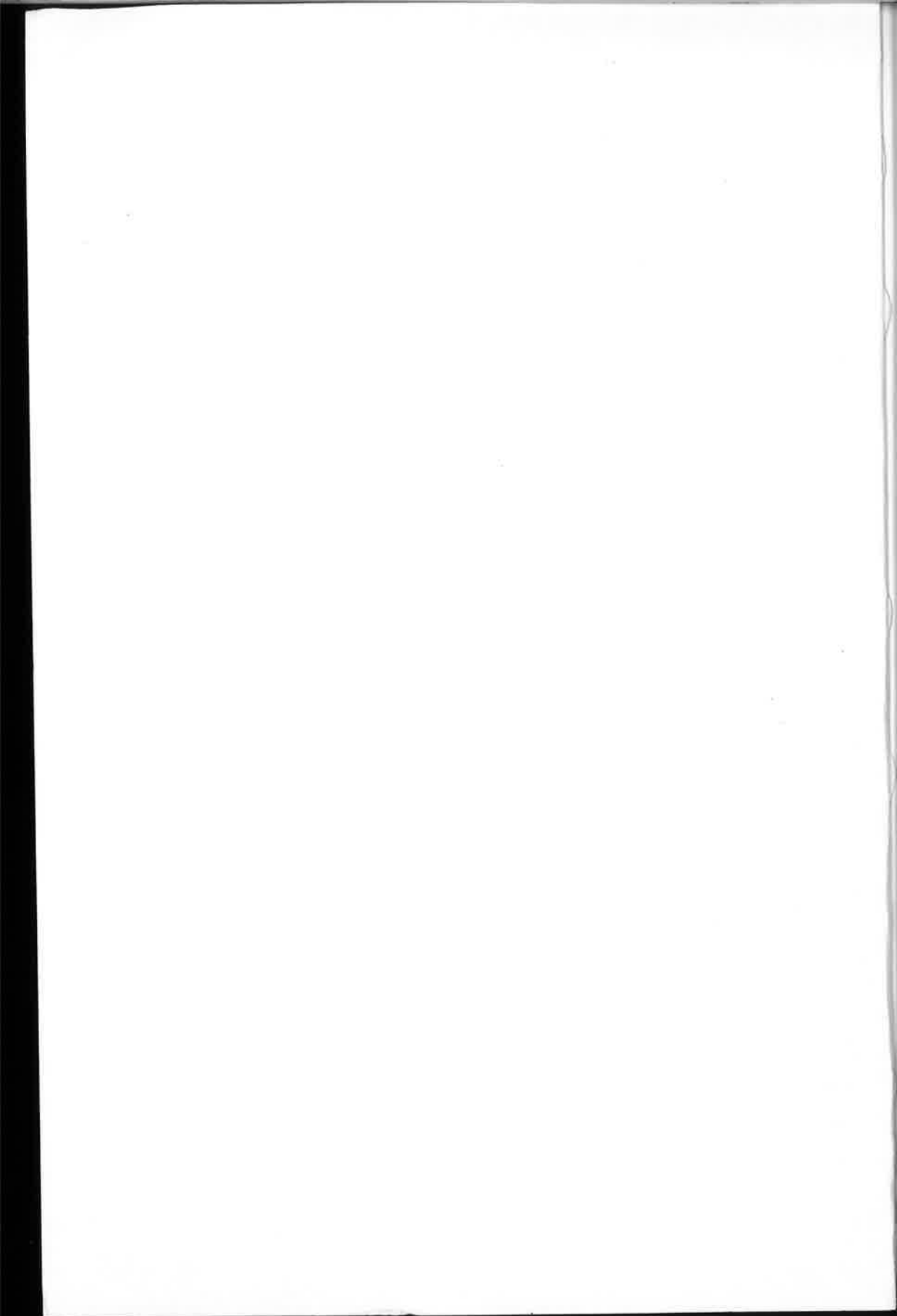


Luc Vanneste

RUST

*Over de verhouding tussen Eros en Thanatos
in de westerse cultuur*

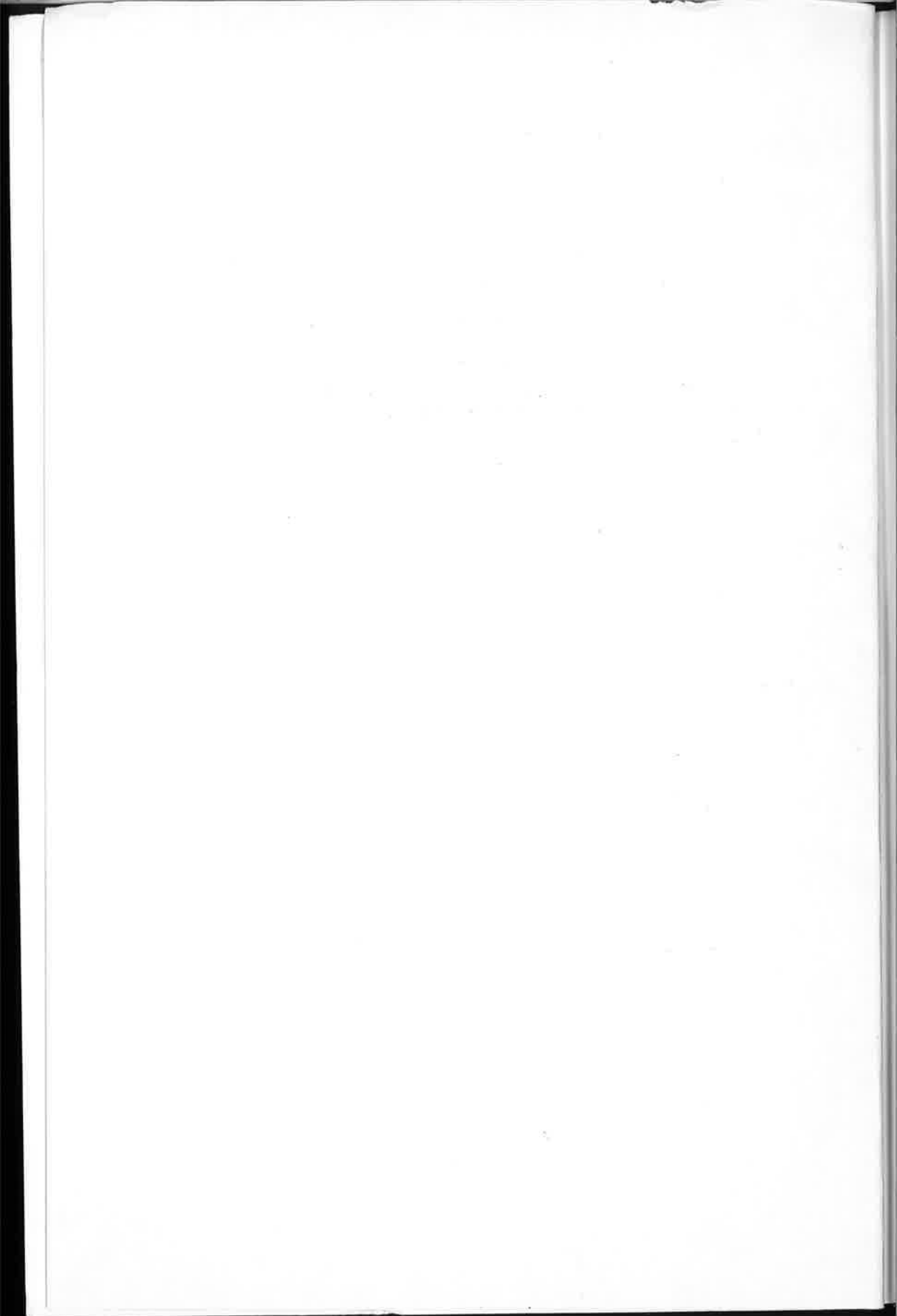
acco



AE 170

RUST

OVER DE VERHOUDING TUSSEN EROS EN THANATOS
IN DE WESTERSE CULTUUR



Luc Vanneste

RUST

Over de verhouding tussen Eros en Thanatos
in de westerse cultuur

Acco Leuven / Amersfoort

CIP Koninklijke Bibliotheek Albert I

Eerste druk : 1988

Gepubliceerd door Uitgeverij Acco

— in *België* : Tiensestraat 134-136, 3000 Leuven

— in *Nederland* : Koningin Wilhelminalaan 17 / Postbus 395, 3800 AJ Amersfoort

Omslagontwerp : Bert Brys

© 1988 by Acco (Academische Coöperatief c.v.), Leuven (België)

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotocopie, microfilm of op welke andere wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

No part of this book may be reproduced in any form, by mimeograph, film or any other means without permission in writing from the publisher.

