1951). Elk van deze benaderingen heeft haar eigen studiegebied. Balint stelt dat de psychoanalyse lange

tijd een *one-body psychology* is gebleven. Deze te enge focus op het intra-subjectieve heeft geleid tot “a clumsy, approximate description of what happens in the psychoanalytical situation which is essentially a Two-Body Situation.” (Balint, 1949, p. 235). Ondanks de vruchtbaarheid van deze benadering, stelt Lacan dat we ons niet tevreden mogen stellen met een opvatting van de analyse als *two-body psychology*. Immers: “il n'y a pas de *two-bodies psychology* sans qu'intervienne un tiers élément.” (Lacan, 1953 – 1954, p. 18). Indien men het spreken in rekening brengt, dan fungeert dit spreken zelf als derde punt. Het staat immers toe om een perspectief in te nemen ten aanzien van de analytische situatie. En dus: “Si la parole est prise, comme elle doit l'être, pour point central de perspective, c'est dans un rapport à trois, et non pas dans une relation à deux, que doit se formuler dans sa complétude l'expérience analytique.” (ibid.). De analyse benaderen als een *two-body psychology* zal ons slechts brokstukken van haar totale ervaring opleveren¹¹⁰.

Daarenboven maken de aanhangers van de 'Object Relations School' hun “mythologie de la maturation instinctuelle” (ibid., p. 263) des te dwingender door er een absurde term aan te geven, met name: “genital love”, dewelke zij zelf in vraag stellen¹¹¹. Analysten zouden nochtans beter moeten weten, aangezien zij beter dan wie ook de kracht van het woord kennen. De aanhangers van de objectrelatietheorie leggen zware lasten op de schouders van hun patiënten indien zij de genitale liefde als onbereikbaar ideaal naar voor schuiven. Lacan citeert hier La Rochfoucauld, die in zijn *Maximes* stelt dat er mensen zijn die nooit verliefd zouden zijn geworden, hadden zij nooit over de liefde horen spreken. Dit verwijst voor Lacan eerder naar het effect dat het woord heeft op de liefde, en niet naar de imaginaire liefde die enkel verbittering kan opwekken wanneer zij als ideaal onbereikbaar blijkt.

2.8. Opnieuw de Wolvenman: de perfecte liefde en het Symbolische pact

Ook in de beschrijving van de casus van de Wolvenman stellen we vast dat Freud de particuliere geschiedenis laat primeren op de theorie van de erogene ontwikkeling: “Elle [de theorie over de libidinale stadia] ne saurait à ses yeux tenir un seul instant contre le moindre fait particulier d'une histoire,” (ibid., p. 264). Freud neemt inderdaad een loopje met de zogezegde natuurlijke

110 In Freuds behandeling van Dora (Freud, 1905^e) stellen we bijvoorbeeld vast dat de triade Dora – Vader – Mevr. K. zich kan laten formuleren in duale termen: Dora – Vader, Dora – Mevr. K., Vader – Mevr. K. Elk van deze brokstukken levert weliswaar inzichten op in de casus, maar de onderliggende triade, die het geheel van duale verhoudingen structureert, blijft hiermee verborgen. Wij komen op deze materie terug in ons volgende hoofdstuk.

111 Lacan stelt dat ze hun pogingen om de “genital love” te beschrijven eveneens ondertekenen met een *non liquet*. Dit is mogelijk een referentie naar Balint (1947, p. 132), die stelt: “What we call genital love has really very little to do with genitality; in fact it uses genital sexuality as a stock on which to graft something essentially different.”

opeenvolging van de libidinale stadia. In zijn samenvatting van de casus geeft hij een synthetisch overzicht van de seksuele ontwikkeling van zijn patiënt. Dit overzicht lijkt aanvankelijk het voorgeschreven verloop te volgen, maar Freud schudt al snel het pak kaarten wanneer hij terugkomt op de invloed van de oerscène: “De identificatie met zijn vader hebben wij tot dusver als narcistisch opgevat, maar gelet op de inhoud van de oerscène kunnen wij de gedachte niet van de hand wijzen dat ze al bij het stadium van de genitale organisatie past. Het mannelijk genitaal is begonnen zijn rol te spelen en gaat onder invloed van de verleiding door zijn zuster daarmee door.” (Freud, 1918b). Lacan merkt op dat Freud hier ad hoc een “narcisme génital” (Lacan, 1953b, p. 264) uitvindt, waarmee hij uitdrukking geeft aan zijn “mépris où il tient l'ordre constitué des stades libidinaux.” Inderdaad, de genitale “fase” lijkt nog vòòr de intrede van de andere fasen haar effecten te sorteren in de oerscène.

Maar ook in de verdere afhandeling van deze synthese zien we hoe Freud de objectkeuze van de Wolvenman niet kadert binnen de fixaties en/of regressies in deze of gene objectrelatie, doch in de subjectieve ontwikkeling van zijn patiënt. De verleiding met zijn zus levert hem inderdaad een passief seksueel doel op, dat volgens Freud moeilijk te verenigen valt met de actieve, mannelijke positie. Bij de eerste dreiging van de castratie (uitgesproken door het kindermisje) bezwijkt de broze genitale organisatie en regredieert de Wolvenman terug naar het anaal-sadistische stadium, waar hij eveneens de passieve positie inneemt. Het actief sadisme dat zo karakteristiek is voor deze fase wordt dus omgezet in een passief masochisme.

Wanneer de patiënt vlak voor zijn vierde verjaardag de wolvendroom droomt, wordt de genitale verhouding opnieuw in ere hersteld. Echter, deze vooruitgang kan moeilijk worden gehandhaafd. Om de passieve positie in de oerscène, i.e. de positie van zijn moeder, in te nemen (die dankzij deze droom terug in genitale termen wordt begrepen), dient hij de castratie te aanvaarden. Deze laatste weigert hij uit narcistische overwegingen, verdringt haar dus, en vlucht in de wolvenfobie. De vader, die als castrator optreedt, laat zich, geheel volgens de principes van het totemisme, in het bewustzijn vertegenwoordigen onder de vorm van een dier: de wolf. We krijgen nu het volgende beeld: “het verdrongene is de homoseksuele houding in genitale zin, die zich onder invloed van dat besef had gevormd. Ze blijft evenwel voor het onbewuste behouden, geconstitueerd als een geïsoleerde diepere laag. De motor van deze verdringing lijkt de narcistische mannelijkheid van het genitaal te zijn, die in een allang voorbereid conflict komt met de passiviteit van het homoseksuele doel. De verdringing is dus een succes van zijn mannelijkheid.” (Freud, 1918b, p. 571). Echter, deze mannelijkheid vertaalt zich niet in een actief seksueel streven van geprononceerd mannelijke aard. We zien enkel dat de Wolvenman op de passieve seksuele doelen van de dominerende organisatie reageert met angst. De toestand na de droom kenmerkt zich dus door een splitsing van de seksuele

strevingen. Op onbewust niveau zien we een genitale organisatie waarbinnen hij, als gevolg van de verleiding door zijn zus, een passieve positie inneemt – dewelke zich in genitale termen vertaalt in een intense homoseksualiteit. Op bewust niveau blijven de masochistische tendenzen behouden, doch hij reageert er op met angst.

Op latere leeftijd zal de fobie, waarin zijn vader als object van zijn passieve seksuele positie verschijnt als wolf, ruimte maken voor de Christelijke vroomheid. De Wolvenman identificeert zich in deze vroomheid met Christus, een identificatie die geholpen wordt door het feit dat de Wolvenman op kerst is geboren, en koestert in dezen de verdrongen, intense liefde voor zijn vader, die nu God heet. Pas in de puberteit zien we een “normaal te noemen, sterk zinnelijke, op het seksuele doel van de genitale organisatie gerichte mannelijke stroom.” (ibid., p. 578). Deze vertaalt zich in dwangmatige, aanvalsgewijze optredende en verdwijnende verliefdheden. De Wolvenman lijkt sterk gehecht aan vrouwen, maar deze hechting biedt zijn onbewuste, verdrongen homoseksualiteit geen voldoening. Dit drijft hem dan ook steeds terug weg van de vrouwen. Waar hij als kind schommelde tussen de passiviteit en de activiteit, en als puber worstelde met de mannelijkheid, zien we in zijn latere leven dat hij worstelt met het object van het mannelijke streven. Deze heteroseksuele liefdeskeuze bevat echter weinig psychische strevingen, en de homoseksuele objectkeuze blijft behouden in het onbewuste.

Uit deze korte bespreking van de libidinale ontwikkeling van de Wolvenman blijkt dat het aandeel van enige fixatie of regressie op het niveau van de libidinale stadia in zijn objectkeuze slechts een minimale rol speelt. Lacan stelt dat Freud in deze casus afstand neemt van deze stadia, “pour reconnaître dans l'isolation symbolique du 'je ne suis pas châtré', où s'affirme le sujet, la forme compulsionnelle où reste rivé son choix hétérosexuel, contre l'effet de capture homosexualisante qu'a subi le *moi* ramené à la matrice imaginaire de la scène primitive.” (Lacan, 1953b, p. 264). Niet de libidinale stadia verklaren de moeilijke verhouding met het liefdesobject, doch de keuze van de Wolvenman om de castratie te weigeren op het moment dat hij de oerscène herinterpreteert met zijn droom. En het is in deze keuze dat de Wolvenman volgens Lacan zijn subjectiviteit bevestigt.

Het is aan de hand van een dergelijk geval dat Lacan niet enkel de principes van de objectrelatietheorie van de hand doet, maar ook haar dwingend ideaal, de zogeheten perfecte realisatie van het object in de genitale verhouding, verwerpt. “La réalisation de l'amour parfait n'est pas un fruit de la nature, mais de la grâce, c'est-à-dire d'un accord inter-subjectif imposant son harmonie à la nature déchirée qui la supporte.” (ibid.). De liefde is een kwestie van een inter-subjectief akkoord, een Symbolisch pact zal hij later stellen. Hier vinden we dan eindelijk de opening naar een nieuwe conceptualisatie van de overdracht: het Symbolische pact. Dit zal het onderwerp worden van ons volgende hoofdstuk.

2.9. Besluit

We hebben in dit hoofdstuk Lacans verdere uitwerking van het Symbolische en het Imaginaire met betrekking tot de finaliteit van de kuur en de overdracht behandeld op basis van zijn tekst *Fonction et Champ de la Parole et du Langage en Psychanalyse* (Lacan, 1953b). Hierbij zijn we in de eerste plaats vertrokken van het enige medium dat de analyse kent: het spreken. Lacan deelt het spreken op in een “leeg” en een “vol” spreken.

Zoals in de vorige hoofdstukken zijn we nagegaan op welke wijze Lacan zijn nieuwe conceptualisering construeert. Opnieuw stellen we vast dat Lacan op dialectische wijze te werk gaat. Enerzijds doet hij dit aan de hand van een bespreking van het “leeg spreken” en een kritiek op de egopsychologie. Dit is de these. Daartegenover stelt hij het “vol spreken” als antithese. Om tot een conceptualisering van het “vol spreken” te komen, baseert hij zich op Freud en Heidegger. Een grondige lectuur van Freuds casus van de Wolfenman en Heideggers notie van de tijd hebben ons geholpen in het uiteenzetten van deze conceptualisering.

Het “lege spreken”, zo stelt Lacan, laat zich kenmerken als een spreken dat het Ik opvoert middels de introspectie. Dit vertoog installeert eveneens een specifieke verhouding, die Lacan de mediërende verhouding noemt. Niet enkel het Ik wordt als object opgevoerd in de kuur, maar ook de analyticus wordt als concrete ander geïnstalleerd. Deze verhouding vertoont dezelfde structuur als de verhouding die het spiegelstadium karakteriseert (cf. hoofdstuk 2) en leidt uiteindelijk tot frustratie. Het opvoeren van het Ik vervreemdt het subject immers van zijn verlangen. Een behandeling die enkel op het Ik inwerkt, bestendigt deze verhouding en wekt frustratie op. Een dergelijke behandeling is de weerstandsanalyse, die haar theoretische grondslagen vindt in de egopsychologie. Volgens deze theoretische strekking heeft het Ik in de eerste plaats een adaptieve en synthetiserende functie: het bemiddelt tussen de driftimpulsen afkomstig uit het Es, de morele eisen afkomstig uit het Boven-Ik en de beperkingen opgelegd door de externe realiteit. Wanneer een dergelijke bemiddeling mislukt, hanteert het Ik specifieke defensiemechanismen die fungeren als bescherming tegen de gevaren afkomstig uit deze drie bronnen. De behandeling kan zich volgens de egopsychologie enkel richten op het Ik in het *hic et nunc* van de analytische situatie. De finaliteit van de kuur wordt hier begrepen als een herstel van de integriteit van het Ik, die werd aangetast door de verdringing en andere defensiemechanismen. Om dit doel te bereiken dienen in de eerste plaats de defensiemechanismen van het Ik geanalyseerd worden, aangezien zij beschikbaar zijn voor het bewustzijn. In deze aanwending van de techniek krijgt de overdracht een specifieke invulling. Het Ik wordt begrepen als opgedeeld in een belevend, neurotisch Ik en een observerend,

rationeel Ik. Dit laatste dient een alliantie aan te gaan, zich te identificeren met het rationele Ik van de analyticus. Samen zullen zij de defensiemechanismen van het Ik te lijf gaan opdat de verdrongen inhoud van het Es terug opgenomen kunnen worden in het Ik.

Lacan bekritiseert deze theorie en techniek door te stellen dat zij, omwille van haar eenzijdige focus op het Ik, slechts de frustratie van de vervreemding van het verlangen in de hand werkt. Tegenover deze techniek plaatst hij nu de notie van het “vol spreken”. Deze vorm van spreken is gericht op het herstellen van de anamnese als finaliteit van de kuur. Om deze conceptualisering beter te begrijpen hebben wij ons, met Lacan, gebogen over Freuds casus van de Wolvenman. Vervolgens hebben wij de aldaar verkregen inzichten in verband gebracht met Lacans lectuur van Heidegger.

De casus van de Wolvenman confronteert ons met twee markante tegenstellingen: tussen objectieve tijdsbepaling en subjectieve herwerking enerzijds, en tussen materiële en historische waarheid anderzijds. We zien dat Freud koppig blijft vasthouden aan een objectief dateren van de oerscène van zijn patiënt, terwijl hij tegelijk het realiteitsstatuut van deze scène in vraag stelt. Hij legt de nadruk op hoe zijn patiënt, doorheen de kuur, deze scène steeds opnieuw herwerkt in andere brokstukken uit zijn geschiedenis. Dit brengt Freud tot een onderscheid tussen de materiële en de historische waarheid. Deze laatste impliceert dat bepaalde onbewust gebleven voorvallen uit de kindertijd zich vertalen in de symptomen, wanen en fantasieën van de patiënt. De constructie in de analyse (zoals deze van de oerscène) is een poging deze historische waarheid alsnog verwoord te krijgen. Het belang van de constructie is niet gelegen in een positief realiteitsstatuut (in welk geval zij een materiële waarheid zou zijn), maar in haar effecten op de kuur. Indien de constructie leidt tot de productie van nieuw, bevestigend materiaal, dan heeft haar realiteit weinig belang.

Dit voortdurend hersubjectiveren van de historische waarheid brengt Lacan nu in verband met de subjectieve bevestiging. Om dit te doen, gaat hij te rade bij Heidegger. In diens opvatting over de tijd is het subject steeds gericht op zijn eindigheid. De dood confronteert het immers met een niet te objectiveren punt en dus met de mogelijkheid als mogelijkheid. Dat het subject zichzelf als mogelijkheid kan zien brengt het in een nieuwe verhouding ten aanzien van de geworpen toestand waarin het steeds heeft bestaan. Het kan nu immers zijn geworpenheid opeisen in eigenlijkheid. De Lacaniaanse invulling hiervan brengt deze notie in verband met de Symbolische gedetermineerdheid van het subject. Door zijn gerichtheid op het einde (zowel in Imaginaire als Symbolische zin) kan het subject in eigenheid een uitspraak doen over zijn geschiedenis, en deze assumeren in plaats van haar afwachtend te ondergaan. De anamnese als finaliteit van de kuur wordt dus niet gekenmerkt door een ontdekken van de verborgen, onbewuste waarheid, maar door een uitspreken in eigenheid, een hersubjectiveren van de eigen geschiedenis.

Deze opvatting over tijd contrasteert met Freuds obstinate poging de oerscène te dateren, maar ook

met de opvatting van de objectrelatietheorie over de evolutie van de verhoudingen die het subject aanneemt ten aanzien van het object. Volgens deze theorie ontwikkelt de mens zich volgens biologisch bepaalde stadia, die telkens een bepaalde verhouding tot het object impliceren. Het summum van deze ontwikkeling is de perfecte, harmonische, genitale objectrelatie. De overdracht wordt binnen deze verhouding bepaald door de objectrelatie die dominant is bij de patiënt en de finaliteit wordt gedacht als het evolueren naar een overdracht die in het teken van de genitale verhouding staat.

Lacan stelt dat een dergelijke opvatting van de subjectieve geschiedenis in termen van stadia enkel functioneert als dwingend ideaal. En hoewel de objectrelatietheorie de intra-subjectiviteit van de egopsychologie overstijgt, stelt Lacan dat haar conceptualisering in duele termen ontoereikend is om de analytische kuur te vatten. Net omdat in de analytische situatie het spreken centraal staat, is er steeds sprake van een derde term. De lectuur van de *Wolvenman* leert ons bovendien dat Freud de libidinale stadia slechts een tweederangspositie toebedeelt. Wat overweegt is de subjectieve weigering van de castratie, die de verhouding tot het object conditioneert. Een dergelijk geval leert ons dat de verhouding tot het object een kwestie is van een intersubjectief akkoord.

Onze lectuur van *Fonction et Champ* heeft ons in de eerste plaats een inzicht gegeven in een nieuwe opvatting over de finaliteit van de kuur, deze keer in het licht van het Symbolische. De finaliteit van de kuur wordt immers opgevat als een reconstructie van de anamnese door middel van een subjectieve bevestiging. Deze lectuur heeft eveneens een opening gecreëerd voor een nieuwe conceptualisering van de overdracht, dewelke wij in het volgende hoofdstuk zullen uitwerken. Wij zullen aldaar het intersubjectieve akkoord en de functie van het derde punt uitwerken aan de hand van een lectuur van Lacans *Le Séminaire sur 'La Lettre volée'* (1956).

Hoofdstuk 4

De Symbolische verhouding: Van mythe tot herhalingsdwang

1. Inleiding

In het vorige hoofdstuk behandelden we Lacans benadering van de kuur in termen van het vol en het leeg spreken. Via de lectuur van Heidegger kregen we inzicht in de wijze waarop Lacan de finaliteit van de kuur vanaf 1953 conceptualiseerde in zijn tekst *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*. In het vol spreken herstelt het subject de continuïteit van zijn anamnese en fundeert het aldus zijn waarheid. Deze waarheid staat veelal elders geschreven. We gaven reeds aan dat zij in de eerste plaats opduikt in de overdracht. Tegelijk stelden wij dat het vol spreken een spreken tot iemand is. Het vol spreken tot iemand onderscheidt zich nu van het leeg spreken tot iemand, waarbij men de verhouding van het spiegelstadium herhaalt door het Ik op te voeren. Er is in het vol spreken dus een andere verhouding aan het werk en dit kan ons iets leren over de overdracht.

Om het verband te leggen tussen de overdracht en het vol spreken zullen wij in dit hoofdstuk ingaan op de Symbolische verhouding, die zich onderscheidt van de spiegelende verhouding van het Imaginaire. De Symbolische verhouding is een verhouding op basis van het verschil, die het subject toestaat een uitspraak in eigenheid over zijn geschiedenis te doen. Wij zullen in dit hoofdstuk een antwoord formuleren op volgende vragen:

1. Langs welke theoretische weg is Lacan tot een conceptualisering gekomen van de Symbolische verhouding?
2. Hoe kadert deze conceptualisering binnen zijn reeds besproken theorieën over het

Imaginaire en het vol en leeg spreken?

Om inzicht te krijgen in de wijze waarop Lacan tot een conceptualisering van de Symbolische verhouding is gekomen, zullen wij ingaan op de antropologische bronnen die Lacan hiertoe hebben geïnspireerd. De invloed van de Franse antropoloog Claude Lévi-Strauss (1908 – 2009) op Lacans concept van het Symbolische kan hierin moeilijk worden overschat. De specifieke wijze waarop hij Lacan heeft beïnvloed werd door diverse auteurs uitgebreid onderzocht (e.g. Basualdo, 2011; Georgin, 1983; Lucchelli, 2014; Zafiroopoulos, 2001, 2003). Wat echter ontbreekt bij deze auteurs is een uitwerking van Lévi-Strauss' invloed binnen de bredere context van zowel diens eigen als Lacans theoretische ontwikkeling. Zo legt geen van de auteurs op afdoende wijze uit hoe Lacan zijn beïnvloeding door Lévi-Strauss en het daaruit voortvloeiende concept van het Symbolische articuleert ten aanzien van zijn reeds bestaande theorie over het Imaginaire. Daarenboven situeren zij deze invloed te weinig binnen de klinische context. Concreet: het verband met de taal wordt wel toegelicht, maar het verband met het spreken ontbreekt. Zoals wij verderop zullen zien, differentieert de Saussure (1915), wiens taaltheorie Lacan overneemt middels de invloed van Lévi-Strauss, tussen enerzijds de structuur van de taal, als collectief gegeven, en anderzijds het spreken, als een daad op individueel niveau. Wanneer wij wensen te begrijpen hoe een Symbolische verhouding, die een zekere overeenkomst vertoont met de structuur van de taal, vorm geeft aan het vol spreken, dan moeten wij dit onderscheid in rekening brengen. Lacan situeert deze differentiatie dan ook uitdrukkelijk binnen de klinische context van de kuur. Bovendien contrasteert hij zijn opvattingen met de in die tijd gangbare opvattingen over de psychoanalytische techniek, zoals wij in ons vorig hoofdstuk uitgebreid aan bod hebben laten komen.

In dit hoofdstuk zullen wij in de eerste plaats aangeven hoe Lacans interesse voor taal Lévi-Strauss niet nodig had om het belang ervan voor de psychoanalyse te ontdekken, aangezien het oeuvre van Freud hiertoe voldoende aanleiding geeft. Wat wel nieuw is, is de opvatting over wat taal precies is. Lacans notie van taal is immers gebaseerd op deze van de structuralistische linguïstiek. Wij zullen daarom ingaan op Lacans structuralistische taaltheorie. De Lacan van de taal werd in het verleden uitvoerig besproken (e.g. Muller & Richardson, 1982; Mooij, 1975), maar is daarom nog niet “voldoende vertrouwd” zoals een auteur (Demuynck, 2016) recent heeft beweerd. Zoals reeds aangegeven, kwam Lacan tot de structuralistische linguïstiek via Lévi-Strauss. Het onderzoek van deze vorser richtte zich evenwel in de eerste plaats op de gelijkenissen tussen de structuur van de taal en de elementaire structuren van de verwantschap. Aldus kwam hij tot de conceptualisering van de symbolische verhoudingen.

Wij vervolgen dus met een lectuur van de antropologische literatuur rond de notie van de

symbolische verhouding, die haar oorsprong kent bij de antropoloog Marcel Mauss. Diens *Essai sur le don* (Mauss, 1923), over de uitwisseling van giften bij primitieve stammen, vormde immers de basis waarop Lévi-Strauss zijn theorie over de elementaire verwantschapsstructuren uitwerkt. Op één uitzondering na (Basualdo, 2011) legt geen enkele onderzoeker expliciet het (onrechtstreekse) verband tussen Lacan en Mauss, ofschoon Lacan enkele concepten van deze laatste verbatim overneemt (e.g. de “hau sacré” en de “mana omniprésent” in Lacan, 1953b, p. 279). Hierop aansluitend bespreken wij de kritiek van Lévi-Strauss (1951) op het werk van Mauss. In zijn kritische bespreking geeft Lévi-Strauss aan hoe een uitwisseling de basis vormt voor het onderscheiden van symbolische posities, die in de eerste plaats betekenis verwerven door hun verhouding ten opzichte van elkaar binnen een systeem. Wij zullen aantonen hoe Lévi-Strauss (1949a) de notie van de symbolische verhouding uitwerkt in zijn werk over de elementaire verwantschapsstructuren. Vervolgens gaan wij in op de koppeling die Lévi-Strauss maakt tussen de structuur van de taal en deze van de symbolische verhoudingen. Om onze bespreking van de structuralistische antropologie af te sluiten gaan wij in op de discursieve wijze waarop deze structuren hun uitdrukking vinden, met name in de mythe. Dit vormt een belangrijk aanknopingspunt voor ons verder onderzoek. Lévi-Strauss geeft enerzijds aan dat de mythe, net als het spreken, een historische waarheid tracht te gronden middels de herhaling. Anderzijds stelt hij dat het formuleren van een individuele mythe binnen een psychoanalytische kuur dezelfde effecten heeft als het ritualistisch opvoeren van een collectieve mythe in de sjamanistische kuur. In beide gevallen worden onbegrepen symptomen ingeschreven in een structuur.

Na een bespreking van de structuralistische antropologie gaan wij in op Lacans uitwerking van de Symbolische verhouding. In de eerste plaats doen we dat aan de hand van Lacans (1953c) bespreking van de individuele mythe in Freuds gevalstudie van de Rattenman. We zullen daar aantonen hoe het spreken van deze patiënt leidt tot de vormgeving van diens individuele mythe, die zich tevens uitdrukt in de Symbolische verhoudingen die zijn leven hebben gestuurd. Vervolgens gaan wij uitvoerig in op Lacans (1956) bespreking van Edgar Allan Poe's verhaal *The purloined letter*. Via deze bespreking zullen wij de Symbolische verhouding kunnen onderscheiden van de Imaginaire. Dit onderscheid heeft implicaties voor de overdracht, maar ook voor de finaliteit van de kuur. Een analytische techniek die zich laat leiden door de Imaginaire verhouding binnen de overdracht kan haar finaliteit immers enkel opvatten als een identificatie. We zagen in ons vorige hoofdstuk hoe Lacan de finaliteit van de kuur formuleert in termen van het vol spreken. Wij zullen dit hoofdstuk afsluiten met een analyse van de wijze waarop Lacan de Symbolische verhouding conceptualiseert als een noodzakelijke voorwaarde om tot dit vol spreken te komen. Hiermee zullen we een antwoord vinden op de vraag naar de specifieke overdrachtsverhouding waarbinnen dit vol

spreken plaatsvindt.

2. De taal als veld van de psychoanalyse

2.1. De basis van de taal bij Freud

Wanneer wij ons buigen over drie fundamentele werken van Freud (i.e. *De Droomduiding* (1900), *De Psychopathologie van het Dagelijks Leven* (1901) en *De Grap en haar Relatie met het Onbewuste* (1905)), dan ontmoeten wij de taal als het kloppend hart van de psychoanalyse. In het eerstgenoemde werk beschrijft Freud immers de droom als een rebus die beroep doet op zowel de fonetische als symbolische eigenschappen van de betekenisdragende elementen om de manifeste droom te vormen. Volgens Freud ligt de sleutel van de droom in de latente droomgedachten, dewelke wij enkel kunnen verkrijgen middels het spreken van de analysant. Of zoals Lacan het stelt: middels diens retoriek. Als we dit spreken beluisteren, treffen we er het hele gamma aan syntactische verschuivingen en semantische verdichtingen aan waarin we de intenties kunnen lezen waarmee het subject zijn oneirisch vertoog moduleert.

Wanneer we ons richten op de psychopathologie van het dagelijks leven stellen we vast dat elke faalhandeling een geslaagd vertoog is. Lacan verwijst in het bijzonder naar het hoofdstuk over determinisme, toeval en geloof in bijgeloof. Freud geeft in dit hoofdstuk voorbeelden van schijnbaar toevallig gekozen getallen, om vervolgens aan te tonen dat het vrije associëren op deze toevalligheden aantoont dat zij minder willekeurig zijn dan zij op het eerste zicht lijken – of beter gezegd: hun keuze is gedetermineerd door een onbewuste wil¹¹². Een voorbeeld van Adler geeft aan hoe een schijnbaar willekeurig gekozen getal gedetermineerd is door de geschiedenis van het subject waarvan de betekenis zich onthult in een talige analyse. Tijdens het lezen van Freuds (1901) boek *De Psychopathologie van het Dagelijks Leven* neemt een patiënt van Alfred Adler de proef op de som en produceert hij het cijfer 1734. In een eerste inval maakt hij tweemaal dezelfde deling: $1734/17 = 102$; $102/17 = 6$ (Lacan spreekt over “nombres scissipares”, i.e. “zich door deling voortplantende nummers”). Bij een tweede inval splitst hij het getal op in 17 en 34. 34 is zijn huidige leeftijd en tevens de leeftijd die hij beschouwt als het laatste jaar van de jeugd. 17 markeerde voor hem het begin van een interessante levensperiode. Hij deelt ook graag zijn leven op in tijdsvakken van telkens 17 jaren. Bij een derde inval knoopt hij aan bij de boekenreeks Reclams

¹¹² Deze gedachte is overigens niet nieuw. In *De Droomduiding* (1900, p. 488) stelt Freud immers: “Ik wil bijvoorbeeld volkomen willekeurig een getal in mij laten opkomen; dit is niet mogelijk; het getal dat me invalt, is door gedachten in mij, die misschien weinig met mijn huidig voornemen te maken hebben, ondubbelzinnig en onontkoombaar bepaald.”

Universal-Bibliothek. Het nummer 102 ($1734/17 = 102$) van die reeks is het toneelstuk *Mensenhaat en Berouw* van Kotzebue, hetwelk hij koppelt aan zijn actuele geestestoestand. Het nummer 6 ($102/17 = 6$) is het boek *Schuld* van Müllner, waarbij hij denkt aan de zich opdringende schuldgevoelens omtrent het niet bereiken van wat hij had willen zijn. Het nummer 34 is eveneens een boek van Müllner, getiteld *Der Kaliber*, waarbij hij denkt aan kali en Ali. Deze laatste is de naam van zijn zoon, het eerste verwijst naar een rijmspelletje dat hij daags voordien met het kind heeft gespeeld. Wanneer hij zijn associaties meedeelt aan zijn vrouw, doet ze deze af als onzin. Om haar te overtuigen van de juistheid van Freuds inzichten daagt hij haar uit om zelf een willekeurig cijfer te produceren, wat het getal 117 oplevert. De 17 is duidelijk afkomstig uit zijn eigen verhaal, maar het volledige getal kan opgedeeld worden in 82 en 35. Dit herinnert hem aan een uitspraak die hij de dag voordien tegen haar had geuit: “Als een vrouw in haar 82^e jaar is en een man in zijn 35^e, is dat een ernstige wanverhouding.” En Freud concludeert dat de onbewuste zin die de toevallige keuze van het getal 1734 motiveert als volgt kan worden samengevat: “bij een man van 34, zoals ik er een ben, past enkel een vrouw van 17.” (ibid., p. 280).

Wanneer deze toevallig gekozen getallen verknipt, en vervolgens onderworpen worden aan allerlei rekenkundige operaties (of zelfs een herhaalde deling door hetzelfde getal), dan blijkt dat ook de resulterende getallen gedetermineerd zijn door de geschiedenis van het subject. We kunnen dus stellen dat ook die getallen latent aanwezig waren in de “toevallige keuze”. Lacan stelt dat, wanneer we nu de bijgelovige idee verwerpen dat deze cijfers zelf een determinerend effect hebben gehad op de levensloop van het subject (zoals die bijvoorbeeld aanwezig is in de numerologie), wij enkel nog maar kunnen concluderen dat wat de analyse reveleert van het onbewuste gelegen is in de orde van bestaan (ordre d'existence) die hun combinatie bepaalt. Met andere woorden: in de orde van de concrete taal die deze getallen representeren, of meer exact: in de niet-uitgesproken zin, die door dit getal wordt verhuld.

Hetzelfde geldt voor het psychoanalytische symptoom, waarvan Freud eist dat er het minimum aan overdeterminering van de dubbele betekenis in schuilt. Het treedt op als symbool voor een vervlogen conflict binnen de context van een huidig conflict dat daarom niet minder symbolisch van aard is. Wij dienen nu via de vrije associatie de “ramification ascendante de cette lignée symbolique” (Lacan, 1953b, p. 269) te volgen tot op die punten waar de verbale vormen van dit conflict elkaar kruisen in de knopen van de structuur van het symptoom¹¹³. Een voorbeeld uit het geval Dora kan dit helpen verduidelijken. Haar orale symptomen (hoestaanvallen en afonie) geven

113 Eén van de twee opschriften van dit hoofdstuk is een advies aan jonge analytici: “Faites des mots croisés.” In een kruiswoordraadsel kruisen de letters van de woorden elkaar op welbepaalde punten, zoals ook de verhalen van een subject elkaar kruisen op een voor het symptoom bepalend punt.

immers hun onbewuste (over)determinering prijs in de loop van de analyse. Niet alleen beelden zij een voorval uit waarbij zij omhelsd werd door een man en de lustvolle sensaties ter hoogte van haar geslacht naar de keelholte verschoven, ze verraden ook een identificatie met de minnares van haar vader in een verdrongen fellatiofantasie en treden tevens op wanneer de man van de omhelzing afwezig is. Aldus drukken zij haar liefde voor hem uit: wanneer jij weg bent, word ik ziek van verlangen. Het verwoorden van deze onbewuste determineringen van het symptoom leiden uiteindelijk tot een aanzienlijke verbetering van de klachten. Het symptoom lost dan ook op in een talige analyse, aangezien het zelf gestructureerd is als een taal. Het symptoom is, aldus Lacan: “langage dont la parole doit être délivrée.” (ibid.).

Maar het meest overtuigende voorbeeld vinden we misschien wel in Freuds *De grap en haar relatie met het onbewuste* (1905)¹¹⁴. De geestigheid (der Witz) toont ons immers dat zij vaak werkt middels de talige ambiguïteit, vaak door verschillende betekenissen in één woord samen te voegen middels het ook bij de droomarbeid aangewende mechanisme van de verdichting. Een smakelijk voorbeeld betreft de jongeman die tot voor kort een vrolijk leven in het buitenland had geleid. Wanneer hij na lange afwezigheid terugkeert naar Wenen en een goede vriend bezoekt, is die laatste verrast een trouwring aan zijn hand te zien: “Wat? roept hij uit, ben je getrouwd? Ja, luidt het antwoord, 'treuring maar waar'.” (ibid., p. 357). Ook hier herbergt de geestige woordspeling een dubbele betekenis: ze vervormt handig het woord 'trouwring' naar 'treuring' en drukt tegelijk het berouw van de drager uit middels de toespeling op 'treurig maar waar'.

In deze terugkeer naar het oeuvre van Freud toont Lacan ons hoe het veld van de taal de grenzen afbakt van de psychoanalyse: de droom is een door taal gestructureerd gegeven; het analytische symptoom laat zich oplossen in een talige analyse van de elkaar kruisende narratieven die het determineren; toevallige invallen onthullen hun subjectieve gedetermineerdheid in een narratieve analyse; en de grap herbergt de onbewuste waarheid middels de talige ambiguïteit. De psychoanalyse benaderen vanuit de linguïstiek is dus niet nieuw. Wat wel nieuw is, is de taaltheorie die Lacan aanwendt bij zijn *retour à Freud*. Deze is immers gebaseerd op de structurele linguïstiek van de Zwitserse linguïst Ferdinand de Saussure. Deze taaltheorie zal Lacan toestaan om een nieuwe interpretatie van de overdracht te conceptualiseren. In wat volgt lichten wij Lacans benadering van de structurele linguïstiek toe.

2.2. Lacans structuralistische taaltheorie

Net zoals wij in het vorige hoofdstuk aantoonden hoe Lacan zijn theorie over het leeg en het vol

114 “Ici tout est substance, tout est perle.” (ibid., p. 270).

spreken vormgeeft in enerzijds een kritiek op andere theorieën (i.c. de egopsychologie en de objectrelatietheorie) en anderzijds een referentie naar andere wetenschappelijke disciplines (i.c. de filosofie van Hegel en Heidegger), stellen we ook hier vast hoe hij zijn taaltheorie toelicht aan de hand van zowel een kritiek als een referentie. De referentie naar Lévi-Strauss wordt later toegelicht, de kritiek komt hier aan bod. Want Lacan verwijt de psychoanalytici van zijn tijd dat zij hun interesse voor taal en symbolen hebben verloren¹¹⁵. In het zeldzame geval waar een auteur toch interesse toont voor de taal, zal hij of zij hetzij een grondig uitgewerkte taaltheorie ontberen, hetzij niet op de hoogte zijn van de ontwikkelingen in de moderne linguïstiek.

Lacan becommentarieert één artikel dat dienst doet als voorbeeld voor de 'taaltheorie' die gehanteerd wordt binnen de beweging van de egopsychologie, maar we kunnen deze kritiek ook lezen als een zich afzetten tegen de gedragsmatige tendens die binnensluipt in de psychoanalyse van de jaren vijftig van de vorige eeuw. Immers, het artikel dat Lacan becommentarieert, benadert taal vanuit een gedragsmatige optiek: de betekenis van taal is een kwestie van conditionering.

Het artikel in kwestie is van de hand van ene Jules H. Masserman (1944), een bevlogen aanhanger van de egopsychologie. Deze auteur argumenteert dat de evolutie van de elementen van de communicatie (i.e. van signalen via tekens, symbolen en woorden tot taal) gebaseerd is op een progressieve abstractie en generalisatie van de ervaring waarnaar deze elementen verwijzen. Masserman stelt dat een woord niet radicaal verschilt van een signaal, maar slechts verschilt in graden van complexiteit in denotatie en connotatie. En dus, terwijl er een direct verband kan aangetoond worden tussen een geconditioneerd signaal (e.g. een toon) en een ongeconditioneerde reflex (e.g. saliveren), zal een woord dit rechtstreekse verband met de ervaring niet vertonen. Desalniettemin suggereert Cole (1912, 1915) met zijn experimenten dat zelfs een woord kan gebruikt worden om het gedrag van een wasbeer te conditioneren. In deze experimenten leerde men aan wasberen een laddertje te beklimmen om voedsel te bereiken nadat hen een kaartje werd aangeboden met daarop een gepaste uitnodiging. Echter, wanneer deze wasberen hun beloning niet ontvingen nadat ze hadden gereageerd op het juiste woord, onstaken zij in een furie: “they tore up the card with a channelized fury comparable to a maiden's attack on the previously cherished letters of a faithless lover.” (Masserman, 1944, p. 3). In een ander experiment geciteerd door Masserman wordt er een verband gelegd tussen een gedachte en een autonome, viscerale respons. Hudgins

115 Lacan (1953b) stelt dat men slechts de psychoanalytische publicaties van voor en na 1920 erop na hoeft te slaan om deze tanende interesse vast te stellen. En inderdaad, wanneer men de oorspronkelijke publicaties tussen 1920 en 1953 in het *International Journal of Psycho-analysis* overloopt, zal men vaststellen dat slechts 32 artikels over taal en/of symbolen handelen – wat neerkomt op nog minder dan één artikel per jaar! Bovendien zien we een dalende trend over de jaren.

