

Psychoanalytisch perspectieven, 2016, 34, 4: 357-365

DE TOEKOMST VAN EEN ILLUSIE FENOMENOLOGIE EN PSYCHOANALYSE

Jasper Feyaerts

Ontvangen: 15 december 2016; *Aanvaard:* 31 december 2016.

In zijn *Philosophy and the scientific image of man* uit 1963 stelde de Amerikaanse filosoof Wilfrid Sellars een treffende diagnose van de sluimerende *Spaltung* die volgens hem de breuklijn uittekent van de toenmalige, maar ook toekomstige, filosofische en maatschappelijke tijdsgeest. Volgens Sellars bestaat deze breuklijn uit het conflict tussen twee tegenstrijdige “beelden” die we hebben over onszelf: aan de ene kant, het *manifest beeld* als het geheel van ideeën en opvattingen die we er spontaan op nahouden om onszelf en de wereld rondom ons te betekenen. Denken we daarbij aan onze onmiddellijke zelfervaring als subjecten met een (zelf)bewustzijn, een zekere mate van keuzevrijheid, behept met rede maar ook verlangens, motivaties en dergelijke meer. Aan de andere kant, een relatief recent, maar gestaag expansief *wetenschappelijk beeld* over de mens als een “complex fysisch systeem” — een beeld dat danig verschilt van haar manifeste tegenhanger, maar gedestilleerd kan worden uit verschillende wetenschappelijke disciplines, zoals bijvoorbeeld de neurologie, evolutionaire biologie en cognitieve wetenschap. De eerdergenoemde *Spaltung* bestaat volgens Sellars uit de vaststelling dat de moderne wetenschap, hoewel ze vanaf haar oorsprong steeds ons begrip van de wereld heeft verrijkt en uitgedaagd door middel van stringente methodes en resulterende theorieën die mijlenver verwijderd bleken te zijn van onze intuïtieve opvattingen, deze zelfde methodes nu ook begint in te zetten voor fenomenen die veel dichterbij huis liggen. Namelijk, deze fenomenen waarvan

gedacht werd dat ze steeds voorbij de greep van de wetenschap zouden liggen en die gegroepeerd worden onder de noemers van “betekenis”, “eerste-persoonservaring” en “subjectiviteit”. Kortom, fenomenen waarvan vele filosofen denken of dachten dat ze de eigenlijke kern uitmaken van ons menselijk bestaan.

De belangrijkste uitdaging voor de filosofie vandaag ligt volgens Sellars dan ook in de vraag of, en zo ja, hoe we deze twee beelden dienen te integreren. Is de moderne wetenschap, zoals sommige filosofen benadrukken, niet bij machte om een adequate verklaring te bieden voor datgene wat we aanduiden met “zelfervaring” of “subjectiviteit”, of zijn het eerder de voorwetenschappelijke intuïties over onszelf die nu eindelijk plaats moeten maken voor een rigoureuze wetenschappelijke determinering? Heeft het in het licht van de recente ontwikkelingen in de neurocognitieve wetenschappen bijvoorbeeld nog zin om met Descartes te zeggen dat “Ik ben”? Is er mij met andere woorden nog een punt of plaats gegeven van waaruit ik dingen over mezelf kan beweren dat niet onderhevig is aan deze “recente ontwikkelingen” en waarvoor ik geen rekenschap hoeft af te leggen aan het tribunaal van de wetenschap? Sellars’ eigen antwoord op deze kwestie in de vorm van zijn *scientia mensura*-dictum is even helder als ontzuenderend: “in the dimension of describing and explaining the world, science is the measure of all things, of what is that it is, and of what is not that it is not”. Een gelijkaardige respons vinden we bijvoorbeeld in het werk van de cognitieve neurofilosoof Daniel Dennett. Volgens Dennett’s hetero-fenomenologisch standpunt is er niet zoiets als een Cartesiaan theater waar dingen gebeuren of zich spontaan openbaren en die de bron zou vormen voor kennis over onszelf vanuit een eerste-persoonsperspectief. Het enige wat de neurocognitieve wetenschapper kan vaststellen is dat subjecten (of beter: cognitieve systemen) allerlei warrige en uiteenlopende zaken beweren en geloven, zoals “ik denk dus ik ben”, “deze kleur blauw is lichter dan de andere”, “ik herinner me ons gesprek van gisteren