D/1988/0543/28

NUGI 615/713

ISBN 90-334-1808-8

INHOUD

Woord vooraf	7
Inleiding	9
Hoofdstuk 1 : Oriënterende blik op onze cultuur	17
1.1 Rust door onrust	17
1.2 Thanatos	20
1.3 Eros	27
1.4 De mythe van de moderne mens	30
1.5 Homo modestus	34
Hoofdstuk 2 : Jenseits Freud	37
2.1 Freuds driftenleer : een impasse	37
2.2 'Das Unbehagen in der Kultur' : een uitweg ?	47
2.3 Exit Freud ?	59
Hoofdstuk 3 : Het menselijk tekort. Freud versus Sartre	63
3.1 Freud en Sartre : een onmogelijk duo ?	63
3.2 Freud en het verleden	69
3.3 Sartre en het verleden	77
3.4 Freud en Sartre : een duo ondanks henzelf	82
Hoofdstuk 4 : Merleau-Ponty, een bevestiging	87
4.1 Sartre en Merleau-Ponty, nog zo'n duo ?	87
4.2 Merleau-Ponty en het verleden	93
4.3 Merleau-Ponty en het onbewuste	97
4.4 Merleau-Ponty en het bewuste	101
4.5 Merleau-Ponty en de seksualiteit	105
4.6 Merleau-Ponty, een bevestiging en een stap vooruit	107

Hoofdstuk 5 : Op een kruispunt	109
5.1 Terugblik	109
5.2 'Das Unbehagen in der Kultur', nogmaals	111
Hoofdstuk 6 : Het tekort van onze cultuur	117
6.1 Merleau-Ponty en Sartre : in de val van het blind activisme	117
6.2 Marx' dubbelzinnige benadering van de doelbewuste arbeid	118
6.3 Het rijk van de noodzaak blijft het rijk van de vrijheid beheersen	125
6.4 Het eenheids- en stabiliteitsideaal	131
6.5 Thanatos	145
6.6 Leven versus dood	151
6.7 Van den Berg, toch ook een kind van zijn tijd	158
6.8 Besluit	162
Hoofdstuk 7 : Een hand naar Karl Marx	165
7.1 De verminkte mens	165
7.2 De opstandige mens	177
7.3 Besluit	187
Epiloog	189
Bibliografie	193