(1933) liet het geluid van een bel horen terwijl hij met een fel licht in het oog van zijn subjecten scheen om zo een onwillekeurige contractie van de pupil teweeg te brengen. In een volgende stap werd aan de subjecten gevraagd om een bel te laten rinkelen wanneer zij het commando “Contract!” hoorden, wat vervolgens een geconditioneerde respons van de pupil veroorzaakte. In opeenvolgende stappen moesten de subjecten zelf het woord “contract” uitspreken, fluisteren en vervolgens denken zonder de bel nog te gebruiken. Het eindresultaat was een contractie van de pupil wanneer zij enkel dachten aan wat Masserman het *idea-symbol* “contract” noemt. Massermans conclusie gebaseerd op deze resultaten stelt dat: “symbols do not have a transcendent neo-Platonic existence *per se*, but are meaningful only in terms of individual experiences and interpretations [...], even these symbol meanings are continually being both expressed in, and modified by, the individual's current motivations, attitudes and environmental adaptations.” (Masserman, 1944, p. 5). Volgens Masserman hebben woorden en symbolen dus geen betekenis onafhankelijk van de persoon die gebruik maakt van deze woorden. Bijgevolg bestaat er niet zoiets als een 'droomtaal': “there is only the language of the patient under a fluctuating configuration of inter-related contingencies” (ibid., p. 6). De psychoanalyse dient dus voorbij te gaan aan “the verbal level” ten einde zicht te krijgen op “basic motivations, pressing conflicts and real-life re-adjustments” (ibid.). Alleen zo kan zij de problemen in hun kern veranderen. Maar als taal enkel significant is op een heel intiem, bijna visceraal niveau – hoe kan een mens dan nog communiceren met anderen? Volgens Masserman hangt alles af van waar wij over communiceren: “We develop a commonality of 'understanding' of each other's symbolic expressions only because – and in so far as – we have each experienced comparable (though never identical) motivations, frustrations and adaptations in a communal physical milieu and social atmosphere,” (ibid.). Gevoelens zoals pijn, angst en honger betekenen hetzelfde in om het even welke taal omdat ze ervaringen zijn van “trancendent biologic significance”. Echter, zo stelt de auteur: “as the experiences become more specialized to the individual and group, their communication becomes at best only approximately 'understood' by those not personally acquainted with them,” (ibid.,).

Samengevat kunnen we dus stellen dat Masserman een taaltheorie aanhangt die woorden behandelt als geconditioneerde *idea-symbols*, die elk een hoogst subjectieve betekenis gebaseerd op subjectieve ervaring bezitten. Er is geen *a priori* systeem dat betekenis bevat onafhankelijk van het subject en communicatie is slechts mogelijk voor zover twee communicerende subjecten gedeelde ervaringen hebben.

Massermans theorie over de fundamente van de taal verschilt radicaal van Lacans structuralistische benadering. Teneinde het verschil te markeren in de linguïstische benadering stelt Lacan het door Masserman geciteerde experiment van Hudgins in vraag. Wat zou er gebeuren

indien de geconditioneerde subjecten werden geconfronteerd met de termen “marriage contract”, “bridge-contract”, “breach of contract” of “don't contract”? En om er nog een schepje bovenop te doen, wat zou er gebeuren indien men, in plaats van de uitspraak ervan te internalizeren, het woord “contract” zou verkorten tot zijn eerste lettergreep: contract, contrac, contra, contr, ...¹¹⁶ ? Ofwel zouden de verkregen effecten niet meer opduiken, wat een aanwijzing zou zijn dat deze effecten zelfs niet conditioneel afhankelijk zijn van het semanteem, of ze zouden wel nog steeds opduiken, in welk geval we ons vragen kunnen stellen bij de limieten van dit semanteem (Lacan, 1953b). In beide gevallen tonen deze effecten echter het verschil aan tussen enerzijds de betekenaar (i.e. het akoestische woordbeeld) en anderzijds het betekende (i.e. datgene waarnaar de betekenaar verwijst), welke door Masserman worden verward in zijn concept van het *idea-symbol*.

Op dit punt gekomen wijdt Lacan uit over de structuralistische benadering van de taal. De Zwitserse linguïst Ferdinand de Saussure toonde aan dat er geen natuurlijk verband bestaat tussen de betekenaar en het betekende. Ze zijn gescheiden en hun verband is arbitrair. Door deze bevindingen toe te passen op het veld van de fonologie ontwikkelde Troubetzkoy (1933, in: Lévi-Strauss, 1958) een structuralistische benadering waarin alle fonetische elementen behandeld worden als onderling afhankelijke eenheden. De structuralistische linguïstiek bestudeert de verhouding tussen deze verschillende eenheden, toont het bestaan aan van systemen van elementen waarvan het vervolgens de fundamentele structuur blootlegt en formuleert hun algemene wetmatigheden aan de hand van gestrengte inductie of logische deductie. Deze fundamentele elementen kunnen fonemen zijn, maar ook lexemen, semantemen, zelfs mythemmen in de structurele analyse van mythologische constructies – of betekenaars. En ofschoon er een strikte scheiding bestaat tussen betekenaar en betekende, zoals aangetoond door de Saussure, is dit slechts bij aanvang het geval. Van zodra deze elementen georganiseerd zijn in een structureel systeem beheerst door wetmatigheden, zullen de fonetische elementen een invloed hebben op de particuliere nuances van de semantische context waar zij aan gerelateerd zijn (Lévi-Strauss, 1958). Met andere woorden, de gestructureerde systemen van betekenaars zegevieren over het betekende en beïnvloeden diens structuur.

Het is deze structuralistische weergave van de innerlijke mechanismen die Lacan aanhaalt wanneer hij Masserman bekritiseert: “ce qui définit comme appartenant au langage un élément quelconque d'une langue, c'est qu'il se distingue comme tel pour tous les usagers de cette langue dans l'ensemble supposé constitué des éléments homologues,” (Lacan, 1966, p. 274). Een betekenaar krijgt zijn betekenis op basis van zijn positie ten aanzien van de andere woorden in een verzameling

116 Lacan is zich klaarblijkelijk aan het amuseren. Indien men het woord contract zou verkorten tot de eerste lettergreep, dan verkrijgt men het woord “con”. Waar dit voor een Engelsman misschien onschuldig klinkt, is voor een Fransman de seksualiteit niet meer weg te denken.

van betekenaars. De betekenis van het woord “contract” varieert naargelang het verschijnt in combinatie met andere woorden, zoals “marriage contract”, “bridge-contract”, “breach of contract”, “don't contract” of om het even welk ander woord in de particulieren verzameling van betekenaars waarin het is ingebed. En de effecten van dat woord zijn “liés à l'existence de cet ensemble, antérieurement à sa liaison possible à toute expérience particulière du sujet,” (ibid.). De betekenaar maakt *a priori* onderdeel uit van een verzameling van betekenaars die onderhevig is aan bepaalde wetten. Slechts *a posteriori* kan deze betekenaar gekoppeld worden aan iemands persoonlijke ervaringen. Lacan besluit dus: “considérer cette dernière liaison hors de toute référence à la première, consiste simplement à nier dans cet élément la fonction propre du langage.” (ibid.). En dit is precies wat Masserman doet. Bijgevolg heeft Lacan zijn benadering van de taal gedifferentieerd van deze specifieke, “psychoanalytische” taaltheorie. In zijn benadering is de taal een gestructureerd systeem van elementen beheerst door wetten, dewelke overheersen op de particuliere ervaring. Bij Masserman is de taal vooraf bepaald door deze ervaring.

2.3. Besluit

Door zich af te zetten tegen Masserman geeft Lacan de grondbeginselen van zijn taalbegrip weer. Deze gaan terug op de structurele linguïstiek van Ferdinand de Saussure, die stelt dat het taalsysteem begrepen moet worden als een tekensysteem binnen de context van het sociale leven. Het taalsysteem wordt immers gevormd door het geheel van conventies die door de individuen van een bepaalde taalgemeenschap worden gevolgd. Aldus geeft reeds de Saussure aan dat de taal niet los kan gezien worden van de verhouding tussen mensen. Volgens hem impliceert het conventionele karakter van de taal evenwel dat het een sociale institutie is die apart bestaat van het individu. Wij als individuen hebben geen zeggenschap over deze afspraken. Daarvoor hebben we de ander nodig. De Saussure maakt dan ook een onderscheid tussen enerzijds de taal als systeem en anderzijds het spreken. De taal als systeem kan bestudeerd worden door de structurele linguïstiek, het spreken is een activiteit van het individu en valt als dusdanig buiten het bestek van de structurele linguïstiek¹¹⁷. Omdat de taal wordt gevormd door een geheel van conventies is er ook geen natuurlijk verband tussen een teken en datgene waarnaar het verwijst. Dit verband ontstaat immers op basis van deze conventies. Dit impliceert meteen een eerste differentiële benadering van het taalteken, dat door de Saussure wordt gekenmerkt als een eenheid van een betekenaar en een betekende. Het is een

117 In wat volgt zullen wij zien dat zich op dit vlak een verschil markeert tussen de Saussure en Lévi-Strauss. Deze laatste stelt immers dat het spreken (i.e. de diachrone as van de taal) van kapitaal belang is wanneer wij bepaalde structuren wensen te bestuderen. Dit standpunt wordt door Lacan gedeeld.

verhouding tussen een akoestisch woordbeeld en een concept en deze verhouding is arbitrair, gevormd op basis van conventies binnen de taalgemeenschap.

Daarenboven verwijzen tekens zowel op het niveau van de klanken als op het niveau van de concepten telkens naar andere klanken of begrippen. Het taalteken is dus op twee wijzen differentieel. Enerzijds bestaat er een verschil tussen betekenaar en betekende. Dit onderscheid vinden we niet terug bij Masserman, die stelt dat het woordbeeld verwijst naar de individuele ervaring. Volgens hem is het conventionele aspect van de taal een handigheid om te communiceren over bepaalde begrippen waarvan de ervaring te individueel verschillend is. Hij slaat echter een ander differentieel aspect van de taal over. De taal wordt immers ook gekenmerkt door een onderscheid tussen de woordklanken en de concepten onderling. Dit is dan ook het punt dat Lacan tracht te maken: wat primeert in de taal is de differentiële verhouding van de elementen, en niet hun betekenis op basis van individuele ervaring. Hij volgt hierin de Saussure, die stelt dat “dans la langue il n'y a que des différences.” (de Saussure, 1915, p. 166). Dankzij dit verschil worden ook betekenissen gegenereerd op basis van de akoestische woordbeelden: “de betekenisinhouden worden bepaald door de relatie van deze klank met andere klanken.” (Mooij, 1975, p. 46). De betekenisinhoud van een term is met andere woorden afhankelijk van het geheel van termen binnen een taalsysteem.

Deze Lacan van de taal is volgens Demuyne (2016) inmiddels vertrouwde materie. Samen met Freud (1914a) zijn wij echter op onze hoede wanneer iemand zegt dat iets intussen voldoende geweten is. De Lacan van de taal is inderdaad uitvoerig besproken, maar de invloed van de Saussure op Lacan was in de eerste plaats niet rechtstreeks doch verliep via het werk van Lévi-Strauss. Wij zullen dus rekening moeten houden met de specifieke interpretatie door deze auteur van de Saussures structurele linguïstiek willen wij inzicht krijgen in de wijze waarop Lacan de structurele linguïstiek aanwendt om het werk van Freud te lezen.

3. De antropologie en de Symbolische verhoudingen

3.1. Inleiding

Wanneer wij de bronnen traceren die Lacan hebben beïnvloed in het aannemen van de structuralistische taaltheorie en het ontwikkelen van het concept van de Symbolische orde, dan komen we automatisch uit bij Claude Lévi-Strauss (Basualdo, 2011; Georjina, 1983; Lucchelli, 2014; Zafiroopoulos, 2001, 2003). Waar de Saussure reeds alludeerde op het sociale aspect van de taal, zal Lévi-Strauss, als antropoloog, de principes van de structurele linguïstiek aanwenden om de verhoudingen tussen mensen te bestuderen. Hij komt aldus tot een conceptualisering van de

symbolische (verwantschaps)verhoudingen tussen mensen. Willen wij deze verhouding centraal stellen ten einde haar impact op Lacans conceptualisering van de overdracht te vatten, dan dienen wij het verband tussen intersubjectiviteit en symbool te bestuderen, verband dat oorspronkelijk werd blootgelegd door Marcel Mauss. Wij zullen in wat volgt Mauss' (1923) *Essai sur le don* bestuderen, aangezien de principes rond de gift en de uitwisseling de basis vormen voor Lévi-Strauss' theorie over de elementaire structuren van de verwantschap¹¹⁸. Aldus kunnen wij de evolutie van Mauss tot Lacan met betrekking tot de Symbolische verhouding exploreren.

3.2. Marcel Mauss en de gift als basis voor de Symbolische verhouding

Zoals we in ons tweede hoofdstuk aangaven, ontwikkelt Mauss een opvatting over de samenleving als totaal systeem van diensten, als totaal sociaal feit. Mauss stelt vast dat wat uitgewisseld wordt in samenlevingen niet beperkt blijft tot eigendom en/of rijkdom, doch zich uitstrekt over “des politesses, des festins, des rites, des services militaires, des femmes, des enfants, des danses, des fêtes, des foires dont le marché n'est qu'un des moments et où la circulation des richesses n'est qu'un des termes d'un contrat beaucoup plus général et beaucoup plus permanent.” (Mauss, 1923, p. 5). Alle instituten binnen een bepaalde samenleving die het principe van de uitwisselingen regelen, drukken het geheel van het sociale systeem uit en hebben ook betrekking op alle lagen van die samenleving: “c'est que tout, nourriture, femmes, enfants, biens, talismans, sol, travail, services, offices sacerdotaux et rangs, est matière à transmission et reddition. Tout va et vient comme s'il y avait échange constant d'une matière spirituelle comprenant choses et hommes, entre les clans et les individus, répartis entre les rangs, les sexes et les générations.” (ibid., p. 14).

Deze diensten worden tussen de leden van een samenleving uitgewisseld en in zijn essay over de gift wil Mauss het schijnbaar vrijwillige karakter van deze diensten onder de loep nemen door zich toe te spitsen op de uitwisseling van giften in primitieve samenlevingen. Schijnbaar vrijwillig, want Mauss stelt vast dat deze uitwisselingen niet zo vrij zijn als ze op het eerste zicht lijken: een gift ontvangen impliceert immers dat men er ook één terug moet geven. Het niet voldoen aan deze verplichting inherent aan het principe van de gift kan leiden tot private of publieke oorlogsvoering. Bovendien stelt hij vast dat het dwingende karakter dat deze uitwisselingen aannemen, voortkomt uit het collectief en niet uit het individu. De vragen die hij dan ook centraal stelt in zijn essay luiden: “Quelle est la règle de droit et d'intérêt qui, dans les sociétés de type arriéré ou archaïque, fait que le

¹¹⁸ Alain Caillé (2004, p. 147) stelt dat Mauss' principes aangaande de gift in primitieve culturen het paradigma vormen van de sociologie: “il existe bien chez Mauss une théorie sociologique puissante et cohérente, qui offre les grandes lignes non seulement d'un paradigme sociologique parmi d'autres mais du *seul paradigme proprement sociologique* qui soit concevable et défendable.”

présent reçu est obligatoirement rendu ? Quelle force y a-t-il dans la chose qu'on donne qui fait que le donataire la rend ?” (ibid., p. 3).

De meest zuivere vorm van het dwingende karakter van dergelijke uitwisseling van giften vindt Mauss bij de Haïda en de Tlingit, twee stammen uit het noordwesten van Noord-Amerika. Deze stammen kennen een ritueel, de *potlach*, waarmee de twee fratrieën, i.e. de twee groepen waarin deze stammen zijn opgedeeld, elkaar respect betuigen. Alles in deze stammen is vervlochten in een complex netwerk van riten, wettelijke en economische diensten, politieke posities, etc. In sommige vormen van *potlach* moet men alles wat men heeft uitbesteden. De uiteindelijke bedoeling is het installeren van een vorm van competitie om te bepalen wie het rijkst en meest extravagant is. Posities in de samenleving worden verworven op basis van een strijd om eigendom. Deze uitwisselingen worden dan ook gekarakteriseerd door het principe van vijandigheid en rivaliteit. Dit gaat zelfs zo ver dat beide partijen hun vergaarde rijkdom vernietigen om de rivaal te overtreffen. Deze vernietiging beoogt een strijd tussen de notabelen van de stam, ten einde een hiërarchie te installeren. Wie het meeste rijkdom vergaart en deze vernietigt in de rituele uitwisseling van de *potlach*, overtreft de anderen. Men wekt daarmee de indruk er niet om te geven of de gift al dan niet wordt beantwoord met een tegengift, maar niets is minder waar want als één van de partijen verzaakt aan deze rituele vernietiging komt dit neer op een oorlogsverklaring.

Deze extreme vorm van uitwisselen keert echter in een meer subtiele vorm terug in andere systemen van uitwisseling binnen andere culturen waar diegenen die een contract van uitwisseling met elkaar aangaan, elkaar ook trachten te overtreffen met hun respectieve giften. Het belangrijkste principe onderliggend aan al deze gebruiken is dat er een verplichting bestaat om iets terug te geven wanneer men een gift ontvangt.

Een eerste voorbeeld vindt Mauss op Samoa, waar giften worden uitgewisseld in de context van het huwelijk, de geboorte van een kind, besnijdenis, ziekte, het begin van de puberteit van een dochter, funeraire riten en handel. Twee essentiële kenmerken van de *potlach* keren terug in deze uitwisselingen: de eer, het prestige en de *mana*, die men verwerft dankzij materiële rijkdom, en de absolute verplichting een gift terug te geven onder straffe van het verlies van *mana*. *Mana* slaat hierbij op de autoriteit, rijkdom en eer die iemand bezit. Mensen konden immers al zweren op hun eer en hun naam, lang voor ze deze laatste konden schrijven. Verlies van *mana* is een verlies van prestige, en prestige verliezen is een stuk van de ziel verliezen.

Een tweede voorbeeld dat Mauss citeert betreft de Maori van Nieuw-Zeeland. Daar heerst niet het principe van de *mana*, een personeigenschap, maar dat van de *hau*, die inherent is aan het object. De verplichting om terug te geven is een gevolg van deze *hau*. Mauss citeert een Maori informant: “Supposez que vous possédez un article déterminé (taonga) et que vous me donnez cet article; vous

me le donnez sans prix fixé. Nous ne faisons pas de marché à ce propos. Or, je donne cet article à une troisième personne qui, après qu'un certain temps s'est écoulé, décide de rendre quelque chose en paiement (utu), il me fait présent de quelque chose (taonga). Or, ce taonga qu'il me donne est l'esprit (hau) du taonga que j'ai reçu de vous et que je lui ai donné à lui. Les taonga que j'ai reçus pour ces taonga (venus de vous) il faut que je vous les rende. [...] Je dois vous les donner car ils sont un hau du taonga que vous m'avez donné. Si je conservais ce deuxième taonga pour moi, il pourrait m'en venir du mal, sérieusement, même la mort." (ibid., p. 11). Wat dus de verplichting om terug te geven bepaalt, is het feit dat de ontvangen gift niet inert is: "Même abandonnée par le donateur, elle est encore quelque chose de lui. Par elle, il a prise sur le bénéficiaire, comme par elle, propriétaire, *il a prise sur le voleur.*" (ibid., p. 12; onze cursivering). De *hau* achtervolgt elkeen die het gegeven object bezit, ook als hij dat object heeft gestolen. Zij is dus verbonden aan de keten van gebruikers, tot deze iets teruggeven dat de oorspronkelijke schenker bereikt. Hieruit volgt dat het geven van een gift voor de Maori neerkomt op het geven van iets van zichzelf. Men moet dus aan iemand teruggeven wat in principe deel uitmaakt van de natuur van de schenker, want iets van hem ontvangen staat gelijk aan iets ontvangen van zijn spirituele essentie. Dit maakt dat de *hau* de neiging heeft steeds terug te keren naar zijn bestemming, zijnde de oorspronkelijke schenker. Tegelijk wijst dit op de complexe vermenging die aanwezig is in de uitwisseling van giften: "On mêle les âmes dans les choses ; on mêle les choses dans les âmes. On mêle les vies et voilà comment les personnes et les choses mêlées sortent chacune de sa sphère et se mêlent : ce qui est précisément le contrat et l'échange." (ibid., p. 20).

Tot slot geeft Mauss aan dat restanten van deze principes terug te vinden zijn in hedendaagse gebruiken. Principes zijn nog steeds aanwezig in onze mores. Liefdadigheid is nog steeds kwetsend voor degene die haar ontvangt. Uitnodigingen, evenals beleefdheden, moeten steeds geretourneerd worden en het rondje biertjes wordt bij elke volgende 'tournee' groter.

Na het bestuderen van deze voorbeelden formuleert Mauss drie algemene principes die de uitwisseling van giften kenmerken: de verplichting te geven, de verplichting te ontvangen en de verplichting terug te geven. Het negeren van deze verplichting is hetzelfde als een oorlogsverklaring uitspreken of het verwerpen van een alliantie. De verplichting te geven vormt de kern van de potlach. Een stamhoofd is verplicht potlaches te organiseren. Enkel zo kan hij zijn autoriteit en zijn eer behouden. Hij kan zijn fortuin enkel bewijzen door het uit te geven en anderen te vernederen door ze in de schaduw van zijn naam te plaatsen. Dit impliceert dat de potlach ook samenhangt met erkenning: men wordt erkend op basis van wat men kan geven, op basis van de band die men aangaat door het naleven van deze principes.

De verplichting te ontvangen is al even dwingend. Men heeft het recht niet een gift te weigeren.

Doet men dit wel, dan wijst dit op een vrees voor de verplichting om terug te geven – en dus om eer te verliezen. Hetzelfde geldt wanneer men er niet in slaagt terug te geven. Telkens staat de verhouding ten aanzien van de ander op het spel. Giften creëren immers mutuele banden en allianties, die niet zomaar te verbreken zijn. Ze zijn in feite een *symbool* voor het sociale leven van deze gesegmenteerde primitieve samenlevingen.

Dit is ook waar Caillé (2004, p. 145; oorspronkelijke cursivering) op wijst: “*symboles et dons sont sans doute pour Mauss identiques. Ou au moins coextensifs. Il n'est donc que ce qui excède par sa dimension symbolique la dimension utilitaire et fonctionnelle.*” De verplichtingen aanwezig in de uitwisseling van giften worden dan ook uitgedrukt in mythes, op een symbolische en collectieve wijze. De *potlach* is niet louter juridisch van aard, maar ook religieus, mythologisch en sjamanistisch. Het is een economisch fenomeen en een fenomeen van de sociale structuur. Aldus drukken de principes van de gift zich uit in alle lagen van een samenleving, op symbolische wijze. We mogen evenwel deze notie van het symbolische niet verwarren met de notie van het Symbolische bij Lacan. Daarvoor ontbreekt de link met de taal, dewelke expliciet wordt uitgewerkt door Lévi-Strauss. Wat wèl centraal staat bij Mauss is de verhouding tussen de gift als symbool en de alliantie die de gift installeert.

Interessant voor ons onderzoek is het aspect van rivaliteit dat aanwezig is in de *potlach*. Mauss (1923, p. 81) merkt op dat groepen mensen gedurende lange tijd elkaar benaderden in een gesteldheid van angst en overdreven vijandigheid, maar ook in een overdreven gulheid. De gesteldheid van deze samenlevingen is binair te noemen: “il n'y a pas de milieu: se confier entièrement ou se défier entièrement déposer ses armes et renoncer à sa magie, ou donner tout depuis l'hospitalité fugace jusqu'aux filles et aux biens.” Dit heeft er evenwel voor gezorgd dat mensen zich hebben kunnen engageren voor de principes die inherent zijn aan de gift, met name het geven en het teruggeven. Deze uitwisselingen hebben de menselijke samenleving aanzienlijk vooruitgeholpen, want het geven, ontvangen en teruggeven heeft geleid tot het stabiliseren van verhoudingen die in oorsprong gebaseerd waren op wantrouwen. Of zoals Mauss het lyrisch stelt: “Pour commercer, il fallut d'abord savoir poser les lances.” (ibid., p. 82). De oorspronkelijke vijandigheid en rivaliteit tussen groepen mensen heeft zich gekristalliseerd in een systeem van uitwisselingen, waarvan sommige, zoals de *potlach*, de sporen nog van bevatten.

Karsenti (1997) wijst erop dat de gulheid van de geschenken in dit ritueel geregeld wordt door het verlangen om degene aan wie men geeft te onderwerpen en er macht op uit te oefenen. De strijd die de *potlach* kenmerkt, is geen strijd om eigendom doch een strijd om prestige: “un combat essentiellement symbolique dans lequel se joue la position sociale du sujet, son 'rang' et même temps que la reconnaissance de celui-ci par les membres du group auxquels son geste s'adresse.”

(ibid., p. 358). De sporen van deze oorspronkelijke rivaliteit die we terugvinden in de *potlach* geven aan dat de gift geenszins deze strijd neutraliseert. De pacificatie die het ritueel installeert blijft onstabiel en ambivalent¹¹⁹. Karsenti (ibid.) concludeert hieruit dat rivaliteit een principiële vorm is van de menselijke, sociale verhoudingen¹²⁰. Het betreft hier immers een agonistische verhouding, waarbij de deelnemers tegenover elkaar staan als rivalen omdat hun strijd gemotiveerd is door een verlangen van de één om een dominante positie te verwerven ten aanzien van de ander. De inzet van de strijd zijn niet de materiële goederen, doch het prestige.

Karsenti (ibid.) brengt de *potlach* nu in verband met het onderwijs van Kojève, waar eveneens een “lutte de pur prestige” centraal staat. Zoals wij gezien hebben in het tweede hoofdstuk vormt deze strijd om erkenning het richtsnoer in Kojèves interpretatie van Hegel. Deze strijd installeert de verhouding tussen de Meester en de Slaaf, dewelke Kojève als de kern ziet van Hegels evolutie van de Geest naar het Absolute Weten. Karsenti stelt dat Kojèves lezing van Hegel een antropologische oriëntatie heeft. De door Kojève beschreven dynamiek van het verlangen om erkend te worden is volgens hem antropogeen: zij produceert de mens als sociaal wezen. Dit is zo omdat de mens geen object verlangt, maar een verlangen. Het object speelt in deze strijd, net zoals in de gift, een secundaire rol: “Le monde des choses est radicalement coupé du monde humain, lequel est animé par une lutte spécifique où les choses n'interviennent qu'à titre de véhicule ou de moyen pour la manifestation des désirs.” (ibid., p. 371). Hetzelfde zien we bij de *potlach*: wat verlangd wordt, is prestige en erkenning, de goederen die dienen als gift worden vernietigd.

De gift moet nu gezien worden als oplossing voor deze duele strijd om erkenning. Zij installeert de symbolische verhoudingen van gever en ontvanger en legt een wetmatigheid op die hun omgang regelt: “le don serait en somme une solution sociale à la naturalité du conflit interhumain – solution où le social apparaît en conséquence sous son jour d'oeuvre civilisatrice.” (ibid., p. 374). De gift voert aldus een irrationele en verwoestende vorm van geweld binnen in het sociale en het symbolische veld. De aandachtige lezer zal al aanvoelen waar wij heen willen met deze redenering. Echter, de notie van het symbolische wordt bij Mauss onvoldoende uitgewerkt om aansluiting te vinden bij het werk van Lacan. Wij zullen daarvoor te rade moeten gaan bij Lévi-Strauss, die in zijn *Structures élémentaires de la parenté* de symbolische verhouding op basis van de gift uitwerkt in de elementaire verwantschapsstructuren. Deze zijn volgens hem namelijk gefundeerd in een uitwisseling van vrouwen. Hij voegt hier echter aan toe dat deze elementaire

119 Deze ambivalentie keert volgens Mauss ook terug in het Duitse woord “Gift”, dat zowel geschenk als vergif betekent.

120 We zagen bij onze bespreking van *Les Complexes Familiaux* dat Lacan (1938) eveneens de rivaliteit en de jaloezie als basis voor de menselijke verhoudingen poneert wanneer hij het intrusiestadium bespreekt.

verwantschapsverhoudingen bestudeerd kunnen worden met de principes van de structurele linguïstiek.

3.3. Lévi-Strauss' kritiek op het werk van Mauss

In zijn *Introduction à l'Oeuvre de Marcel Mauss* stelt Lévi-Strauss (1950) de vraag naar de aard van de verhouding die de gift installeert. Hij merkt er op dat Mauss met zijn *Essai sur le don* voor het eerst de empirische ervaring overstijgt om te komen tot een diepergelegen realiteit. Het sociale is hier een systeem waarin men tussen de delen die het vormen verbindingen, equivalenties en overeenkomsten kan ontdekken. Zoals hierboven beschreven, bestudeerde Mauss daarbij in de eerste plaats de producten van de sociale activiteit van de mens (e.g. voedingsproducten, vervaardigde voorwerpen, mythes, dansen, magische formules, etc.). Binnen een systeem van giften en uitwisseling zijn deze zaken allen overdraagbaar tussen individuen, families en clans volgens modaliteiten die kunnen worden geordend en geanalyseerd. Bovendien zijn deze producten zelf perfect inwisselbaar: zij kunnen elkaars plaats vervangen binnen één bepaalde vorm van uitwisseling. Hoe talrijk deze producten, de waarde die zij representeren, de processen van hun uitwisseling, en de individuen die erbij worden betrokken ook mogen zijn, er is steeds een reductie mogelijk tot een veel beperkter aantal. Deze reductie leidt tot de vorming van bepaalde types van uitwisseling, die tussen samenlevingen vergelijkbaar worden omdat hun verschillen niet langer van kwalitatieve aard zijn, maar bepaald worden door het aantal en de samenstelling van deze fundamentele elementen die zelf niet meer verschillen tussen culturen¹²¹. Deze techniek vertoont sterke overeenkomsten met de techniek die werd uitgewerkt door Jakobson en Troubetzkoy voor de structurele linguïstiek. Ook daar maakt men het onderscheid tussen een zuiver fenomenologisch

121 Lévi-Strauss (1950, p. 34) geeft het voorbeeld van een huwelijk in Polynesië: “les interminables séries de fêtes et de cadeaux qui accompagnent le mariage en Polynésie, mettant en cause des dizaines, sinon des centaines de personnes, et qui semblent défier la description empirique, peuvent être analysées en trente ou trente-cinq prestations s'effectuant entre cinq lignées qui sont entre elles dans un rapport constant, et décomposable en quatre cycles de réciprocité entre les lignées A et B [dus clan A geeft iets aan clan B, waarop clan B iets aan A geeft], A et C, A et D, et A et E; le tout exprimant un certain type de structure sociale tel que, par exemple, des cycles entre B et C, ou entre E et B ou D, ou enfin entre E et C soient exclus [er zal dus nooit een uitwisseling gebeuren tussen clan B en C], alors qu'une autre forme de société les placerait au premier plan.” Daarenboven stelt hij dat een dergelijke benadering ook deductief kan gehanteerd worden om bepaalde inconsistenties te verklaren. Zo stelde men vast dat de uitwisselingscyclus tussen A en B wordt geopend door een gift zonder tegengift (B geeft iets aan A, maar A geeft niets aan B), wat aanleiding geeft om te zoeken naar een mogelijke unilaterale handeling die de hele uitwisselingscyclus voorafgaat. Deze handeling werd ook gevonden: de bruid (afkomstig uit clan A) wordt voor het huwelijk geroofd (door clan B). De eerste gift in de cyclus tussen A en B (van clan B aan clan A) is dan een compensatie voor deze roof.

gegeven, waar de wetenschap geen grip op heeft, en een eenvoudige infrastructuur waaraan deze eerste zijn realiteit dankt. Dankzij een studie van de klanken binnen een bepaalde taal slaagden deze auteurs er immers in om het erg uitgebreide en rijke klankenpallet dat die taal rijk is te reduceren tot enkele logische verhoudingen die de samenhang van het geheel garanderen. Het geheel van de klanken binnen die taal is dan een verzameling van mogelijke combinaties van een beperkt aantal logische verhoudingen. Op gelijkaardige wijze toont Mauss hoe een complexe, sociale totaliteit (zoals de potlatch) uitgelegd kan worden op basis van enkele onderliggende, vaste en dwingende verhoudingen. Aan Lévi-Strauss komt de verdienste toe om deze vergelijking tussen de linguïstische techniek en de antropologische, waartoe Mauss reeds de aanzet gaf, door te trekken. Aldus is hij erin geslaagd op quasi-mathematische wijze de regels uit te werken op basis waarvan in een bepaalde samenleving de cycli van wederkerigheid worden vormgegeven.

Lévi-Strauss stelt zich evenwel de vraag waarom Mauss zelf niet tot deze uitwerking is gekomen. In het *Essai sur le don* beschrijft Mauss immers het principe van de gift op basis van drie empirisch vastgestelde verplichtingen: de verplichting iets te geven, de verplichting een gift te ontvangen en de verplichting om iets terug te geven. Vervolgens verklaart hij deze verplichtingen aan de hand van de notie van de *hau* of de *mana*. Volgens Lévi-Strauss is de verklaring van de verplichtingen op basis van *mana* of *hau* echter het inheemse verklaringsmodel voor de gift, het is hun vorm van wetenschappelijke theorie. Ook deze theorie had echter onderzocht moeten worden. Wat is de functie van een concept zoals *mana* of *hau*? De totaliteit van de uitwisseling vormt volgens Lévi-Strauss immers de onderliggende realiteit van de gift, en niet de afzonderlijke verplichtingen waarin Mauss haar opdeelt om ze dan vervolgens terug samen te brengen met behulp van de *hau* of de *mana*. Mauss geeft zelf immers het voorbeeld van bepaalde culturen waar kopen en verkopen, ontlenen en uitlenen met hetzelfde woord wordt aangeduid. Deze voorbeelden tonen aan dat de regels die Mauss onderscheidt één en dezelfde realiteit uitdrukken en dus is een concept zoals de *hau* niet nodig om achteraf de synthese te maken aangezien alles oorspronkelijk al een geheel vormde.

Mauss heeft het inzicht gehad om een term als *mana* een centrale plaats te geven in zijn theorie. Dit concept duidt op een kracht, op het onbekende, het onbenoembare. Lévi-Strauss vergelijkt het met algebraïsche noties. Ze representeren een onbepaalde waarde van betekenis, maar zijn zelf leeg van betekenis en kunnen bijgevolg om het even welke betekenis krijgen. Hun functie bestaat erin de kloof tussen betekenaar en betekende te overbruggen. Hij stelt dan ook dat een notie zoals *mana* niet een affectieve functie heeft, zoals Mauss beweert, maar een logische functie die zich op hetzelfde niveau situeert als de verhouding die ze helpt te construeren. De uitwisseling is geen complex bouwwerk, opgebouwd uit verschillende verplichtingen en samengebracht met behulp van

een mystiek of affectief cement, maar “une synthèse immédiatement donnée à, et par, la pensée symbolique qui, dans l'échange comme dans toute autre forme de communication, surmonte la contradiction qui lui est inhérente de percevoir les choses comme les éléments du dialogue, simultanément sous le rapport de soi et d'autrui, et destinées par nature à passer de l'un à l'autre.” (Lévi-Strauss, 1950) Dat iets de één of de ander zou toebehoren, representeert een situatie die een afgeleide is van het oorspronkelijke relationele karakter waarin men geen onderscheiden partijen nog regels kan ontdekken.

Lévi-Strauss wijst er dus op dat in de gift, net als in elke vorm van communicatie, het onderscheid tussen zender, boodschap en ontvanger een secundair onderscheid is, afgeleid van een oorspronkelijke, relationele realiteit waarbij deze termen niet onderscheiden zijn van elkaar. Hij geeft het voorbeeld van Amerikaanse indianenstammen die rook creëren om wolken en regen uit te lokken op basis van de gelijkenis tussen rook en wolken. Dit gebruik is niet gebaseerd op een primitief onderscheid tussen rook en wolken, waarbij men een appel doet op een magische kracht om ze terug samen te brengen. Integendeel, in een diepere laag van het denken zijn beiden niet onderscheiden van elkaar en deze identificatie verklaart de latere koppeling – niet omgekeerd.

We botsen hier op het relationele karakter van het Symbolische. Lévi-Strauss gaat uit van een ongedifferentieerde werkelijkheid waar schenker en ontvanger, subject en object, ik en ander, individu en collectief niet onderscheiden zijn van elkaar. Middels het symbolische slaagt de mens er evenwel in deze ongedifferentieerde werkelijkheid vorm te geven en een onderscheid aan te brengen. In het voorbeeld van de gift zijn schenker en ontvanger aan elkaar gerelateerd middels de verplichtingen op basis van een mystieke kracht. Echter, dit onderscheid is een symbolisch onderscheid en de posities van schenker en ontvanger zijn symbolische posities die een differentiatie aanbrenge in een werkelijkheid waar zij niet onderscheiden zijn van elkaar. Aldus worden Symbolische posities en hun onderlinge verhoudingen aangebracht in de werkelijkheid. Lévi-Strauss zal nu deze verhoudingen bestuderen op het niveau van de verwantschap. Ze vormen immers de basis voor alle menselijke verhoudingen, in het bijzonder deze tussen de seksen, en kennen hun oorsprong in het principe van de uitwisseling. Daarenboven vormen zij de brug naar een interpretatie van de overdracht in termen van een Symbolische verhouding. Vooruitlopend op wat wij nog zullen uitwerken, kunnen we hier reeds stellen dat Freud (1912b) de overdracht bestempelde als de herhaling van een cliché, waarvan de oorsprong moet gezocht worden in de vroege verhoudingen ten aanzien van de naatse verwanten.

3.4. Lévi-Strauss en de elementaire structuren

Lévi-Strauss (1949a) zal in zijn magnum opus, *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, de principes van Mauss over de uitwisseling van giften overnemen voor zijn bespreking van het incestverbod en het exogamiegebod als basis van de primitieve verwantschapsverhoudingen. Een elementaire structuur van verwantschap wordt door Lévi-Strauss gedefinieerd als een systeem binnen een primitieve samenleving waarvan de nomenclatuur toestaat onmiddellijk de kring van verwanten te bepalen. Deze structuren schrijven het huwelijk met een zeker type verwanten voor en bepalen dus met wie men moet trouwen, of met wie men niet mag trouwen. De partner wordt nagenoeg automatisch bepaald door deze structuur. Deze elementaire structuren plaatst hij tegenover de complexe structuren, die prevaleren in de moderne samenlevingen. Die beperken zich tot een definiëring van de kring van verwanten, maar laten aan andere systemen over hoe de partner wordt gekozen, en zijn gebaseerd op een overdracht van rijkdom of vrije keuze. De enige beperking die binnen deze complexe structuren geldt, is het incestverbod (er wordt dus niet gezegd met wie men moet trouwen). Lévi-Strauss relativeert echter het onderscheid: binnen de elementaire structuren is er altijd een element keuzevrijheid, binnen de complexe structuren is de keuze van de partner nooit volledig vrij.