nog levendig”, enzovoort. En zoals Dennett dan betoogt: betekent dit bijgevolg dat een wetenschappelijke derde-persoonsbenadering van ons bewustzijn en subjectiviteit deze uitspraken voor waar moet aannemen? Natuurlijk niet. Net zomin we bijvoorbeeld in antropologisch veldwerk onze neutraliteit compromitteren door lokale beweringen over mythische entiteiten als een indicatie voor goddelijke aanwezigheid te beschouwen, dienen we onze wetenschappelijke abstinentie op te geven wanneer het gaat over minder exotische zaken als het “Ik”, “ervaring” en “verlangen”. Dergelijke subjectieve getuigenissen moeten we volgens Dennett opvatten als voorlopige ficties, waarna de neurocognitieve wetenschap wel zal uitwijzen of en in welke mate er eventueel waarheid is in fictie.

De centrale vraag die we in deze bijdrage willen behandelen is dan ook de volgende: waar staan respectievelijk de fenomenologie en psychoanalyse wanneer het gaat over dergelijke voorstellen? Beide disciplines maken volgens Sellars deel uit van wat hij “the perennial philosophy of man-in-the-world” noemt. Onder deze noemer groepeerde hij al deze filosofische systemen of denkkaders die enerzijds een minder of meer adequate poging hebben ondernomen om het manifeste beeld uit te denken en te verfijnen, en waarbij ze anderzijds dit manifeste beeld *als realiteit* hebben beschouwd. Voor de fenomenologie zou dit bijvoorbeeld betekenen dat ze haar analyse van onze intentionele betrokkenheid op de wereld als een reëel gegeven opvat, voor de psychoanalyse dat ze bijvoorbeeld datgene wat patiënten vertellen over hun problematische verlangen als de waarheid van dit verlangen beschouwd. Is dit een correcte omschrijving van waar het in de fenomenologie en psychoanalyse over gaat? Anders gesteld: op welke wijze zouden de fenomenologie en psychoanalyse antwoorden op Dennet’s voorstel om subjectieve overtuigingen over onszelf te beschouwen als voorlopige ficties én, naar alle waarschijnlijkheid, toekomstige illusies? Voorts: wat is er gemeenschappelijk maar ook verschillend in hun respectievelijke benaderingen van deze illusies?

Husserl en transcendentale subjectiviteit

Laten we beginnen met de fenomenologie zoals deze haar oorspronkelijke formulering kreeg in het werk van Edmund Husserl. Wat zou Husserl's antwoord zijn op Dennett's voorstel om bij een wetenschappelijke benadering van onze subjectiviteit datgene wat dat subject beweert op te vatten als voorlopige ficties? Hij zou ongetwijfeld antwoorden dat Dennett de eigenlijke inzet van die subjectiviteit verkeerd begrepen heeft. Meer nog, hij zou zelfs zeggen dat Dennett's voorstel, zoals elke andere naturalistische poging om ons bewustzijn te verklaren, uiteindelijk zal uitmonden in een scepticisme. En het waarmerk van alle vormen van scepticisme is voor Husserl dat ze impliciet iets vooronderstellen wat vervolgens expliciet ontkend wordt. Wat is dat "iets" voor Husserl en welke rol speelt het in Dennet's neurocognitief voorstel?

Dat "iets" is voor Husserl eveneens het bewustzijn, ditmaal echter niet gedacht als een empirisch object in de wereld zoals in Dennett's naturalistische benadering, maar als de oorspronkelijke plaats van een *transcendentiaal probleem*. Het transcendentaal probleem, of nog, het "enigma aller enigma's", dat volgens Husserl besloten ligt in dat bewustzijn, en dat bovendien enkel in en vanuit dat bewustzijn begrepen kan worden, is het gegeven *dat* er een wereld is voor ons. Husserl noemt dit "der Generalthesis der natürlichen Einstellung". Het leven in deze natuurlijke attitude is een leven dat gekarakteriseerd wordt door een wereld-geloof. Dit betekent niet dat mijn dagdagelijkse omgang met de wereld ondersteund wordt door een expliciete geloofsovertuiging met als inhoud "de wereld bestaat", wel dat alles wat ik tegenkom in deze wereld — zij het gereedschap, mezelf, andere mensen of wetenschappelijk gedetermineerde objecten — impliciet ervaren wordt als reëel, als bestaande. En wanneer blijkt dat ik me occasioneel heb vergist over iets in die wereld, bijvoorbeeld wanneer wat ik "dacht" (zoals ik dan zal zeggen) te zien er niet blijkt te zijn, dan betekent