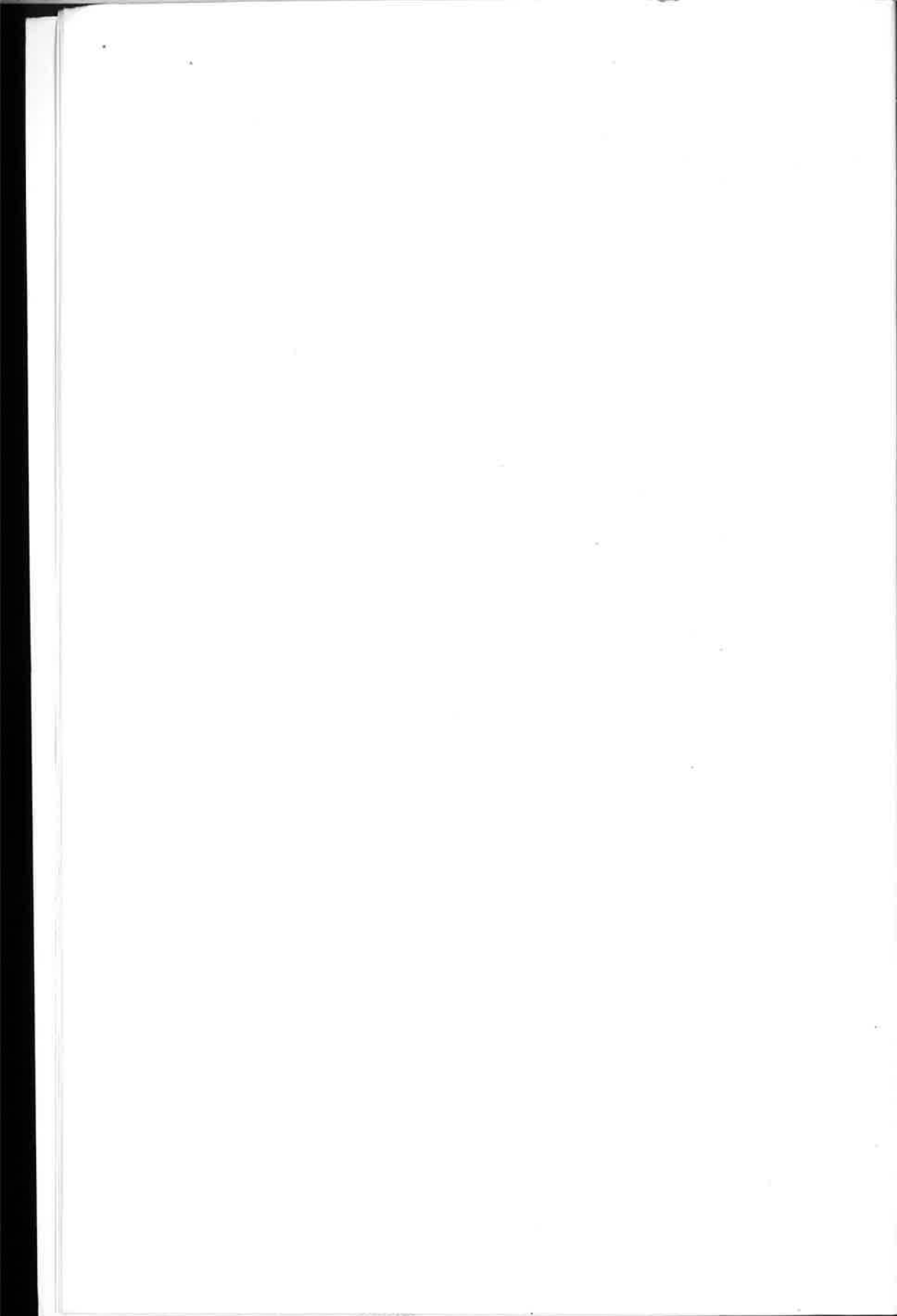
WOORD VOORAF

Dit werk is oorspronkelijk een doctoraalscriptie, die ik verdedigde aan de Rijksuniversiteit van Gent in december 1986. Met het oog op de publicatie heb ik de studie ingekort. Ook heb ik het aantal voetnoten en de literatuurlijst tot een strikt minimum beperkt. Op die manier raakt weliswaar een stuk verfijning verloren, maar ik vertrouw erop dat dit door een winst aan leesbaarheid wordt goedge maakt.

De inleiding is reeds eerder gepubliceerd in het Gentse filosofentijdschrift *Kritiek* (nr. 1, 1987).

Het spreekt vanzelf dat veel personen bij deze studie van invloed zijn geweest. Ik noem met name Rudolf Boehm en Willy Coolsaet, wier steun voor mij onontbeerlijk was. Met waardering denk ik ook aan Hans Achterhuis.

Ik draag het boek op aan mijn vrienden André Springuel en Maggie Handelberg.



INLEIDING

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

Ik probeer in deze inleiding een antwoord te formuleren. Ik hou me aan die vraag en vermijd voorlopig lange uitwijdingen. Het resultaat is een beetje een methodekst.

Freud was een duitstalige die in de negentiende eeuw geboren is. Te verwachten is een auteur die zinnen ellenlang uitsmeert en met bijna niet uit te spreken begrippen diepere betekenis suggereert die elke lezer anders begrijpt. Maar iedereen die Freud leest wordt getroffen door de schoonheid van zijn stijl en de eenvoud van zijn gedachtengang. Er is eigenlijk maar één onverteerbaar boekje. Freud noemde het *Jenseits des Lustprinzips*. Het verscheen in 1921. Ik geloof dat het duistere niet toevallig is. Freud beet er op een been. Hij probeerde zijn grondbegrippenkader of zijn driftenleer verder uit te diepen, maar raakte verstrikt in onduidelijkheden en zelfs tegenstellingen. En hij is er nooit meer goed uitgekomen, ook al hervond hij in zijn daaropvolgend werk zijn aanvankelijke stijl. Waarschijnlijk was