In wat volgt zullen wij vijf kernelementen uit Lévi-Strauss' werk over de elementaire structuren bespreken, waarvan we zullen beschouwen hoe zij het werk van Lacan gestuurd hebben. In eerste instantie bespreken wij Lévi-Strauss' opvattingen over het incestverbod als datgene wat de brug vormt tussen natuur en cultuur. Omdat het incestverbod voor Lévi-Strauss de basis vormt voor de verwantschapsverhoudingen, die in essentie Symbolisch zijn, verdient dit gegeven onze aandacht. Lacan (1953b, p. 264) karakteriseert immers eveneens het intersubjectieve akkoord van de Symbolische verhouding als “imposant son harmonie à la nature déchirée qui le supporte.” Vervolgens behandelen wij het incestverbod en exogamiegebod als regel voor de uitwisseling en het in stand houden van samenlevingen. Dit zal de effectieve brug vormen tussen Marcel Mauss en Lévi-Strauss. We zullen eveneens de wijze bespreken waarop deze sociale verhoudingen worden gestructureerd als symbolische verhoudingen. Dit zal aanleiding geven tot een doorlichting van het verband tussen deze symbolische verhoudingen en de taal. Waar eerder onderzoek hoofdzakelijk het verband tussen Lacan en Lévi-Strauss bestudeert vanuit het perspectief van de taal, willen wij het verhoudingsaspect centraal stellen. Wij kunnen er evenwel niet omheen dat de linguïstische inspiratie van Lévi-Strauss essentieel is om iets te begrijpen van zijn theorie over de symbolische verwantschapsverhoudingen. Bovendien zal ons dit toestaan om op het einde in te gaan op een specifieke toepassing van dit verband, met name de mythologie. Hiermee bereiden wij de weg voor

naar een klinische toepassing van Lévi-Strauss' opvattingen over de symbolische structuren, die wij eerst bij de antropoloog zelf zullen bestuderen onder de vorm van de symbolische effectiviteit, en vervolgens bij Lacan.

3.4.1. *Het incestverbod: tussen natuur en cultuur*

Van in het begin stelt Lévi-Strauss (1949a, p. 2) de dialectiek tussen natuur en cultuur centraal: “la culture n'est, ni simplement juxtaposée, ni simplement superposée à la vie. En un sens, elle se substitue à la vie, en un autre elle l'utilise et la transforme, pour réaliser une synthèse d'un ordre nouveau.” Hij benadrukt hiermee de moeilijkheid om beiden strikt van elkaar te scheiden. Daarom is het in de eerste plaats interessant om de overgang tussen beide te bestuderen. Maar de vraag is hoe men dat doet. Het isoleren van een pasgeboren kind uit de menselijke cultuur om de effecten daarvan na te gaan botst op een paradox: het milieu van isolatie is al even artificieel als de cultuur waaraan het onttrokken werd¹²². De zogeheten “enfants sauvages” bieden ons al evenmin een inzicht. Indien de mens een gedomesticeerd dier is, dan is hij het enige dier dat zichzelf gedomesticeerd heeft. Maar een gedomesticeerd dier dat uit zijn menselijke omgeving wordt gehaald, zal terugkeren naar zijn natuurlijke gedrag. Bij de mens gebeurt dit niet, hij heeft geen natuurlijk gedrag. De “enfants sauvages” zijn volgens Lévi-Strauss dan ook “des monstruosités culturelles” (ibid., p. 4). Er zijn evenwel ook dieren die een sociale structuur lijken te vertonen (e.g. bijen, mieren, etc.). Echter, dit sociale gedrag kan telkens teruggevoerd worden tot natuurlijke elementen en geen van die zogeheten sociale structuren komen overeen met wat Lévi-Strauss “le modèle culturel universel” (i.e. taal, gereedschap, sociale instellingen en esthetische, religieuze en morele waardesystemen) noemt. Bij apen zien we wel bepaalde culturele verschijnselen, zoals bijvoorbeeld het gebruik van gereedschap. Wat echter frappeert bij deze dieren is dat zij, hoewel ze geen enkel anatomisch obstakel kennen voor het produceren van de klanken van een taal, nooit voorbij hun limieten kunnen geduwd worden en bijgevolg ook geen taal ontwikkelen. Zij verkeren in een totaal onvermogen om aan de door hen geproduceerde klanken het karakter van een teken te verlenen. Bovendien leent het sociale leven van primaten zich niet tot het formuleren van enige norm. Dit laatste vormt voor Lévi-Strauss dan ook het meest zekere criterium om een onderscheid te maken tussen natuur en cultuur: de aan- en afwezigheid van regels en normen.

Uiteraard bestaan constantheid en regelmaat zowel in de natuur als in de cultuur, maar zij

122 De Amerikaanse schrijver Paul Auster (1987) neemt een dergelijk experiment als uitgangspunt voor de eerste novelle van zijn *The New York Trilogy*, waarin een onderzoeker de hoop koestert dat een kind de oorspronkelijke, goddelijke taal zou spreken indien het van bij de geboorte geïsoleerd werd van de menselijke cultuur.

verschijnen in het eerste domein waar zij in het laatste het zwakst vertegenwoordigd zijn en omgekeerd. Lévi-Strauss stelt evenwel een ander onderscheid voor: dat tussen regel en universaliteit. Wat universeel is, en dus bij alle mensen voorkomt, is van de orde van de natuur, wat zich opdringt als regel of norm, en bijgevolg particulier en relatief is, behoort tot het veld van de cultuur. In dit perspectief is het incestverbod het fenomeen bij uitstek dat beide karakteristieken vertoont. Het incestverbod is een norm: men mag niet met de naaste verwanten huwen. Wie men onder de “naaste verwanten” rekent, verschilt evenwel van samenleving tot samenleving. Daarnaast stelt men vast dat er geen enkele menselijke samenleving bestaat waar een dergelijke norm *niet* voorkomt. Aldus vertoont het incestverbod het natuurlijke karakter van de universaliteit. Bovendien is het incestverbod ook pre-sociaal omwille van de verhoudingen waaraan zij haar norm oplegt. Het betreft immers de seksuele verhouding tussen man en vrouw. En hoewel deze reglementering van de seksuele verhoudingen een teken is van de cultuur die binnendringt in het veld van de natuur, zien we ook het omgekeerde. De seksuele verhoudingen zijn immers een stuk gesocialiseerde natuur aangezien zij het enige instinct betreffen waarvan de bevrediging de aanwezigheid van de ander vereist¹²³. Aldus vinden we in het incestverbod beide karakteristieken die door Lacan werden aangehaald wanneer hij de liefde omschrijft: het “accord intersubjectif” en “la nature déchirée qui le supporte”. Wij zullen nu nader toelichten waaruit dit intersubjectief akkoord bestaat.

123 Lévi-Strauss verwijst naar drie types van verklaringen die het incestverbod een natuurlijke oorsprong toekennen.

De eerste begrijpt het incestverbod als een sociale reflectie op een natuurlijk fenomeen: ze is een bescherming tegen de desastreuze effecten van de seksuele voortplanting tussen bloedverwanten. Curieus, want zelfs de meest primitieve samenlevingen die voor het overige weinig inzicht vertonen in de principes van de overerving, kennen het incestverbod. Bovendien heeft onderzoek (East, 1938; in: Lévi-Strauss, 1949a) aangetoond dat endogame voortplanting in een eerste fase leidt tot een extreme genetische (soms nefaste) variaties, maar dat er uiteindelijk een stabilisering komt in de vorm van een constant type. Was de mens endogaam geweest vanaf zijn oorsprong, dan hadden we ongetwijfeld een invariant en constant type van mens gehad. Het huidige gevaar van de endogamie is dus een gevolg van exogame praktijken, en niet de oorzaak ervan. Een tweede type verklaring stelt dat het incestverbod een weerspiegeling op sociaal niveau is van natuurlijk bepaalde gevoelens, met name de “horreur de l'inceste”. Maar ook deze verklaring houdt niet stand. Immers, deze horreur treedt slechts op wanneer men weet dat de persoon met wie men seksuele betrekkingen heeft een (bloed)verwant is (zie bijvoorbeeld de film *Oldboy* (Chan-wook Park, 2003)). Daarenboven komt incest wel degelijk voor. Mocht het een natuurlijke tendens zijn, dan zou dit wijzen op een biologische anomalie. Maar daarvoor komt het dan weer te frequent voor. Bovendien, zo stelt Lévi-Strauss, leert de psychoanalyse ons dat de mens net de neiging vertoont het incestueuze op te zoeken – wat ook bevestigd wordt door etnografisch onderzoek (e.g. de Azande van Centraal-Afrika kennen volgend spreekwoord: “L'envie de femme commence à la soeur.” (Lévi-Strauss, 1949a, p. 20)). Tot slot kunnen we ons de vraag stellen waarom een natuurlijke afkeer van incest nog eens beslecht zou moeten worden door een sociale regel. De samenleving verbiedt slechts wat zij uitlokt. Een derde type verklaring tracht het incestverbod te verklaren als een louter sociaal fenomeen, maar slaagt er niet in een afdoende verklaring te bieden voor de universaliteit.

3.4.2. *Het incestverbod en het exogamiegebod als regels voor uitwisseling*

Het incestverbod “constitue la démarche fondamentale grâce à laquelle, par laquelle, mais surtout en laquelle, s'accomplit le passage de la Nature à la Culture.” (ibid., p. 30). We hebben gezien dat het niet kan gereduceerd worden tot één van beide. Echter, Lévi-Strauss stelt dat we het incestverbod enkel kunnen kennen als sociale regel. Het incestverbod kent immers een extreme diversiteit zowel qua vorm als qua toepassingsgebied. Bij ons is deze regel erg beperkt, betreft ze enkel de dichtste bloedverwanten, maar in sommige Noord-Amerikaanse stammen is haar toepassing zeer breed¹²⁴.

De cultuur staat machteloos tegenover de natuurlijke verwantschap in verticale lijn. De natuur dicteert ons immers dat we ouders moeten hebben, en dat we er ook op gelijken¹²⁵. Via de genen erven we immers trekken over van onze ouders. De verhouding in de verticale lijn tussen man en vrouw kan echter nooit volledig gedicteerd worden door de natuur en is in grote mate overgeleverd aan het toeval. Hier is, op vlak van de natuur, een principe van onbepaaldheid aan het werk, de verhouding tussen een man en een vrouw is arbitrair. De natuur staat onverschillig ten aanzien van de verhouding tussen de seksen. Ze legt dus wel verwantschap tussen de seksen op (geen kinderen zonder een verwantschap tussen een man en een vrouw), maar determineert de vorm van deze verwantschap niet. Het is de cultuur die de modaliteiten van deze verhouding zal gaan bepalen. Als de cultuur datgene is wat een samenleving uitmaakt, dan kan zij niet anders dan een orde opleggen aan de natuur waar het de verwantschapsverhoudingen betreft: “il est impossible à la Culture de ne pas introduire un ordre, de quelque nature qu'il soit, là où il n'en existe pas. Le rôle primordial de la Culture est d'assurer l'existence du groupe comme groupe; et donc de substituer, dans ce domaine comme dans tous les autres, l'organisation au hasard.” (ibid., p. 39).

De Cultuur intervenueert in het veld van de Natuur met het incestverbod als norm en als regel. Nu stelt Lévi-Strauss dat deze regel in de eerste plaats de uitwisseling van vrouwen beoogt. In de meest primitieve samenlevingen heeft het huwelijk immers geen erotisch, maar een economisch en sociaal

124 De Belgische wetgeving verbiedt huwelijken wanneer de bloedverwantschap te nauw is. Een huwelijk tussen neef en nicht is wel toegestaan en de verschillende recente pogingen in Nederland om alsnog een verbod op de zogeheten neef-nichthuwelijken te installeren, beogen hoofdzakelijk problemen in verband met immigratie. Overigens, Charles Darwin was getrouwd met zijn nicht Emma Wedgwood. Zijn onderzoek naar de evolutietheorie deed hem vaak twijfelen of hij er goed aan deed kinderen met haar te krijgen en hij heeft het vroege overlijden van enkele van zijn kinderen aan deze bloedverwantschap binnen het huwelijk geweten (Desmond & Moor, 1991). Ook Edgar Allan Poe, over wie we het later nog hebben, was getrouwd met zijn nichtje (Quinn, 1998).

125 De principes van zowel de horizontale als de verticale verwantschap keren terug in de mythologie. Lévi-Strauss (1955) duidt o.a. de Oedipus-mythe als een vraag naar de oorsprong van de verticale verwantschap. Wij komen hier op terug.

belang. Om dit te illustreren, verwijst hij naar andere vormen van uitwisseling binnen die culturen. De uitwisseling van vlees en voedsel gebeurt eveneens volgens bepaalde regels, die de familiale en sociale organisatie weerspiegelen. Zowel huwelijks- als economische uitwisselingen maken deel uit van een fundamenteel systeem van wederkerigheid. Sommige volkeren in Birma (het huidige Myanmar) kennen al even ingenieuze regels voor het uitwisselen van vlees als voor het uitwisselen van vrouwen: de kwalitatief meest hoogstaande stukken vlees van een buffel worden geschonken aan de dichtste verwanten in een ritueel feest dat zowel de economische uitwisseling van voedsel als de huwelijksuitwisseling op dramatische wijze opvoert¹²⁶. Deze rituelen, waarbij het versnijden en verdelen van een geschoten, wilde buffel wordt vertoond in het dorp, leren aan de kinderen van de stam de regels van verwantschap en de reeks van wederkerige verplichtingen die deze regels met zich voortbrengen. De regels van het huwelijk treffen dus steeds de uitwisseling: “c'est l'échange toujours l'échange, qui ressort comme la base fondamentale et commune de toutes les modalités de l'institution matrimoniale.” (ibid., p. 593).

Nu geeft het incestverbod een negatieve invulling aan deze regel: men mag *niet* met om het even wie trouwen. Bepaalde verwanten zijn uitgesloten. Er is echter ook een positieve invulling van deze regel, en die wordt uitgedrukt in het exogamiegebod. Want de regels van de verwantschap binnen een primitieve samenleving drukken niet enkel uit met wie je *niet* mag huwen, ze schrijven ook voor met wie je dan *wel* moet huwen. Binnen een bepaalde stam, die verder onderverdeeld is in verschillende clans met verschillende totems, bestaan voorschriften voor het huwelijk: een man van totem X *mag niet* trouwen met een vrouw van totem X, doch *moet* trouwen met een vrouw van totem Y. Dergelijke regels installeren binnen het grotere geheel van de stam de principes van uitwisseling: “[À] partir du moment où je m'interdis l'usage d'une femme, qui devient ainsi disponible pour un autre homme, il y a, quelque part, un homme qui renonce à une femme qui devient, de ce fait, disponible pour moi. Le contenu de la prohibition n'est pas épuisé dans le fait de la prohibition; celle-ci n'est instaurée que pour garantir et fonder, directement ou indirectement, immédiatement ou médiatement, un échange.” (ibid., p. 65). Wat mij geweigerd wordt, zal mij via een andere weg worden aangeboden. Aldus bevestigt het exogamiegebod het bestaan van de ander. Ze maakt het mogelijk dat mensen onderlinge banden creëren, door voor te schrijven dat men met iemand van een andere sociale groep moet trouwen. Dit is met andere woorden een regel die niet wordt voorgeschreven omwille van één of ander biologisch bepaald gevaar gerelateerd aan het

126 Het verband tussen huwelijksuitwisseling en economische uitwisseling vormt de kerngedachte van het opschrift van *Les Structures Élémentaires de la Parenté*, dat een Sironga spreekwoord weergeeft: “Un parent par alliance est une cuisse d'éléphant.” Met een olifantenbil kan men inderdaad een grote familie voeden. Het heeft dus vanuit economisch en sociaal oogpunt zin een verwant (e.g. een dochter) uit te wisselen voor een groot stuk vlees.

huwen met bloedverwanten, maar omdat er een sociaal voordeel volgt uit een exogaam huwelijk. Mocht men zijn huwelijkspartner enkel zoeken binnen de schoot van de eigen familie, dan zou de menselijke samenleving uiteenvallen en bestaan uit enkele aparte groepen van gesloten families, “monades sans porte ni fenêtre,” zoals Lévi-Strauss (ibid., p. 593) het stelt.

Het incestverbod en exogamiegebod leggen volgens Lévi-Strauss de basis van de samenleving, die, net zoals bij Mauss, gegrond is in de uitwisseling. Het totale sociale feit dat Mauss beschrijft impliceert immers de uitwisseling van voedsel en (gefabriceerde en onroerende) goederen, maar eveneens vrouwen: “Les femmes et les terres sont données en paiement d'obligations individuelles.” (ibid., p. 78). Beide regels zijn regels van wederkerigheid. Het incestverbod stelt dat men afziet van een bepaalde verwant (e.g. de moeder of de zus), op voorwaarde dat een ander hetzelfde doet. Het exogamiegebod bepaalt dan ten voordele van wie men afziet van bepaalde vrouwen. Aldus kan er tussen verschillende groepen een uitwisseling van vrouwen plaatsvinden, wat een pact installeert tussen deze groepen¹²⁷. Voor Lévi-Strauss zijn vrouwen dan ook het middel van uitwisseling par excellence: “la femme elle-même n'est autre qu'un des cadeaux, le suprême cadeau, parmi ceux qui peuvent s'obtenir seulement sous la forme de dons réciproques.” (ibid., p. 84). Het huwelijk maakt dus deel uit van dezelfde verzameling van prestaties als de gift, die opgenomen is in een totaal sociaal systeem van uitwisselingen, zoals dat door Mauss werd beschreven, en dat werkt volgens de principes van prestatie en tegenprestatie. Het opofferen van een vrouw voor een ander impliceert dat die ander ook een vrouw opoffert, als wedergift.

We zien hier hoe een dergelijke regeling leidt tot het installeren van een Symbolische verhouding tussen mensen. Lévi-Strauss geeft het voorbeeld van de Nambikwara Indianen uit Brazilië. Deze indianen zijn opgedeeld in kleine, nomadische groepen, die elkaar vrezen en vermijden. Tegelijk wensen ze ook contact met elkaar, omdat enkel op die wijze een uitwisseling kan plaatsvinden van producten die een bepaalde groep ontbeert. De uitwisselingen die tussen deze groepen plaatsvinden, zijn dus een vreedevolle oplossing voor wat tot een strijd had kunnen leiden. En indien er oorlog tussen twee groepen uitbreekt, dan is dat het gevolg van een mislukte transactie. Deze overgang van strijd naar vrede middels de uitwisseling blijkt uit de rituelen die de uitwisseling begeleiden: tegenstanders betasten elkaar wederzijds, met bewegingen die iets weg hebben van een gevecht, en inspecteren elkaars halskettingen, armbanden en verentooi met bewonderend gefluister. Ze vertonen met andere woorden de typische Imaginaire karakteristieken van de rivaliteit en de parade. Vervolgens vindt er een wederzijdse uitwisseling plaats van giften, die verloopt volgens de regels

127 Lévi-Strauss (1949a, p. 594) citeert een informant van Maurice Leenhardt, die de vrouw vergelijk met: “le jeu d'une aiguille à coudre les toitures, et qui, tantôt dehors, tantôt dedans, mène et ramène toujours à la même liane qui fixe la paille.” De vrouw als draad die de samenleving bijeenhoudt.

opgetekend door Mauss. Tot slot is het mogelijk dat twee groepen beslissen te fusioneren door tussen de mannelijke leden van beide groepen een artificiële verhouding van schoonbroederschap te installeren. Ten gevolge van de specifieke huwelijksregels van de Nambikwara impliceert dit dat de kinderen van de mannen uit de ene groep de potentiële partners worden van de kinderen van de mannen uit de andere groep. Er bestaat dus een ononderbroken overgang van oorlog naar uitwisseling, en van uitwisseling naar huwelijken. Het uitwisselen van verloofden is slechts de eindterm van een ononderbroken proces van wederzijdse giften, die de overgang garandeert van de vijandigheid naar de alliantie, van de angst naar het vertrouwen en van de vrees naar de vriendschap. Uiteindelijk installeert ze een niet uit te wissen pact tussen de verschillende clans en hun leden. Tegelijk krijgen alle leden binnen de groep hierdoor een positie. Zoals we reeds aangaven installeert het principe van de gift een rudimentair onderscheid in de ongedifferentieerde werkelijkheid, namelijk tussen de schenker (of zender), de ontvanger en de gift (of boodschap). Aldus krijgen de betrokken partijen een positie binnen een breder, door de cultuur bepaalde symbolische structuur, die in dit geval het systeem van verwantschapsverhoudingen vormt.

Lévi-Strauss bestudeert in *Les Structures Élémentaires de la Parenté* verschillende vormen van deze verwantschap. Hij komt tot de vaststelling dat er drie elementaire structuren van de verwantschap bestaan die gefundeerd zijn in twee verschillende types van uitwisseling (de beperkte uitwisseling en de veralgemeende). Het valt buiten het bestek van dit doctoraat om al deze vormen van uitwisseling toe te lichten. Wij wensen in de eerste plaats het principe van de symbolische verhouding scherp te stellen. De beste wijze om een principe scherp te stellen, blijft nog steeds een verwijzing naar de concrete realiteit waaruit het voorkomt. Daarom zullen wij in wat volgt een voorbeeld geven van een eenvoudige vorm van uitwisseling, met name deze binnen de zogeheten dualistische samenleving.

Dit zijn samenlevingen, stammen of dorpen, die opgedeeld zijn in twee helften die onderling complexe verhoudingen onderhouden gaande van uitgesproken vijandigheid tot nauwe intimiteit. Vaak zijn deze helften exogaam: de mannen van de ene helft kiezen hun echtgenote tussen de vrouwen van de andere helft en vice versa. Deze dualistische samenlevingen hebben vaak twee culturele helden (e.g. broers of tweelingen) in hun mythologie, kennen een strikte tweedeling in hun kosmologie, hebben twee soorten stamhoofden (e.g. een militair en een religieus stamhoofd), de twee helften identificeren zich elk met tegengestelde karakteristieken (e.g. de “Roden” en de “Witten”, de “Ouden” en de “Jongen”, het “Licht” en de “Duisternis”, etc.) en wisselen niet enkel vrouwen maar allerlei prestaties van economische, religieuze en sociale aard uit. Deze banden worden vaak uitgedrukt in rituele ceremonies die de dubbelzinnige attitude van vijandigheid en solidariteit uitdrukken.

In dergelijke dualistische samenlevingen, die we terugvinden onder de meest primitieve culturen, zijn de helften nog eens onderverdeeld in clans. Stel dat helft 1 de clans A en B omvat, en helft 2 de clans C en D. De regels van verwantschap kunnen dan, bij wijze van voorbeeld, als volgt worden geformuleerd: een man uit A mag nooit trouwen met een vrouw uit A, maar moet trouwen met een vrouw uit C. En vice versa: een man uit C moet trouwen met een vrouw uit A. Of, wat ook kan, een man uit A moet trouwen met een vrouw uit C, een man uit C met een vrouw uit B, een man uit B met een vrouw uit D, en een man uit D met een vrouw uit A. Laten we dit laatste voorbeeld nader beschouwen. Als een man uit A trouwt met een vrouw uit C, dan krijgen we volgende opdeling:

<u>Helft 1</u>		<u>Helft 2</u>	
Clan A	Clan B	Clan C	Clan D
+		-	

De differentiatie tussen twee individuen kan op eenvoudige, binaire wijze worden voorgesteld aan de hand van plus- en mintekens en installeert een rudimentair, symbolisch onderscheid. Clan A heeft een vrouw ontvangen, en krijgt aldus een positief teken (+), terwijl clan C een vrouw heeft afgestaan, waardoor het een negatief teken krijgt (-). Nu krijgt Clan C een vrouw van B, wat een wedergift is van Helft 1 naar Helft 2. We krijgen nu volgende situatie:

<u>Helft 1</u>		<u>Helft 2</u>	
Clan A	Clan B	Clan C	Clan D
+		-	
	-	+	

B staat nu met een negatief teken, want heeft een vrouw afgestaan. C krijgt evenwel een positief teken, want heeft een vrouw ontvangen. De principes van wederkerigheid zetten zich verder wanneer B nu een vrouw van D ontvangt. We krijgen onderstaande opdeling:

<u>Helft 1</u>		<u>Helft 2</u>	
Clan A	Clan B	Clan C	Clan D
+		-	
	-	+	
	+		-

Clan B heeft een vrouw ontvangen van D, waardoor D nu een negatief teken ontvangt. Het systeem

sluit zich wanneer D nu een vrouw ontvangt van A:

<u>Helft 1</u>		<u>Helft 2</u>	
Clan A	Clan B	Clan C	Clan D
+		-	
	-	+	
	+		-
-			+

Deze dualistische samenlevingen geven het meest eenvoudige voorbeeld van het principe van wederkerigheid in de uitwisseling van vrouwen. Echter, deze uitwisseling treft niet enkel de verticale verhoudingen tussen man en vrouw. Alle verhoudingen binnen een samenleving worden door deze regels van uitwisseling getroffen. Zo kan een clan (e.g. clan A) die een vrouw heeft ontvangen van een andere clan (e.g. clan C), een dochter uit de volgende generatie (e.g. voortkomend uit het huwelijk van een generatiegenoot van clan B) afstaan aan de volgende in de cyclus van uitwisselingen (e.g. clan C). Afhankelijk van het systeem van afstamming, wordt het kind dan familie van de vader (in een patrilineair systeem) of van de moeder (in een matrilineair systeem). De familie die dit kind ontvangt, is dan tegenprestaties verschuldigd aan de familie van wie zij dit kind ontvangt. Bovendien heeft dit implicaties voor de rol van de vader, de broers, zussen, ooms, tantes, neven en nichten – die allen symbolische posities representeren binnen dit gestructureerde systeem.

Een voorbeeld van de brede implicaties van een dergelijke cyclus van uitwisselingen, is het systeem van het avunculaat. In dit systeem speelt de oom langs moederszijde (i.e. de broer van de moeder) een fundamentele rol. De verhouding tussen de neef (i.e. het kind van de moeder) en de oom van moederszijde speelt immers een particuliere rol in een groot aantal primitieve culturen. Voor zijn analyse baseert Lévi-Strauss zich op het werk van Radcliffe-Brown (1924) over de oom langs moederszijde in Zuid-Afrika. Deze auteur stelt dat het avunculaat twee tegengestelde systemen van attitudes kent. In het eerste geval representeert de oom langs moederszijde de familiale autoriteit. Hij wordt geducht, gehoorzaamd en heeft rechten over zijn neef, het kind van zijn zus. In het andere geval heeft de neef een familiale houding ten aanzien van zijn oom en mag hij die min of meer als slachtoffer bejegenen. Bovendien stelt men een negatieve correlatie vast tussen de attitude vis-à-vis de oom langs moederszijde en de vader. Waar de oom de familiale autoriteit incarneert, is de

verhouding ten aanzien van de vader familiair; en vice versa, waar de oom familiair wordt behandeld, is de vader de strenge vertegenwoordiger van de familiale autoriteit. We treffen hier met andere woorden twee paar oppositionele termen aan. Nu geeft Radcliffe-Brown (ibid.) aan dat de afstamming bepaalt welk paar oppositionele termen zal worden gehanteerd. In een patrilineair systeem, waar de afstamming bepaald wordt door de vader, incarneert de vader de familiale autoriteit en neemt de oom langs moederszijde de rol aan van “mannelijke moeder”. In een matrilineair systeem, waar de moeder de afstamming bepaalt, is het de oom langs moederszijde die de familiale autoriteit incarneert.

Lévi-Strauss (1945) merkt evenwel op dat Radcliffe-Brown het systeem te eenvoudig representeert. Het avunculaire systeem telt immers niet twee, maar vier termen: een broer, een zus, een schoonbroer en een neef¹²⁸. Zo stellen we vast dat bij de Trobriand van Melanesië, die een matrilineair systeem van afstamming hanteren, attitudes van familiariteit ten aanzien van de vader, en van antagonisme ten aanzien van de oom aan moederszijde kennen. De Tsjerkessen van de Caucasus, die een patrilineair systeem hanteren, worden gekenmerkt door een vijandige attitude ten aanzien van de vader, terwijl de oom langs moederszijde zijn neef helpt en hem een paard schenkt bij zijn huwelijk. Wanneer we de andere verhoudingen in rekening nemen, dan stellen we vast dat bij de Trobriand man en vrouw samenleven in tedere intimiteit en hun verhouding gekenmerkt wordt door wederkerigheid. De verhouding tussen broer en zus gaat er echter gebukt onder de zwaarste taboes, en men kan een Trobriand geen grovere belediging toewerpen dan hem te zeggen dat hij op zijn zus lijkt. Bij de Tsjerkessen zien we net het omgekeerde. De verhouding tussen broer en zus is teder en de eerste neemt voor de laatste de rol op van kuise bedgenoot. Een man zal je er echter nooit in het openbaar zien verschijnen met zijn vrouw en hij bezoekt haar enkel in de grootste clandestiniteit. Hem vragen naar de gezondheid van zijn vrouw is *not done*. Enkel de correlatie tussen de attitudes vader/zoon en oom/zoon van de zus bestuderen is dus ontoereikend. Ze maakt deel uit van een breder systeem waarin vier types verhoudingen geregeld zijn: broer/zus, man/vrouw, vader/zoon en oom/zoon van de zus. De wijze waarop deze attitudes zich ten aanzien van elkaar verhouden kan nu als volgt worden geformuleerd: de attitude tussen oom langs moederszijde en zoon verhoudt zich tot de attitude tussen broer en zus zoals de attitude tussen vader en zoon zich verhoudt tot de attitude tussen man en vrouw. Als we nu één van deze koppels van attitudes kennen, kunnen we heel makkelijk de andere daaruit afleiden. Het betreft hier met andere

128 Vergelijk dit met Lacans opmerking met betrekking tot de *two body psychology* (cf. vorige hoofdstuk): binnen een systeem dat uit drie individuen A, B en C bestaat, zijn er meerdere mogelijkheden om slechts twee termen te vergelijken: AB, AC en BC. Eenzelfde opmerking gaven wij bij Freuds gevalstudie van Dora, waar door Freud telkens slechts twee termen werden bestudeerd zonder rekening te houden met de derde term, namelijk Mevr. K.

woorden een gestructureerd systeem van elementen, waarbinnen de verhoudingen tussen deze elementen bepaald worden door regels.

Lévi-Strauss hanteert het voorbeeld van het avunculaat omdat het de meest eenvoudige vorm van verwantschapsverhoudingen is die bestaat. Opdat een dergelijke structuur van verwantschap zou bestaan, zijn er dus drie soorten verhoudingen nodig: een bloedband (tussen volle neef en oom), een verwantschapsverhouding (tussen man en vrouw) en een verhouding van afstamming (tussen ouder en kind). De verwantschapsverhouding neemt hier een plaats in, doch laat zich niet simpelweg reduceren tot de andere twee. Een verwantschapsverhouding is niet te herleiden tot de objectieve bloedbanden of verhoudingen van afstamming. Ze bestaat enkel in het bewustzijn van de mens, en vormt daarin een arbitrair systeem van representaties. Het primitieve en onherleidbare karakter van deze verwantschapsverhouding is een gevolg van het incestverbod. De aanwezigheid van de oom langs moederszijde is niet opgelegd, doch een noodzakelijke voorwaarde voor deze structuur van verhoudingen. Zijn rol is een gevolg van het systeem van uitwisseling van prestaties en tegenprestaties, dat de samenleving schraagt.

We zien daarenboven dat dit systeem van verwantschapsverhoudingen, als systeem van representaties, deel uitmaakt van een groter geheel waar uiteindelijk de hele stam bij betrokken is. Lévi-Strauss (1949a, p. 598) stelt dan ook dat het sociale milieu als een allesomvattend kader moet worden gezien: “Le milieu social ne doit pas être conçu comme un cadre vide au sein duquel les êtres et les choses peuvent être liés, ou simplement juxtaposés. Le milieu est inséparable des choses qui le peuplent; ensemble ils constituent un champ de gravitation où les charges et les distances forment un ensemble coordonné, et où chaque élément, en se modifiant, provoque un changement dans l'équilibre total du système.” Elk huwelijk is verbonden met elk ander huwelijk, en de afstamming van kinderen vindt plaats binnen deze in de uitwisseling gefundeerde cyclus van giften en tegengiften. Dit verklaart dan ook waarom het incestverbod een regel is die de samenleving bijeenhoudt. Het is niet zozeer een regel die verbiedt, doch een regel die iemand verplicht zijn moeder, zus of dochter af te staan aan iemand anders. De incestueuze band beschrijven in termen van de verhouding moeder-zoon of vader-dochter is een te enge formulering, en houdt geen rekening met het feit dat de moeder bijvoorbeeld ook een dochter, een vrouw en een nicht is. Ze is ingeschreven in een complexer geheel van symbolische verwantschapsverhoudingen die het weefsel van de samenleving uitmaken. Dit geldt niet enkel voor de vrouw zelf, maar ook voor de mannen. Margaret Mead (1935, p. 84) geeft het voorbeeld van de Arapesh uit Papoea-Nieuw-Guinea. Wanneer zij aan de oude mannen uit het dorp vraagt of een huwelijk met een zus mogelijk is, kunnen zij zich dit amper voorstellen en antwoorden zij met grote verontwaardiging: “What, you would like to marry your sister! What is the matter with you anyway? Don't you want a brother-in-

law? Don't you realize that if you marry another man's sister and another man marries your sister, you will have at least two brothers-in-law, while if you marry your own sister you will have none? With whom will you hunt, with whom will you garden, whom will you go to visit?" Wat van tel is, is dus niet het gegeven dat er iets verkeerd zou zijn met de moeder, de zus of de dochter wat hen diskwalificeert als huwelijkspartner, maar eerder dat men dan geen schoonbroederlijke banden creëert. De symbolische verwantschapsverhoudingen zijn ingeschreven in het grotere geheel van de cultuur, vormen deze cultuur. Aan de basis van deze verhoudingen liggen het incestverbod en het exogamiegebod als fundamentele regels van uitwisseling, waardoor de oorspronkelijke vijandigheid van de mensen jegens elkaar worden overstegen. Voor de primitieven bestaan er immers geen neutrale verbanden. Elke verwantschapsverhouding impliceert rechten en plichten, en de afwezigheid van een verwantschap impliceert vijandigheid. De uitwisseling van vrouwen is een manier om de vijandigheid te transformeren in een vreedzame samenleving en zij is duurzamer dan de uitwisseling van giften. Waar ceremonies zoals de *potlach* een tijdelijk karakter hebben, is het huwelijk niet periodiek maar blijvend en scheidt het aldus blijvende banden tussen de mensen.

Twee zaken dienen wij nu te weerhouden wanneer wij de linguïstische grondslagen van Lévi-Strauss' structuralistische theorie over de verwantschapsverhoudingen wensen te bestuderen. Enerzijds neemt hij als object van zijn onderzoek niet de termen van verwantschap, noch de individuele elementen op zich, doch de verhoudingen tussen deze elementen uitgedrukt in de attitudes die zijn aannemen ten opzichte van elkaar (cf. ons voorbeeld van het avunculaat). Anderzijds kunnen de duele verwantschapsverhoudingen (e.g. deze tussen vader en zoon, of tussen man en vrouw) gesitueerd worden binnen een bredere structuur van verwantschapsverhoudingen, die uiteindelijk de onderbouw vormt van een complexe samenleving. Omwille van deze karakteristieken zal Lévi-Strauss het verband kunnen leggen met de taal, die ook een geïntegreerd systeem van verhoudingen vormt.

3.5. Lévi-Strauss over de taal en het spreken

3.5.1. De linguïstische grondslagen van Lévi-Strauss' theorie

De structurele analyse van de verwantschapsverhoudingen die Lévi-Strauss hanteert, legt de onderlinge verhoudingen bloot tussen de elementen die een welbepaald systeem (e.g. een stam) vormen. Zij gaat na hoe binnen dat systeem bepaalde types van verhoudingen aanwezig en andere daardoor net uitgesloten zijn, wat de reden is voor deze selectie en hoe zij vergeleken kan worden met andere structurele systemen. Deze structurele analyse kent haar methodologische oorsprong in

de linguïstiek. Lévi-Strauss (1945) stelt dat zij onder de sociale wetenschappen de enige is die tegelijk een positieve methode heeft ontwikkeld en de aard kent van de feiten die zij analyseert. Met dit laatste bedoelt hij dat de linguïstiek geen object in de werkelijkheid bestudeert, doch de verbanden tussen de linguïstische elementen. Aanvankelijk werd de linguïstiek binnen de antropologie aangewend om de etymologische grondslagen van de verwantschapstermen te verklaren. Zo heeft men bijvoorbeeld aangetoond dat binnen de Romaanse talen de term voor “oom” afkomstig is van het Griekse *θείος*, dat in het Italiaans, het Spaans en het Portugees *zio* en *tio* oplevert. Bovendien gebruikt men in sommige regio's in Italië de term *barba*. De “baard”, de “goddelijke oom” dus. Dit kan in verband gebracht worden met onderzoek naar het religieuze karakter van de avunculaire verhouding (Hocart, 1915, 1923, 1925). Aldus kan de linguïst in het huidige taalgebruik het voortbestaan van verdwenen verhoudingen verhelderen.

Met het verschijnen van de moderne linguïstiek, en in het bijzonder de fonologie, heeft de linguïstiek de situatie echter op haar kop gezet. Prins Nikolaj Troubetzkoy (1933), grondlegger van de morfologie en samen met Roman Jakobson mede-oprichter van de Praagse School, geeft in een programmatisch artikel zijn op het werk van de Zwitserse linguïst Ferdinand de Saussure gebaseerde visie op de moderne fonologie weer. Deze wetenschap heeft vier belangrijke ontwikkelingen verwezenlijkt: (1) ze heeft de overgang bewerkstelligd van een studie van de bewuste taalfenomenen naar de studie van de onbewuste taalfenomenen; (2) zij bestudeert de *verhouding* tussen de linguïstische termen in plaats van deze termen zelf; (3) ze introduceert de notie van het systeem waarin de linguïstische termen zijn georganiseerd; en (4) ze formuleert de algemene wetten van dit systeem.

Lévi-Strauss brengt nu deze ontwikkelingen in verband met de antropologie. De termen van verwantschap zijn immers, net zoals de tekens van een taal, betekenisdragende elementen. Maar ook zij verkrijgen pas hun betekenis op basis van hun onderlinge verhoudingen binnen het systeem waarin zij zijn geïntegreerd. De systemen van onderlinge verhoudingen van verwantschap werden bovendien onbewust gevormd, en verspreid over de hele wereld. Lévi-Strauss' onderzoek toont nu aan dat zij functioneren volgens strikte regels van uitwisseling. Bijgevolg kan hij stellen dat beide wetenschappen, de antropologie en de linguïstiek, vergelijkbare fenomenen bestuderen: “dans un *autre ordre de réalité*, les phénomènes de parenté sont des phénomènes de *même type* que les phénomènes linguistiques.” (Lévi-Strauss, 1945, p. 47).

Wiener (1948) had hier evenwel geen goed oog in. Volgens hem was het onmogelijk om de mathematische methodes die tot ontwikkelingen hadden geleid binnen het veld van de cybernetica te transponeren naar de sociale wetenschappen. Enerzijds omdat hun ontwikkeling een uitwerking heeft op hun onderzoeksobject. Er is dus een onderlinge afhankelijkheid tussen observator en het

geobserveerde fenomeen. Anderzijds wordt hun onderzoeksveld gevormd door historisch bepaalde interesses (e.g. een socioloog vandaag bestudeert het effect van sociale media op stemgedrag). Dit heeft dan weer als gevolg dat ze niet over data beschikken die zich voldoende uitstrekken in de tijd. Wanneer we ons tot de structurele linguïstiek wenden, komen deze punten van kritiek echter te vervallen. De taal is een sociaal fenomeen en haar studie valt dus onder de sociale wetenschappen. Nu situeren quasi alle linguïstische gedragingen zich op een onbewust niveau. Wanneer wij spreken hebben wij geen bewust besef van de syntactische regels die dat spreken beheersen. Wanneer we daar wel een bewust besef van ontwikkelen, dan gebeurt dat onder de vorm van wetenschap – maar de taal zelf leeft op een collectief niveau, onafhankelijk van die wetenschap. “Même le savant ne réussit jamais à confondre complètement ses connaissances théoriques et son expérience de sujet parlant.” (Lévi-Strauss, 1951, p. 72). Binnen de linguïstiek kunnen we dus stellen dat de invloed van de observator op het geobserveerde fenomeen verwaarloosbaar is. Ook de tweede kritiek van Wiener is makkelijk weerlegbaar. Zelfs wanneer we in rekening brengen dat we ons enkel kunnen beroepen op het geschreven woord, hebben we nog data die tot 5000 jaar teruggaat in de tijd. De taal is bijgevolg een sociaal fenomeen, dat een object constitueert onafhankelijk van de observator en waarvan we over voldoende uitgebreide data beschikken.