dit niet dat mijn natuurlijke attitude op haar grondvesten davert en ik terecht kom in een ontologische crisis, wel dat er eenvoudigweg *in realiteit* iets anders is dan wat ik dacht te zien. Of wanneer ik bijvoorbeeld slachtoffer ben geworden van een hallucinatie en blijkt dat er geen enge wezens onder mijn bed liggen, dan betekent dit dat in plaats van die enge wezens er *niets* onder mijn bed ligt. Kortom: illusies en hallucinaties kunnen mijn geloof in een realiteit die “er” is niet ondergraven, maar leiden enkel tot onze herwaardering van individuele objecten en hun eigenschappen *in diezelfde wereld*. Voor Husserl is elke discussie over ficties en illusies — zoals in Dennett’s voorstel, maar ook in de Cartesiaanse twijfel — altijd reeds gesitueerd in deze natuurlijke attitude, wat voorts impliceert dat eventuele problemen en oplossingen — bijvoorbeeld over de neurocognitieve “waarheid in fictie” omtrent onze subjectiviteit — enkel verschijnen en geformuleerd kunnen worden op grond van dit “geloof”.

Een kritische bemerking daarbij zou de volgende kunnen zijn: is dit geloof in het bestaan van allerlei zaken nu niet precies wat de neurocognitieve wetenschap in Dennett’s formulering voor de eerste maal op een wetenschappelijke manier — i.e. op grond van intersubjectief gecontroleerde procedures en evidentie — tracht te benaderen? En als daaruit blijkt dat wat we meenden te geloven over onszelf en de wereld waarin we leven nu eenmaal niet ondersteund wordt, wat is dan Husserl’s probleem? Eenvoudigweg dat het geloof binnen de naturalistische attitude voor Husserl geen wetenschappelijk, maar wel een transcendentiaal-fenomenologisch probleem is. Twee zaken moeten hier volgens Husserl onderscheiden worden: enerzijds waaruit de onmiskenbare autoriteit van de moderne wetenschap bestaat, anderzijds wat aan een dergelijke autoriteit *noodzakelijkerwijs* ontsnapt. Wanneer het gaat over het bestuderen van objecten en hun eigenschappen in deze wereld, onszelf inclusief, dan is de moderne wetenschap voor Husserl, net zoals voor Sellars, “the measure of all things”. Maar wanneer het gaat over de mogelijkheid om *überhaupt* iets over deze objecten en hun eigenschappen te beweren, wanneer

het met andere woorden gaat over de these van de natuurlijke attitude zelf, dan heeft deze wetenschap ons volgens Husserl niets te vertellen. Husserl's punt is bijgevolg niet dat er iets mis zou zijn met wat de wetenschappen betrachten doorheen de gestage objectivering van onze *Lebenswelt*, noch dat de fenomenologie haar binnen dit domein zou moeten betwisten of lessen heeft te leren. Husserl's kritiek is louter dat de natuurlijke wetenschappen, inclusief Dennett's neurocognitivism, altijd wetenschappen zijn *van* de natuurlijke attitude, en dus het gegeven dat er een wereld is voor ons op een naïeve manier reeds hebben vooronderstelt. We kunnen ons dan ook niet wenden naar de moderne wetenschap indien we een antwoord willen op deze vraag zonder terecht te komen in wat Husserl de *transcendentale* of *epistemologische cirkel* noemt. Dit is een bijzondere vorm van *petitio principii* waarbij men op voorhand de effectiviteit van de natuurlijke attitude vooronderstelt om net de vraag naar de mogelijkheid van deze attitude te beantwoorden.