hij niet in staat werkelijk 'jenseits' zijn oorspronkelijke model te stappen. Want hij probeerde in 1921 en in de jaren daarna zijn oorspronkelijke opvattingen staande te houden. Misschien is het zelfs niet overdreven daarin een uiting van een herhalingsdwang te zien. Zijn oorspronkelijke opvatting was dat de menselijke psyché werkt volgens het reflexschema : op een prikkel volgt een reactie, op een spanning wordt gereageerd door een afvoer of verlaging van spanning. De historische en maatschappelijke antecedenten van dat schema zijn door meerdere onderzoekers opgegraven, we komen er aanstonds nog op terug. Eerst moeten we er nog op wijzen dat Freud het schema – na enig zoeken en tasten – invulde door het bestaan van twee fundamentele driften aan te nemen : de seksuele driften en de ikdriften. De ene worden geregeerd door de lust, de andere laten zich leiden door het levensbehoud. In zijn cruciale opstel over het narcisme uit 1914 vond hij echter dat een deel van die ikdriften libidineus moeten worden genoemd. Maar hij vond toen ook – en dat is in zijn ontwikkelingsgang weliswaar onopvallender maar toch belangrijker geweest – dat de lust niet het hoofddoel van de seksualiteit is. Hoofddoel is de voortplanting. Er zijn ongetwijfeld passages waarin hij pleit voor een scheiding tussen seksualiteit en het verwekken van kinderen. Maar dat heeft te maken met de psychische gezondheid van individuen. Voor de mensheid ligt de eigenlijke zin van de seksualiteit in de voortplanting. Om alle driften in het reflexschema te krijgen had Freud ze alle behoudend genoemd. De doodsdrijfden willen de terugkeer naar de toestand vóór de spanning, het leven. En de levensdriften willen gewoon het behoud van de soort door te tenderen naar steeds grotere eenheden. Of het de cultuur is die deze doelstelling naholt of niet wordt niet duidelijk. Eros wordt ook wel eens vereenzelvigd met de tendens om uit meerdere één te maken, zonder dat Freud lijkt te beseffen dat die tweede omschrijving van de eerste verschillend is. Hij veronderstelt dan dat de Eros weliswaar wil vasthouden aan die harmonische tweeenheid, maar eruit gestoten wordt door het bestaan van de agressie. Eros wordt aan banden gelegd en uit die frustratie is het onbehagen dat in onze cultuur een steeds grotere omvang aanneemt te begrijpen. We zijn intussen, dat heeft men begrepen, beland in *Das Unbehagen in der Kultur*. In dat werk uit 1930 is Freud op het eerste gezicht ver verwijderd van zijn vroegere pogingen om het reflexschema op de psychologie toe te passen. Het is cultuurhistorisch van opzet. Maar toch beweegt hij zich in werkelijkheid nog op hetzelfde vlak. Hij wil zich meer bepaald op een zo algemeen mogelijk niveau bewegen en probeert op die manier de neurologische voorwaarden voor cultuur te bepalen.

Freud zag het eigen werk als een nieuwe en definitieve stap in een ontluisteringsproces. Copernicus had aangetoond dat de aarde niet het centrum van de wereld is. Door aan te tonen dat de mens afstamt van de dieren stootte Darwin de mens van de troon waarop hij toch nog was blijven zitten. In zijn eigen appreciatie bracht Freud echter de grootste slag toe : hij bewees dat het Ego geen baas is in eigen huis. Maar is dat werkelijk de verdienste van Freud ? Was het Ego op dat moment nog wel baas in eigen huis ? Wij denken dat dat proces al lang afgelopen was. Men kan bijvoorbeeld verwijzen naar de laatste publikatie van Jan Hendrik van den Berg, waarin hij het heeft over het wonderlijke jaar 1859. Op het moment dat Freud nog

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

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

In 1983 publiceerde Jeffrey Moussaieff Masson een boek met als titel *De realiteit verdoezeld*. Hij was een tijd directeur van de Freud-archieven en had als zodanig toegang tot de niet-gepubliceerde brieven. Hij begon zich in het bijzonder te interesseren voor Freuds eerste opvattingen inzake seksualiteit als etiologische factor bij neurosen. Zoals bekend dacht Freud aanvankelijk dat neurosen terug te voeren zijn tot in de kindertijd werkelijk beleefde seksuele trauma's. Na 1897 kwam hij tot de

voor hem ontstellende ontdekking dat iedereen dergelijke trauma's moet beleefd hebben. Omdat het voor hem niet denkbaar was dat iedereen ook werkelijk als kind seksueel misbruikt werd nam Freud aan dat het moest gaan om seksuele fantasieën.

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

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

Zo probeer ik het methodologisch principe dat me tot leidraad is te beschrijven. Want ik denk dat het inderdaad ruimer toe te passen is dan op Freud alleen. Met iemand als Hannah Arendt denk ik dat alleen bij grote auteurs symptomatische anomalieën te bespeuren zijn. Ik voeg daar aan toe dat hun grootheid verband houdt

met hun gave werkelijk (levens)problemen aan te raken. De moeilijkheden waar zij ons voor stellen zijn voor ons evenzovele pogingen om inzichten te verdoezelen die al aan het ontstaan waren, maar die — en de redenen daarvoor kunnen van diverse aard zijn — onvoldoende in het denkkader van de auteur en/of tijdgenoten pasten. Het komt er op aan die inzichten bloot te leggen en hen als het ware een nieuwe kans te geven.