Nu is het transponeren van de methode van de structurele linguïstiek daarom nog geen evidentie. Als het veld van de linguïstiek de taal is, dan kan men zeggen dat haar functie duidelijk is: taal dient de communicatie. Wat lang onbekend bleef, en pas door de moderne fonologie werd ontdekt, is het middel waarmee de taal die functie vervult. De functie was dus duidelijk, het systeem bleef onbekend. De antropologie verkeerde aanvankelijk echter in de omgekeerde situatie: dat de termen van verwantschap een systeem vormen, was al lang geweten. Waartoe ze dienen, wisten we echter niet. Bovendien leidde het bestuderen van de termen van verwantschap tot een impasse: het louter analyseren van de termen van verwantschap resulteerde in een systeem dat complexer is dan de werkelijkheid die ze bestudeert. De fundamentele fout van de antropologie vòòr de intrede van het structuralistische denken was volgens Lévi-Strauss (1945, p. 63) dan ook: “d'avoir considéré les termes, et non les relations entre les termes”. Daarom stelt hij dat de antropologie zich in de eerste plaats moet toeleggen op het bestuderen van de attitudes, en niet op de termen van verwantschap. Als we dat doen, keren we de situatie opnieuw om en komen we in hetzelfde schuitje als de fonologie te zitten. We weten immers waartoe deze attitudes dienen: ze verhogen de sociale cohesie. Het systeem van deze attitudes is echter onbekend: we weten niet hoe zij zich verhouden ten aanzien van elkaar, noch waarom zij noodzakelijk zijn. De diversiteit van de attitudes binnen het veld van de intermenselijke verhoudingen is quasi onbeperkt. Hetzelfde kan gezegd worden over de diversiteit aan geluiden die het menselijk, vocaal apparaat kan produceren tijdens de eerste maanden

van het leven. Elke taal weerhoudt echter een beperkt aantal klanken. De linguïstiek bestudeert waarom binnen een bepaalde taal sommige klanken wel en andere niet werden weerhouden, wat de verhouding is tussen die weerhouden klanken, en welke regels hun combinaties bepalen. Hetzelfde kan gesteld worden in verband met de sociale attitudes. Er zijn immers twee types attitudes. Enerzijds zijn er diffuse attitudes, die niet gekristalliseerd zijn en geen institutioneel karakter vertonen. Anderzijds zijn er attitudes die wel geïnstitutionaliseerd zijn (e.g. de verhouding van de neef ten aanzien van zijn oom langs moederszijde binnen het avunculaat), vaak een dwingend karakter vertonen waardoor zij gesanctioneerd worden door taboes en privileges en uitgedrukt worden in bepaalde ceremonies. De structuralistische antropologie kan dankzij de methodes van de moderne linguïstiek bestuderen waarom bepaalde attitudes geïnstitutionaliseerd werden binnen een gegeven samenleving, en wat de verhouding is tussen de verschillende geïnstitutionaliseerde attitudes binnen die samenleving. Zo zagen we dat een specifieke verhouding tussen man en vrouw in verband kon gebracht worden met drie andere verhoudingen binnen eenzelfde systeem, namelijk: tussen broer/zus, vader/zoon en neef/oom langs moederszijde.

We zien dus dat de verwantschapsverhoudingen een systeem vormen, en dat hun termen betekenis verwerven op basis van hun onderlinge verhoudingen. Het onderzoek van Lévi-Strauss heeft daarnaast aangetoond dat zowel het incestverbod als het exogamiegebod functioneren als de wetmatigheden van deze systemen. Maar zij vertonen ook op een andere manier overeenkomsten met de taal. Het exogamiegebod heeft immers dezelfde functie als taal: het bevorderen van zowel de communicatie met anderen als de integratie van de groep. Het incestverbod is, net zoals de taal, een universeel fenomeen dat naargelang de samenleving een particuliere invulling krijgt¹²⁹. Onze moderne samenleving ziet in de taal echter een inert medium, ontdaan van enige effectiviteit, dat louter dient ter ondersteuning van de uitdrukking van ideeën: “nous nous sommes, pour ainsi dire, immunisés au langage; *ou tout au moins, nous croyons l'être.*” (Lévi-Strauss, 1949a, p. 612; onze cursivering). Nochtans functioneert de taal als mediator in de vorming van de objecten, in onze benadering van de werkelijkheid: “Le langage n'entre pas dans un monde de perceptions objectives achevées, pour adjoindre seulement, à des objets individuels donnés et clairement délimités les uns par rapport aux autres, des 'noms' qui seraient des signes purement extérieurs et arbitraires; mais il est lui-même un médiateur dans la formation des objets;” (Cassirer, 1933, p. 23; geciteerd in: Lévi-Strauss, 1949a).

Ook het spreken is getekend door taboe en wordt gesanctioneerd door bepaalde regels. Lévi-Strauss (1949a, p. 614) geeft het voorbeeld van bepaalde volkeren in Maleisië. Zij beschouwen bepaalde

129 En als wij zeggen “naargelang de samenleving”, dan kan dit heel breed geïnterpreteerd worden. Gaande van talen over dialecten tot de particuliere uitdrukkingen die gedeeld worden binnen een koppel.

handelingen als de ultieme zonde, en het stellen ervan zou donder en bliksem uitlokken. De verzameling van deze handelingen lijkt op het eerste zicht onsamenhangend: “le mariage entre proches parents; le fait, pour père et fille ou pour mère et fils, de dormir trop près l'un de l'autre; un langage incorrect entre parents; les discours inconsiderés; pour les enfants, jouer bruyamment, et pour les adultes manifester une joie démonstrative dans les réunions sociales; imiter le cri de certains insectes ou oiseaux; rire de son propre visage contemplé dans le miroir; enfin, taquiner les animaux, et, plus particulièrement, habiller un singe en homme, et se moquer de lui.” Wanneer we deze handelingen nader bestuderen, dan stellen we echter vast dat zij telkens neerkomen op een slecht gebruik van de taal. Ook de Pygmeeën zien het als een zonde als men met zijn eigen spiegelbeeld de spot drijft. Echter, het is geen zonde om met een ander mens de spot te drijven, want deze kan zich steeds verdedigen. Hetzelfde argument kan gelden voor de aangekleede aap, die evenmin een menselijk wezen is, maar net zoals het spiegelbeeld er wel op lijkt. Ook het nabootsen van de insecten en de dieren komt neer op een slecht gebruik van de taal: men behandelt bepaalde geluiden, die op spreken lijken, alsof het menselijke spraak was. We treffen hier dus twee categorieën aan die verwijzen naar een buitensporig gebruik van de taal: enerzijds in kwantitatieve zin (luid spelen, hard lachen, excessief uiten van gevoelens), anderzijds in kwalitatieve zin (antwoorden op geluiden die geen spraak zijn, een individu dat slechts op een mens lijkt als gesprekspartner nemen). Deze verboden handelingen worden nu samengenomen met incestueuze handelingen. Lévi-Strauss (ibid., p. 615; oorspronkelijke cursivering) besluit hieruit dat “les femmes elles-mêmes sont traités comme des *signes*, dont on *abuse*, quand on ne leur donne pas l'emploi réservé aux signes, qui est d'être *communiqués*”.

Aanvankelijk waren woorden niet enkel tekens, maar hadden ze ook een intrinsieke, sociale waarde. Ze werden uitgewisseld met de ander om een pact te sluiten. Door ze uit te wisselen met andere woorden en hun betekenis te onthullen aan een vreemde, werd een band gecreëerd met die vreemde¹³⁰: “en comprenant et en se faisant comprendre, on livre quelque chose de soi, et qu'on prend prise sur l'autre.” (ibid., p. 616). Maar omdat woorden uiteindelijk eigendom werden van iedereen, en door het ontwikkelen van het wetenschappelijke denken, heeft de functie van de taal als teken het gehaald op haar intrinsieke, sociale waarde. De moderne mens “traite le langage d'une façon qu'on pourrait qualifier d'immodérée: nous parlons à tout propos.” (Lévi-Strauss, 1953, p. 84). Binnen de primitieve culturen zijn mensen echter veel spaarzamer met hun woorden. Deze evolutie van het spreken en de taal, alsook haar verspreiding, heeft ertoe bijgedragen dat we haar affectieve, esthetische en magische waarde niet meer zien. Aldus miskent de moderne mens dat de taal het

130 Een fenomeen dat de etnoloog niet vreemd is: het leren van de taal van een primitieve stam schept een band met die stam.

denken structureert.

Vooroplopend op wat wij zullen duiden als de invloed van Lévi-Strauss op Lacan, kunnen we hier al stellen dat Lévi-Strauss zich laat inspireren door de moderne linguïstiek, haar structuralistische methodes overneemt in zijn analyse van de menselijke cultuur, doch de nadruk legt en blijft leggen op de het verhoudingsaspect inherent aan deze menselijke cultuur. Wat haar immers als dusdanig karakteriseert, is de symbolische, en dus niet natuurlijke, wijze waarop mensen zich ten aanzien van elkaar verhouden. We kunnen nu enkele conclusies weerhouden met betrekking tot Lévi-Strauss' linguïstische benadering van de menselijke verhoudingen. Ten eerste bestudeert hij niet de elementen op zich (i.e. de individuen of de termen die naar hen verwijzen), maar hun onderlinge verhoudingen. Net zoals bij de taal hebben die elementen immers geen betekenis op zich, maar verwerven ze die op basis van de onderlinge samenhang van het systeem. Ten tweede vormen die verhoudingen een onbewust gestructureerd systeem. De samenhang van die systemen ontstaat als gevolg van onbewuste principes. En op het vlak van de verwantschapsverhoudingen zijn dit de principes die in de eerste plaats gevormd worden door het incestverbod en het exogamiegebod – regels van uitwisseling dus. Tot slot installeren deze verwantschapsverhoudingen differentiaties binnen een ongedifferentieerde werkelijkheid. Net zoals de gift een onderscheid installeert tussen ontvanger, schenker en gift, installeert de uitwisseling van verwanten een onderscheid tussen de verschillende posities binnen het systeem van verwantschapsverhoudingen. Dit zijn de Symbolische verhoudingen, die kenmerkend zijn voor de menselijke natuur.

Hoe deze Symbolische verhoudingen zich vertalen naar een concreet discours bespreken we in de volgende paragraaf, waar wij het zullen hebben over Lévi-Strauss' opvattingen over mythes. De koppeling tussen de structuur van de taal en de verwantschapsverhoudingen belicht immers enkel het synchrone aspect van de structuur. Lévi-Strauss zal echter, in tegenstelling tot de Saussure, de nadruk leggen op het belang van de diachrone structuur. In de structurele analyse van de mythes geeft hij aan hoe het vertellen en hervertellen van dezelfde mythe eveneens kan dienen om een structuur te verwezenlijken. Dit vertellen en hervertellen zal ons de nodige aansluiting bij de psychoanalyse bieden.

3.5.2. Lévi-Strauss en de mythe

De mythe als structuur

Lévi-Strauss heeft het fenomeen van de mythe uitvoerig onderzocht. Dit onderzoek alsook de verbanden tussen de mythologie en andere elementen van de cultuur bestrijken zijn hele oeuvre (Marc-Lipiansky, 1973). Hij brengt de mythe in verband met zowel de verwantschapsverhoudingen

als de taal (Lévi-Strauss, 1955). Een eerste vaststelling leert ons dat het bestuderen van mythes tot de meest tegenstrijdige resultaten kan leiden. Alles lijkt mogelijk binnen de mythe: de opeenvolging van evenementen is schijnbaar aan geen enkele logische regel onderworpen en elke denkbare verhouding tussen deze evenementen is mogelijk. Nochtans herhalen vele mythes zich met dezelfde karakteristieken en vaak ook met dezelfde details in erg verspreide regio's over de gehele wereld. Hoe kan dit verklaard worden? Voor het antwoord op deze vraag verwijst Lévi-Strauss opnieuw naar de moderne linguïstiek. Wat de mythen betreft, kunnen we immers twee aspecten onderscheiden die zij gemeen hebben met de taal: de elementen en de temporele dimensies.

In tegenstelling tot Jung, die specifieke betekenissen in de vorm van archetypes koppelde aan bepaalde mythologische thema's, stelt Lévi-Strauss dat de elementen binnen een mythe pas betekenis krijgen in de wijze waarop zij worden gecombineerd en niet door hen te isoleren. Net zoals elk linguïstisch fenomeen is de mythe immers opgebouwd uit constitutieve eenheden. De constitutieve eenheid van de mythe noemt Lévi-Strauss (ibid.) een *mytheem*, dat een pakket aan verhoudingen vormt. Mythes krijgen hun betekenis op basis van de wijze waarop deze pakketten van verhoudingen worden gecombineerd. Bovendien kunnen *mythemen* op zeer ver uiteenliggende intervallen in de tijd verschijnen. Doch als we hun onderlinge structurele verhoudingen bestuderen, dan kunnen we tot een logisch referentiesysteem komen. Wij komen hier zodadelijk op terug wanneer wij een concreet voorbeeld van dergelijke pakketten bespreken.

Een andere eigenschap die de mythe gemeenschappelijk heeft met de taal is de aanwezigheid van twee temporele dimensies: een diachrone dimensie, die Lévi-Strauss koppelt aan het spreken, en een synchrone dimensie, die hij koppelt aan de taal als systeem. De termen “synchronie” en “diachronie” zijn afkomstig van de Saussure (1965, p. 117): “Est synchronique tout ce qui se rapporte à l'aspect statique de notre science, diachronique, tout ce qui a trait aux évolutions.” Vòòr de Saussure waren linguïsten enkel begaan met de diachrone as van de taal: zij bestudeerden de evolutie van een taal. Maar volgens de Saussure is de taal “un système dont toutes les parties peuvent et doivent être considérées dans leur solidarité synchronique.” (ibid., p. 124). Hij achtte een structurele analyse van de diachronie onmogelijk. Pas met de Praagse School en het werk van Roman Jakobson werd de analyse van de diachronie onderwerp van structuralistisch onderzoek. Volgens Jakobson was de evolutie van een taal geen accidenteel gebeuren, zoals de Saussure leek te suggereren, maar vertoonde zij een zekere convergentie: “L'histoire d'une langue ne peut être que l'histoire d'un système linguistique, qui subit différentes mutations. Chaque mutation doit être analysée du point de vu du système, tel qu'il était avant et tel qu'il est après la mutation. Synchronie n'est pas égal à statique.” (Jakobson, 1963; geciteerd in: Marc-Lipiansky, 1973, p. 68).

Lévi-Strauss lijkt dezelfde mening aangedaan als Jakobson. Het vertellen en hervertellen van een

mythe, i.e. de diachrone benadering, van een mythe biedt ons een toegang tot de onderliggende structuur. Door de verschillende versies van één mythe op elkaar te leggen, worden bepaalde structurele verbanden duidelijk. In het vorige hoofdstuk zagen wij hoe het voortdurend hersubjectiveren van de historische waarheid van de patiënt leidt tot een vol spreken in de kuur. We zien hier een verband met de wijze waarop Lévi-Strauss de mythe analyseert. Ook daar gaat het om een voortdurend hersubjectiveren, zij het dan op een collectief of cultureel niveau. Een bepaalde historische waarheid wordt voortdurend opnieuw verteld. In wat volgt zullen wij zien hoe Lévi-Strauss deze noodzaak van het voortdurend herformuleren van de mythe verklaart.

Een mythe kan steeds aan het verleden worden gekoppeld aangezien zij verhaalt over evenementen die plaatsvonden “voor de schepping van de wereld”, “in het begin van de mensheid”. Zijn van de orde van: “er was eens”, en maken dus deel uit van wat Heidegger de “wereldtijd” noemt (cf. ons vorige hoofdstuk). Aldus liggen de evenementen waarover ze verhalen in een verleden dat voorbij is. Bovendien worden ze voortdurend opnieuw verteld in verschillende vormen. Zo kent het Oedipusverhaal wel honderden verschillende versies, in de vorm van mythes en tragedies (Decreus, 2002). Lévi-Strauss (1953) stelt bovendien dat de mythe, in tegenstelling tot de poëzie, een oneindig aantal keer kan vertaald worden. En zelfs in de slechtste vertaling verschijnt de tijdloze structuur van de mythe. Mythes vertonen inderdaad een permanente structuur waarin heden verleden en toekomst door elkaar lopen, maar het onderzoek naar de structuur van een mythe dient zowel het synchrone aspect van deze structuur als het diachrone aspect van haar zoveel herhalingen in rekening te brengen. Lévi-Strauss vergelijkt op dit punt de mythe met de politieke ideologie die misschien wel een hedendaagse vorm van mythologie is. Wanneer een historicus de Franse Revolutie bestudeert, dan verwijst hij naar een reeks evenementen uit het verleden waarvan de gevolgen nog steeds voelbaar zijn middels een reeks onomkeerbare, tussenliggende gebeurtenissen. Voor de politicus is de Franse Revolutie een realiteit van een andere orde: het is een reeks van evenementen uit het verleden, maar ook een schema voorzien van een permanente doeltreffendheid. Zij staat immers toe om de sociale structuur van het huidige Frankrijk en de antagonismen die er heersen te interpreteren, en de lijnen van de toekomstige evolutie te ontwaren.

De mythen vertonen zowel een historische als een ahistorische structuur, en dit omdat ze zowel voortkomen uit het spreken (diachroon) als uit de taal (synchroon). “La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans *l'histoire* qui est racontée.” (Lévi-Strauss, 1955, p. 240). Wanneer we de mythemen bestuderen, dienen we met beide temporele dimensies rekening te houden. Bij wijze van voorbeeld zullen we Lévi-Strauss' analyse van de Oedipusmythe bespreken. Hij bestudeert hier de verschillende versies van deze mythe, die samengenomen één lang epos vormen. Zij omvatten het verhaal over Kadmos en de stichting van

Thebe, de klassieke Oedipus mythe, en het verhaal over Antigone en haar broer Polynices. Deze mythes worden schematisch weergegeven in onderstaande tabel. Hier vormt de horizontale as de diachrone structuur van elke versie van die mythe. De verticale as vormt dan de synchrone structuur. Aldus kunnen we de mythe lezen zoals de partituur voor een orkest: de lijnen moeten zowel van links naar rechts, blad per blad gelezen worden als tegelijk op alle verticaal geordende lijnen.

<i>Overgewaardeerde verwantschap</i>	<i>Ondergewaardeerde verwantschap</i>	<i>Ontkenning van de autochtonie</i>	<i>Persisteren van de autochtonie</i>
Kadmos ¹³¹ zoekt zijn zus Europa, die geschaakt werd door Zeus			
	De Spartanen doden elkaar onderling	Kadmos doodt de draak	
			Labdakos (vader van Laios) = “mankend” (?)
	Oedipus vermoordt zijn vader Laios	Oedipus doodt de sfinx	Laios (vader van Oedipus) = “krom” (?)
			Oedipus = “klompvoet” (?)
Oedipus trouwt met Iocaste, zijn moeder			
	Enteocles doodt zijn broer Polynices ¹³²		

131 Kadmos is de stichter van Thebe. Samen met Harmonia krijgt hij een kind: Labdakos, vader van Laios en grootvader van Oedipus. Hij sticht ook de stad Thebe aan een bron die bewaakt wordt door een draak. Wanneer Kadmos de draak doodt, draagt Pallas Athene hem op de tanden van de draak te begraven. Hieruit worden dappere krijgers, de Spartanen (i.e. “de gezaaiden”), geboren, die echter elkaar echter te lijf gaan en vermoorden – op vijf na (Graves, 1955a).

132 Enteocles en Polynices zijn de zonen van Oedipus, Antigone is zijn dochter. Wanneer Oedipus zijn troon afstaat aan zijn zonen ontstaat er onenigheid tussen hen. Dit resulteert uiteindelijk in de dood van beiden. De troon wordt opgevolgd door Creon die een verbod uitvaardigt om Polynices te begraven. Antigone worstelt met de discrepantie tussen haar persoonlijke geweten en de staatswetten, en begraaft uiteindelijk haar broer. Als straf wordt zij levend begraven (Graves, 1955b). Net als *Oedipus Rex* werd ook de mythe van *Antigone* omgezet in een tragedie door Sophokles.

Antigone begraaft haar broer Polynices en schendt hiermee het verbod.			
---	--	--	--

Wanneer we naar de eerste kolom kijken, stellen we vast dat het telkens gaat over verwantschapsverhoudingen tussen bloedverwanten met een omgang die intiemer is dan de regels van verwantschap toelaten: Oedipus begaat een inbreuk op het incestverbod door met zijn moeder te slapen, Antigone begraaft haar broer tegen de uitgevaardigde staatswetten in. De tweede kolom geeft dezelfde verhouding van bloedverwantschap weer maar dan in omgekeerde zin. Hier is de verhouding tussen de bloedverwanten vijandig: Oedipus doodt zijn vader Laios, Enteocles doodt zijn broer Polynices, en de Spartanen, broers die allen geboren zijn uit de aarde, doden elkaar. De eerste twee kolommen vormen bijgevolg een oppositioneel, binair koppel van mythen. De derde kolom bevat telkens een monster dat door de held wordt verslagen: enerzijds de draak die door Kadmos wordt gedood waardoor de mens uit de aarde geboren kan worden; anderzijds de sfinx, die de mensen gevangen houdt met zijn raadsel en gedood wordt door Oedipus. Zowel de sfinx als de draak zijn chthonische monsters: ze zijn geboren uit de aarde. Lévi-Strauss oppert dan ook als hypothese dat, aangezien beide monsters worden verslaan, deze kolom de autochtonie van de mens ontkent. Chtonisch verwijst in zijn oorspronkelijke betekenis naar het voortkomen uit de aarde, naar het onderaardse. Autochtonie verwijst dan naar het spontaan geboren worden van de mens uit de aarde, uit het ene. De vierde kolom verwijst naar het negatief van de derde kolom. Mensen die uit de aarde geboren zijn, worden vaak voorgesteld alsof ze moeite hebben met rechtop lopen, ze moeten het als het ware nog leren. Ook in de mythologie van de Pueblo Indianen uit het Zuid-Westen van Noord-Amerika en de Kwakiutl uit het Noord-Westen van Noord-Amerika stellen we vast dat chthonische wezens manken. Wanneer we nu de etymologie van de namen Labdakos, Laios en Oedipus erop naspeuren, zien we dat zij telkens verwijzen naar het moeilijk rechtop lopen. Lévi-Strauss stelt dan ook dat de vierde kolom het persisteren van de autochtonie van de mens representeert.

De analyse levert ons twee maal twee kolommen op die onderling elkaars tegengestelde zijn: overschatting versus onderschatting van de bloedbanden, en ontkenning van de autochtonie versus persisteren van de autochtonie. Volgens Lévi-Strauss drukt de Oedipusmythe de onmogelijkheid uit waarin een volk verkeert dat gelooft in de oorspronkelijke autochtonie van de mens, wanneer het het feit moet erkennen dat elkeen afkomstig is uit de vereniging van een man en een vrouw¹³³. Deze

133 Verhaeghe & De Ganck (2012) stellen dat het chthonische het tegenovergestelde vormt van het (Freudiaans) Oedipale, dat steeds het seksueel-genitale en dus de verhouding tussen man en vrouw impliceert. Ook Lévi-Strauss

onmogelijkheid is onoverkomelijk: ofwel wordt men geboren uit het ene, de aarde, ofwel uit de twee. Beide vormen spreken elkaar tegen. De mythe biedt nu een logisch instrument om een brug te slaan tussen het initiële probleem en wat Lévi-Strauss het afgeleide probleem noemt: “le même naît-il du même, ou de l'autre.” (ibid., p. 248)¹³⁴. Aldus formuleert de logische formule van de mythe het probleem: de overschatting van de bloedband verhoudt zich tot haar onderschatting, zoals de poging te ontsnappen aan de autochtonie zich verhoudt tot de onmogelijkheid daarin te slagen.

De mythe vertrekt dus van een oppositie en tracht tot een mediatie te komen. Dit verklaart meteen ook waarom we zo vaak een verdubbeling, verdriedubbeling, etc. van dezelfde sequens aantreffen in de mythologie van een volk. Deze herhaling maakt de structuur van de mythe manifest. Doorheen de herhaling vormt de mythe een spiraal die cirkelt rond een oorspronkelijke onmogelijkheid tussen twee tegengestelde posities, wat zij zal blijven doen tot de intellectuele impuls, die aan de basis ligt van haar creatie, uitgeput is. In deze beweging zien we de mythe uitdeinen, zich vervormen, zich uitdrukken in de gebruiken, rituelen en uitwisselingen van de volkeren. Dit is de diachrone dimensie van de mythe: een onophoudelijke herhaling doorheen verschillende uitdrukkingsvormen. Anderzijds blijft ze dezelfde structuur manifesteren, zoals we bij de bespreking van de Oedipusmythe hebben gezien. Dit is de synchrone dimensie van de mythe. Lévi-Strauss vergelijkt de mythe als dusdanig met het kristal: “Vis-à-vis de la *langue*, d'une part, et de la *parole*, de l'autre, sa position serait en effet analogue à celle du cristal: objet intermédiaire entre un agrégat statistique de molécules et la structure moléculaire elle-même.” (ibid., p. 264)¹³⁵.

We vinden hier een eerste aanknopingspunt tussen Lévi-Strauss en Lacan: de diachrone structuur van de mythe. Waar het hervertellen van de mythe een oplossing tracht te formuleren voor het probleem waar een hele cultuur mee worstelt, pleegt het hervertellen van de individuele geschiedenis in de analyse een oplossing te formuleren voor een particulier probleem. Dit is de

meent dat de Freudiaanse versie van de Oedipusmythe de oorspronkelijke tegenstelling overstijgt, doch ze blijft dezelfde vraag herhalen: “comment se fait-il que nous n'ayons pas un seul géniteur, mais une mère, et un père en plus?” (Lévi-Strauss, 1955, p. 249).

134 In hetzelfde artikel bespreekt Lévi-Strauss de verschillende versies van de Zuñi mythes, die handelen over de tegenstelling tussen leven en dood. Door alle varianten van hun oorsprongsmythe te ordenen, komt hij tot de canonische formule van de mythe. Deze vertoont qua structuur sterke overeenkomsten met de gegeneraliseerde uitwisseling die sommige vormen van verwantschap schraagt. Wij zullen ingaan op deze structuur wanneer wij Lacans benadering van de individuele mythe bespreken.

135 Freud (1933a, p. 125) vergelijkt zelf de psychopathologie met het kristal: “Als wij een kristal op de grond gooien, breekt het, maar niet willekeurig, het valt daarbij volgens zijn splingrichtingen in stukken waarvan de begrenzing, hoewel onzichtbaar, van tevoren door de kristalstructuur was bepaald. Zulke gebarsten en gekloofde structuren zijn ook de geesteszieken.” Lacan (1953c) geeft zelf aan dat ook het symptoom, net als de mythe, gestructureerd is als een taal.

insteek van Lévi-Strauss' artikel *L'efficacité symbolique* (1949b).

L'efficacité Symbolique

In deze tekst beschrijft Lévi-Strauss een lange, shamanistische bezwering van de stam van de Cuna Indianen die de shamaan gebruikt in gevallen waar een vrouw problemen ondervindt bij de bevalling. De shamaan voert in deze bezwering al zingend en dansend een mythisch verhaal op waarin hij op een queeste vertrekt om Muu, de geest verantwoordelijk voor de schepping van de foetus, te confronteren. De moeilijkheden tijdens de partus worden toegeschreven aan het feit dat Muu de haar toegewezen taak heeft getransgresseerd en bezit heeft genomen van de *purba* of ziel van de toekomstige moeder. Het is nu aan de shamaan om met de hulp van de *nuchu* of beschermende geesten de *purba* te bevrijden uit de klauwen van Muu.

Volgens Lévi-Strauss ligt de effectiviteit van deze kuur in het feit dat ze een situatie die aanvankelijk enkel in affectieve termen, i.e. middels de lichamelijke klachten, wordt gegeven, begrijpelijk maakt. Met andere woorden, wat het lichaam van de vrouw weigert te verdragen, wordt nu voor haar geest bevatbaar. Of de mythe die de shamaan voordraagt, overeenstemt met een objectieve realiteit of niet is van weinig belang. Wat telt, is dat de lijdende vrouw gelooft in deze mythe en dat zij deel uitmaakt van een samenleving die erin gelooft. De weeën, die incoherent en arbitrair lijken voor de vrouw, worden aanvankelijk niet aanvaard, maar worden door de shamaan opnieuw ingeschreven in een symbolisch systeem waarin ze wel betekenis hebben omdat ze teruggebracht worden tot de mythe. De lijdende vrouw aanvaardt dus niet enkel, ze geneest ook. Waarom dan genezen onze patiënten niet wanneer wij hen uitleggen dat zij ziek zijn omwille van een microbe of virus? Volgens Lévi-Strauss ligt dit aan de specifieke verhouding tussen de bezwering en het object ervan. Waar de verhouding tussen bijvoorbeeld een griepvirus en de griep er één is van oorzaak en gevolg en bijgevolg extern aan de geest van de patiënt, bestaat de verhouding tussen het monster en de ziekte van de vrouw enkel en alleen in haar geest. Of om het anders te stellen: het is een verhouding tussen betekenaar en betekende. De shamaan biedt de patiënt een taal aan waarin haar lijden kan worden geformuleerd en deze overgang naar de verbale expressie maakt bepaalde fysiologische processen vrij. Het feit dat het gesproken woord dergelijke effecten kan hebben op biologische processen noemt Lévi-Strauss *l'efficacité symbolique*.

Onze Westerse cultuur beschikt over een behandeling die gelijkaardige effecten sorteert: psychoanalyse. Lévi-Strauss vergelijkt de psychoanalyse met de shamanistische kuur volgens een structuralistische methodologie ten einde hun beider onderliggende mechanismen te duiden. In beide gevallen maakt de kuur conflicten en weerstanden die onbewust blijven omwille van

verdringing of een ander psychologisch mechanisme, opnieuw bewust. In beide gevallen verdwijnen deze conflicten en weerstanden omdat de kuur hun vrije afwikkeling toestaat, waardoor zij komen te vervallen. Deze herleefde ervaring is wat Freud benoemde als de *abreaktion*. De *conditio sine qua non* voor dit proces is de aanwezigheid van de analyticus, die de scène betreedt via het dubbele mechanisme van de overdracht. Dubbel omdat de analyticus verschijnt in de conflicten van de analysant als protagonist van vlees en bloed én als iemand in verhouding tot wie de analysant een situatie expliciet kan maken die tot dan onbesproken was gebleven. Al deze karakteristieken zijn ook aanwezig in de shamanistische kuur, zij het in een omgekeerde vorm. De shamanistische kuur induceert en organiseert ook een ervaring die op haar beurt orde aanbrengt in het functioneren van bepaalde mechanismen die buiten de subjectieve controle bleven. En de shamaan neemt dezelfde dubbele rol in als de analyticus: eerst in een directe verhouding tot het bewustzijn als degene die spreekt, terwijl de analyticus degene is die luistert; vervolgens als de held van de bezwering (aangezien hij zegeviert over Muu), een positie vergelijkbaar met deze van de analyticus in de overdracht. Waar de inheemse vrouw op het kraambed zich identificeert met een mythisch getransponeerde shamaan, reconstrueert de neuroticus zijn individuele mythe aan de hand van de verloren gewaande fragmenten van zijn verleden ten aanzien van een reële analyticus. Voor Lévi-Strauss lijkt de shamanistische kuur wel het exact omgekeerde van de psychoanalytische kuur. Beiden reconstrueren een mythe die de patiënt moet herbeleven. In het geval van de shamaan betreft het een sociale mythe die de patiënt ontvangt van de buitenwereld. In een psychoanalytische behandeling reconstrueert de neurotische patiënt zijn individuele mythe. De psychoanalyticus luistert, de shamaan spreekt. Wanneer de overdracht op gang komt, laat de analyticus de analysant spreken door veronderstelde gevoelens en intenties op hem te laten projecteren.

Dankzij *l'efficacité symbolique* kan een handeling in het symbolische veld een effect hebben op de verschillende niveaus van een levend organisme¹³⁶. Homologe structuren kunnen geconstrueerd worden uit verschillende materialen op verschillende niveaus van het levend organisme: organische processen, onbewuste psychische processen en het bewuste denken. Lévi-Strauss vraagt zich dan ook af of de therapeutische waarde van het reconstrueren van het verleden in een analyse toe te schrijven is aan de realiteit van de herinnerde episodes. Worden zij niet reeds beleefd in de vorm van een mythe op het moment dat zij voorkomen? Hiermee bedoelt hij dat het traumatische effect

136 De onderliggende idee, die al kort werd besproken (cf. supra), stelt dat hoewel betekenaar en betekende aanvankelijk slechts op arbitraire wijze verbonden zijn met elkaar, de betekenaar een invloed kan hebben op het betekende eens deze eerste georganiseerd is in een structuur. Linguïsten zoals Jakobson (1949) hebben onderzoek uitgevoerd naar synesthesie om aan te tonen dat linguïstische structuren kunnen interageren met de structuren die al aanwezig zijn in het organisme. Dit kan mogelijk verklaren hoe een interventie op het niveau van het symbolische een impact kan hebben op het organische niveau.

van een ervaring niet gelegen is in haar intrinsieke kwaliteit, maar eerder in de geschiktheid van bepaalde ervaringen om een affectieve kristallisatie in de context van een psychologisch, historisch en sociaal geconstrueerde, voorafbestaande structuur te induceren. In het geval van de neuroticus wordt het geheel van zijn psychologisch leven georganiseerd in functie van een exclusieve of dominante structuur die de vorm aanneemt van een initiële mythe. Het onbewuste kan dan begrepen worden als het aggregaat van deze structuren. Als zulks het geval is, zo stelt Lévi-Strauss, kan het onbewuste niet langer begrepen worden als de onuitsprekelijke toevlucht van individuele particulariteiten, de bewaarplaats van een unieke geschiedenis, maar wordt het eerder gereduceerd tot een enkelvoudige functie: de symbolische functie die werkt volgens algemene wetmatigheden. Volgens hem is het onbewuste altijd leeg, het is even vreemd aan de beelden die erdoorheen gaan als de maag aan het voedsel dat zij verteert. Het legt zijn structurele wetten op aan onuitgesproken elementen die van elders komen. Hier introduceert Lévi-Strauss het onderscheid tussen het onbewuste (*inconscient*) en onderbewuste. Deze laatste is het individuele lexicon waaruit elk individu een vocabularium put om zijn eigen persoonlijke geschiedenis in uit te drukken, maar dit vocabularium heeft slechts betekenis in de mate dat het onbewuste het organiseert volgens zijn wetten en dus transformeert in de vorm van een vertoog¹³⁷. Dit brengt hem ertoe te stellen dat het vocabularium minder belangrijk is dan de structuur, of, met andere woorden, de mythologische vorm primeert op de inhoud van het narratief. We zagen in ons vorige hoofdstuk dat hetzelfde geldt voor het spreken in de analyse. Wat daar van tel is, is de historische waarheid, een structuur die zich herhaalt in de verschillende hersubjectiveringen van bepaalde, onbewuste herinneringen. Deze historische waarheid krijgt ook vorm in de constructie, op basis waarvan de patiënt zijn geschiedenis verder kan hersubjectiveren. Telkens wordt dezelfde structuur opnieuw geherformuleerd.

Waar de wereld van het symbolisme oneindig divers is qua inhoud, wordt zij beperkt door haar wetten. Lévi-Strauss besluit dat de individuele mythen van de mens kunnen teruggebracht worden tot een beperkt aantal eenvoudige vormen. Lacan zal de uitdaging aangaan wanneer hij één van deze vormen tracht te beschrijven in zijn *Le mythe individuel du névrosé* (1953c). In dit artikel onderwerpt Lacan Freuds gevalstudie van de Rattenman aan een structurele analyse en beschrijft hij diens individuele mythe als een *structure quaternaire* die zich herhaalt doorheen zijn leven. Dit is één van de structurele vormen van de individuele mythe van de neuroticus. Wij komen hier op terug.

137 Dit laatste kan vergeleken worden met het onderscheid dat we bij Lacan terugvinden tussen de Imaginaire identificaties en de Symbolische structuur die hen ordent. Wij komen hier op terug wanneer we zijn *Séminaire sur 'La Lettre volée'* bespreken.

Lévi-Strauss' tekst over *l'efficacité symbolique* geeft ons een overzicht van het effect van symbolische structuren op verschillende niveaus van de menselijke ervaring. Door het formuleren van een sociaal geconstrueerde mythe worden de affectieve en verworpen sensaties van de vrouw op het kraambed geïntegreerd in een narratief dat zij wel begrijpt en aanvaardt. *L'efficacité symbolique* is de inductieve eigenschap van symbolische structuren om andere structuren in het menselijke organisme te beïnvloeden. Daarenboven stelt hij dat de psychoanalyse een techniek hanteert die zeer vergelijkbaar is met deze van de shamaan. Het verschil ligt in de oorsprong van de mythe, dewelke in het geval van de psychoanalyse gelegen is in de individuele ervaring. De neuroticus structureert zijn individuele ervaringen volgens een dominante, individuele mythe en dankzij het formuleren van deze individuele mythe in het kader van een psychoanalytische behandeling kunnen de symptomen geïntegreerd worden in een narratief dat de patiënt begrijpt en aanvaardt. Lévi-Strauss besluit dat het onbewuste een aggregaat is van structuren en Lacan zal hierop verder bouwen door Freuds gevalstudie van de Rattenman te beschrijven in structurele termen en zo een voorbeeld te geven van één van de typische, mythologische structuren van de neurose.

4. Lacan en de individuele mythe

In 1952 geeft Lacan een lezing aan het *Collège philosophique* op uitnodiging van Jean Wahl. De titel van deze lezing luidt: “Le mythe individuel du névrosé ou poésie et vérité dans la névrose.” Deze lezing vormt volgens Lacan (1966, p. 72n) het “initium d'une référence structuraliste en forme.” In deze lezing zal Lacan een aantal zaken samenbrengen, die wij voorheen aan bod hebben laten komen. Wij sommen ze hier op:

1. Notie van de historische waarheid: een structuur die zich herhaalt doorheen het spreken en de symptomen van de patiënt
2. Notie van de structuur zoals Lévi-Strauss die duidt in de collectieve mythe
3. Toepassing van de analyse als de creatie van een individuele mythe en het onbewuste als een structuur
4. Dit in referentie tot de verhouding tot de vader en tot het object

Lacan begint met te stellen dat de analyse steeds de emergentie impliceert van een waarheid die niet kan gezegd worden, aangezien het het spreken zelf is dat die waarheid constitueert. Men moet met andere woorden het spreken zelf verwoorden – wat onmogelijk is. In haar kern bevat de analyse

echter een mythe, dewelke Lacan (1952) definieert als: “ce qui donne une formule discursive à quelque chose qui ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité, puisque la définition de la vérité ne peut s'appuyer que sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse qu'elle la constitue.”¹³⁸ Het spreken kan zichzelf nooit vatten, noch haar beweging die toegang verleent tot de waarheid die ze constitueert. Wanneer de waarheid zich onthult in dat spreken, kan deze nooit gevat worden *door* dat spreken. We kunnen die waarheid met andere woorden niet achteraf beschrijven, ze omvormen tot een object van ons spreken aangezien ze het spreken zelf is. De waarheid ontsnapt aan elk spreken over het spreken waarin zij zich constitueert. We herkennen hierin een voorloper van wat Lacan later zal benoemen als het vol spreken: de waarheid betreft de subjectieve bevestiging van zijn geschiedenis *in* het spreken.