Een typevoorbeeld van een dergelijke transcendentale cirkel zou hier precies Dennett's geliefde brein kunnen zijn: om de mogelijkheid van onze ervaring van de wereld te verklaren, kunnen we bijvoorbeeld beroep doen op een neurocognitieve modellering van hoe ons brein perceptuele waarneming mogelijk maakt. Sterk vereenvoudigd zou deze verklaring er ongeveer zo uit zien: reflecterende lichtgolven van een object stimuleren mijn retina, van hieruit worden signalen naar mijn brein gestuurd, hetgeen uiteindelijk resulteert in een perceptuele ervaring. De causale ketting eindigt dus in een mentale toestand (of voor de materialist, ze eindigt gewoon met een hersenproces dat identiek is aan wat wij fictieel "mentale toestand" noemen), i.e. de toestand "ik zie een object". Wat hebben we hier precies mee bereikt en is een dergelijke naturalistische verklaring voldoende om Husserl's vraag te beantwoorden? Het antwoord moet voor Husserl neen zijn. Het probleem met een dergelijke verklaring is dat ze ons, om het wat figuratief uit te drukken, aan de verkeerde kant van de vergelijking doet belanden. Wat we wilden weten is niet hoe de

oorzakelijke ketting ons leidt naar een mentale toestand, wel hoe we vanuit deze mentale toestand geraken aan de kant van objectiviteit. Hoe is het mogelijk dat onze bewustzijnservaring ons presenteert met een object dat transcendent is aan deze ervaring, dat zich presenteert als iets wat mijn directe perceptie ervan overstijgt en dat niet enkel voor mij, maar ook voor anderen toegankelijk is? Directe verwijzingen naar het object van die ervaring om vervolgens de ervaring zelf te verklaren kunnen ons hier geen enkele uitkomst bieden volgens Husserl. Neurocognitieve verklaringen zijn daarmee hetzelfde lot beschoren als de zogenaamde *Bild*-theorieën van perceptie die Husserl uitgebreid refuteerde in zijn *Logische Untersuchungen*. Ook deze theorieën trachtten onze ervaring van objecten te verklaren door beroep te doen op deze objecten zelf. Als een dergelijk object, stel een tafel, aanwezig is in mijn directe omgeving, dan leidt dit tot de formatie van een beeld van die tafel in mijn bewustzijn, en dit is wat het betekent, volgens de *Bild*-theorie, om een tafel waar te nemen. Zoals Husserl betoogt, een dergelijke naturalistische theorie sluit ons op in het domein van beelden met geen enkele verklaring van hoe dergelijke beelden, beelden van een transcendente entiteit kunnen zijn. Meer nog, in de poging om het bewustzijn te herleiden tot het imaginaire en het fictionele door beroep te doen op objecten in de wereld (zij het tafels of ons brein), werd het bewustzijn van deze objecten, en dus de mogelijkheid van de natuurlijke attitude, reeds langs de achterdeur terug binnen gesmokkeld.

Waar deze argumenten voor Husserl uiteindelijk toe leiden is de vaststelling dat we nood hebben aan een filosofische procedure die, in de poging om de mogelijkheid van de natuurlijke attitude te verhelderen, geen beroep doet op de verworvenheden van deze natuurlijke attitude. Inderdaad, zoals voor elke verklaringspoging geldt, verklaart men nu eenmaal niets wanneer elementen uit de te verklaren term reeds opgenomen en gebruikt worden in de verklaring zelf. Vandaar ook de noodzaak van een transcendentiaal-fenomenologisch project die de verworvenheden van de natuurlijke wetenschappen opschort teneinde de rol

van het bewustzijn in de constitutie van de natuurlijke attitude te verhelderen. Dit bewustzijn is dan niet langer een object in de wereld waarover we empirisch accurate of fictionele uitspraken kunnen doen, maar die plaats die allereerst vooronderstelt moeten worden opdat zoiets als waarheid of fictie enige betekenis zou kunnen hebben. Die plaats is wat Husserl transcendentale subjectiviteit noemt en die zowel de voorwaarde als noodzakelijke assumptie vormt voor elke naturalistische wetenschap. Elke poging dit subject naar het domein der fictie te verwijzen — zoals in Dennett's voorstel — kan voor Husserl enkel uitmonden in het ondergraven van de moderne wetenschap zelf.