De vorm die deze waarheid in de kuur krijgt, is deze van de mythe. Als we de mythe opvatten als een geobjectiveerde representatie van een epos dat op denkbeeldige wijze een weergave is van de fundamentele verhoudingen die karakteristiek zijn voor een bepaalde moment in de menselijke subjectwording, dan kunnen we ook haar functie ontwaren in het leven van de neuroticus¹³⁹. Om dat aan te tonen zal Lacan een structurele analyse uitvoeren op de individuele mythe van Freuds gevalstudie van de Rattenman (Freud, 1909d).

Om tot een dergelijke structurele analyse te komen moet Lacan, net zoals Lévi-Strauss deed bij de Oedipusmythe, het verhaal van de Rattenman over de generaties heen bestuderen. Ook Freud gaat in op de voorgeschiedenis van zijn patiënt wanneer hij de recente oorzaak van diens dwangneurose bespreekt. Deze voorgeschiedenis betreft in de eerste plaats de vader van de Rattenman. Twee elementen uit diens leven dienen wij hiervoor te weerhouden aangezien zij de constellatie¹⁴⁰ vormen van de omstandigheden van de geboorte van de Rattenman. Het ene element betreft het huwelijk van zijn vader, het andere een uitstaande schuld.

Het huwelijk van de vader van de Rattenman lijkt wel een typevoorbeeld van de primitieve huwelijken als economische transactie. Vader was immers getrouwd met een welgestelde vrouw. Zij was als *verre verwant* opgegroeid in een rijke familie, eigenaars van een grote industriële onderneming. Door met deze vrouw te trouwen had vader zijn eigen welstand aanzienlijk verhoogd, vermits het huwelijk hem een betrekking bij deze onderneming had opgeleverd. Doorslaggevend voor de neurose van de Rattenman waren echter niet enkel deze feitelijke omstandigheden, maar

138 Vergelijk dit met wat we aangaven als Lacan's definitie van het hysterische spreken in ons vorige hoofdstuk: “elle nous présente la naissance de la vérité dans la parole,” (Lacan, 1953b, p. 256).

139 Lucchelli (2014) stelt dat de mythe aldus opgevat contrasteert met Freuds (1909c) concept van de familieroman. In tegenstelling tot een roman wordt een mythe door niemand geschreven. En als ze het verhaal van een individu vertelt dan omvat dit verhaal ook de verhalen van anderen die daar al evenmin de auteur van zijn.

140 “La constellation – pourquoi pas? au sens où en parlent les astrologues” (Lacan, 1953c, p. 20).

ook het spreken van de ouders: “Door plagerijen tussen de ouders, die in een voortreffelijk huwelijk leefden, was de zoon te weten gekomen dat zijn vader, enige tijd voordat hij zijn moeder leerde kennen, een knap, arm meisje van bescheiden afkomst het hof had gemaakt.” (ibid., p. 45). De geschiedenis van de Rattenman verhaalt dus over een keuze die zijn vader heeft gemaakt en dewelke aan de oorsprong van zijn bestaan ligt (Lucchelli, 2007).

Het tweede element in het leven van de vader betreft een openstaande schuld. Vòòr zijn huwelijk was vader onderofficier geweest, wat hem de karaktertrekken had opgeleverd van een heel soldateske manier van optreden en een voorliefde voor ruwe uitdrukkingen. De Rattenman schreef zijn vader een warm gevoel voor humor en een goedige toegevendheid ten aanzien van zijn medemens toe. Freud stelt dat beiden als beste vrienden met elkaar waren omgegaan. Bovendien mat de vader zichzelf geenszins een onaantastbare autoriteit aan, en maakte hij zijn kinderen vaak deelgenoot van de kleine misstappen in zijn leven. Eén van die misstappen was het verkwanselen in een kaartspel¹⁴¹ van een kleine som geld die hij als onderofficier geacht was te beheren. Deze situatie had hem ernstige problemen kunnen opleveren, ware het niet dat hij uit de nood was geholpen door een kameraad die hem het verloren geld had voorgeschoten. De schuld ten aanzien van het leger was hiermee afgelost, de schuld ten aanzien van die vriend werd echter nooit geregeld: “Nadat hij de dienst had verlaten en een welgesteld man was geworden, zocht hij naar de hulpvaardige kameraad om hem het geld terug te geven, maar kon hem niet meer vinden. Onze patiënt wist niet zeker of het hem eigenlijk ooit gelukt was de som terug te betalen;” (ibid., p. 54).

Wanneer we ons nu wenden tot het levensverhaal van de Rattenman zelf, stellen we enkele particuliere herhalingen met variatie van de levenswandel van zijn vader vast. Het meest opmerkelijke hierin is de factor die volgens Freud de recente, niet-infantiele oorzaak van de neurose vormt. De Rattenman was al geruime tijd gesteld op een mooi, maar arm meisje. Na het overlijden van zijn vader stelt zijn moeder echter dat één van haar neven bereid is zijn dochter uit te huwelijken. Aldus zou ook hij een betrekking in de onderneming kunnen bemachtigen, net zoals zijn vader. Hiermee wordt de Rattenman voor dezelfde keuze gesteld als zijn vader en die aan de oorsprong van zijn eigen existentie ligt: “Dit familieplan deed in hem het conflict ontbranden of hij zijn arme geliefde trouw moest blijven dan wel in de voetstappen van zijn vader moest treden en het voor hem bestemde mooie, rijke en voorname meisje als vrouw moest nemen.” (ibid., p. 45). Maar kan de Rattenman de keuze van zijn vader wel herhalen? Zal hij op oneigenlijke wijze de keuze van zijn vader herhalen, dan wel zijn eigen subjectieve positie assumeren en een eigenlijke keuze maken? Freud is categoriek: “door ziek te worden onttrok hij zich aan de taak om het conflict in de

141 Wat van hem een *Spielratte* (i.e. een fanatiek speler) maakte. Wij gaan niet op de incidentie van de betekenaar “rat” in deze casus, doch merken hier terloops op dat de betekenaar ook gebruikt wordt om de vader te benoemen.

realiteit op te lossen.” (ibid., p. 46). De Rattenman onttrekt zich aan de keuze en er verschijnen allerlei neurotische symptomen, die in de eerste plaats de vorm van een obsessionele twijfel aannemen, en die volgens Lacan de individuele mythe van de neuroticus actualiseren. Aldus vervult deze individuele mythe de functie die ook Lévi-Strauss (1955, p. 264) haar toeschrijft: “le mythe est de fournir un modèle logique pour résoudre une contradiction.”

Een tweede element van herhaling van de geschiedenis van de vader dat in de symptomatologie van de Rattenman opduikt is de notie van schuld. De Rattenman komt Freud immers consulteren naar aanleiding van een paroxysmale angst. Deze angst betreft het beruchte fantasme over de rattenfoltering en is vervlochten met een gebeurtenis waarin schuld een kapitale rol speelt. Het procédé van deze foltering werd hem tijdens een legeroefening verhaald door een Tsjechische kapitein met een duidelijke voorliefde voor wreedheden: “de veroordeelde werd vastgebonden [...] op zijn zitvlak zette men in omgekeerde stand een pot, daarin werden dan ratten gelaten die zich [...] naar binnen boorden. In de anus,” (ibid., p. 23)¹⁴². Lacan (1953c) stelt nu dat dit fantasme niet zozeer de neurose van de Rattenman deed ontstaan, maar er wel de thema's van actualiseert en een grote vrees uitlokt. Hij vreesde immers dat een dergelijke foltering zijn vader en de door hem beminde, arme vrouw zou overkomen. Dit verraadt wat de gevalstudie net zo interessant maakt. Het belang van deze gevalstudie is immers niet gelegen in de particulariteit van deze fantasie, doch in het manifeste, zichtbare karakter van de verhoudingen die hier op het spel staan: “La valeur exemplaire de ce cas particulier tient à sa simplicité, à la façon dont on peut dire qu'en géométrie un cas particulier peut avoir une éblouissante supériorité d'évidence par rapport à la démonstration, dont la vérité, en raison de son caractère discursif, restera voilée sous les ténèbres d'une longue suite de déductions.” (ibid., p. 20). Op de vrees dat twee hem erg dierbare personen (waarvan één overleden is) deze foltering zou overkomen, volgt het obsessionele scenario dat tot het paroxysme van zijn angst leidt en hem uiteindelijk op Freuds divan brengt. Dit obsessionele, quasi-delirante scenario betreft de terug te betalen schuld.

Tijdens dezelfde legeroefening, op de avond nadat de Rattenman het verhaal over de foltering had gehoord, overhandigt dezelfde kapitein hem een pakje met daarin een pince-nez, die hij onder rembours had besteld, met de boodschap dat een zekere luitenant A. hem de rembourskosten heeft voorgeschoten. Deze boodschap wekt onmiddellijk de sanctie voor hem op het geld niet terug te

142 Wanneer de Rattenman dit verhaal vertelt, merkt Freud (1909d, p. 23; oorspronkelijke cursivering) de bijzondere houding van zijn patiënt op: “Op alle belangrijker momenten in het verhaal straalt zijn gezicht een zeer zonderlinge combinatie van emoties uit, die ik alleen kan ontleden als *afgrijzen van zijn eigen, aan hemzelf onbekende lust*.” Het navertellen van deze fantasie wekt een danige indruk op de man, en op het einde van de sessie spreekt hij Freud meermaals aan met 'kapitein'.

geven, anders gebeurt *het* (i.e. dat de foltering zijn vader en de dame zou overkomen). Ter bestrijding van deze sanctie ontstaat in zijn geest onmiddellijk een gebod: luitenant A. betalen. Wanneer hij echter luitenant A. het geld wil overhandigen, verzekert deze hem dat hij hem niets had voorgesloten en dat het overigens een zekere luitenant B. is die de post afhandelt. Aangezien deze stand van zaken niet strookt met het dwangmatige gebod, verzint de Rattenman de meest merkwaardige oplossingen, waarvan het relaas het begripsvermogen van de lezer danig op de proef stelt: “hij zou met de beide heren A. en B. naar het postkantoor gaan, daar zou A. de juffrouw achter het loket 3,80 kronen geven, die zij dan aan B. zou geven, en hijzelf zou dan overeenkomstig de formulering van de eed aan A. de 3,80 kronen teruggeven.” (Freud, 1909d, p. 25). Uiteindelijk blijkt dat hij noch luitenant A., noch luitenant B. geld verschuldigd is, doch de dame van het postkantoor zelf. Nog voor het formuleren van zijn eed had de Rattenman dit geweten¹⁴³. De zaak laat hem niet los, en uiteindelijk bedenkt hij het ene merkwaardige scenario na het andere. Ten langen leste formuleert hij een ander plan, waarbij hij de trein neemt naar het dorp waar luitenant A. gestationeerd is. Vervolgens zou hij met hem afreizen naar Z., waar het postkantoor is gesitueerd – een plan dat hij overigens niet ten uitvoer brengt! Hij neemt daarentegen de trein naar Wenen (een beslissing die hij door een toevalligheid laat bepalen) en aarzelt bij elk tussenstation of hij alsnog zou afstappen om de reis in de andere richting alsnog te maken.

Dit hele fantasmatische scenario, dat zich als een drama presenteert en zich in de dwangmatige symptomen actualiseert, noemt Lacan nu de individuele mythe van de neuroticus. Hij stelt dat deze mythe een weerspiegeling is van de inaugurale verhouding tussen de vader, de moeder en de vriend die het geld had voorgesloten. Deze verhouding wordt niet volledig onthuld in de feitelijke gebeurtenissen, maar eerder in “l'appréhension subjective qu'en a eue le sujet.” (Lacan, 1953c, p. 28). Wat geeft nu het mythische karakter aan dit fantasmatische scenario? Dit ligt volgens Lacan aan de wijze waarop de inaugurale verhouding wordt herhaald. Het betreft hier immers geen exacte herhaling, doch een herhaling met een tendentieuze variatie: “Vous ne pouvez pas ne pas reconnaître, dans ce scénario qui comporte le passage d'une certaine somme d'argent du lieutenant A à la généreuse dame de la poste qui a fait face au paiement, puis de la dame à un autre personnage masculin, un schéma qui, complémentaire sur certains points, supplémentaire sur d'autres, parallèle d'une certaine façon et inverse d'une autre, est l'équivalent de la situation originelle,” (ibid., p. 27). We merken hierbij op dat Lacan zich hiermee schaart achter de visie van Lévi-Strauss, die stelt dat

143 Net zoals bij het vertellen van de foltering, duikt ook hier de overdracht op. Het bezoek aan Freud werd immers op een handige wijze in het delier verweven: “Hij zou zich door een arts een attest ter hand laten stellen, waarin stond dat hij een daad zoals hij die met betrekking tot eerste luitenant A. had uitgedacht, voor zijn genezing nodig had,” (Freud, 1909d, p. 28).

de variatie in de verschillende herhalingen van een mythe (i.e. de diachrone dimensie) primeert op de synchrone structuur die haar schraagt¹⁴⁴.

Hoe analyseert Lacan nu deze individuele mythe? Enerzijds bestaat er in het verhaal van de vader een oorspronkelijke schuld aan de vriend, anderzijds is er de substitutie van de arme vrouw door de rijke vrouw, moeder van de Rattenman. In het fantasma van de Rattenman treffen we nu “un échange des termes terminaux de chacun de ces rapports fonctionnels.” (ibid., p. 29). Het verdere verloop van de kuur toont ons immers dat de Rattenman, wanneer hij de trein neemt, niet zozeer wenst af te reizen naar de dame van de post zelf, doch naar iemand die op dat moment de positie van de arme vrouw incarneert: in het dorp waar het postkantoor zich bevindt, had de mooie dochter van de herbergier zich toeschietelijk jegens hem getoond. Dit had hem doen voornemen na de legeroefening aldaar terug te keren om er bij het meisje zijn geluk te beproeven. Ten einde zijn schuld op te heffen, moet hij dus het geld teruggeven aan de arme vrouw. Maar de zaken liggen er niet zo eenvoudig bij. In zijn fantasmatische constructie moet hij immers het geld in de eerste plaats aan luitenant A., die in dezen de reddende vriend van zijn vader representeert (Lucchelli, 2014). Lacan stelt dat het wel lijkt alsof de impasses eigen aan de oorspronkelijke situatie (i.e. de situatie van zijn vader) verschuiven naar een andere positie in het mythische netwerk. Volgens Lucchelli (2014) dienen we deze verschuivingen te lezen als een uitwerking van Lévi-Strauss' kanonieke formule van de mythe. Lévi-Strauss (1955) ontwikkelde deze formule op basis van een grondige analyse van de oorsprongsmithes van de Zuñi Indianen. Ze geeft in structurele termen weer hoe een herhaling met variatie ontstaat. Deze variatie impliceert geen eenvoudige symmetrie, wat bijvoorbeeld wel het geval is in de Oedipusmythe waar de overwaardering van de bloedbanden zich verhoudt tot hun onderwaardering zoals de ontkenning van de autochtonie zich verhoudt tot het persisteren daarvan. De kanonieke mythe biedt daarentegen een dubbele verdraaiing, want zij produceert “une inversion des termes et des relations,” (ibid., p. 262; oorspronkelijke cursivering). Zonder in te gaan op de precieze invulling van deze formule in de Zuñi mythes, geven wij de kanonieke formule weer ten einde deze dubbele verdraaiing te illustreren:

$$F_x(a) : F_y(b) \simeq F_x(b) : F_{a-1}(y).$$

a en b in de linkerhelft van de formule zijn de termen, x en y zijn de verhoudingen. In de tweede helft zien we de dubbele verdraaiing: één term (a) wordt veranderd in zijn tegendeel (a-1); en daarnaast is er een omkering tussen term en verhouding, want y krijgt de waarde van een term terwijl a-1 de waarde van een verhouding krijgt. Eén term wordt dus omgezet in zijn tegendeel, en tegelijk krijgt wat aanvankelijk de waarde had van een term in de herhaling de waarde van een

144 Volgens Lucchelli (2014) karakteriseert deze stellingname Lacan als anti-Freudiaans, aangezien de variatie primeert op de herhaling.

verhouding.

Lucchelli (2014) stelt dat Lacans interpretatie van de individuele mythe van de Rattenman deze formule repliceert. Hij interpreteert het verhaal van de vader aldus: de schuld van de vader ten aanzien van het leger (x) verhoudt zich tot de schuld betaald door de vriend, zoals de (sociale) schuld ten aanzien van de arme vrouw (av) zich verhoudt tot het feit zich te laten betalen door de rijke vrouw (RV). Structureel krijgen we volgende formule:

$$(\text{Vader} : x) : (\text{Vriend} : \text{vader}) \approx (\text{Vader} : \text{av}) : (\text{RV} : \text{vader})$$

Wat neerkomt op:

$$F_x(a) : F_y(b) \approx F_x(b) : F_y(a)$$

In een tweede tijd, deze van het neurotische conflict van de zoon, krijgen we echter een nieuwe versie waarin we een verandering en inversie van de termen waarnemen: de symbolische schuld (i.e. het geld verschuldigd aan de dame van de post, representant van het arme meisje) verhoudt zich tot het geld voorgeschoten door luitenant A., zoals de schuld ten aanzien van het arme meisje zich verhoudt tot het betalen van de rijke vrouw.

Dit laatste klinkt verwonderlijk, maar verwijst naar een element uit de overdracht. Vrij snel wordt Freud immers in de positie geplaatst van een vriend van de Rattenman, “die hij buitengewoon hoogacht. Naar hem gaat hij altijd wanneer hij door een misdadige impuls wordt gekweld, met de vraag of deze hem als misdadiger veracht. Die vriend houdt hem overeind door hem te verzekeren dat hij een mens van onberispelijk gedrag is, die zich waarschijnlijk van jongs af heeft aangewend zijn leven onder deze gezichtshoek te bezien.” (Freud, 1909d, p. 18). Deze substitutie lokt dra de meest agressieve fantasieën uit, die vooral ingegeven zijn door de vervanging van de rijke vrouw door de vriend. Hij beeldt zich immers in dat Freud hem zijn dochter wil schenken: “hij verbeeldde zich dat ik alleen zo voorkomend en ongehoord geduldig met hem was omdat ik hem als schoonzoon wenste, waarbij hij de rijkdom en voornaamheid van mijn huis verhoogde tot het niveau dat hem als ideaal voor ogen stond.” (ibid., p. 46). De agressieve fantasie duikt vervolgens op in een droom: “*Hij ziet mijn dochter voor zich, maar ze heeft twee poepklodders in plaats van ogen.* Voor eenieder die de taal der dromen verstaat, zal de vertaling niet moeilijk zijn: *hij trouwt mijn dochter niet om haar mooie ogen, maar om haar geld.*” (ibid.; oorspronkelijke cursivering).

Lacan (1953c, p. 31) ziet hierin de fantasmatische substitutie van de vriend door de rijke vrouw: “le sujet se met à imaginer que Freud ne désire rien moins que lui donner sa propre fille, dont il fait fantasmatiquement un personnage chargé de tous les biens de la terre.” Hierin leest Lucchelli (2014) het laatste element van de kanonieke formule, $F_{a-1}(y)$. We krijgen hier immers een omkering van de verhoudingen (“betalen aan” in plaats van “betaald worden”) en van de termen (niet “aan de arme vrouw”, maar “aan de rijke vrouw”).

Lucchelli's analyse van de individuele mythe van de Rattenman is interessant¹⁴⁵, maar houdt geen rekening met de verdere uitwerking door Lacan van de structuur die deze laatste in zijn analyse van het geval te berde brengt. In zijn analyse van de individuele mythe van de Rattenman herkent Lacan (1953c, p. 32) immers wat hij de “situation de quatuor” van de neurose noemt. Aangezien het hier om een mannelijk subject gaat, vereisen zijn moreel en psychologisch evenwicht de assumptie van zijn eigen functie. Hiermee bedoelt Lacan dat hij enerzijds zich als dusdanig in zijn viriele functie en in zijn werk moet laten erkennen, er de vruchten van moet assumeren vrij van conflict, en zonder het gevoel te hebben dat een ander deze erkenning verdient of dat ze hem puur toevallig toekomt, noch de interne verdeeldheid te ervaren, die van het subject de gealiënerde getuige van zijn eigen handelingen maakt; anderzijds vereist die mannelijke positie het eenduidige en vredige genot van een seksueel object eens het werd gekozen.

Wat stellen we nu vast bij de neuroticus? Ofwel, wanneer hij zijn eigen functie assumeert, in zekere zin identiek wordt aan zichzelf en zich verzekert van de gegrondheid van zijn eigen manifestatie in zijn sociale context, ontdebelt het object zich. In het geval van de Rattenman wordt dat een arme vrouw en een rijke vrouw. Dit is nu net zo typerend voor de neuroticus. Het liefdesobject met wie hij de meest legitieme band aangaat, of het nu een huwelijk dan wel een andere vorm van liefdesverhouding betreft, wordt getroffen door een aura van ontkenning. Tegelijk duikt er een tweede object op dat het eerste ontdebelt. We krijgen aldus een geïdealiseerd object dat op min of meer fantasmatische wijze wordt nagejaagd op de golven van de passionele verliefdheid – en dat aldus het subject in de richting van een dodelijke identificatie drijft. Stelde Freud niet dat de overwaardering van het liefdesobject gepaard gaat met een verarming van het Ik?

Ofwel, wanneer het object stabiel is, ontdebelt het subject zichzelf en duikt er een personage op met wie het eveneens een dodelijke identificatie aangaat. Dit personage representeert hem in de wereld en wordt opgedragen in zijn plaats te leven. Bijgevolg voelt hij zich uitgesloten van zijn eigen beleving, hij kan er de particulariteiten en de contingenties niet meer van assumeren en hij voelt zich in een toestand van disharmonie met zijn eigen bestaan. Deze rol wordt in deze gevalstudie opgenomen door de vriend van de Rattenman, die hem telkens doorheen zijn neurotische crisissen begeleidt aan de hand van wijs advies en argumenten, die uiteindelijk “niet anders [hadden] geluid dan die van hemzelf, en hij ontveinsde zich niet dat de tijdelijke kalmering

145 Overigens, Lucchelli (2014) tracht in zijn boek te verantwoorden hoe het komt dat Lacan zich in een lezing gegeven in 1952 laat oriënteren door een formule die Lévi-Strauss gepubliceerd heeft in 1955. Bovendien gaat hij op dit punt in discussie met Zafiropulos (2003), die vooral in Lévi-Strauss' (1951) introductie op het werk van Marcel Mauss een invloed ziet op het werk van Lacan. Deze discussie omtrent de datering van de invloed heeft veel weg van Freuds obstinate pogingen de oerscène van de Wolvenman te dateren.

enkel aan de persoonlijke invloed van zijn vriend was te danken.” (Freud, 1909d, p. 27 – 28).

We stellen dus vast dat de Symbolische verhoudingen die uitgetekend staan in de individuele mythe van de Rattenman de Imaginaire verhoudingen vormgeven. Zowel ten aanzien van de vriend als ten aanzien van het liefdesobject speelt de verhouding ten aanzien van het Ik en de identificatie een rol. En deze identificatie schiet, zoals we gezien hebben, steeds tekort: “Le sujet a toujours ainsi une relation anticipée à sa propre réalisation, qui le rejette lui-même sur le plan d'une profonde insuffisance, et témoigne chez lui d'une fêlure, d'un déchirement originel, d'une déréliction, pour reprendre le terme heideggerien. C'est en quoi, dans toutes ses relations imaginaires, c'est une expérience de la mort qui se manifeste.” (Lacan, 1953c, p. 46). De dood speelt telkens een rol en treedt op als mediërende term in het Oedipuscomplex. Ofschoon Lacan deze aanzet niet verder uitwerkt, zien we dat hij hier de narcistische, Imaginaire verhouding tracht te verzoenen met de Symbolische verhouding die zich laat uitdrukken in termen van verhoudingen tussen verschillende elementen, en zich laat vatten in formules zoals de kanonieke formule uitgewerkt door Lévi-Strauss. Aldus krijgen we de karakteristieken die we in het begin opsomden. Een bepaalde structurele, Symbolische verhouding drukt zich uit op verschillende punten in de symptomatologie van de Rattenman: de twijfel in het niet kunnen kiezen tussen de twee vrouwen, de notie van de schuld in de verhouding tot de vriend en de identificatie met de vader. We zien hier niet alleen dat vooral de verhouding tussen de elementen centraal staat, maar bovendien dat de diachrone as van de mythe in deze gevalstudie een kapitale rol speelt. De Rattenman herhaalt immers dezelfde onmogelijkheid van zijn vader, maar tracht in zijn individuele mythe een variatie aan te brengen door termen en elementen om te keren of van plaats te wisselen. De individuele mythe verschijnt hier als een poging om een onmogelijkheid op te lossen, en toont aldus haar karakter als historische waarheid. Telkens wordt ze herverteld om een ongrijpbaar punt te symboliseren. Bovendien beschrijft Lacan hoe de Symbolische verhoudingen binnen deze individuele mythe een effect hebben op het Imaginaire. Zowel het Ik van de Rattenman als het beeld van het object zijn onderhevig aan de positie die de Rattenman inneemt binnen deze structuur.

Een hernieuwde (of beter: voortgezette) poging om zowel de Imaginaire als de Symbolische verhouding ten aanzien van elkaar te articuleren, vinden we terug in zijn bespreking van Edgar Allan Poe's kortverhaal *The Purloined Letter*. In deze bespreking zal Lacan verder uitwerken waarvoor hij een aanzet heeft gegeven in zijn bespreking van de Rattenman: hoe articuleren de Symbolische en de Imaginaire verhouding zich ten aanzien van elkaar? Hij zal bovendien de dood een nieuwe plaats toebedelen in deze lectuur, door de nadruk te leggen op de doodsdrift en de herhalingsdwang. Hiermee kunnen we meteen ook de brug slaan naar de overdracht: in welke mate vormt de overdracht, als manifestatie van de herhalingsdwang, een verknoping van de Imaginaire

en de Symbolische verhouding?

5. *Le Séminaire sur 'La Lettre volée': herhalingsdwang in de Symbolische verhouding*

5.1. *The Purloined Letter van Edgar Allan Poe*

Het verhaal *The Purloined Letter* van Edgar Allan Poe (1844, in Mabbott, 1978b) werd voor het eerst gepubliceerd in een Amerikaans literair tijdschrift dat de, voor ons althans, opmerkelijke titel *The Gift* draagt (Mabbott, 1978) en is het derde in een reeks verhalen over de detective August C. Dupin (Poe, 1841, in Mabbott, 1978a; 1843, in Mabbott, 1978b). Poe bestempelde zelf het verhaal als “the best of my tales of ratiocination” en critici zijn het over het algemeen eens dat het een van Poe's beste verhalen betreft, waarbij het belang vooral ligt in “the fascination of the purely intellectual plot, and in the absence of the sensational.” (Mabott, 1978b, p. 972). Een merkwaardig vertrekpunt om over de overdracht te spreken! Edoch, onze lectuur van Lacans seminarie over dit verhaal zal zich in de eerste plaats toeleggen op de implicaties die het heeft voor het concept van de overdracht.

Het verhaal (Poe, 1844; in Mabbott, 1978b) begint in de kleine bibliotheek van Auguste C. Dupin, waar de verteller van het verhaal samen met Dupin in het overdenken van vorige avonturen geniet van een meerscham. Plots worden beide heren echter opgeschrikt door het verschijnen van Monsieur G., prefect van de Parijse politie, die de detective dringend om advies wil vragen omtrent een merkwaardige (*odd*)¹⁴⁶ zaak die de laatste weken zijn gemoedsrust verstoort. De zaak is nochtans simpel – *simple and odd* – zo simpel dat ze net daardoor de politie met verstomming slaat. “A little *too* self-evident,” (p. 975) merkt Dupin op. Wat is er precies gebeurd?

De prefect onthult dat een buitengewoon belangrijk document, een brief, werd ontvreemd (*purloined*) uit de koninklijke vertrekken. De dief is gekend, men zag hem het document ontvreemden. Het is eveneens geweten dat hij het document nog steeds in zijn bezit heeft, aangezien het belang van het document impliceert dat bepaalde gevolgen zouden zijn opgetreden indien hij de brief uit handen had gegeven. Het document in kwestie geeft de bezitter ervan immers een zekere macht: het onthullen van de inhoud aan een derde zou de eer van een hooggeplaatst persoon op het spel zetten¹⁴⁷. Deze macht, zo merkt de verteller op, is afhankelijk van “the robber's

146 “[...] the Prefect, who had a fashion of calling everything 'odd' that was beyond his comprehension, and thus lived amid an absolute legion of 'oddities'.” (Poe, 1844; in Mabbott, 1978b, p. 975).

147 Alhoewel Poe dit niet expliciet vermeldt, geeft Lacan (1956) aan dat het vrij duidelijk is over wie het hier gaat: het

knowledge of the loser's knowledge of the robber.” (p. 976).

De dief is niemand minder dan de Minister D., “who dares all things, those unbecoming as well as those becoming a man.” (ibid.). De koningin had een brief ontvangen terwijl zij alleen was in haar boudoir. Zij werd echter verstoord door het verschijnen van de koning voor wie zij uitdrukkelijk deze brief wenste te verbergen. Omwille van zijn plotse verschijnen kon zij enkel de brief omgekeerd op een tafeltje leggen. Hiermee is het adres zichtbaar, doch de inhoud verhuld¹⁴⁸. Op dit punt komt de Minister D. binnen, ziet de brief en het handschrift waarmee het adres is neergepend, ziet tevens de ontredderde blik van de koningin en de nietsvermoedende blik van de koning. Na een aantal triviale opmerkingen te hebben gemaakt, haalt hij zelf een brief tevoorschijn die hij pretendeert te lezen en achteloos naast de andere brief op het tafeltje legt. Hij palavert nog wat verder en wanneer hij uiteindelijk vertrekt, neemt hij de beruchte brief mee wetende dat de koningin in de aanwezigheid van de koning slechts passief kan toekijken.

Sinds het ontvreemden van de brief heeft de Minister D. omwille van politieke motieven de koningin regelmatig gehanteerd met het dreigement de brief openbaar te maken. Uiteindelijk heeft zij uit wanhoop de Parijse politie ingeschakeld om de brief te recupereren. Aangezien de eer van de prefect ditmaal op het spel staat, en de beloning “very liberal” (p. 982) is, doorzoekt zijn team héél grondig de vertrekken van de Minister tijdens één van diens vele nachtelijke afwezigheden: ze doorzoeken elke lade, kussens van stoelen worden doorprikt met naalden, poten worden van tafels en bedden geschroefd om verborgen holtes op te sporen, het hele huis wordt opgedeeld in een raster waarvan elk hokje grondig wordt doorzocht. Tweemaal na elkaar is de politie aldus tewerk gegaan – zonder resultaat! Wat, o wat, zo smeekt hij Dupin, moet hij toch doen? Waarop diens droge antwoord luidt: “To make a thorough re-search of the premisses.” (p. 981). De prefect druipt af, en verschijnt een maand later opnieuw in de vertrekken van Dupin zonder veel verder te staan in zijn zoektocht naar de *purloined letter*. Wanneer Dupin de prefect vraagt wat de brief hem waard is en deze antwoordt dat hij er zijn maandloon voor zou afstaan, produceert Dupin tot grote verbazing van zowel de prefect als de verteller de gezochte brief. Hier eindigt het eerste deel van het verhaal, het tweede deel vormt dan de uiteenzetting door Dupin van zijn *modus operandi*.

Want hoe komt het dat de Parijse politie ondanks haar scrupuleuze zoektocht de brief niet heeft kunnen vinden in de vetrekken van de Minister D., terwijl het vervolg van het verhaal aantoont dat de brief zich daar wel degelijk bevond? Om deze mislukking te verklaren, verwijst Dupin naar het

personage wiens eer op het spel staat is de koningin, het personage voor wie zij de brief verborgen wenst te houden de koning. Wij zullen voor het gemak in wat volgt aldus naar deze personages verwijzen.

148 Lacan (1956) merkt op dat in die tijd een brief niet in een enveloppe werd gestopt, doch binnenstebuiten werd geplouid en verzegeld. Dit zal later in het verhaal een belangrijk gegeven worden.

verhaal van een oude schoolkameraad en diens spel van “even and odd” (p. 984). In dit spel, dat met knikkers wordt gespeeld, houdt één speler een aantal knikkers in een gesloten hand en vraagt aan een ander om te raden of dit aantal even of oneven is. Bij een correcte gok wint deze ander een knikker. De kameraad waar Dupin naar verwijst, won elke keer. Zijn methode om telkenmale succes te boeken was simpel: “mere observation and admeasurement of the astuteness of his opponent.” (ibid.). Bijvoorbeeld, was zijn tegenstander een eenvoudige dwaas en hij gokte 'oneven' bij de eerste beurt en verliest, dan redeneert hij aldus: aangezien het hier een dwaas betreft, zal hij simpelweg alterneren en bij de volgende beurt een oneven aantal in zijn hand houden. Hij gokt bij de tweede beurt dus opnieuw 'oneven' en wint vanaf dan elke partij. Wanneer zijn tegenstander een iets minder grote dwaas is en hetzelfde resultaat produceert zich bij de eerste beurt, dan zal zijn redenering aldus luiden: aangezien het hier een iets minder grote dwaas betreft, zal hij in eerste instantie ook willen alterneren, maar inzien dat dit te eenvoudig is, dat ik hierop zal anticiperen, en dus zal hij opnieuw een even aantal in zijn hand houden. De kameraad gokt dus bij de tweede beurt 'even' en wint vanaf dan opnieuw elke beurt. Deze redenering komt bijgevolg neer op “an identification of the reasoner's intellect with that of his opponent.” (ibid.). De wijze waarop deze knaap tot een dergelijke identificatie komt, wekt op unheimliche wijze reminiscenties aan Lacans spiegelstadium: “When I wish to find out how wise, or how stupid, or how good, or how wicked is any one, or what are his thoughts at the moment, I fashion the expression of my face, as accurately as possible, in accordance with the expression of his, and then wait to see what thoughts or sentiments arise in my mind or heart, as if to match or correspond with the expression.” (ibid.).

Aldus duidt Dupin de fout van de politie: zij heeft zich niet geïdentificeerd met het intellect van de Minister D., die in zijn hart een dichter is¹⁴⁹. De politie heeft gedacht en gezocht op een wijze die de politie betaamt, en heeft dit zeer grondig gedaan. Doch, om de brief te vinden, hadden zij zich moeten identificeren met het sluwe intellect van de Minister, wat Dupin wel heeft gedaan. Deze komt immers tot het besluit dat de Minister de brief misschien wel had verborgen buiten het blikveld van de Parijs politie, dat vertrekt van de premisse dat iets goed moet verborgen worden wil men het onvindbaar maken. Aangezien de Minister de brief op elk moment moest kunnen gebruiken, was de beste wijze om de brief buiten de blik van de politie maar binnen zijn eigen bereik te houden het simpelweg niet verbergen van de brief. Met deze vooronderstelling klopt Dupin aan bij de vertrekkende van de Minister, die hij er aantreft “yawning, lounging, and dawdling, as usual, and pretending to be in the last extremity of *ennui*.” (p. 990). Gewapend met een donkere

149 De prefect gaat uit van een logische fout, met name de non distributio medii: volgens hem zijn alle krankzinnigen dichters, en dus zijn alle dichters krankzinnigen. Maar volgens de regels van de formele logica is het niet zo dat indien alle $A = B$, dat daarom alle $B = A$.

bril laat Dupin zijn ogen rondgaan en ziet uiteindelijk, hangend aan de schouw, een brievenhouder met daarin een verfrommelde, half-verscheurde brief – alsof hij binnenstebuiten was geplooid¹⁵⁰ – die het zwarte zegel van de Minister zelf draagt en in een vrouwelijk handschrift aan hemzelf geadresseerd is. Deze brief beantwoordt geenszins aan de beschrijving die de prefect had ontvangen van de koningin, maar Dupin besluit dat dit de gezochte brief moet zijn. Daags nadien presenteert Dupin zich opnieuw bij de Minister met het excuus dat hij een snuifdoos is vergeten. Wanneer een handlanger van Dupin op straat een hels kabaal maakt en de Minister afleidt, maakt Dupin van deze korte afleiding gebruik om de brief aan de schouw te vervangen met een facsimile. Dit laatste is belangrijk. Dupin wil zich immers wreken op de Minister: “D., at Vienna once, did me an evil turn, which I told him, quite good-humoredly, that I should remember.” Dupin rekent erop dat de Minister uiteindelijk de brief zal gebruiken om politieke macht te verwerven over de koningin, en goed wetende dat de Minister vertrouwd is met zijn handschrift heeft hij in de facsimile een boodschap achtergelaten die het motief van wraak verradt: “Un dessein si funeste, S'il n'est pas digne d'Atrée, est digne de Thyeste.” (p. 993)¹⁵¹.

5.2. *A little too self-evident: Lacans klinische lezing van The Purloined Letter*

In een merkwaardig getiteld hoofdstuk, *The nature of unconscious thought or why no one ever reads Lacan's postface to the “Seminar on 'The Purloined Letter'”*, stelt Fink (1996, p. 173) over Lacan's lektuur van Poe's verhaal: “some of the notions contained therein seem to be fairly widely understood, most notably the structural repetition of scene's within Poe's text and the feminizing effect of possessing the letter.”¹⁵² In onze zoektocht naar relevante literatuur rond Lacans *Le*

150 Cf. noot 148: als de brief binnenstebuiten was geplooid, dan moet de oorspronkelijke inhoud voor iedereen zichtbaar geweest zijn. Dit is een indicatie dat de inhoud van de brief van geen enkel belang is.

151 Ook Poe verwijst naar de klassieke mythologie. Het verhaal van de broers Atreus en Thyestes is een verhaal van oog om oog, tand om tand: nadat Atreus het gulden vlies heeft bemachtigd, verleidt Thyestes diens vrouw om via haar het gegeerde vlies te bemachtigen en aldus koning van Mycene te worden. Wanneer Atreus door toedoen van Zeus de troon herwint, neemt Thyestes wraak door de zoon van Atreus op te voeden en hem op te dragen zijn eigen vader te vermoorden. Dit mislukt, en als wederwraak nodigt Atreus Thyestes uit op een banket, waar hij hem zijn eigen zonen serveert. De tweede vrouw van Atreus, een dochter van Thyestes, baart een kind dat, buiten het weten van Atreus om, door Thyestes was verwekt. Dit kind, dat Atreus onwetend opvoedt als zijn eigen kind, vermoordt hem uiteindelijk op bevel van Thyestes (Graves, 1955b). Het moge de lezer duidelijk wezen dat de boodschap van

wraak de Minister niet zal ontgaan.
152 Een gelijkaardige redenering haalden wij aan in onze inleiding, wanneer wij stelden dat Demuyneck (2016) beweert dat de Lacan van de taal intussen vertrouwd is. Net zoals daar kunnen we ook hier opnieuw dezelfde kritiek formuleren: kan men een letter volledig uitpuren? Bestaat er zoiets als een exhaustieve lezing, en verradt de stelling “dat kennen we al” niet zoiets als een *fausse-reconnaissance* (Freud, 1914a) en dus een teken dat het

Séminaire sur 'La lettre Volée' troffen wij hoofdzakelijk interpretaties aan van het determinerende effect van het Symbolische in termen van de betekenaar. Dit met referenties naar hetzij de invloed van de cybernetica (e.g. Fink, 1996a, 1996b; Errity, 2012), hetzij de filosofische en literaire implicaties (e.g. Derrida, 1975; Muller & Richardson, 1988). Wat wij niet hebben gevonden is een uitwerking van de determinerende effecten van het Symbolische in termen van de intersubjectiviteit, en dus in termen van de Symbolische verhouding. Nochtans erkent Lacan net hierin het belang van dit verhaal: “Ce que Freud nous enseigne dans le texte que nous commentons [*Voorbij het lustprincipe*], c'est que le sujet suit la filière du symbolique, mais ce dont vous avez ici l'illustration est plus saisissante encore: *ce n'est pas seulement le sujet, mais les sujets, pris dans leur intersubjectivité, qui prennent la file,*” (Lacan, 1956, p. 30; onze cursivering).