Lacan en Dennett's subject van de wetenschap

Hernemen we onze denkoefening voor het mogelijke antwoord van de lacaniaanse psychoanalyse. Vinden we hier dezelfde transcendentale argumenten die Dennett en de neurocognitieve wetenschap wijzen op de performatieve contradictie die verborgen ligt in de poging om onze subjectiviteit naar het domein der fictie te verwijzen? Is de psychoanalyse met andere woorden een discipline die ons manifest mensbeeld opvat als het onomstotelijk vertrekpunt van elke wetenschappelijke onderneming? Het antwoord lijkt in een bepaald opzicht minder eenduidig. Denken we alleen al aan Dennett's voorstel om subjectieve uitspraken op te vatten als ficties. Als er een discipline is die een dergelijk idee van bij haar aanvang serieus heeft genomen, dan moet het wel de psychoanalyse zijn. “De hystericus lijdt grotendeels aan reminiscenties”, aldus Breuer en Freud in de *Studien über Hysterie*. De eigenlijke geboorte van de psychoanalyse is gesitueerd in Freud's veranderde verhouding ten aanzien van deze uitspraak. Waar hij deze reminiscenties of verdrongen herinneringen eerst nog beschouwde als accurate representaties van traumatische gebeurtenissen die daadwerkelijk hadden plaatsgevonden in de vroege kindertijd, ziet hij zich later in de briefwisseling met Wilhelm Fliess verplicht om te besluiten dat hij zijn

neurotica “niet langer geloofd”. Freud moet toegeven wat de critici ten aanzien van de psychoanalyse al langer doorzien hadden: “Ik kon toentertijd nog niet de fantasieën van analysanten over hun kinderjaren onderscheiden van reële herinneringen”. Anders gezegd: zijn patiënten hadden hun zogenaamde trauma’s grotendeels *gefantaseerd*. Dus net zoals Dennett beargumenteerd Freud dat wat patiënten vertellen inzake het eigen neurotische zielenleven niet zondermeer opgevat moet worden als de waarheid over dat zielenleven. De cruciale vraag is echter hoe de psychoanalyse omgaat met deze ontvullende vaststelling en hoe ze daarin enerzijds verschilt van Dennett’s neurocognitivism, maar anderzijds ook — en dit is even cruciaal om de eigenheid en het kritisch potentieel van de psychoanalyse te begrijpen — van de Husserliaanse fenomenologie. Laten we de respectievelijke posities ten aanzien van het fictionele verhaal van patiënten nog eens doornemen bij wijze van een gedachte-experiment: we leggen een neurotische patiënt op de sofa en laten achtereenvolgens Dennett, Husserl en Lacan de positie van analyticus innemen.

Stel bijvoorbeeld dat deze patiënt getuigt dat hij het gevoel heeft “anders” te zijn dan de rest van zijn omgeving, dat hij daardoor vaak misbegrepen wordt en dat dit hem in belangrijke mate hindert in zijn leven. Wat zou Dennett’s heterofenomenologische benadering hiervan maken? Dennett zou voorstellen om bij een wetenschappelijke benadering van een dergelijke getuigenis een aantal noodzakelijke restricties door te voeren teneinde allereerst een duidelijk beeld te bekomen van de data die verklaard moeten worden. Deze primaire data noemt hij de *heterofenomenologische wereld* van de patiënt. Een onderscheid moet hier volgens Dennett gemaakt worden tussen:

- (a) de subjectieve ervaring zelf
- (b) wat het subject gelooft over die ervaring
- (c) de verbale expressie van dit geloof

Het enige waartoe de neurocognitieve wetenschap zich volgens Dennett dient te verbinden zijn niveaus (b) en (c). Niet of de patiënt inderdaad in realiteit anders is dan zijn omgeving, noch of hij de subjectieve ervaring heeft anders te zijn, enkel dat de patiënt *gelooft* deze ervaring te hebben. Zoals hij stelt in *Consciousness Explained*: “You are not authoritative about what is happening in you, but only what *seems* to be happening in you, and we are giving you total, dictatorial authority over the account of how it seems to you, about *what it is like to be you*”. Het enige waar de patiënt dus autoriteit over krijgt is wat hij gelooft dat er aan de hand is in zijn leven. De neurocognitieve wetenschapper schort op zijn beurt zijn oordeel op over deze subjectieve overtuigingen en laat de wetenschap vervolgens haar werk doen: “we may stay maximally noncommittal about this by adopting, at least for the time being (I recommend: for ever), the position I have defended that treats beliefs from the intentional stance as theorists’ fictions similar to centres of mass, the Equator, and parallelograms of forces”. Deze opschorting beschouwt Dennett bovendien als een derde-persoonsversie van de Husserliaanse epoché waarbij de realiteit over onszelf tussen haakjes wordt geplaatst door de onderzoeker om enkel te focussen op wat dat subject daarover gelooft.