Lacans *Séminaire sur 'La lettre Volée'* wordt voor het eerst uitgesproken in de loop van zijn tweede seminarie over *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse* (Lacan, 1954 – 1955). Dit laatste seminarie wordt gekarakteriseerd door een zoektocht naar de verknoping van het Symbolische en het Imaginaire. Hoe kunnen beide dimensies ten aanzien van elkaar worden gearticuleerd? Of nog: hoe manifesteert een Imaginaire identificatie zich binnen de context van een Symbolische verhouding? En hoe vertaalt dit zich in termen van de overdracht? De eerste vraag vormt de rode draad doorheen het seminarie, dat zich voor een groot deel toespitst op een bespreking van Freuds lustprincipe en latere theorie over de doodsdrijf middels een lectruur van zowel het *Ontwerp* (Freud, 1895/2006), *De Droomduiding* (Freud, 1900/2006) en *Voorbij het lustprincipe* (Freud, 1920/2006). Deze bespreking viseert uiteindelijk het principe van de herhalingsdwang, dat Lacan in verband zal brengen met zowel het Symbolische en het Imaginaire, als hun onderlinge verknoping. In onze inleiding hebben we bovendien gezien dat voor Freud de herhalingsdwang zich bij uitstek manifesteert op het niveau van de overdracht. Dit vormt meteen al een eerste aanknopng voor een antwoord op onze tweede vraag. Waar *Le mythe individuel du névrosé* (Lacan, 1953c) aantoont dat de verhouding ten aanzien van het object zich inschrijft in een Symbolische mythe van de neuroticus, zullen we in dit hoofdstuk ingaan op de verknoping van de Symbolische verhouding en de Imaginaire identificatie. Dit zal ons tot een beter begrip brengen van Lacans conceptualisatie van de overdracht, en staat ons bovendien toe een koppeling te maken met de finaliteit van het vol spreken.

5.2.1. The Purloined Letter en de Symbolische verhouding

Lacan analyseert het verhaal van *The Purloined Letter* op dezelfde wijze als Lévi-Strauss een mythe

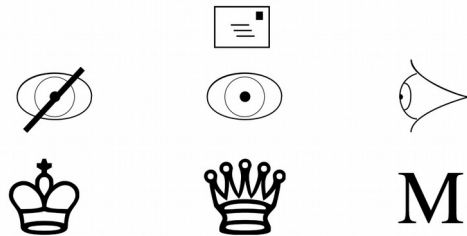
onbewuste vertoog zijn laatste woord, voor zover dat bestaat, nog niet gezegd heeft?

analyseert en zoals hij zelf de individuele mythe van de Rattenman heeft geanalyseerd. Ook in dit verhaal speelt de diachronie een fundamentele rol in het onthullen van de synchrone structuur die de verhoudingen binnen het verhaal schraagt. Het verhaal speelt zich immers af in twee scènes, waarvan Lacan stelt dat de eerste de oerscène vormt en de tweede haar herhaling. We hebben gezien dat we ook bij de Wolvenman een gelijkaardige herhaling kunnen vaststellen: de droom vormt een herhaling, met variatie, van de oerscène. In die gevalstudie bestaat de variatie erin dat de passieve, feminie houding ten aanzien van de vader in de oerscène middels de droom geherinterpreteerd wordt in genitale termen. Een interpretatie die de Wolvenman overigens niet assumeert.

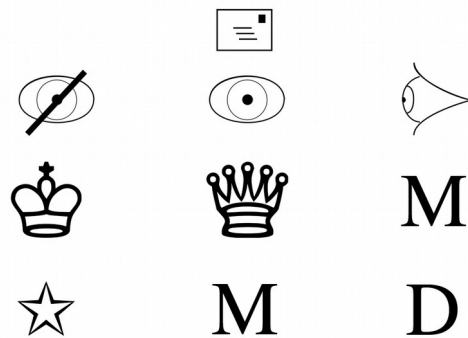
In dit verhaal wordt de oerscène gevormd door wat zich afspeelt in het koninklijke boudoir. Zouden we deze scène karakteriseren als een deling, zo stelt Lacan, dan hebben we als quotiënt het feit dat de Minister de koningin heeft beroofd van haar brief en dat zij daarvan op de hoogte is. De rest is de brief die hij achterlaat¹⁵³. De herhaling van deze scène speelt zich af in de vertrekken van de Minister en ook deze scène kunnen we benaderen als een deling. Het quotiënt is hier dat Dupin de brief geroofd heeft van de Minister en dat hij hiervan niet op de hoogte is. De rest is de brief, met de duistere inhoud, die Dupin achterlaat. Opnieuw zien we dus een herhaling met variatie: in de oerscène weet de koningin wie de dief is, in de tweede scène blijft de Minister in onwetendheid. Wat volgens Lacan deze twee scènes verbindt, is evenwel niet de oppervlakkige gelijkenis doch de intersubjectiviteit die beide scènes structureert. En deze intersubjectiviteit krijgt vorm in drie blikken.

De eerste blik is er één die niets ziet: in de oerscène wordt deze positie ingenomen door de koning, in de herhaling door de politie. In de twee scènes zijn zij de personages die de brief niet zien, ook al ligt hij in het zicht. De tweede blik is er één die ziet dat de eerste niets ziet en daardoor meent dat daarmee verhuld blijft wat hij zelf wil verbergen. In de oerscène wordt deze positie ingenomen door de koningin, in de herhaling door de Minister. Beiden leggen in hun respectieve scènes de brief open en bloot, doch weten dat deze verborgen blijft voor wie de eerste positie bekleedt. De derde blik is een blik die ziet dat de andere twee voor het rapen laten liggen wat verborgen zou moeten zijn: in de oerscène is dit de Minister, in de herhaling is dit Dupin. Zij zien allebei de brief die in alle opzichtigheid verborgen is, en maken zich er uiteindelijk de bezitter van. Schematisch kunnen we beide scènes als volgt weergeven:

153 Lacan stelt overigens dat deze rest ons aanbelangt: “Un *reste* qu'aucun analyste ne négligera, dressé qu'il est à retenir tout ce qui est du signifiant sans pour autant savoir toujours qu'en faire,” (Lacan, 1956, p. 13). We zullen later ingaan op het statuut van de brief als betekenaar.



Figuur 1: de oerscène



Figuur 2: de oerscène en haar herhaling

We zien hierin wat Lacan de “module intersubjectief” noemt, de structurele verhouding die in beide scènes haar vormgeving heeft. Wat Lacan nu interesseert, is hoe we deze Symbolische verhouding kunnen koppelen aan de herhalingsdwang op intersubjectief niveau: “Ce qui nous intéresse aujourd'hui, c'est la façon dont les sujets se relaient dans leur déplacement au cours de la répétition intersubjective.” (ibid., p. 16). Om dat te doen, zal hij eerst de functie van de brief moeten verhelderen.

5.2.2. De brief en de betekenaar

Zoals we in Figuur 1 en 2 kunnen zien, markeert de brief de tweede positie binnen de structurele verhoudingen. De brief, “le *sujet véritable* du conte” (ibid., p. 29; oorspronkelijke cursivering), krijgt volgens Lacan in dit verhaal het statuut van een betekenaar. Want wat voor een merkwaardig verhaal is dit toch! Alles wat een goed detectiveverhaal karakteriseert wordt hier weggelaten: “tout

ce dont un tel énigme se motive à partir d'un crime ou d'un délit – à savoir sa nature et ses mobiles, ses instruments et son exécution, le procédé pour en découvrir l'auteur, et la voie pour l'en convaincre, – est ici soigneusement éliminé dès le départ de chaque péripétie.” (ibid., p. 16). Het enige waar het verhaal om lijkt te draaien is de restitutie van de brief. En wat Lacan vooral interesseert is de discordantie tussen de koele, rationele uiteenzetting door Dupin van zijn *modus operandi*, en de doortrapte wijze waarop hij feitelijk tussenkomt. Verraden het merkwaardige statuut van de brief en de inconsistente houding van Dupin iets over het statuut van de brief als betekenaar? Lacan haalt een reeks argumenten aan om dit te staven.

Ten eerste is er het merkwaardige gegeven dat de brief niet werd gevonden door de politie, terwijl het vervolg van het verhaal aantoont dat hij er wel lag. De betekenaar is voor Lacan een teken van zowel aan- als afwezigheid, aangezien de betekenaar enerzijds de realiteit negatieveert¹⁵⁴ en anderzijds iets aanwezig stelt in het Symbolische. Ten tweede is er het ondeelbare karakter van de brief, dat Lacan vergelijkt met de materialiteit van de betekenaar: “C'est que le signifiant est unité d'être unique, n'étant de par sa nature symbole que d'une absence. Et c'est ainsi qu'on ne peut dire de la lettre volée qu'il faille qu'à l'instar des autres objets, elle soit *ou* ne soit pas quelque part, mais bien qu'à leur différence, elle sera *et* ne sera pas là où elle est, où qu'elle aille.” (ibid., p. 24)¹⁵⁵. Ten derde, als de politie iets zoekt, met de methodes die zij hanteert, dan is dat omdat zij uitgaat van wat Lacan de “imbécilité réaliste” (ibid., p. 25) noemt: wat verborgen is kan steeds gevonden worden, want het is slechts dat wat niet op zijn plaats is. Maar het gegeven dat iets niet op zijn plaats is, is geen eigenschap van de realiteit. Enkel in het Symbolische, dat een ordening oplegt aan de realiteit, kan iets niet op zijn plaats zijn: “C'est qu'on ne peut dire à *la lettre* que ceci manque à sa place, que de ce qui peut en changer, c'est à dire du symbolique. Car pour le réel, quelque bouleversement qu'on puisse y apporter, il y est toujours et en tout cas, à sa place, il l'emporte collée à sa semelle, sans rien connaître qui puisse l'en exiler.” (ibid.). In het Symbolische kan iets op een andere plaats opduiken, zoals in de lapsus bijvoorbeeld. In het Reële is alles altijd op zijn plaats. Tot slot is er het karakter van de brief als boodschap. De inhoud noch de afzender lijken voor het verhaal weinig van belang. We gaven reeds aan hoe een brief in die tijd werd gevouwen. Het binnenstebuiten keren van de brief door de Minister, plaatste de inhoud van de brief aan de buitenkant. Maar dit lijkt de politie

154 Hegel stelt dat de mens de realiteit omvormt tot een menselijke realiteit. In Lacaniaanse termen kunnen we stellen dat hij de werkelijkheid symboliseert. Dit impliceert dat de realiteit genegativeerd wordt: ze is niet langer reëel, doch symbolisch.

155 Het is deze stelling waartegen Derrida (1975) in zijn kostelijk getitelde *Le Facteur de la Vérité* ten strijde trekt. Volgens het door hem aangewende deconstructionisme kan een betekenaar in het parcours dat hij aflegt gedeconstrueerd worden. Hij wordt met andere woorden uitgepuurd van betekenis. Lacan zal later in zijn onderwijs dezelfde stelling huldigen.

alleszins niet geholpen te hebben in het herkennen van de brief. Net zoals bij de betekenaar heeft de brief een afzonderlijk statuut ten aanzien van zijn betekenis.

5.2.3. *De Symbolische verhouding en de Imaginaire identificatie*

Dit statuut situeert Lacan nu in de effecten die de brief heeft op de verhouding, en hierin komt zijn ware aard als betekenaar op de voorgrond te staan. De betekenaar is immers in de eerste plaats het symbool van een pact. We zien dit aan de implicaties van de brief voor de koningin en de verhoudingen waarin zij is ingeschreven. Zij staat eerst en vooral in een dubbele verhouding ten aanzien van haar man, de koning. Enerzijds is ze aan hem verbonden in de trouw van het huwelijk, anderzijds dient zij hem trouw te zijn als onderdaan. De brief lijkt in beide gevallen in tegenspraak te zijn met deze verhoudingen: de Minister kan de brief gebruiken als middel ter chantage, en de koning mag geenszins weet hebben van het bestaan van de brief. Ze is hem dus ontrouw als vrouw en als onderdaan – de brief impliceert een verraad, een verbreken van het pact, binnen het huwelijk en ten aanzien van de staat. Het bestaan van de brief plaatst haar immers in een andere verhouding: “l'existence de la lettre la situe dans une chaîne symbolique étrangère à celle qui constitue sa foi.” (ibid., p. 28).

Wanneer wij Mauss' essai over de gift bespraken, gaven wij aan dat de gift een bepaalde verhouding installeert, dewelke wordt ingegeven door de verplichtingen die met de gift samengaan. Wie iets ontvangt van een ander, is verplicht terug te geven. Wie iets terugkrijgt, is verplicht te ontvangen. De betekenaar is nu volgens Lacan zoals de gift gelijk aan het symbool van een pact tussen subjecten. Deze stelling verdedigt hij ook in *Fonction et champ de la parole et du langage* (Lacan, 1953b, p. 272): “ces dons sont déjà symboles, en ceci que symbole veut dire pacte, et qu'ils sont d'abord signifiants du pacte qu'ils constituent comme signifié.” Bij Lévi-Strauss zagen we dat de uitwisseling uiteindelijk het constitueren van elementaire structuren van verwantschap ondersteunt. Binnen deze elementaire structuren zijn verschillende posities onderscheiden. Wie deze positie inkleedt, is van weinig belang. Wat vooral van tel is, is de wijze waarop het bekleeden van een positie de verhouding ten opzichte van alle andere elementen binnen de structuur bepaalt. We zagen bijvoorbeeld dat binnen een bepaalde cultuur de positie van de vader ons iets leert over de positie van de vrouw, de zus, de broer van de vrouw en het kind en wel op een zodanige wijze dat we op basis van één verhouding alle andere kunnen afleiden. Hetzelfde zien we nu gebeuren in *The Purloined Letter*. Ook hier wordt een positie bepaald door haar verhouding ten aanzien van de andere posities, en de brief is hierbij de betekenaar die fungeert als symbool van die verhoudingen, van dat pact.

De brief plaatst de koningin immers in een ander pact dan dat van de trouw die zij aangaat met haar man en koning. Wat hier wordt uitgewisseld is geen gift, maar een betekenaar, de brief. Door het circuleren van de brief worden de personages ingeschreven in een bepaalde positie binnen het Symbolische pact dat de structurele verhoudingen zijn. En net zoals de *hau* van de gift bij de Maori een effect heeft op de ontvanger of de dief, heeft ook de brief haar effecten op wie de brief in handen heeft: “Si ce que Freud a découvert et redécouvre dans un abrupt toujours accru, a un sens, c'est que le déplacement du signifiant détermine les sujets dans leurs actes, dans leur destin, dans leurs refus, dans leurs aveuglements, dans leur succès et dans leur sort, nonobstant leurs dons innés et leur acquis social, sans égard pour le caractère ou le sexe, et que bon gré mal gré suivra le train du signifiant comme armes et bagages, tout ce qui est du donné psychologique.” (Lacan, 1956, p. 30). Het effect van de betekenaar is dat hij het subject in een bepaalde positie binnen de intersubjectieve structuur plaatst. Wat ons hier echter vooral interesseert is de wijze waarop het effect van de brief de Imaginaire verhouding determineert. De verhouding tussen de mensen kent immers twee dimensies: de Imaginaire en de Symbolische. Beide dimensies zijn met elkaar vervlochten. De vraag die wij ons steeds dienen te stellen in de analyse is in welke dimensie wij ons verhouden tot de patiënt. Ook in het verhaal van *The Purloined Letter* zien we dergelijke vervlochtenheid.

In de tweede scène zien we dat de Minister binnen de intersubjectieve, Symbolische structuur van de drie personages verschoven is van de eerste naar de tweede positie, deze van degene die ziet dat de eerste (i.e. de politie) niet ziet en daarom meent dat wat hij wenst te verbergen verhuuld blijft (cf. Figuur 2). Het effect van deze verschuiving is nu een Imaginaire identificatie met de koningin. Beiden hanteren eenzelfde procédé om de brief te verbergen: ze leggen hem omgekeerd (of binnenstebuiten), open en bloot. Beiden kunnen slechts één houding aannemen ten aanzien van de brief, deze van de passiviteit. De macht die de brief de Minister verleent is immers van potentiële aard. Enkel door er niets mee te doen, maar slechts te dreigen dat hij er iets mee zal doen, kan hij macht uitoefenen op de koningin. De Minister toont al evenmin trouw aan de Koning. Hij zou de Koningin kunnen berispen, of maatregelen kunnen nemen tegen de afzender van de brief – maar hij doet niets. Daarenboven wordt de minister bekleed met de attributen van de vrouwelijkheid. Het vrouwelijke handschrift, waarmee hij de vermomde brief aan zichzelf heeft geadresseerd, en de “odor di femina” die deze man, aanvankelijk bekleed met alle attributen van de viriliteit (i.e. “who dares all things, those unbecoming as well as those becoming a man” (Poe, 1844; in Mabbott, 1978b, p. 976), omhult, verraden een houding die karakteristiek is voor de ennuï van de Victoriaanse hysterica (Lacan, 1956).

Deze identificatie met de koningin is het gevolg van de Imaginaire, narcistische verhouding die de

Minister aanneemt ten aanzien van haar. Deze Imaginaire verhouding kan ook duidelijk afgeleid worden uit de premisse van zijn macht, namelijk “the robber's knowledge of the loser's knowledge of the robber,” (ibid.). De Minister weet dat de Koningin weet dat hij de brief heeft gestolen. Niet alleen weet ze dat hij de brief heeft gestolen, ze acht hem ook tot alles in staat. Aldus plaatst ze hem in een positie die niemand werkelijk kan opnemen net omdat ze Imaginair is: deze van de Absolute Meester. We weten echter dat deze positie weinig waard is: “En vérité c'est une position de faiblesse absolue,” (Lacan, 1956, p. 33). De absolute meester wordt immers erkend door iemand die hij zelf niet erkent: de slaaf.

Deze Imaginaire identificatie heeft als gevolg dat de Minister de Symbolische positie waarin hij wordt geplaatst niet erkent. Door het roven van de brief is hij één plaats opgeschoven en waant zich veilig ten aanzien van de blinde blik van degene die de eerste positie bekleedt. Daardoor vergeet hij uiteindelijk de brief, maar de brief vergeet hem niet – zoals ook de neuroticus het onbewuste vergeet, maar het onbewuste hem niet vergeet. Wie de brief in zijn bezit heeft, wordt erdoor bezeten. Dit heeft als gevolg dat de Minister steeds meer verandert in het beeld van degene van wie hij de brief heeft gestolen. Lacan stelt deze identificatie gelijk aan de terugkeer van het verdrongene. De vraag is nu of de “*efficacité symbolique*”, i.e. het effect van de brief op de andere niveaus van het psychisme, ophoudt wanneer Dupin de brief ontvreemdt. Volgens Lacan ligt net hierin de kern van het verhaal: de discordantie tussen Dupins koele “*ratiocination*” en zijn “*explosion passionnelle*” in de boodschap die hij achterlaat voor zijn aartsvijand.

Dupin lijkt alleszins alle kaarten op tafel te leggen wanneer hij zijn methode uit de doeken doet. Volgens hem is de politie blind voor wat ze zoekt omdat ze zich niet verplaatst in het intellect van haar tegenstander. Hij wendt het spel van even of oneven aan om dit principe te illustreren. In een eerste tijd is er een exacte overeenkomst tussen de speler en zijn tegenspeler. De eerste kan met zekerheid raden wat de andere zal doen, en deze laatste stelt zich geen vragen bij de intenties van de eerste. In een tweede tijd is er volgens Lacan (1978 [1954-1955], p. 213) sprake van “*une subjectivité plus dégagée*”. De tegenspeler is zich er nu van bewust dat de ander zoals hemzelf kan denken, en plaatst zich dus in een derde positie van waaruit hij zijn eigen denken en dat van de ander aanschouwt: “*Le sujet en effet est capable de se faire autre, et d'en arriver à penser que l'autre, étant un autre lui-même, pense comme lui, et qu'il lui faut se mettre en tiers, sortir de cet autre qui est son pur reflet.*” (ibid.). Lacan introduceert evenwel een derde tijd, die niet door Poe wordt aangehaald, namelijk deze waarin een intelligente speler besluit als een domme te spelen en zich alsnog tot een eenvoudige alternering van even en oneven te beperken. Deze derde oplossing is dus opnieuw een herhaling van de situatie in de eerste tijd. Het spel blijft met andere woorden beperkt tot de duele verhouding tussen ego en alter-ego, zoals we dit ook aantreffen bij de drie gevangenen

in *Le Temps Logique* (Lacan, 1945). Ook daar spiegelt men zich aan het denken van de ander. De subjectieve bevestiging die gebeurt op grond van dit spiegelen, en er tegelijk een uitweg voor vormt, toont ons echter dat de redenering op basis van het spiegelen logisch niet kan gegrond worden. Ze biedt weinig grond om zich subjectief te bevestigen. Lacan heeft daarentegen aangetoond dat de subjectieve uitspraak nodig is opdat men niet afhankelijk zou blijven van de erkenning door de ander.

Tegenover dit Imaginaire spel waarbij men zich spiegelt aan een tegenspeler plaatst Lacan volgend gedachte-experiment: stel dat men dit spel zou spelen tegen een computer. Hier kan men zich moeilijk spiegelen aan de fysiognomie van de tegenstander. We kunnen het spel tegen de computer dus niet winnen middels de identificatie. Wat men wel zal trachten te doen, is de werkingsprincipes van de computer achterhalen – en hiermee zijn we beland in het Symbolische. Om dat te begrijpen moeten we kort stilstaan bij wat “winnen” precies inhoudt in een spel van even of oneven. Op zich heeft dit weinig betekenis: dat ons antwoord overeenkomt met het aantal knikkers in de hand van de tegenspeler is al even merkwaardig als wanneer zulks niet het geval zou zijn. Men zou ook kunnen zeggen dat winnen inhoudt dat men het tegenovergestelde zegt. “Even en oneven” is immers een Symbolisch onderscheid. De probabilliteit van een juiste gok is even groot als die van een foute gok. Wat verwonderlijker is, is dat men deze overeenkomst (of het verschil) twee keer, drie keer, vier keer, ... na elkaar behaalt. Eén keer juist (of fout) gokken heeft een kans van 50%. Twee keer na elkaar juist (of fout) gokken een kans van 25 %, drie keer een kans van 12,5%, enz. Op dit punt gekomen zitten we echter ten volle in het Symbolische. In het Reële is er immers geen onderscheid te maken tussen even en oneven, de kans op overeenkomst blijft telkens even groot: “Dans le réel, à chaque coup, vous avez autant de chances de gagner ou de perdre qu'au coup précédent. Il n'y a aucune raison que, par pur hasard, vous ne ganiez pas dix fois de suite.” (Lacan, 1978 [1954 – 1955], p. 215). De notie van de probabilliteit impliceert immers de introductie van een symbool waarmee men een onderscheid maakt in de werkelijkheid. Stel nu dat we verschillende beurten na elkaar spelen tegen de computer, die moet raden of ik een oneven dan wel een even aantal knikkers in mijn hand houd. De computer verliest een aantal keer en wint een aantal keer. Omdat ik telkens aangeef of hij verloren dan wel gewonnen heeft, zal hij op basis van de vorige beurten zijn antwoorden moduleren. Hoe hij dat doet heeft weinig belang, en we weten sinds Lacan dat computers daar ook steeds beter en onvoorspelbaarder in worden¹⁵⁶. Ook tegenover een computer

156 Lacan (1978 [1954 – 1955], p. 217) stelt dat deze toenemende complexiteit van computers uiteindelijk tot de ironische uitkomst van een totale afhankelijkheid van computers leidt: “A reconstituer le nombre d'organismes qui sont dans cette machine, les ensembles pris à chaque instant par elle pour déterminer son jeu, je peut être mis devant des problèmes d'une telle complexité mathématique qu'il me faille recourir – appréciez l'humour – à une

zal ik, net zoals bij een tegenspeler van vlees en bloed, trachten te achterhalen wat hij denkt. Op dat moment ben ik echter niet langer het spel van even of oneven aan het spelen, maar tracht ik het werkingsmechanisme van de computer te achterhalen. Identificeert hij zich met mijn intelligentie? Tracht hij te achterhalen of ik mij in de eerste, dan wel de tweede positie, deze van de “subjectivité plus déagée”, bevindt? Lacan beweert dat zulks onmogelijk is met een computer aangezien de identificatie van de orde is van de Imaginaire intersubjectiviteit. Een computer kan zich niet spiegelen aan mij, heeft daar ook geen behoefte aan.

Maar stel nu dat ik louter op basis van toeval speel. Ik tracht niet te achterhalen wat de computer denkt en ga er van uit dat hij dat evenmin doet, ik laat het aantal knikkers louter afhangen van een toevallige keuze. Kan de computer dan een kansberekening maken van wat ik zal doen? We hebben gezien dat probabiliteitsberekeningen een Symbolische opdeling van de werkelijkheid impliceren. En net omdat het Symbolische tussenkomt, is een pure toevalligheid uitgesloten. De probabiliteitsberekening dient net om aan te tonen dat ook het toeval beantwoordt aan een zekere wetmatigheid. Bovendien hebben we gezien dat Freud in zijn *Psychopathologie van het dagelijks leven* heeft aangetoond dat het onmogelijk is voor het psychisme om toevalligheden te produceren. Buiten ons weten om blijft het Symbolische werkzaam: “Pendant que le sujet n'y pense pas, les symboles continuent à se chevaucher, à copuler, à proliférer, à se féconder, à se sauter dessus, à se déchirer. Et quand vous en tirez un, vous pouvez projeter sur lui une parole de ce sujet inconscient dont nous parlons.” (ibid., p. 218). Het toevallig gekozen getal is dus bepaald door mijn subjectieve geschiedenis.

Lacan gebruikt deze kleine omweg om het onderscheid te maken tussen enerzijds Dupins ratiocination, zijn beredeneerde spel waarmee hij zich meester waant van de situatie, en anderzijds de passionele wijze waarmee hij effectief optreedt middels de boodschap die hij achterlaat voor de Minister. Het lijkt wel alsof Dupin al zijn kaarten op tafel legt, maar is hij niet evenzeer gedupeerd door de brief? Eens hij de brief in handen heeft lijkt hij immers eveneens erdoor bezeten te zijn en dit uit zich op vlak van zijn identificatie met de positie van verraad, die eertijds werd bekleed door de koningin en de minister.

De methode die Dupin ons uit de doeken doet, komt neer op een Imaginair spel van identificatie. Ook de patiënt produceert identificatie na identificatie door in zijn lege spreken telkens het monument van zijn narcisme te presenteren. En zoals we gezien hebben wordt dit Ik opgebouwd als een ander voor een ander. De analyticus kan hierin meegaan, door zijn eigen Ik als ideaal op te voeren en interventies te doen op het niveau van dit Ik. Maar een dergelijke techniek blijft steeds van de orde van het Imaginaire, duele spel. Op de achtergrond dirigeert de Symbolische constellatie

machine à calculer.”

evenwel de orde waarin deze identificaties plaatsvinden en dit is net wat Lacan scherp tracht te stellen in zijn bespreking van Poe's *The Purloined Letter*.

Wie de tweede positie binnen de constellatie inneemt, i.e. de positie gemarkeerd door de brief, wordt door deze brief bepaald en dit uit zich onder andere in de wijze waarop dit Ik wordt gepresenteerd. Bij de Minister is dit duidelijk: hij identificeert zich met de koningin. Maar naast de effecten van een Imaginaire identificatie zien we ook de bredere constellatie van drie personages waarin één positie, deze van de brief, bepalend is voor de verhouding die men inneemt ten aanzien van de twee andere. In het verhaal van *The Purloined Letter* is dit de positie van verraad. Ook Dupin kleedt deze positie in wanneer hij opschuift van de derde naar de tweede positie door de brief te ontvreemden van de Minister. Het heeft daarom weinig zin om één van deze personages te vergelijken met de positie van de analyticus, zoals bijvoorbeeld Serge André (2003, p. 200) doet wanneer hij stelt: “le personnage du psychanalyste, dans cette aventure, me semble plutôt à situer du côté du Ministre. C'est-à-dire du côté de celui que sa capacité a orienté vers le repérage de la lettre et qui s'en est emparé mais qui n'en fait rien sinon s'afficher dans la position du détenteur afin qu'un troisième puisse à son tour s'en emparer.” Het verhaal leert ons net dat om het even wie in de schaduw van de brief valt, de determinerende effecten van deze positie ondergaat.

Dit kan nu vertaald worden naar de kuur, en dat op verschillende wijzen. Enerzijds is er de Symbolische constellatie die de patiënt opvoert in de kuur, anderzijds zijn er de effecten van deze constellatie op de analyticus. Binnen de kuur zal de patiënt het Imaginaire spel trachten te spelen middels het leeg spreken. Hij richt er zijn Ik, dat monument van zijn narcisme, op in een beweging die de verhouding van het spiegelstadium herhaalt ten aanzien van de analyticus. Hij bouwt middels de introspectie zijn Ik op *als ander voor* een ander. Echter, door tot de analyticus te spreken, dicht de patiënt hem binnen de overdracht ook een positie toe in zijn Symbolische constellatie, i.e. de structurele verhoudingen die door zijn geschiedenis zijn bepaald. Zo zal de Rattenman Freud inschrijven in zijn constellatie door hem de positie van de reddende vriend toe te dichten. We weten echter dat deze verhouding niet los kan gezien worden van de verhouding ten aanzien van het couplet arme vrouw / rijke vrouw en deze duikt dan ook op in de overdracht onder de vorm van Freuds dochter, die rijke vrouw die hem tot schoonzoon van Freud zal maken.

Wanneer Lacan stelt dat wij moeten weten op welke dimensie we ons bevinden wanneer we interpreteren, dan beoogt hij net dit onderscheid tussen enerzijds de Imaginaire verhouding en anderzijds de verhoudingen binnen de Symbolische constellatie die dit spreken schraagt. Richten wij ons tot het opgevoerde Ik van de patiënt, dan wel op de Symbolische positie die hij op een gegeven moment in de kuur inneemt? En wanneer wij ons tot het Ik richten, houden wij dan rekening met de wijze waarop dit Ik verschijnt binnen die constellatie? Met andere woorden,

houden wij rekening met het feit dat een bepaalde identificatie (e.g. deze met de koningin zoals we die bij de Minister waarnemen) bepaald wordt door de Symbolische positie (i.c. de tweede positie in deze driedelige structuur) die de patiënt inneemt in zijn constellatie?

De overdracht kent dus twee kanten: enerzijds houdt de patiënt bepaalde duele, Imaginaire spiegelingen voor, waarin hij de verhouding van het spiegelstadium herhaalt; anderzijds dicht hij de analyticus een positie toe binnen zijn Symbolische constellatie. Deze laatste overstijgt het duele van de Imaginaire spiegeling en bedeeft niet enkel het subject, maar de subjecten een positie toe. Typerend voor de Symbolische constellatie, net zoals ook het geval is binnen de elementaire structuren van verwantschap, is immers dat zij niet één positie bepaalt, maar de verschillende posities binnen die constellatie. Met andere woorden, ook de analyticus krijgt binnen de overdracht een positie toebedeeld binnen de Symbolische structuur van zijn patiënt. In termen van *The Purloined Letter*: de analyticus krijgt de brief in handen. Concreet wil dit zeggen dat men de analyticus een positie binnen de Symbolische structuur toewijst door hem een betekenaar te overhandigen, door hem dus toe te spreken. De brief is immers “une parole adressée” en door hem in ontvangst te nemen worden wij in een Symbolische positie geplaatst: “nous qui nous faisons les émissaires de toutes les lettres volées qui pour un temps au moins seront chez nous en souffrance dans le transfert.” (Lacan, 1956, p. 37).

Nu, zoals het verhaal aantoont, heeft dit in handen hebben van de brief effecten. De “efficacité symbolique” kan zich uitdrukken op de identificaties die de analyticus aangaat. Kan de analyticus hieraan ontsnappen en hoe? Lacan geeft aan dat het geld hierin een niet onbelangrijke rol in speelt. Dupin lijkt de effecten van de brief inderdaad te neutraliseren door de beloning in ontvangst te nemen. Het geld, deze “signifiant le plus annihilant qui soit de toute signification” (ibid.), neutraliseert de effecten van de Symbolische positie die hem werd toebedeeld. Indien de analyticus zich niet liet betalen, zou hij volledig bezeten worden door de brief en de positie die hiermee samengaat: “si nous ne nous faisons pas payer, nous entrons dans le drame d'Atrée et de Thyeste qui est celui de tous les sujets qui viennent nous confier leur vérité.” (Lacan, 1978 [1954 – 1955], p. 239).

Het neutraliseren van de effecten van de Symbolische positie die de analyticus krijgt toebedeeld gebeurt ook middels de abstinentie, de positie van “point de pure dialectique” (Lacan, 1952). Terwijl de analysant zijn identificaties opvoert, weigert de analyticus mee te gaan in dit Imaginaire spel. Ofschoon de analysant zijn analyticus een positie binnen de Symbolische structuur toewijst door hem toe te spreken, tracht hij niet mee te gaan in de identificaties waartoe deze positie hem dwingt. Hier wel in meegaan zou neerkomen op een techniek die de tegenoverdracht hanteert om het onbewuste van de patiënt te interpreteren, zoals dat gebeurt binnen de techniek van de

objectrelatietheorie. Volgens Lacan dienen de interventies van de analyticus er daarentegen op gericht te zijn het spel van identificaties van zijn patiënt te laten bestaan, en tegelijk de Symbolische positie van waaruit zij worden geproduceerd scherp te stellen. De analyse dient immers om in te zien in welk Symbolisch circuit de analysant is gegrepen. Hiermee vinden we een aansluiting bij de finaliteit van de kuur en het vol spreken. Hoe verhoudt dit vol spreken zich immers tot de Symbolische positie die analysant en analyticus bekleden in de kuur? In wat volgt bespreken wij het onderscheid tussen de Imaginaire en de Symbolische erkenning, en de implicaties hiervan op de finaliteit van de kuur.

5.3. Besluit: de Symbolische erkenning en het vol spreken

We hebben gezien dat de overdracht binnen de kuur twee dimensies vertoont: de Imaginaire en de Symbolische. Binnen de Imaginaire dimensie wordt het Ik opgevoerd middels het leeg spreken van de introspectie. Deze verhouding vertoont alle kenmerken van de verhouding waarvoor het spiegelstadium het paradigma vormt. In de eerste plaats komt dit neer op een identificatie. Maar in ons eerste hoofdstuk zagen we dat ook de verleiding, de parade en de rivaliteit een belangrijke rol spelen in de Imaginaire verhouding. Dit alles kadert binnen de notie van de Imaginaire erkenning: men spiegelt zich aan de ander omdat men diens verlangen verlangt. Men verlangt verlangd te worden door de ander als hoogste goed, als mens dus. Dit komt neer op een verlangen naar erkenning. Deze vorm van erkenning, de Imaginaire erkenning, gaat terug op de Meester-Slaaf dialectiek van Hegel. Hierbij erkent de Slaaf de Meester als hoogste waarde, als mens, zonder evenwel zelf erkenning te verlangen. De Meester wordt erkend door de Slaaf, maar die erkent hij zelf niet als mens. Zijn erkenning is met andere woorden weinig waard, waardoor Lacan (1956, p. 33) de positie van de absolute meester bestempelt als “une position de faiblesse absolue”. Deze vorm van erkenning speelt zich af op Imaginair, dual niveau en blijft volledig afhankelijk van de concrete ander die men voor zich heeft. Een analyse die met haar techniek ingaat op de narcistische constructies van het Ik, zoals dat het geval is bij de egopsychologie, gaat dus mee in een erkenning die de patiënt verder objectiveert tot een aan zichzelf vreemd Ik. Daarenboven maakt zij de patiënt afhankelijk van een erkenning die volledig afhangt van de analyticus. De patiënt moet zich immers spiegelen aan het ideaal dat de analyticus naar voor schuift wil hij erkend worden. We krijgen hier een finaliteit die gericht is op “l'arrondir, ce moi, de lui donner la forme sphérique où il aura définitivement intégré tous ses états disjoints, fragmentaires, ses membres épars, ses étapes prégénitales, ses pulsions partielles, le pandémonium de ses *ego* morcelés et innombrables.” (Lacan, 1978 [1954 – 1955], p. 282). De finaliteit van de kuur komt neer op een integratie van het Ik, en dit

is enkel mogelijk middels “le biais du semblable que le sujet a devant lui – ou derrière, le résultat est le même.” (ibid., p. 286).

We zagen dat de enige uitweg uit een dergelijke impasse de subjectieve bevestiging is. Ten einde niet afhankelijk te zijn van de erkenning door de anderen (zoals dat het geval was bij de drie gevangenen)¹⁵⁷, moet het subject een uitspraak over zichzelf doen. Klinisch begrijpen we deze bevestiging als een vol spreken. Anticiperend op een toekomst, het mogelijke einde van de betekenisverlening, kan het subject een uitspraak in eigenheid formuleren over het verleden, dat hem heeft gedetermineerd, onder de vorm van de onvoltooid toekomstige tijd: “Dit zal ik geweest zijn.” De analyse leert ons dat dit verleden nooit volledig tot onze beschikking staat. Sommige stukken werden verdrongen. Dit verdrongene keert echter terug, in de vorm van symptomen, dromen en ook binnen de overdracht. Deze terugkeer van het verdrongene is nu iets wat ons vanuit de toekomst tegemoet komt: het moet nog van betekenis worden voorzien. Dit laatste wordt bereikt dankzij het vol spreken. Willen wij nu begrijpen hoe een dergelijke opvatting van de finaliteit van de kuur zich inschrijft in een conceptualisering van de overdracht die rekening houdt met de Symbolische, structurele verhoudingen, dan moeten we rekening houden met een andere vorm van erkenning, met name de Symbolische.

De Symbolische erkenning vertrekt van de Symbolische, structurele verhouding. In de antropologie kent deze verhouding haar oorsprong in de uitwisseling – en in de eerste plaats in de uitwisseling van symbolen, zij het onder de vorm van een gift of een verwant. Op basis van deze uitwisseling ontstaat er een verschil tussen de betrokken individuen. Een dergelijke verhouding baseert zich niet op de gelijkheid tussen twee subjecten, maar op het verschil tussen meerdere subjecten en wel op die manier dat men niet één subject kan bepalen zonder de verhouding ten aanzien van alle anderen mee in rekening te brengen. Een element binnen een intersubjectieve, Symbolische structuur verwerft pas betekenis in haar referentie naar de andere elementen binnen diezelfde structuur. In die zin vertonen deze Symbolische verhoudingen een gelijkheid met de taal, waarbinnen elk element, elke betekenaar, pas betekenis verwerft op basis van zijn verwijzing naar de andere elementen.