Met deze notie van epoché zijn we meteen aanbeland bij Husserl. In tegenstelling tot Dennett vinden we bij Husserl de analyticus een robuuste notie van subjectieve waarheid. Wat de patiënt ervaart in zijn omgang met anderen hoeft voor de fenomenologie niet noodzakelijk overeen te komen met hoe bijvoorbeeld deze anderen dit ervaren, noch is het gevoel misbegrepen te worden sluitend bewijs dat men daadwerkelijk misbegrepen wordt. Ook de Husserliaanse epoché zet deze transcendente realiteit tussen haakjes. Maar wat daarbij overblijft zijn niet louter “subjectieve ficties” en “hypothetische overtuigingen”, maar de manier waarop de patiënt zijn positie ten aanzien van anderen *ervaart*, precies zoals zijn ervaring dit presenteert. Dankzij de fenomenologische reductie krijgen we toegang tot een veld van ervaring waarbij

het onderscheid tussen realiteit en fictie komt te vervallen. Dit is voor Husserl “het principe aller principes”, namelijk “dat alles wat zich aan ons in de ‘intuïtie’ originair (om zo te zeggen in de lijfelijke werkelijkheid) aanbiedt, eenvoudig te nemen is als hoe het zich voordoet, maar ook uitsluitend binnen de grenzen waarbinnen zich het voordoet [...]”. Deze gegevenheid is iets “waaraan ons geen enkele denkbare theorie kan doen twijfelen”. De waarheid van wat de patiënt vertelt is dan ook gelegen in een beschrijvende overeenstemming tussen hoe hij zichzelf in relatie tot anderen ervaart en wat hij ons daarover vertelt. Patiënten geloven niet zomaar eender wat, maar precies wat hun ervaring — qua ervaring — hen daarover duidelijk maakt. Tenminste wat dat betreft, kan geen enkele theorie — ook niet Dennett’s neurocognitivism — ons doen twijfelen.

Staan we tenslotte stil bij wat Lacan’s benadering zou zijn van de getuigenis van de patiënt. Ook Lacan zou ongetwijfeld een psychoanalytische vorm van epoché doorvoeren op wat de patiënt ten berde brengt. Er is inderdaad een gegronde reden, zoals Freud reeds duidelijk maakte, waarom psychoanalytici geen reality-checkers zijn. De vraag naar het realiteitsprincipe — i.e. of het inderdaad een reële weergave is van de feiten wanneer de patiënt getuigt “anders” te zijn — heeft Lacan in zijn kruistocht tegen de ego-psychologische verduistering van het Freudiaanse erfgoed steeds als irrelevant beschouwd. Tenminste deze opschorting van de transcendente realiteitsvraag hebben zowel Dennet, Husserl als Lacan gemeen. Waarin ligt dan het verschil?

Allereerst ten aanzien van Husserl. Zou Lacan vrede nemen met een opvatting waarbij het verschil tussen realiteit en fictie verbeurd wordt verklaard binnen de stringente limieten van een transcendentaal bewustzijn? We dienen hier allereerst in rekening te brengen dat Lacan zich niet zozeer zal richten op wat de patiënt ervaart, maar wel wat de patiënt *zegt*. Er is voor Lacan, net zoals voor Dennett, geen anterieur bewustzijnsmoment dat vervolgens wacht op een adequate vertaling in een gepaste transcendentale privétaal. Subjectiviteit krijgt slechts vorm wanneer het gebruik maakt van de taal die ons allen omringt en die