Dit principe treffen we ook aan in de mythe. Ook daar verhouden de elementen zich ten aanzien van elkaar binnen een bepaalde structuur. Een mythe kan zowel collectief als individueel van aard zijn, en Lévi-Strauss (1949b) geeft aan dat de patiënt binnen de analytische kuur zijn individuele mythe construeert. Met de kennis die wij hebben opgedaan in het vorige hoofdstuk kunnen wij nu beter zicht krijgen op hoe het construeren van een dergelijke individuele mythe binnen de psychoanalytische kuur precies in zijn werk gaat.

157 “Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme.” (Lacan, 1945, p. 213).

Een vol spreken is pas mogelijk wanneer men zich tot een ander richt. De zelfanalyse is een onmogelijke opgave, dat had ook Freud begrepen wanneer hij naar Fliess schrijft: “True self-analysis is impossible; otherwise there would be no [neurotic] illness.” (Masson, 1985, p. 281). In dit hoofdstuk hebben we middels onze lectuur van *Le séminaire sur 'La Lettre volée'* (Lacan, 1956) aangetoond dat wanneer de patiënt de analyticus aanspreekt, hij hem een brief in handen geeft. De analyse is immers niet meer dan een uitwisseling van woorden: “Het enige wat er in de psychoanalytische behandeling gebeurt, is dat tussen de analysand en de arts woorden worden gewisseld.” (Freud, 1916 – 1917/2006, p. 220). Welnu, doordat de patiënt de analyticus aanspreekt, hem woorden schenkt, en dus geheel volgens de principes van de gift, bedeeft hij hem ook een positie toe in zijn Symbolische constellatie – een positie die de analyticus kan aanvaarden of weigeren. Wij stellen nu: het vol spreken komt neer op een assumptie door de patiënt van zijn positie binnen de Symbolische structuur van de overdracht.

Wat wil het zeggen wanneer men iemand een positie toeschrijft binnen de structuur die de Symbolische verhoudingen schraagt? Niet meer en niet minder dan dat men zichzelf ook een positie toeschrijft, want elke positie binnen een Symbolische structuur kan slechts bepaald worden in haar verhouding tot de andere posities. Het verschil met de verhouding binnen het Imaginaire is dus dat het hier een positie betreft op basis van het verschil, en niet op basis van de spiegeling. Het vol spreken beoogt een spreken tot een ander, een andere ander en niet de ander-gelijke van het spiegelstadium: “L'analyse doit viser au passage d'une vraie parole, qui joigne le sujet à un autre sujet, [...]. C'est la relation dernière du sujet à un Autre véritable, à l'Autre qui donne la réponse qu'on n'attend pas, qui définit le point terminal de l'analyse.” (Lacan, 1978 [1954 – 1955], p. 288).

Zichzelf een positie toeschrijven is echter nog niet hetzelfde als deze positie assumeren. De Imaginaire verhouding, waarbij wij onszelf waarnemen via de spiegeling met de ander verhindert dit. Pas wanneer wij de ander als andere ander, als Ander, kunnen aanspreken kan ook de eigen subjectieve positie geassumeerd worden. Lacan stelt nu dat een dergelijke subjectieve bevestiging gebeurt via het vol spreken dat in zijn paradigmatische vorm (Van Haute, 1998) neerkomt op een uitspraak van de orde: “Jij bent mijn vrouw”. Door dit te zeggen, zegt men immers tegelijk: “Ik ben jouw man”, en aldus assumeert het subject, in het vol spreken tot een Ander, zijn eigen positie.

De historische waarheid is de Symbolische, structurele module die de verhoudingen ten aanzien van de anderen vormgeeft. Zij drukt zich uit in de dromen, de fantasieën en de symptomen van de patiënt. De constructie is een middel om de patiënt op weg te helpen deze waarheid in een discursieve vorm om te zetten, om ze binnen te voeren in het spreken en aldaar de vorm aan te nemen van een individuele mythe. Enkel zo kan zij zich immers funderen: in een vol spreken tot een Ander waarmee het subject in eigenheid zijn eigen subjectieve positie, die zijn leven en zijn

verhoudingen altijd heeft gedetermineerd, kan bevestigen. Dit is wat Lacan (1956, p. 41) bedoelt wanneer hij zegt dat een brief steeds op zijn bestemming aankomt: “l'émetteur, [...], reçoit du récepteur son propre message sous une forme inversée. C'est ainsi que ce que veut dire 'la lettre volée', voir 'en souffrance', c'est qu'une lettre arrive toujours à sa destination.” Het moge dan ook verwonderlijk wezen dat iemand zoals Derrida (1975) de psychoanalyticus verwijt zowel postbode als schepper van de waarheid (*facteur de la vérité*) te zijn, omdat hij het kader van de onbewuste waarheid op voorhand zou vastleggen. Hier zien we beter dan elders hoe de miskennis van de geschiedenis tot ernstige dwalingen kan leiden. Het nasporen van de Heideggeriaanse referentie in Lacans theorie over het vol spreken heeft ons immers geleerd wat wij in zijn meest paradigmatische vorm zien bij de hysterie, namelijk dat dit spreken aanleiding geeft tot “la vérité en état de naissance”.

Besluit

We zijn ons onderzoek begonnen met een overzicht van de wijze waarop de concepten overdracht en finaliteit van de kuur evolueren in het oeuvre van Freud. Daar konden wij een gelijklopende ontwikkeling vaststellen waarbij de overdracht evolueert van een (noodzakelijk) obstakel in de kuur naar een vorm van herhalingsdwang, terwijl de finaliteit van de kuur verglijdt van een blootleggen van het obewuste via het wegnemen van weerstanden tot een bewerken van de herhalingsdwang middels de constructie. Wij konden hieruit besluiten dat het zinvol is beide concepten samen te bestuderen in het werk van Lacan en zijn vertrokken van de hypothese dat ook bij hem beide concepten een gelijklopende ontwikkeling doormaken.

Onze methode bestond er evenwel in niet het volledige oeuvre van Lacan te bestuderen, doch slechts een beperkte periode, met name deze tussen de publicatie van *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (Lacan, 1938) tot *Le séminaire sur "La Lettre volée"* (Lacan, 1956). Onze keuze voor een beperkt tijdsvak binnen Lacans theoretische ontwikkeling zien wij als een aanvulling op reeds bestaand onderzoek. Enkele recent verschenen werken (Vanheule 2014; Geldhof, 2014) bestuderen een concept zoals het evolueert *binnen* het onderwijs van Lacan. Het is ook interessant om te kijken hoe Lacan zich laat inspireren door andere wetenschappen, en hoe hij zich differentieert ten aanzien van bepaalde opvattingen van de psychoanalyse. Door de concepten overdracht en finaliteit aldus te bestuderen binnen een beperkt tijdsvak kunnen wij ze niet alleen inbedden in Lacans eigen oeuvre, maar zijn we ook in staat ze te articuleren ten aanzien van andere psychoanalytische stromingen en de belendende velden van e.g. de filosofie of de antropologie. Een dergelijke aanpak vormt een interessante aanvulling op het reeds bestaande onderzoek binnen de psychoanalyse, en kan een multi-disciplinaire aanpak binnen het veld van het empirisch onderzoek enkel ten goede komen.

Bijgevolg hebben wij ook een tweede hypothese geformuleerd, namelijk dat de evolutie van deze concepten bij Lacan een continuïteit vertoont. Bovendien kan het betrekken van Lacans inspiratiebronnen helpen om deze continuïteit te restaureren.

Wij hebben op basis van bovenstaande bevindingen drie onderzoeksvragen geformuleerd. Deze luiden:

1. Bestaat er een verband tussen de noties overdracht en finaliteit van de kuur en kan dit verband aangetoond worden in de evolutie die Lacans theorie ondergaat in de periode tussen 1938 en 1956?
2. Op welke wijze kan de theoretische ontwikkeling van beide noties in verband gebracht worden met de introductie van de categorieën van het Imaginaire en het Symbolische?
3. Welke theoretische bronnen helpen om de continuïteit in deze evolutie aan te tonen?

Wij zullen in wat volgt onze belangrijkste bevindingen formuleren.

In ons eerste hoofdstuk zijn wij vertrokken van Lacans (1938) tekst over de familiale complexen. In deze tekst geeft Lacan een aanzet tot ontwikkeling van zijn theorie over het Imaginaire. Uit de bespreking van deze tekst hebben we drie concepten weerhouden: het complex, het imago en de dialectiek. We hebben aangetoond hoe deze drie concepten een cruciale rol spelen in de ontwikkeling van de mens. Vervolgens hebben we ons tot Kojèves (1947) lektuur van Hegels Meester – Slaaf dialectiek gericht, ten einde de impact van deze inspiratiebron in te schatten in de vorming van deze concepten. Dit heeft ons een aantal interessante resultaten opgeleverd.

Met betrekking tot het imago hebben we aangetoond dat Lacan tot een kruising komt tussen zowel ontwikkelingspsychologische als hegeliaanse stellingen. We toonden aan hoe een eerste bestendige verhouding ten aanzien van de ander gevormd wordt door het spiegelstadium. Hierbij neemt het kind de eenheid van zijn spiegelbeeld aan als antwoord op de congenitale prematuriteit en de ervaring van het verbrokkelde lichaam die daaruit voortkomt. Het is belangrijk hierbij op te merken dat het kind deze eenheid niet alleen herkent in de spiegel, maar ook in het beeld van een ander kind op voorwaarde dat een bepaald verschil in leeftijd niet wordt overschreden. De identificatie met deze eenheid geeft het kind een gevoel van bemeestering over het eigen lichaam. Net zoals de ontwikkelingspsychoog H. Wallon (1987) brengt Lacan het spiegelstadium in verband met de gedragingen van jaloezie en rivaliteit. Hij maakt evenwel gebruik van Kojève om deze gedragingen te verklaren. Wanneer we ons met het beeld van de ander identificeren, dan identificeren we ons ook met diens verlangen. Dit is hoe Kojève de Meester – Slaaf dialectiek van Hegel interpreteert. De mens verlangt het verlangen van de ander, of anders gesteld: de mens wil door de ander erkend worden als mens. De dubbele betekenis van de uitdrukking “Le désir de l'homme est le désir de l'autre” (Lacan, 1953 – 1954, p. 169) geeft nu aan welke twee wegen een dergelijke identificatie kan uitslaan. Dit kan immers zowel betekenen “het verlangen *van* de ander” als “het verlangen *naar* de ander”. Wanneer we ons identificeren met het verlangen van de ander naar een ander object, dan

verlangen wij dat object. Is dit object de moeder, dan lokt het via de ander gemedieerde verlangens het primair masochisme van het speningscomplex op. Wanneer wij deze situatie kunnen ombuigen naar een rivaliteit met de ander, dan transformeren wij dit masochisme in een sadisme. Maar Kojève geeft aan dat we uiteindelijk erkend willen worden door de ander als hoogste waarde voor die ander en dit geeft aanleiding tot de situatie van de Meester en de Slaaf.

Ook met betrekking tot de dialectiek zien we dat Lacan de lectuur van Kojève aanwendt om het concept af te bakenen. Kojève geeft immers aan dat de mens bereid is zijn leven op het spel te zetten voor de erkenning door de ander. Lacan brengt dit in verband met de congenitale prematuriteit. We toonden aan dat in elk complex de dodelijke dreiging terug opduikt onder de gestalte van het moederlijke imago. Dit verschijnen van de dreiging van de dood zorgt ervoor dat de complexen elkaar aflossen in een poging haar op een hoger dialectisch niveau te brengen. Lacan trekt uiteindelijk de parallel met de positie van de analyticus, die eveneens de positie van “pur dialecticien” dient in te nemen (Lacan, 1952).

Tot slot toonden we aan hoe Lacan de notie van het complex interpreteert als een structuur voor de verhouding van het subject tot de ander. Hij doet dit evenwel nog niet in structuralistische termen, maar ook hiervan kunnen we de kiem terugvinden in het werk van Hegel. De Meester – Slaaf dialectiek leidt immers tot een impasse: de Meester laat zich erkennen door iemand die hem niet erkent. Zijn erkenning is bijgevolg weinig waard. Kojève stelt dat de Slaaf zichzelf kan erkennen middels zijn arbeid. Lacan zal Kojève echter niet volgen in deze redenering. Daarentegen stelt hij dat de verhouding tussen Meester en Slaaf neerkomt op een Symbolisch pact en bijgevolg onderworpen is aan de Symbolische structurering. Dit is echter een latere ontwikkeling en Lacan kan in 1938 de notie van complex niet veel verder uitwerken dan een structuur die via het beeld de werkelijkheid dialectisch tracht te bewerken.

We hebben deze concepten geconfronteerd met Lacans (1952) lectuur van het geval Dora (Freud, 1905e). Daar toonden we aan hoe Lacan de kuur opvat als een dialectisch proces. De tussenkomsten van de analyticus zijn erop gericht het dialectisch proces gaande te houden, waardoor de patiënt zijn onbewuste waarheid op steeds hogere dialectische niveaus kan integreren. De overdracht wordt hier gezien als het opvoeren van de identificaties, wat zich uit in een stagnering van het dialectisch proces. Wij hebben daar gesteld dat de finaliteit van de kuur op dat moment door Lacan niet gedacht kan worden. Dialectiek opvatten in louter Imaginaire termen leidt tot een oneindig proces van voortdurend opvoeren van identificaties.

In ons tweede hoofdstuk bestudeerden wij hoe Lacan stappen heeft ondernomen om een andere conceptualisering van de verhouding tussen het subject en de ander te denken. Waar deze verhouding in 1938 enkel nog kon geïnterpreteerd worden in termen van spiegeling, toonden we

aan dat Lacan in 1945 een theorie formuleert waarbij het subject zichzelf bevestigt ten aanzien van de ander. Deze theorie komt er op het moment dat Lacan zich gaat interesseren voor de verhouding tussen het individu en het collectief. We hebben daarom Lacan gesitueerd binnen een traditie van theoretische reflectie over die verhouding. Deze traditie hebben we laten beginnen bij Durkheim, van wie we hebben aangegeven dat hij strandt op een impasse. Durkheim gaat immers uit van een collectief bewustzijn op basis van collectieve representaties. Het individuele bewustzijn is afgesneden van dit collectieve bewustzijn en wordt erdoor gedetermineerd. De mens is voor hem bijgevolg een *homo duplex* (Karsenti, 1997). De impasse ligt in het gegeven dat Durkheim dit collectieve bewustzijn denkt in termen van representatie, maar tegelijk stelt dat een representatie aan iemand moet verschijnen. De kloof tussen het individuele en het collectieve bewustzijn kan dus niet worden volgehouden.

De oplossing voor deze impasse hebben we gesitueerd in Mauss' concept van *l'homme total*. Mauss stelt immers dat de mens totaal individueel en totaal collectief is. Hij toont aan hoe bepaalde sociale overtuigingen zich uitdrukken via het psychisme en de fysiologie van het individu. Bovendien geeft hij aan dat de idee van individualiteit zelf onderhevig is aan evoluties op een socio-cultureel niveau. Lévi-Strauss zal hem hierin volgen wanneer hij aantoont hoe men zich onmogelijk buiten een samenleving kan wanen. Lacan, die zich later zal laten beïnvloeden door het werk van Lévi-Strauss, denkt in 1945 met betrekking tot het vraagstuk van de verhouding individu – collectief echter een tussenpositie uit. In de bespreking van het raadsel van de drie gevangenen geeft hij aan dat er een punt komt waarop de mens zichzelf moet bevestigen. Deze bevestiging is louter subjectief, maar kan enkel gebeuren als het subject zich eerst geïdentificeerd heeft met de ander. De inzet is nochtans cruciaal: “Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme.” (Lacan, 1945, p. 213). De mens bevestigt zichzelf als mens, uit vrees dat de ander hem ervan zal overtuigen dat hij dat niet is. We zien hier hoe Lacan tracht te denken hoe een mens enige subjectiviteit kan verwerven, hoe hij alsnog erkenning kan verkrijgen, zonder zich volledig afhankelijk te maken van de ander. Hij conceptualiseert dus een andere verhouding tussen subject en ander en dit zal repercussies hebben op zijn conceptualisering van de overdracht en de finaliteit van de kuur.

In ons derde hoofdstuk zijn we ingegaan op de wijze waarop Lacan het spreken in de kuur begrijpt aan de hand van zijn tekst *Fonction et Champ de la Parole et du Langage en psychanalyse* (Lacan, 1953b). Hij onderscheidt in deze tekst twee vormen van spreken: het leeg spreken en het vol spreken. We hebben in dit hoofdstuk aangegeven hoe Lacan beide vormen van spreken in verband brengt met een specifieke verhouding van het subject ten aanzien van de ander.

Het leeg spreken wordt gekarakteriseerd door het opvoeren van het Ik en herhaalt aldus de

verhouding van het spiegelstadium. Hierbij wordt niet alleen het Ik opgevoerd middels de introspectie, maar ook de analytiscus wordt opgevoerd als concrete aanwezigheid. Lacan zegt dat dit het karakteristieke opduiken van de overdracht als weerstand is. Tegelijk houdt een dergelijke manier van spreken alle risico's in die gepaard gaan met de Imaginaire verhouding: frustratie, agressie en regressie. De frustratie is eigen aan dit vertoog. Men tracht iets op te voeren waar men nooit volledig mee kan samenvallen. De agressie is een reactie op het demonteren van het Ik. De regressie toont het Ik in de verschillende etappes van de ontwikkeling. Na een definiëring van het leeg spreken zijn we ingegaan op een techniek die zich fundeert in dit spreken. Volgens de egopsychologie kan men in de analyse enkel met het Ik werken. De kuur is er in deze strekking op gericht het Ik te versterken en dit gebeurt middels een identificatie met het Ik van de analytiscus. Lacan gaf echter al aan dat een techniek die zich louter op het Ik richt, enkel tot frustratie kan leiden. Men kan nooit met het Ik samenvallen, of om het in hegeliaanse termen te formuleren: een erkenning verlangen binnen het Imaginaire leidt tot een impasse.

Lacan werkt evenwel een andere vorm van spreken uit door verder te bouwen op zijn stellingen met betrekking tot de subjectieve bevestiging. Dit is het vol spreken. Lacan gebruikt de casus van de Wolfenman om te illustreren waar het over gaat. In deze casus zien we namelijk een interessante discrepantie bij Freud: enerzijds wil hij een exacte datering van de oerscène, anderzijds staat hij zijn patiënt toe dit gebeuren zo vaak te hersubjectiveren als nodig is voor de behandeling. Lacan brengt deze discrepantie in verband met het denken van Heidegger. In onze lectuur van Heidegger (1927) onderzochten wij hoe deze filosoof een onderscheid maakt tussen een objectieve "natuurtijd" die in zijn essentie spatiaal is, en de fundamentele tijd die het Dasein bepaalt. In deze fundamentele tijd anticipeert het Dasein op zijn dood als niet te actualiseren punt. Men kan zich de dood nooit eigen maken en dus is zij zuivere mogelijkheid. Omdat het Dasein door deze anticipatie op de dood erkent als zuivere mogelijkheid, kan het terugblikken op zijn verleden en zich dat toeëigenen. Hetzelfde gebeurt nu in een analyse. Omwille van de confrontatie met het dode punt in de analyse, kan het subject in zijn vol spreken een uitspraak doen over zijn verleden waarmee hij het zich toeëigent: "Aldus zal ik geweest zijn." Hiermee fundeert Lacan een subject dat noch volledig vrij, noch volledige gedetermineerd is. Het is geschiedenis en het is wording. Deze visie op de kuur onderscheidt zich van een visie die de kuur conceptualiseert in termen van een ontwikkelingsproces, zoals dat het geval is bij de objectrelatietheorie. De kuur opgevat in termen van het vol spreken viseert geen finaliteit die uitmondt in het bereiken van een (biologisch) bepaald ontwikkelingsstadium, doch in een zich toeëigenen van de geschiedenis die het subject tot dan toe gevormd heeft. Fundamenteel in het vol spreken is echter dat men zich uitspreekt ten aanzien van de ander. Deze gedachte hebben wij verder uitgewerkt in het laatste hoofdstuk.

In ons vierde hoofdstuk hebben wij onderzocht hoe Lacan de verhouding tussen subject en ander begrijpt in termen van het Symbolische. Het Symbolische wordt klassiek begrepen als het talige (Mooij, 1975). Wij hebben aangetoond hoe het talige inderdaad een rode draad vormt doorheen het werk van Freud. Wat Lacan toevoegt is een nieuwe wijze waarop taal kan begrepen worden. Hij presenteert zijn visie op taal op een wijze die hem typeert: door zich af te zetten tegen een andere theorie, met name die van Massermann (1944). Waar deze auteur beweert dat taal teruggaat op individueel geconditioneerde responsen, stelt Lacan dat we het taalteken, de betekenaar, eerst moeten begrijpen in zijn verhouding tot andere betekenaars. Lacan geeft hiermee één van de basisstellingen van het structuralisme prijs, namelijk dat een element binnen een systeem slechts betekenis krijgt op basis van zijn verhouding tot de andere elementen binnen dat systeem.

Omdat wij geïnteresseerd zijn in de overdracht en omdat Lacan in de eerste plaats geïnspireerd werd door de structurele antropologie van Lévi-Strauss (Zafiroopoulos, 2001, 2003; Basualdo, 2011; Lucchelli, 2014), die wetenschap die zich bezighoudt met de verhoudingen tussen mensen, hebben wij ons nader toegelegd op een onderzoek naar de wijze waarop Lévi-Strauss de verhouding tussen mensen conceptualiseert. We zijn daarvoor eerst te rade gegaan bij Mauss, die stelt dat de verhoudingen tussen mensen symbolisch worden weergegeven in het uitwisselen van giften. Vervolgens hebben we aangetoond hoe Lévi-Strauss deze principes aanwendt om de verwantschapsverhoudingen op een structurele manier weer te geven. Binnen de structurele verwantschapsverhoudingen wordt de rol van elk individu bepaald door zijn verhouding ten aanzien van alle andere individuen binnen een gegeven structuur. Tot slot hebben we aangetoond hoe Lévi-Strauss dezelfde principes toepast op de analyse van de mythe. We zien namelijk in het hervertellen van een mythe dat de verschillende elementen van die bewerkingen zich op een gelijkaardige wijze tot elkaar verhouden. Bovendien heeft de mythe een genezende functie: dankzij de *efficacité symbolique* (Lévi-Strauss, 1949b) kan men een onbegrijpelijk symptoom inschrijven binnen een individuele mythe.

Deze analyse van de structuralistische benadering van de verhouding tussen subject en ander heeft ons toegestaan om een aantal zaken samen te brengen. Aan de hand van een bestudering van de casus van de Rattenman hebben we gezien hoe Lacan diens verhoudingen definieert in structuralistische termen en hoe deze vorm krijgen in de individuele mythe. Tot slot hebben we aan de hand van Lacans *Séminaire sur "la Lettre volée"* aangetoond hoe de structurele verhoudingen opduiken in de kuur en in verband kunnen gebracht worden met het vol spreken. De analyticus krijgt namelijk binnen de overdracht een plaats toegewezen in de symbolische structuur van zijn patiënt. Het vol spreken komt dan neer op een assumptie van de positie die het subject zelf inneemt in zijn symbolische structuur. Maar omdat de positie van het subject slechts betekenis heeft op

grond van de verhouding van die positie ten aanzien van de andere posities binnen die structuur, kan het subject die assumptie slechts maken middels het toespreken van een ander.

Bronnen

André, S. (2003). *Devenir psychanalyste... Et le rester*. Paris Éditions Que.

Adriaensen, M. (1992). *Over de Subjectwording*. Gent: Idesca.

Aucremane, J.L. (1985). 'Le Temps Logique': trois temps de la subjectivité. *Quarto*, 22, 20 – 22.

Aufret, D. (1990). *Alexandre Kojève. La philosophie, l'état, la fin de l'histoire*. Paris, Éditions Grasset & Fasquelle.

Auster, P. (1987). *The New York Trilogy*. London, Faber & Faber.

Balint, M. (1953 [1930]). Psychosexual parallels to the fundamental law of biogenetics. *Primary Love and Psycho-analytic Technique*. New York, Liveright Publishing Corporation, 11 – 41.

Balint, M. (1953 [1935]). Critical notes on the theory of the pregenital organisations of the libido. *Primary Love and Psycho-analytic Technique*. New York, Liveright Publishing Corporation, 49 – 72.

Balint, M. (1953 [1947]). On Genital Love. *Primary Love and Psycho-analytic Technique*. New York, Liveright Publishing Corporation, 128 – 140.

Balint, M. (1953 [1949]). Changing therapeutical aims and techniques in psycho-analysis. *Primary Love and Psycho-analytic Technique*. New York, Liveright Publishing Corporation, 221 – 235.

Balint, M. (1953). *Primary Love and Psycho-analytic Technique*. New York, Liveright Publishing Corporation.

- Basualdo, C. (2011). *Lacan (Freud) Lévi-Strauss : Chronique d'une rencontre ratée*. Lormont, Éditions Le Bord de l'eau.
- Berger, A. (1953). *Encyclopedic Dictionary of Roman Law*. Philadelphia: The American Philosophical Association.
- Bergson, H. (2013[1889]). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Bion, W.R. & Rickman, J. (1943). Intra-Group Tensions in Therapy. Their Study as the Task of the Group. *The Lancet*, vol. 242 (6274), 678 – 682.
- Bouvet, M. (1953). Le moi dans la névrose obsessionnelle. Relations d'objet et mécanismes de défense. *Oeuvres Psychanalytiques – Tome I. La relation d'objet. Névrose obsessionnelle. Dépersonnalisation*. Paris, Payot, 77 – 159.
- Bouvet, M. (1956). Clinique Psychanalytique. La Relation d'Objet. *Oeuvres Psychanalytiques – Tome I. La relation d'objet. Névrose obsessionnelle. Dépersonnalisation*. Paris, Payot, 161 – 225.
- Bouvet, M. (1985). *Oeuvres Psychanalytiques – Tome I. La relation d'objet. Névrose obsessionnelle. Dépersonnalisation*. Paris, Payot.
- Brennan, J. F. (1982). *History and Systems of Psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Breuer, J. & Freud, S. (2006 [1895d]). Studies over hysteric. *Werken 1*. Amsterdam, Boom, 414 – 706.
- Brunswick, R. M. (1928). A supplement to Freud's ““History of an infantile neurosis””. *International Journal of Psycho-Analysis*, 9, 439 – 476.
- Caillé, A. (2004). Marcel Mauss et le paradigme du don. *Sociologie et sociétés*, vol. 36, n° 2, 141 – 176.

- Cassirer, E. (1933). Le Langage et la Construction du Monde des Objets. *Le Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 30(1), 18 – 44.
- Charrier, T. (2012). Logique Collective? Un Rapport Véridique au Réel. *Psychanalyse*, 25/3 (25), 59 – 66.
- Chiesa, L. (2007). *Subjectivity and otherness. A philosophical reading of Lacan*. Cambridge, MA, MIT Press.
- Cornu, G. (2003). *Vocabulaire juridique, 4^{ième} édition*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cushing, F. (1896). Outlines of Zuñi Creation Myths. *Annual Report of the Bureau of Ethnology*, 13, pp. 321 – 447.
- Dastur, F. (1998 [1990]). *Heidegger and the question of times* (vert.: F. Raffoul & D. Pettigrew). Amherst, NY, Humanity Books.
- Decreus, F. (2002). Oedipus met of zonder complex, maar steeds de mythe van de mannelijke waarheid. *Psychoanalytische Perspectieven*, 20/3, 369 – 396.
- De Kesel, M. (2002). *Eros en ethiek. Een lectuur van Jacques Lacans Séminaire VII*. Leuven, Acco.
- Demuyne, J. (2016). *Inleiding in de Lacaniaanse Psychoanalyse*. Leuven, Acco.
- Derrida, J. (1980 [1975]). Le facteur de la vérité. *La Carte Postale. De Socrate à Freud et au-delà*. Paris, Flammarion, 439 – 524.
- De Schutter, D. (2014). *Het Catastrofale*. Utrecht, Uitgeverij Klement.
- Desmond, A. & Moore, J. (1991). *Darwin*. Londen: W. W. Norton & Company.
- de Mijolla, A. (2012). *La France et Freud : Tome 1, Une pénible renaissance (1946-1953)*. Paris, Presses Universitaires de France.

- de Saussure, F. (2016 [1915]). *Cours de Linguistique Générale*. Paris, Payot.
- Desmet, M. (2016). Psychoanalyse en empirisch onderzoek. *Tijdschrift voor psychoanalyse*, 3, 164 – 174.
- Dosse, F. (2012). *L'histoire du structuralisme. Tome I: Le champ du signe 1945 – 1966*. Paris, La Découverte.
- Dumont, L. (1876). De l'habitude. *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, tome I, 321 – 366.
- Durkheim, E. (1975 [1892]). La Famille Conjugale. *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*. 35 – 49. Paris: Les éditions de minuit.
- Durkheim, E. (1978 [1893]). *De la Division du Travail Social*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (1986 [1897]). *Le Suicide*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Durkheim, E. (1924 [1898]). Représentations individuelles et représentations collectives. *Sociologie et philosophie*. Paris, Alcan, 1 – 48.
- Durkheim, E. & Mauss, M. (1903). De quelques formes primitives de classification: contribution à l'étude des représentations collectives. *Année Sociologique*, vol. VI, 1 – 72.
- Durkheim, E. (1990 [1912]). *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fenichel, O. (1941). *Problems of psychoanalytic technique*. Albany, NY, Psychoanalytic Quarterly.
- Fenichel, O. (1946). *The Psychoanalytic Theory of Neurosis*. London, Taylor & Francis.
- Fink, B. (1996a). The nature of unconscious thought or why no one ever reads Lacan's postface to

the “Seminar on 'The Purloined Letter’”. *Reading Seminars I and II. Lacan's Return to Freud* (eds.: R. Feldstein, B. Fink & M. Jaanus). New York, State University of New York Press, 173 – 191.

Fink, B. (1996b). *The Lacanian Subject: between Language and Jouissance*. Princeton, NJ, Princeton University Press.

Freud, A. (1949). *Le Moi et les Mécanismes de Défense* (Vert.: Anne Berman). Paris, Presses Universitaires de France.

Freud, S. (1985 [1887-1904]). *The complete letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904* (J. M. Masson, ed. and trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press.

Freud, S. (2006 [1899a]). Over dekherinneringen. *Werken 1*. Amsterdam, Boom, 863 – 883.

Freud, S. (2006 [1900]). De Droomduiding. *Werken 2*. Amsterdam, Boom.

Freud, S. (2006 [1905d]). Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit. *Werken 4*. Amsterdam, Boom, 9 – 118.

Freud, S. (2006 [1905e]). Fragment van de analyse van een geval van hysterie [‘Dora’]. *Werken 4*. Amsterdam, Boom, 119 – 225.

Freud, S. (1909c). De familieroman van de neuroticus. *Werken 4*. Amsterdam, Boom, 545 – 550.

Freud, S. (2006 [1909d]). Opmerkingen over een geval van dwangneurose [‘De Rattenman’]. *Werken 5*. Amsterdam, Boom, 11 – 82.

Freud, S. (2006 [1910d]). De toekomstkansen van de psychoanalytische therapie. *Werken 5*. Amsterdam, Boom, 276 – 287.

Freud, S. (2006 [1910k]). Over ‘wilde’ psychoanalyse. *Werken 5*. Amsterdam, Boom, 320 – 328.

Freud, S. (2006 [1911b]). Formuleringsen over de twee principes van het psychisch gebeuren.

Werken 5. Amsterdam, Boom, 329 – 339.

Freud, S. (2006 [1912b]). Dynamiek van de overdracht. *Werken 5*. Amsterdam, Boom, 456 – 466.

Freud, S. (2006 [1912 – 1913a]). Totem en taboe. *Werken 6*. Amsterdam, Boom, 11 – 167.

Freud, S. (2006 [1913c]). Verdere adviezen over de psychoanalytische techniek (i): Over het inleiden van de behandeling. *Werken 6*. Amsterdam, Boom, 184 – 205.

Freud, S. (2006 [1914a]). Over fausse reconnaissance ('déjà raconté') tijdens de psychoanalytische arbeid. *Werken 6*. Amsterdam, Boom, 287 – 294.

Freud, S. (2006 [1914d]). Over de geschiedenis van de psychoanalytische beweging. *Werken 6*. Amsterdam, Boom, 356 – 416.

Freud, S. (2006 [1914g]). Verdere adviezen over de psychoanalytische techniek (ii) : Herinneren, herhalen en doorwerken. *Werken 6*. Amsterdam, Boom, 423 – 433.

Freud, S. (2006 [1915a]). Verdere adviezen over de psychoanalytische techniek (iii): Opmerkingen over de overdrachtsliefde. *Werken 6*. Amsterdam, Boom, 434 – 447.

Freud, S. (2006 [1918b]). Uit de geschiedenis van een kinderneurose. ['De Wolvenman']. *Werken 6*. Amsterdam, Boom, 479 – 582.

Freud, S. (2006 [1920g]). Aan gene zijde van het lustprincipe. *Werken 9*. Amsterdam, Boom, 162 – 218.

Freud, S. (2006 [1925d]). Zelfportret. *Werken 9*. Amsterdam, Boom, 75 – 137.

Freud, S. (2006 [1925h]). De ontkenning. *Werken 9*. Amsterdam, Boom, 149 – 155.

Freud, S. (2006 [1933a]). Colleges inleiding tot de psychoanalyse – Nieuwe reeks. *Werken 6*. Amsterdam, Boom, 77 – 232.

- Freud, S. (2006 [1937c]). De eindige en de oneindige analyse. *Werken 10*. Amsterdam, Boom, 264 – 305.
- Freud, S. (2006 [1937d]). Constructies in de analyse. *Werken 10*. Amsterdam, Boom, 306 – 319.
- Freud, S. (2006 [1939a]). De man Mozes en de monotheïstische religie – Drie verhandelingen. *Werken 10*. Amsterdam, Boom, 320 – 442.
- Gardiner, M. (1952). Meetings with the Wolf-Man. *Bulletin of the Philadelphian Association for Psychoanalysis*, 2.
- Gardiner, M. (1971) *The Wolf-Man, by the Wolf-Man*. New York, Basic Books.
- Gardiner, M. (1972) *The Wolf-Man and Sigmund Freud*. Londen, Karnac Books.
- Geldhof, A. (2013). *Lacans conceptualisering van de jouissance in de psychosen. Een systematische studie van zijn oeuvre* (Ongepubliceerde doctoraatsverhandeling). Universiteit Gent, Gent, België.
- Geldhof, A. (2014). *De namen van het genot: Lacan over jouissance en psychose*. Leuven, Acco.
- Glover, E. (1943). The concept of dissociation. *International Journal of Psychoanalysis*, 24, 7 – 12.
- Graves, R. (1955a). *The Greek Myths. Volume one*. London, Penguin.
- Graves, R. (1955b). *The Greek Myths. Volume two*. London, Penguin.
- Greenberg, J. R. & Mitchell, S. A. (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Grunberger, B. (1953). Interprétation prégénitale. Introduction à un colloque. *Revue Française de Psychanalyse*, 1953/4, 428 – 495.
- Gurvitch, G. (1948). *Sociologie au XX^{ième} siècle, tome 2*. Paris: Presses Universitaires de France.

- Hartmann, H. (1951 [1939]). Ego psychology and the problem of adaptation. In: *Organization and Pathology of Thought: Selected Sources* (ed.: D. Rapaport). New York, Columbia University Press, 362 – 396.
- Hartmann, H. & Kris, E. (1945). The genetic approach in psychoanalysis. *The Psychoanalytic Study of the Child*, 1, 11 – 30.
- Hartmann, H., Kris, E. & Loewenstein, R. (1946). Comments on the formation of psychic structure. *Psychoanalytic Study of the Child*, 2, 11 – 38.
- Hegel, G. W. F. (2013 [1831]). *Fenomenologie van de Geest* (vert. W. Visser). Amsterdam, Boom.
- Heidegger, M. (1983 [1924]) Le concept de temps (Vert.: M. Haar & M. B. de Launey). *Cahier de l'Herne. Heidegger*. (ed.: M. Haar). Paris, Editions de l'Herne.
- Heidegger, M. (1998 [1927]). *Zijn en Tijd* (vert.: M. Wildschut). Nijmegen, SUN.
- Henrion, J.-L. (1997). *La Logique Collective de Lacan, sa Situation à l'Égard de "Massenpsychologie und Ich-Analyse" de Freud*. Onuitgegeven doctoraat.
- Hoens, D. (in press). Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty: A New Sophism.
- Howitt, A. W. (1904). *The native tribes of South-East Australia*. London: Macmillan and co.
- Jacyna, S. (2005). Starting anew: Henry Head's contribution to Aphasia studies. *Journal of Neurolinguistics*, 18, 327-336.
- Jalley, E. (1998). *Freud, Wallon, Lacan. L'enfant au miroir*. Paris, Éditions E.P.E.L.
- James, W. (1890). *Principles of psychology*. New York: Henry Holt & Co.
- Janet, P. (1889). *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*. Paris, Alcan.

- Jones, E. (1948 [1916]). The theory of symbolism. *Papers on psycho-analysis. Fifth Edition.* London, Baillière, Tindal & Cox, 87 – 144.
- Julien, Ph. (1995). *Lacan's Return to Freud: the Real, the Symbolic and the Imaginary.* New York: NYU Press.
- Karsenti, B. (1997). *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss.* Paris: Presses Universitaires de France.
- Kojève, A. (1979 [1947]). *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris, Gallimard.
- Kojève, A. (2016). Hegel et Freud. Essai d'une confrontation interprétative. *La Cause du Désir*, 39, 153 – 160.
- Kris, E. (1951). Ego psychology and interpretation in psychoanalytic therapy. *Psychoanalytic Quarterly*, 20, 15 – 30.
- Lacan, J. (2001 [1938]). Les complexes familiaux dans la formation de l'individu. Essai d'analyse d'une fonction en psychologie. *Autres Écrits.* Paris, Seuil, 23 – 84.
- Lacan, J. (1966 [1945]). Le temps logique et l'assertion de certitude anticipée. *Écrits.* Paris, Seuil, 197 – 213.
- Lacan, J. (2001 [1945-1946]). Le Nombre Treize et la Forme Logique de la Suspicion. *Autres Écrits.* Paris, Seuil, 85 – 99.
- Lacan, J. (2001 [1947]). La Psychiatrie Anglaise et la Guerre. *Autres Écrits.* Paris, Seuil, 101 – 119.
- Lacan, J. (1966 [1948]). L'agressivité en psychanalyse. *Écrits.* Paris, Seuil, 101 – 124.
- Lacan, J. (1966 [1949]). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. *Écrits.* Paris, Seuil, 93 – 100.