de voorwaarde vormt opdat iets überhaupt betekenis zou kunnen hebben voor de patiënt. Taal is daarbij niet zozeer een secundair gebruiksmiddel dat wordt aangewend om de subjectieve ervaring van de patiënt te vertalen, maar is constitutief voor deze ervaring zelf. Kortom, zonder de taal geen mogelijkheid om iets *als* iets te herkennen. Maar we hebben hier slechts de ene transcendentale voorwaarde voor betekenis — het bewustzijn — geruild voor een andere — de taal. Wat doet Lacan vervolgens met de vaststelling dat het verhaal van de patiënt grotendeels fictieel is? Impliceert Lacan's notoire uitspraak — “waarheid heeft de structuur van een fictie” — dat de psychoanalyse de waarheid in het spreken van de patiënt vereenzelvigt met het niveau van *fictie als fictie*, of in Sellarsiaanse termen, met het *manifest beeld als manifest beeld*? Het antwoord moet opnieuw neen zijn.

Om Lacan's kritische afstand ten aanzien van een dergelijk idee te begrijpen, dienen we ons naar een assumptie te wenden die Husserl en Dennett, ondanks alle verschillen, nog steeds gemeenschappelijk hebben. In onze inleiding hebben we ons de vraag gesteld of er ons nog een punt of plaats gegeven is van waaruit we zaken kunnen zeggen of beweren over onszelf dat niet onderhevig is aan wetenschappelijke determinering. De positie van Husserl wat dat betreft hebben we daarin verduidelijkt. Maar wat misschien minder evident is, is dat ook Dennett, ondanks zijn neurocognitieve aversie voor alles wat zweemt naar idealistische noties zoals het subject, een dergelijk punt op een bepaalde manier nog steeds vooronderstelt. Inderdaad, in Dennett's heterofenomenologie krijgt onze patiënt nog steeds dictatoriale autoriteit over wat hij gelooft door eenvoudigweg te zeggen wat hij gelooft. Niet wat hij gelooft hoeft waar te zijn voor Dennett, maar *dat* hij het gelooft is een tautologische waarheid. Meer nog, zonder dit initiële punt kan de hele dialectiek van manifeste ficties en wetenschappelijke desillusionering niet van start gaan. Het is echter op dit precair punt dat de psychoanalyse zal interveniëren. Lacan's vraag is daarbij de volgende: “Is de plaats die ik inneem als subject van de

betekenaar concentrisch of excentrisch in relatie tot de plaats die ik inneem als subject van betekenis? [...] Het punt is niet om te weten of ik spreek over mezelf op een manier die overeenkomt met wat ik ben, maar eerder om te weten of, wanneer ik spreek over mezelf, ik dezelfde ben als het zelf waarover ik spreek”. Terechte opmerking, wat ons betreft. Want is het wel zo duidelijk of onze patiënt die getuigt “anders” te zijn dan alle anderen, hieronder daadwerkelijk gebukt gaat? Zou het bijvoorbeeld ook niet kunnen zijn dat dit anders-zijn waarover geklaagd wordt, tegelijk een fantasmatische bron is van bevrediging? Is anders-zijn niet tegelijkertijd een geprivilegieerde positie? Of nog: is de positie die ik inneem als subject van betekenis als iemand die anders is dan alle anderen gelijk of verschillend met de positie die ik inneem wanneer ik erover klaag? Het antwoord is voor de psychoanalyse altijd ambigue. Want is het niet zo dat we vaak houden van waar we over klagen en klagen over waar we van houden? Het is deze fundamentele verdeeldheid die de lacaniaanse psychoanalyse naar voor schuift om het punt van waaruit we over onszelf spreken te karakteriseren. Hiermee is meteen ook het verschil gemaakt met Dennett’s heterofenomenologie en Husserl’s fenomenologie: de psychoanalytische subvertering van deze positie betekent niet louter dat wat ik vertel fictieel is, maar dat zelfs een eenduidig manifest beeld over mezelf me niet gegeven is. Of nog: wat het subject vertelt kan ongetwijfeld de test van de neurocognitieve wetenschap niet doorstaan, zoveel is duidelijk, maar het kan voor Lacan zelfs de test van de manifeste zelfverschijning niet doorstaan. Laten we daarom Sellars’ vraag naar de integratie van deze twee beelden een psychoanalytische twist geven: op welke manier kan het wetenschappelijk beeld, niet zozeer het manifest beeld in rekening brengen, maar de vaststelling dat zelfs dit manifest beeld een fundamentele dubbelheid vertoont ten aanzien van zichzelf?