- Lacan, J. (1966 [1950]). Propos sur la causalité psychique. *Écrits*. Paris, Seuil, 151 – 193.
- Lacan, J. (1966 [1952]). Intervention sur le transfert. *Écrits*. Paris, Seuil, 215 – 226.
- Lacan, J. (2005 [1953a]). Le symbolique, l’imaginaire et le réel. In: *Des Noms-du-Père*. Paris, Seuil, 9 – 63.
- Lacan, J. (1966 [1953b]). Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. *Écrits*. Paris, Seuil, 237 – 322.
- Lacan, J. (2007 [1953c]). *Le mythe individuel du névrosé, ou poésie et vérité dans la névrose*. Paris, Seuil.
- Lacan, J. (1966 [1956]). Le séminaire sur ‘La lettre volée’. *Écrits*. Paris, Seuil, 11 – 61.
- Lacan, J. (1966 [1960a]). À la mémoire d’Ernest Jones: Sur la théorie du symbolisme. *Écrits*. Paris, Seuil, 697 – 717.
- Lacan, J. (1966 [1960b]). Subversion du sujet et dialectique du désir dans l’inconscient freudien. *Écrits*. Paris, Seuil, 793 – 827.
- Lacan, J. (1991 [1960 – 1961]). *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert*. Texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- Lacan, J. (1973 [1964]). *Le Séminaire, Livre XI, Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil.
- Lagache, D. (1952). Le problème du transfert. *Revue Française de Psychanalyse*, 16, n° 1 – 2, 5 – 122.
- Lalande, A. (2010 [1926]). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Lamanna, M. A. (2002). *Emile Durkheim on the Family*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

- Lebon, G. (1987 [1881]). *Les Sociétés. Leurs origines et leur développement*. Paris, Éditions Michel Place.
- Lévi-Strauss, C. (1958 [1945]). L'analyse structurale en linguistique et en anthropologie. *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 43 – 69.
- Lévi-Strauss, C. (1949a). *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris, Mouton.
- Lévi-Strauss, C. (1949b). L'efficacité symbolique. *Revue de l'histoire des religions*, 135/1, 5 – 27.
- Lévi-Strauss, C. (1958 [1950]). Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: *M. Mauss, Sociologie et anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1951). Langage et société. *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 70 – 82.
- Lévi-Strauss, C. (1953). Linguistique et anthropologie. *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 83 – 97.
- Lévi-Strauss, C. (1955). La structure des mythes. *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon, 235 – 265.
- Lévi-Strauss, C. (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris, Plon.
- Lucchelli, J.-P. (2014). *Lacan avec et sans Levi-strauss*. Paris, Cecile Defaut.
- Lucchelli, J. P. (2017). *Lacan de Wallon à Kojève*. Paris, Éditions Michèle.
- Mabbott, T. O. (1978a). *Collected Works of Edgar Allan Poe. Tales and Sketches. 1831 – 1842*. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mabbott, T. O. (1978b). *Collected Works of Edgar Allan Poe. Tales and Sketches. 1843 – 1849*. Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Malinowski, B. (1989 [1922]). *Les Argonautes du Pacifique occidental*. Paris: Gallimard.

- Marc-Lipiansky, M. (1973). *Le structuralisme de Lévi-Strauss*. Paris, Payot.
- Masserman, J. (1944). Language, Behaviour and Dynamic Psychiatry. *International Journal of Psychoanalysis*, 25, 1 – 8.
- Massey, H. (2015). *The origin of time. Heidegger and Bergson*. New York, SUNY Press.
- Mauss, M. (2012 [1923]). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Mauss, M. (1925). In mémoriam: l'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs. *Année Sociologique*, n.s. 1, pp. 7 – 29.
- Mauss, M. (1950 [1926]). Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité. *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Mauss, M. (1938). Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne celle de “moi”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 68, 263 – 281.
- Mead, M. (1977 [1935]). *Sex and Temperament in Three Primitive Societies*. London, Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M. (1960). *Signes*. Paris: Gallimard.
- Mudimbe, V. Y. & Bohm, A. (1994). Hegel's reception in France. *Journal of French and Francophone Philosophy*, 6 (3), 5 – 33.
- Muller, J. P. & Richardson, W. J. (1988). *The Purloined Poe. Lacan, Derrida, and Psychoanalytic Reading*. Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press.
- “Nécrologie: Émile Durkheim” (1918). In: *Revue Philosophique*, 85, pp. 95 – 96.
- Needham, R. (1963). Introduction to Primitive Classification. In: E. Durkheim & M. Mauss,

Primitive Classification (vert.: R. Needham). London, Cohen & West Limited, viii – xxxii.

Nietzsche, F. (2000 [1888]). *Ecce Homo* (Vert.: P. Hawinkels & P. Beers). Amsterdam, De Arbeiderspers.

Ogilvie, B. (1987). *Lacan. Le Sujet*. Paris, Presses Universitaires de France.

Poe, E. A. (1978 [1841]). The Murders in the Rue Morgue. In: T. O. Mabbott (Ed.), *Collected Works of Edgar Allan Poe. Tales and Sketches. 1831 – 1842* (ed.: T. O. Mabbott). Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 521 – 573

Poe, E. A. (1978 [1843]). The Mystery of Marie Roget. *Collected Works of Edgar Allan Poe. Tales and Sketches. 1843 – 1849* (ed.: T. O. Mabbott). Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 715 – 788.

Poe, E.A. (1978 [1844]). The Purloined Letter. *Collected Works of Edgar Allan Poe. Tales and Sketches. 1843 – 1849* (ed.: T. O. Mabbott). Cambridge, MA, The Belknap Press of Harvard University Press, 972 – 996.

Pöggeler, O. (1969). *Martin Heidegger. De wegen van zijn denken*. Utrecht, Uitgeverij Het Spectrum.

Politzer, G. (1947). *La Crise de la Psychologie Contemporaine*. Paris: Éditions Sociales.

Pommier, G. (2011). “Donner, recevoir, rendre”... le nom propre. *Revue du MAUSS*, 37, 179 – 186.

Quinn, A. H. (1998). *Edgar Allan Poe: A Critical Biography*. Baltimore, MD, The Johns Hopkins University Press.

Rabier, E. (1884). *Leçons de philosophie*. Paris: Librairie Hachette et Cie.

Radcliffe-Brown, A. R. (1952 [1924]). The mother's brother in South Africa. *Structure and Function in Primitive Society*. London, Routledge & Kegan Paul, 15-31.

- Rickman, J. (1957 [1951]). Methodology and research in psycho-pathology. *Selected Contributions to Psycho-analysis*. London, Karnac, 207 – 217.
- Roudinesco, E. (1993). *Jacques Lacan : Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*. Paris, Fayard.
- Roudinesco, E. (1994a). *Histoire de la psychanalyse en France, tome 1 : 1885-1939*. Paris, Fayard.
- Roudinesco, E. (1994b). *Histoire de la psychanalyse en France, tome 2 : 1925-1985*. Paris, Fayard.
- Roudinesco, E. & Plön, M. (1997). *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris, Fayard.
- Safranski, R. (2010). *Heidegger en zijn tijd* (Vert.: M. Wildschut). Amsterdam, Olympus.
- Sterba, R. (1934). The fate of the ego in analytic therapy. *International Journal of Psychoanalysis*, 15, 117 – 126.
- Thomas, M.-C. (2012). *Lacan, lecteur de Mélanie Klein*. Toulouse, ERES.
- Troubetzkoy, N. (1933). La phonologie actuelle. *Psychologie du Langage*. Paris, Alcan, 227 – 246.
- Van Haute, Ph. (1989). *Psychoanalyse en filosofie : het imaginaire en het symbolische in het werk van Jacques Lacan*. Leuven, E. Peeters.
- Vanheule, S. (2013). *Psychose anders bekeken : over het werk van Jacques Lacan*. Leuven, Lannoo Campus.
- Vanheule, S. (2015). *Psychodiagnostiek anders bekeken: kritieken op de DSM. Een pleidooi voor functiegerichte diagnostiek*. Leuven, Lannoo Campus.
- Verhaeghe, P. (1996). *Tussen histerie en vrouw: van Freud tot Lacan : een weg door honderd jaar psychoanalyse*. Leuven, Acco.
- Verhaeghe, P. (2002). *Over normaliteit en andere afwijkingen. Handboek klinische*

psychodiagnostiek. Leuven, Acco.

Verhaeghe, P. & De Ganck, J. (2012). Beyond the Return of the Repressed: Louise Bourgeois's Chthonic Art. *The Return of the Repressed: Psychoanalytic Writings – Louise Bourgeois* (ed.: P. Larrath-Smith). London, Violette Editions, 115 – 128.

Wallerstein, R. S. (2002). The Growth and Transformation of American Ego Psychology. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 50, 135 – 169.

Wallon, H. (1938). La Vie Mentale. *Encyclopédie Française, Tome VII* (ed. L. Febvre). Paris, Société Nouvelle de l'Encyclopédie Française.

Wallon, H. (1987). *Les origines du caractère chez l'enfant: les préludes du sentiment de personnalité*. Paris, Presses Universitaires de France.

Wiener, N. (1948). *Cybernetics or control and communication in the animal and the machine*. Cambridge, MA, MIT Press.

Willemsen, J., Cornelis, S., Geerardyn, F., Desmet, M., Meganck, R., Inslegers, R., & Cauwe, J. (2015). Theoretical pluralism in psychoanalytic case studies. *Frontiers in Psychology*, 6.

Zafiropoulos, M. (2001). *Lacan et les sciences sociales. : Le déclin du père (1938-1953)*. Paris, Presses Universitaires de France.

Zafiropoulos, M. (2003). *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*. Paris, Presses Universitaires de France.

English summary

The Imaginary and the Symbolic in Lacan's conceptualization of transference and the finality of treatment between 1938 and 1956: A conceptual literature review

We started our research with an overview of the way the concepts of transference and finality of treatment evolve in Freud's body of work. We concluded that a parallel development of both concepts can be observed, in which transference evolves from a (necessary) obstacle in treatment to a form of repetition compulsion whilst the finality of treatment shifts from an uncovering of the unconscious via the removal of resistance to a mastering of repetition compulsion with the aid of constructions. This led us to conclude that it is indeed meaningful to study both concepts together in Lacan's writings and we started from the hypothesis that they would equally follow a parallel development in his theoretical evolution.

However, our method did not consist in a study of Lacan's entire body of work, but of a clearly delimited period. More specifically, we studied the period between the publication of his text *Les complexes familiaux* (Lacan, 1938) and that of *Le séminaire sur "La Lettre volée"* (Lacan, 1956). Our choice for this limited timeframe within Lacan's theoretical development is an addition to existing research (Vanheule, 2014; Geldhof, 2014). Recent research has studied different Lacanian concepts in their evolution *within* Lacan's body of work. It is however equally interesting to explore how Lacan was inspired by other scientific disciplines, and how he differentiated himself from other psychoanalytical schools. By studying the concepts of transference and finality of treatment, we can not only integrate them within Lacan's own body of work. We can also differentiate them from the conceptualizations of other psychoanalytical interpretations or sciences such as philosophy and anthropology. This approach forms an interesting addition to the existing research within the field of psychoanalysis and a multi-disciplinary approach within the field of empirical research can

only benefit from it.

Consequently we developed a second hypothesis, namely that the evolution of the concepts of transference and the finality of treatment show a continuity which can be clarified by involving Lacan's main sources of inspiration in the development of these concepts.

Based on these premisses we have formulated three research questions, which are:

1. Is there a rapport between the concepts of transference and the finality of treatment and can this rapport be demonstrated in the development that Lacan's theory underwent in the period between 1938 and 1956?
2. In what way can these developments of both concepts be linked to the introduction of the categories of the Imaginary and the Symbolic?
3. Which theoretical inspirations can aid us in restoring the continuity in this development?

We will present here our most important findings.

In our first chapter we started from Lacan's text on the family complexes (Lacan, 1938). In this text Lacan approaches the development of a theory of the Imaginary. Through our research we have discerned three key concepts within this text: the complex, the imago and the dialectical process. We demonstrated how these three concepts play a crucial role in the development of the human infant. Subsequently we have studied Kojève's (1947) interpretation of the dialectic between the Master and the Slave, in order to comprehend the impact this source of inspiration has had on the development of these concepts. This has led to some interesting results.

With regards to the imago, we have demonstrated that Lacan joins a developmental psychological point of view with Hegelian propositions. We equally demonstrated how the first stable rapport with the other is formed in the mirror stage. In this stage the infant assumes the unity of its reflection as an answer to the congenital prematurity and the experience of the fragmented body that follows from this. It is important to note that the infant not only recognizes its unity in the mirror, it also recognizes it in the image of another child on condition that the difference of age with this child does not surpass a certain limit. The identification with this unity gives the child a feeling of mastery over its own body. In wake of the developmental psychologist H. Wallon (1987) Lacan connects the mirror stage to the typical behavior of jealousy and rivalry. However, he applies Kojève to explain this behavior. When we identify with the image of the other, we equally identify with his desire. This is how Kojève interprets Hegel's dialectic of the Master and the Slave. Man desires to be desired by the other, or to put it differently: man desires to be recognised by the other as a human being. The ambiguity of the French phrase "Le désir de l'homme est le désir de l'autre" (Lacan, 1953- 1954) demonstrates how identification can go in two directions. Indeed, the

phrase can be understood as “the desire *of* the other” or “the desire *for* the other”. When we identify with the desire of the other for an object, it follows that we desire this object as well. If this object is the mother, then the mediated desire will provoke the primary masochism of the weaning complex. If we can transform this situation into a situation of rivalry with the other, then we will transform primary masochism into sadism. But Kojève points out that what we desire the most, is to be recognised as the highest value and this installs the dialectic of the master and the slave.

With regards to the process of dialectic, Lacan is equally inspired by Kojève. He states that man is prepared to put his life in the balance in order to gain recognition from the other. Lacan will link this to the congenital prematurity of man. Because of the desire for death this provokes, man will attach himself to new identifications in every complex. In every complex the lure of death calls via the imago of the mother. It is the confrontation with the threat of death that leads the complexes to follow one another in an attempt to overcome death on a higher dialectical plain. Lacan will link this to the position of the analyst, which is a position or “pure dialecticien” (Lacan, 1952).

Finally we demonstrated how Lacan interprets the notion of the complex as a structure of the relation between the subject and the other. At this point in time, however, he does not interpret it in structuralist terms, however, the idea is already present in a germinal form in Hegel's work. The dialectic of the Master and the Slave leads to an impasse: the Master is recognised by someone he does not recognise himself. Therefore, this recognition isn't worth much. Kojève states that the Slave will eventually recognise himself in the fruit of his work. Lacan will not follow Kojève in this line of thought. He will eventually state that the relation between the Master and the Slave is a Symbolic pact and thus subject to Symbolic structuration. This is however a later development of Lacan's thinking and cannot be discerned as such in 1938, where the complex remains a structure that regulates the relation to the other solely through an identification with the image.

We then have confronted Lacan's reading (1952) of Freud's (1905e) Dora case study. We demonstrated how Lacan conceives of treatment as a dialectical process. The interventions of the analyst are aimed at keeping this process from stagnating, which will aid the patient with the integration of his subjective truth on ever higher dialectical plains. Transference is defined as a staging of identifications, which results in a stagnation of the process. We stated that Lacan cannot yet formulate any definition of the finality of treatment. Conceiving of the dialectical process solely in Imaginary terms leads to a never-ending process of a continual staging of identifications.

Our second chapter we studied how Lacan took steps in formulating an other conceptualisation of the relation between the subject and the other. Whereas this relation could only be interpreted in terms of mirroring in 1938, we demonstrated that in 1945 Lacan had developed a theory in which the

subject asserts itself against the other. This theory appears at the time when Lacan starts to get interested in the relation between the individual and the collective. Therefore we have situated Lacan within a tradition of theoretical reflection on this relation. We let this tradition start with Durkheim, of whom we have indicated that he indeed is in an impasse. Durkheim's point of departure is the notion of a collective consciousness based on collective representations. The individual consciousness is cut off from and determined by this collective consciousness. For Durkheim, man is a *homo duplex* (Karsenti, 1997). The impasse lies in the fact that Durkheim can only conceive of this collective consciousness in terms of representations, while at the same time declaring that a representation always needs to be represented to someone. The gap between the individual and the collective consciousness can therefore not be sustained.

The solution to this impasse is offered by Mauss' concept of the total man. Mauss states that every man is totally individual and totally collective at the same time. He demonstrates how certain social convictions can express themselves through the psychology and physiology of the individual. Moreover, he has shown how the mere notion of individuality is subject to a collective, cultural evolution. Lévi-Strauss will continue this line of thinking when he demonstrates how it is impossible to be outside of society.

Lacan, who shall later be heavily influenced by Lévi-Strauss, conceives in 1945 of a middle ground with regards to the question of the relation between the individual and the collective. In his discussion of the riddle with the three prisoners, he points out that there comes a point where one of them asserts himself. This assertion is purely subjective, but can only happen on condition that one has identified with the other. However, the ante is quite crucial: "Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme." (Lacan, 1945, p. 213). Man asserts himself as being man, out of fear that the other would convince him that he is not. Here we can see how Lacan attempts to think how man can gain a little subjectivity, how he can still gain recognition without becoming completely dependent on the other. As such, he conceptualises a new relation between the subject and the other and this will have repercussions on his conceptualisation of transference and the finality of treatment.

In our third chapter we have studied the way Lacan understands speech in the context of treatment by studying his text *Fonction et Champ de la Parole et du Langage en psychanalyse* (Lacan, 1953b). In this text he discerns two modes of speech: empty and full speech. We have demonstrated in this chapter how Lacan links both forms of speech to specific forms of the relation of the subject to the other.

Empty speech is characterized by a staging of the Ego and repeats the relation of the mirror stage. The Ego is staged via introspection, whereas the analyst is felt as a concrete presence. Lacan states

that this is the characteristic manifestation of transference as resistance. At the same time this form of speech contains the risks that are tantamount to the Imaginary: frustration, aggression, regression. Frustration is proper to this form of discourse. One tries to stage something to which one can never be completely identical. Aggression is a reaction to the deconstruction of the Ego. Regression demonstrates the Ego in the different phases of its development. After this definition of empty speech we have discussed a technique which is founded in this form of speech. According to ego psychology one can only work with the Ego in analysis. In this school of psychoanalysis treatment is focussed on a strengthening of the Ego through an identification with the analyst. Lacan states that a technique that solely focusses on the Ego, can only lead to frustration. We can never become one with our Ego, or to put it in Hegelian terms: the recognition of desire in the Imaginary leads to an impasse.

However, Lacan develops another form of speech by an elaboration of his statements with regards to the subjective assertion. This is full speech. Lacan uses the case of Freud's Wolf Man to demonstrate what this form of speech is about. In this case Freud shows an interesting discrepancy: on the one hand he is adamant on determining the exact date on which the primal scene took place, on the other he allows his patient to re-subjectify it as many times as he deems necessary for treatment. Lacan links this discrepancy to the philosophy of Heidegger. Our reading of Heidegger (1927) has demonstrated how Heidegger makes a difference between an objective time, which is spatial in its essence, and an ontological time which defines the Dasein. In this ontological time Dasein anticipates its death as a point that can never be actualised. He can never assume death and thus death presents itself only as possibility. And because Dasein recognises its anticipation of death as a pure possibility, it can reflect on its past and appropriate it. The same now happens in analysis. Because of the confrontation with the death point that feeds its dialectical process, the subject can make a statement in full speech about his past thus appropriating it in the form "Thus I will have been." Lacan hereby founds a subject that is neither wholly free, nor wholly determined. It is history, it is becoming. This definition of treatment differentiates itself from a conceptualisation in terms of developmental stages as is the case for object relations theory. A treatment conceived of as full speech however does not aim to attain some developmental stage, but consists of an appropriation of one's own history. A fundamental element of full speech is that it is addressed to another. We have developed this element in our last chapter.

In our fourth chapter we have researched how Lacan understands the relation between the subject and the other in terms of the Symbolic. The Symbolic is usually understood as determined by language (Mooij, 1975). We have demonstrated how language indeed is fundamental in Freudian

theory. However, Lacan proposes a new way to understand the concept of language. He states that the basic element of language, the signifier, gains signification based on its relation to other signifiers. This is one of the tenets of structuralist linguistics: an element within an organised system only has significance in its relation to the other elements of that system.

Because we are interested in transference and because Lacan was primarily influenced by the structuralist anthropology of Lévi-Strauss (Zafiropoulos, 2001, 2003; Basualdo, 2011; Lucchelli, 2014), the science that occupies itself with the relation between people, we have studied that way Lévi-Strauss conceptualises this relation. Therefore, we have first read Mauss, who states that the relations between people are symbolically expressed in the principle of the gift. Next we have demonstrated how Lévi-Strauss applied these principles to the relations of kinship in order to represent them structurally. Within the structural relations of kinship, every individual is defined by his relation to the other individuals within the given structure. Finally, we have demonstrated how Lévi-Strauss applies the same principles to the analysis of myths. The continuous recounting of the different myths shows us that their elements relate to one another in a very similar way. Moreover, myths have a therapeutic value: because of the effectiveness of the symbol (Lévi-Strauss, 1949b) one can inscribe an incomprehensible symptom within an individual myth.

This analysis of the structuralist approach has allowed us to relate certain propositions we have developed. Through a careful reading of the case of the Rat Man, we have demonstrated how Lacan defines his relations in structuralist terms and how they are integrated within an individual myth. Finally, we have demonstrated, through a reading of Lacan's seminar on 'the Purloined Letter' how these structural relations appear during treatment and can be related to full speech. In transference the analyst is assigned a position within the symbolic structure of the patient. Full speech is then an assumption of the position the subject occupies within this structure.

Nederlandse samenvatting

Het Imaginaire en het Symbolische in Lacans conceptualisering van de overdracht en de finaliteit van de kuur tussen 1938 en 1956: een conceptueel literatuuronderzoek

We zijn ons onderzoek begonnen met een overzicht van de wijze waarop de concepten overdracht en finaliteit van de kuur evolueren in het oeuvre van Freud. Daar konden wij een gelijklopende ontwikkeling vaststellen waarbij de overdracht evolueert van een (noodzakelijk) obstakel in de kuur naar een vorm van herhalingsdwang, terwijl de finaliteit van de kuur verglijdt van een blootleggen van het obewuste via het wegnemen van weerstanden tot een bewerken van de herhalingsdwang middels de constructie. Wij konden hieruit besluiten dat het zinvol is beide concepten samen te bestuderen in het werk van Lacan en zijn vertrokken van de hypothese dat ook bij hem beide concepten een gelijklopende ontwikkeling doormaken.

Onze methode bestond er evenwel in niet het volledige oeuvre van Lacan te bestuderen, doch slechts een beperkte periode, met name deze tussen de publicatie van *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (Lacan, 1938) tot *Le séminaire sur "La Lettre volée"* (Lacan, 1956). Onze keuze voor een beperkt tijdsvak binnen Lacans theoretische ontwikkeling zien wij als een aanvulling op reeds bestaand onderzoek. Enkele recent verschenen werken (Vanheule 2014; Geldhof, 2014) bestuderen een concept zoals het evolueert *binnen* het onderwijs van Lacan. Het is ook interessant om te kijken hoe Lacan zich laat inspireren door andere wetenschappen, en hoe hij zich differentieert ten aanzien van bepaalde opvattingen van de psychoanalyse. Door de concepten overdracht en finaliteit aldus te bestuderen binnen een beperkt tijdsvak kunnen wij ze niet alleen inbedden in Lacans eigen oeuvre, maar zijn we ook in staat ze te articuleren ten aanzien van andere psychoanalytische stromingen en de belendende velden van e.g. de filosofie of de antropologie. Een dergelijke aanpak vormt een interessante aanvulling op het reeds bestaande onderzoek binnen de

psychoanalyse, en kan een multi-disciplinaire aanpak binnen het veld van het empirisch onderzoek enkel ten goede komen.

Bijgevolg zijn wij ook vertrokken van een tweede hypothese, namelijk dat de evolutie van deze concepten bij Lacan een continuïteit vertoont. Bovendien kan het betrekken van Lacans inspiratiebronnen helpen om deze continuïteit te restaureren.

Wij hebben op basis van bovenstaande bevindingen drie onderzoeksvragen geformuleerd. Deze luiden:

4. Bestaat er een verband tussen de noties overdracht en finaliteit van de kuur en kan dit verband aangetoond worden in de evolutie die Lacans theorie ondergaat in de periode tussen 1938 en 1956?
5. Op welke wijze kan de theoretische ontwikkeling van beide noties in verband gebracht worden met de introductie van de categorieën van het Imaginaire en het Symbolische?
6. Welke theoretische bronnen helpen om de continuïteit in deze evolutie aan te tonen?

Wij zullen in wat volgt onze belangrijkste bevindingen formuleren.

In ons eerste hoofdstuk zijn wij vertrokken van Lacans (1938) tekst over de familiale complexen. In deze tekst geeft Lacan een aanzet tot ontwikkeling van zijn theorie over het Imaginaire. Uit de bespreking van deze tekst hebben we drie concepten weerhouden: het complex, het imago en de dialectiek. We hebben aangetoond hoe deze drie concepten een cruciale rol spelen in de ontwikkeling van de mens. Vervolgens hebben we ons tot Kojèves (1947) lektuur van Hegels Meester – Slaaf dialectiek gericht, ten einde de impact van deze inspiratiebron in te schatten in de vorming van deze concepten. Dit heeft ons een aantal interessante resultaten opgeleverd.

Met betrekking tot het imago hebben we aangetoond dat Lacan tot een kruising komt tussen zowel ontwikkelingspsychologische als hegeliaanse stellingen. We toonden aan hoe een eerste bestendige verhouding ten aanzien van de ander gevormd wordt door het spiegelstadium. Hierbij neemt het kind de eenheid van zijn spiegelbeeld aan als antwoord op de congenitale prematuriteit en de ervaring van het verbrokkelde lichaam die daaruit voortkomt. Het is belangrijk hierbij op te merken dat het kind deze eenheid niet alleen herkent in de spiegel, maar ook in het beeld van een ander kind op voorwaarde dat een bepaald verschil in leeftijd niet wordt overschreden. De identificatie met deze eenheid geeft het kind een gevoel van bemeestering over het eigen lichaam. Net zoals de ontwikkelingspsychoog H. Wallon (1987) brengt Lacan het spiegelstadium in verband met de gedragingen van jaloezie en rivaliteit. Hij maakt evenwel gebruik van Kojève om deze gedragingen te verklaren. Wanneer we ons met het beeld van de ander identificeren, dan identificeren we ons

ook met diens verlangen. Dit is hoe Kojève de Meester – Slaaf dialectiek van Hegel interpreteert. De mens verlangt het verlangen van de ander, of anders gesteld: de mens wil door de ander erkend worden als mens. De dubbele betekenis van de uitdrukking “Le désir de l'homme est le désir de l'autre” (Lacan, 1953 – 1954, p. 169) geeft nu aan welke twee wegen een dergelijke identificatie kan uitslaan. Dit kan immers zowel betekenen “het verlangen *van* de ander” als “het verlangen *naar* de ander”. Wanneer we ons identificeren met het verlangen van de ander naar een ander object, dan verlangen wij dat object. Is dit object de moeder, dan lokt het via de ander gemedieerde verlangen het primair masochisme van het speningscomplex op. Wanneer wij deze situatie kunnen ombuigen naar een rivaliteit met de ander, dan transformeren wij dit masochisme in een sadisme. Maar Kojève geeft aan dat we uiteindelijk erkend willen worden door de ander als hoogste waarde voor die ander en dit geeft aanleiding tot de situatie van de Meester en de Slaaf.

Ook met betrekking tot de dialectiek zien we dat Lacan de lectuur van Kojève aanwendt om het concept af te bakenen. Kojève geeft immers aan dat de mens bereid is zijn leven op het spel te zetten voor de erkenning door de ander. Lacan brengt dit in verband met de congenitale prematuriteit. We toonden aan dat in elk complex de dodelijke dreiging terug opduikt onder de gestalte van het moederlijke imago. Dit verschijnen van de dreiging van de dood zorgt ervoor dat de complexen elkaar aflossen in een poging haar op een hoger dialectisch niveau te brengen. Lacan trekt uiteindelijk de parallel met de positie van de analyticus, die eveneens de positie van “pur dialecticien” dient in te nemen (Lacan, 1952).

Tot slot toonden we aan hoe Lacan de notie van het complex interpreteert als een structuur voor de verhouding van het subject tot de ander. Hij doet dit evenwel nog niet in structuralistische termen, maar ook hiervan kunnen we de kiem terugvinden in het werk van Hegel. De Meester – Slaaf dialectiek leidt immers tot een impasse: de Meester laat zich erkennen door iemand die hem niet erkent. Zijn erkenning is bijgevolg weinig waard. Kojève stelt dat de Slaaf zichzelf kan erkennen middels zijn arbeid. Lacan zal Kojève echter niet volgen in deze redenering. Daarentegen stelt hij dat de verhouding tussen Meester en Slaaf neerkomt op een Symbolisch pact en bijgevolg onderworpen is aan de Symbolische structurering. Dit is echter een latere ontwikkeling en Lacan kan in 1938 de notie van complex niet veel verder uitwerken dan een structuur die via het beeld de werkelijkheid dialectisch tracht te bewerken.

We hebben deze concepten geconfronteerd met Lacans (1952) lectuur van het geval Dora (Freud, 1905e). Daar toonden we aan hoe Lacan de kuur opvat als een dialectisch proces. De tussenkomsten van de analyticus zijn erop gericht het dialectisch proces gaande te houden, waardoor de patiënt zijn onbewuste waarheid op steeds hogere dialectische niveaus kan integreren. De overdracht wordt hier gezien als het opvoeren van de identificaties, wat zich uit in een stagnering van het dialectisch

proces. Wij hebben daar gesteld dat de finaliteit van de kuur op dat moment door Lacan niet gedacht kan worden. Dialectiek opvatten in louter Imaginaire termen leidt tot een oneindig proces van voortdurend opvoeren van identificaties.

In ons tweede hoofdstuk bestudeerden wij hoe Lacan stappen heeft ondernomen om een andere conceptualisering van de verhouding tussen het subject en de ander te denken. Waar deze verhouding in 1938 enkel nog kon geïnterpreteerd worden in termen van spiegeling, toonden we aan dat Lacan in 1945 een theorie formuleert waarbij het subject zichzelf bevestigt ten aanzien van de ander. Deze theorie komt er op het moment dat Lacan zich gaat interesseren voor de verhouding tussen het individu en het collectief. We hebben daarom Lacan gesitueerd binnen een traditie van theoretische reflectie over die verhouding. Deze traditie hebben we laten beginnen bij Durkheim, van wie we hebben aangegeven dat hij strandt op een impasse. Durkheim gaat immers uit van een collectief bewustzijn op basis van collectieve representaties. Het individuele bewustzijn is afgesneden van dit collectieve bewustzijn en wordt erdoor gedetermineerd. De mens is voor hem bijgevolg een *homo duplex* (Karsenti, 1997). De impasse ligt in het gegeven dat een Durkheim dit collectieve bewustzijn denkt in termen van representatie, maar tegelijk stelt dat een representatie aan iemand moet verschijnen. De kloof tussen het individuele en het collectieve bewustzijn kan dus niet worden volgehouden.

De oplossing voor deze impasse hebben we gesitueerd in Mauss' concept van *l'homme total*. Mauss stelt immers dat de mens totaal individueel en totaal collectief is. Hij toont aan hoe bepaalde sociale overtuigingen zich uitdrukken via het psychisme en de fysiologie van het individu. Bovendien geeft hij aan dat de idee van individualiteit zelf onderhevig is aan evoluties op een socio-cultureel niveau. Lévi-Strauss zal hem hierin volgen wanneer hij aantoont hoe men zich onmogelijk buiten een samenleving kan wanen. Lacan, die zich later zal laten beïnvloeden door het werk van Lévi-Strauss, denkt in 1945 met betrekking tot het vraagstuk van de verhouding individu – collectief echter een tussenpositie uit. In de bespreking van het raadsel van de drie gevangenen geeft hij aan dat er een punt komt waarop de mens zichzelf moet bevestigen. Deze bevestiging is louter subjectief, maar kan enkel gebeuren als het subject zich eerst geïdentificeerd heeft met de ander. De inzet is nochtans cruciaal: “Je m'affirme être un homme, de peur d'être convaincu par les hommes de n'être pas un homme.” (Lacan, 1945, p. 213). De mens bevestigt zichzelf als mens, uit vrees dat de ander hem ervan zal overtuigen dat hij dat niet is. We zien hier hoe Lacan tracht te denken hoe een mens enige subjectiviteit kan verwerven, hoe hij alsnog erkenning kan verkrijgen, zonder zich volledig afhankelijk te maken van de ander. Hij conceptualiseert dus een andere verhouding tussen subject en ander en dit zal repercussies hebben op zijn conceptualisering van de overdracht en de finaliteit

van de kuur.

In ons derde hoofdstuk zijn we ingegaan op de wijze waarop Lacan het spreken in de kuur begrijpt aan de hand van zijn tekst *Fonction et Champ de la Parole et du Langage en psychanalyse* (Lacan, 1953b). Hij onderscheidt in deze tekst twee vormen van spreken: het leeg spreken en het vol spreken. We hebben in dit hoofdstuk aangegeven hoe Lacan beide vormen van spreken in verband brengt met een specifieke verhouding van het subject ten aanzien van de ander.

Het leeg spreken wordt gekarakteriseerd door het opvoeren van het Ik en herhaalt aldus de verhouding van het spiegelstadium. Hierbij wordt niet alleen het Ik opgevoerd middels de introspectie, maar ook de analyticus wordt opgevoerd als concrete aanwezigheid. Lacan zegt dat dit het karakteristieke opduiken van de overdracht als weerstand is. Tegelijk houdt een dergelijke manier van spreken alle risico's in die gepaard gaan met de Imaginaire verhouding: frustratie, agressie en regressie. De frustratie is eigen aan dit vertoog. Men tracht iets op te voeren waar men nooit volledig mee kan samen vallen. De agressie is een reactie op het demonteren van het Ik. De regressie toont het Ik in de verschillende etappes van de ontwikkeling. Na een definitie van het leeg spreken zijn we ingegaan op een techniek die zich fundeert in dit spreken. Volgens de egopsychologie kan men in de analyse enkel met het Ik werken. De kuur is er in deze strekking op gericht het Ik te versterken en dit gebeurt middels een identificatie met het Ik van de analyticus. Lacan gaf echter al aan dat een techniek die zich louter op het Ik richt, enkel tot frustratie kan leiden. Men kan nooit met het Ik samenvallen, of om het in Hegeliaanse termen te formuleren: een erkenning verlangen binnen het Imaginaire leidt tot een impasse.

Lacan werkt evenwel een andere vorm van spreken uit door verder te bouwen op zijn stellingen met betrekking tot de subjectieve bevestiging. Dit is het vol spreken. Lacan gebruikt de casus van de Wolfenman om te illustreren waar het over gaat. In deze casus zien we namelijk een interessante discrepantie bij Freud: enerzijds wil hij een exacte datering van de oerscène, anderzijds staat hij zijn patiënt toe dit gebeuren zo vaak te hersubjectiveren als nodig is voor de behandeling. Lacan brengt deze discrepantie in verband met het denken van Heidegger. In onze lectuur van Heidegger (1927) onderzochten wij hoe Heidegger een onderscheid maakt tussen een objectieve "natuurtijd" die in zijn essentie spatiaal is, en de fundamentele tijd die het Dasein bepaalt. In deze fundamentele tijd anticipeert het Dasein op zijn dood als niet te actualiseren punt. De dood kan men zich nooit eigen maken en is dus zuivere mogelijkheid. Omdat het Dasein door deze anticipatie op de dood erkent als zuivere mogelijkheid, kan het terugblikken op zijn verleden en zich dat toeëigenen. Hetzelfde gebeurt nu in een analyse. Omwille van de confrontatie met het dode punt in de analyse, kan het subject in zijn vol spreken een uitspraak doen over zijn verleden waarmee hij het zich toeëigent:

“Aldus zal ik geweest zijn.” Hiermee fundeert Lacan een subject dat noch volledig vrij, noch volledige gedetermineerd is. Het is geschiedenis en het is wording. Deze visie op de kuur onderscheidt zich van een visie die de kuur conceptualiseert in termen van een ontwikkelingsproces, zoals dat het geval is bij de objectrelatietheorie. De kuur opgevat in termen van het vol spreken viseert geen finaliteit die uitmondt in het bereiken van een (biologisch) bepaald ontwikkelingsstadium, doch in een zich toeëigenen van de geschiedenis die het subject tot dan toe gevormd heeft. Fundamenteel in het vol spreken is echter dat men zich uitspreekt ten aanzien van de ander. Deze gedachte hebben wij verder uitgewerkt in het laatste hoofdstuk.

In ons vierde hoofdstuk hebben wij onderzocht hoe Lacan de verhouding tussen subject en ander begrijpt in termen van het Symbolische. Het Symbolische wordt klassiek begrepen als het talige (Mooij, 1975). Wij hebben aangetoond hoe het talige inderdaad een rode draad vormt doorheen het werk van Freud. Wat Lacan toevoegt is een nieuwe wijze waarop taal kan begrepen worden. Hij presenteert zijn visie op taal op een wijze die hem typeert: door zich af te zetten tegen een andere theorie, met name die van Massermann (1944). Waar deze auteur beweert dat taal teruggaat op individueel geconditioneerde responsen, stelt Lacan dat we het taalteken, de betekenaar, eerst moeten begrijpen in zijn verhouding tot andere betekenaars. Lacan geeft hiermee één van de basisstellingen van het structuralisme prijs, namelijk dat een element binnen een systeem slechts betekenis krijgt op basis van zijn verhouding tot de andere elementen binnen dat systeem.

Omdat wij geïnteresseerd zijn in de overdracht en omdat Lacan in de eerste plaats geïnspireerd werd door de structurele antropologie van Lévi-Strauss (Zafiroopoulos, 2001, 2003; Basualdo, 2011; Lucchelli, 2014), die wetenschap die zich bezighoudt met de verhoudingen tussen mensen, hebben wij ons nader toegelegd op een onderzoek naar de wijze waarop Lévi-Strauss de verhouding tussen mensen conceptualiseert. We zijn daarvoor eerst te rade gegaan bij Mauss, die stelt dat de verhoudingen tussen mensen symbolisch worden weergegeven in het uitwisselen van giften. Vervolgens hebben we aangetoond hoe Lévi-Strauss deze principes aanwendt om de verwantschapsverhoudingen op een structurele manier weer te geven. Binnen de structurele verwantschapsverhoudingen wordt de rol van elk individu bepaald door zijn verhouding tenaanzien van alle andere individuen binnen een gegeven structuur. Tot slot hebben we aangetoond hoe Lévi-Strauss dezelfde principes toepast op de analyse van de mythe. We zien namelijk in het hervertellen van een mythe dat de verschillende elementen van die bewerkingen zich op eengelijkaardige wijze tot elkaar verhouden. Bovendien heeft de mythe een genezende functie: dankzij de *efficacité symbolique* (Lévi-Strauss, 1949b) kan men een onbegrijpelijk symptoom inschrijven binnen een individuele mythe.

Deze analyse van de structuralistische benadering van de verhouding tussen subject en ander heeft ons toegestaan om een aantal zaken samen te brengen. Aan de hand van een bestudering van de casus van de Rattenman hebben we gezien hoe Lacan diens verhoudingen definieert in structuralistische termen en hoe deze vorm krijgen in de individuele mythe. Tot slot hebben we aan de hand van Lacans Séminaire sur “la Lettre volée” aangetoond hoe de structurele verhoudingen opduiken in de kuur en in verband kunnen gebracht worden met het vol spreken. De analyticus krijgt namelijk binnen de overdracht een plaats toegewezen in de symbolische structuur van zijn patiënt. Het vol spreken komt dan neer op een assumptie van de positie die het subject zelf inneemt in zijn symbolische structuur. Maar omdat de positie van het subject slechts betekenis heeft op grond van de verhouding van die positie te aanzien van de andere posities binnen die structuur, kan het subject die assumptie slechts middels het toespreken van de ander.