Deze richtlijn is natuurlijk niet al te exact. Ze kan zich alleen in het concrete onderzoek waarmaken. We willen ze toch nog eventjes verder verduidelijken door ze in verband te brengen met de principes die de bovengenoemde Van den Berg geëxpliciteerd heeft. In zijn *Leven in Meervoud* geeft hij twee criteria om af te meten of een tekst inzicht geeft in wat hij noemt het werkelijke dagelijkse leven. Een tekst is (metabletisch) van belang wanneer deze een betekenis heeft die zeer duidelijk en ondubbelzinnig is, maar bij de hedendaagse lezer een totaal andere waardering krijgt dan bij de tijdgenoot. Een tekst is ook betekenisvol als het hedendaagse begrip ervan weliswaar moeiteloos ontstaat, maar niet samenvalt met de oorspronkelijke betekenis. Een derde criterium, dat wij hier aan toevoegen, luidt : een tekst is betekenisvol als hij voor contradicties, onduidelijkheden en hiaten stelt, die de tijdgenoten van de auteur nooit opgevallen zijn, maar die voor een hedendaagse lezer (gemakkelijk) zichtbaar te maken zijn.

Maar het is niet voldoende een anomalie vast te stellen, men moet bij een auteur zelf een oplossing zoeken. Anomalieën zijn in onze visie alleen maar pogingen om toe te dekken. Het opvallende eraan wijst op het tevergeefse van die pogingen. Wat aangeraakt werd blijft zich tonen en moet uit zijn geknelde positie bevrijd worden. Men moet met andere woorden zoeken naar datgene wat hem ondanks zichzelf buiten een traditie stelt. We hadden het erover dat Freud op zoek was naar de neurologische voorwaarden voor cultuur, dat hij zich daarbij liet leiden door een reflex-schema, dat in zijn mensvisie geen plaats was voor een Ego. Op welke manier valt hij buiten dat kader ? Wel, door precies ook het tegendeel te ontwikkelen van een psychologie die zich fundeert in de neurologie. Er is omzeggens een tweede Freud, die het tegendeel van een reflexpsychologie biedt, waar wel degelijk een Ego aanwezig is. En wat meer is, die tweede Freud geeft zelfs een verklaring voor het bestaan van de eerste.

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

een psychologisch niveau zou situeren? We hebben het uitgeprobeerd. Onze inspiratie daarvoor putten we bij Rudolf Boehm, voor een verdere uitwerking was het werk van Sartre en Merleau-Ponty belangrijk en voor de maatschappelijke situering was het werk van de reeds vernoemde Van den Berg onontbeerlijk. We hebben Eros opgevat als de tendens om zich te engageren, om zich te openen voor de wereld, om risico's te nemen. De doodsdrijf hebben we opgevat als een tendens naar rust, om zich af te sluiten, om risico's te ontlopen. We vermoeden dat beide tendensen in ieder mens werkzaam zijn en als zodanig geen enkel probleem stellen. Probleematisch wordt het als één van beide zich gaat verabsoluteren en de andere onderdrukt. En dat is precies wat in de westerse geïndustrialiseerde samenleving gebeurt. Hier wordt de rust vergoddelijkt. Ideaal is een toestand van onbewogenheid, ongenaakbaarheid, absolute macht. Verstoring van rust is de grootste bedreiging. Verandering of het andere of verscheidene moeten kost wat kost vermeden worden. De heersende tijdsmodus is het verleden, waar precies alles vastligt. De toekomst wordt ontvlucht.

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

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

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

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

Maar daar spreekt toch niets voor ? Er is toch nooit tevoren zoveel verandering en verscheidenheid geweest ? Dat is nog niet zo zeker. We hadden het over de vergoddelijking van de rust in onze samenleving. Maar zoals de christenen in de loop van de eeuwen de opperste gelukzaligheid proberen te verwerven door juist het tegenovergestelde te doen van het hun voorgeschrevene, zo probeert men rust te bereiken door juist het tegenovergestelde. Rust door onrust ! De verandering om ons heen is niet het doel, maar slechts een middel in functie van een 'hoger' doel. Onze rusteloze onmacht is slechts voorlopig. Wij proberen de onrust met andere woorden zo klein mogelijk te denken. En de verandering is trouwens ook zeer klein, in die zin dat zij slechts 'details' betreft. We rijden bijvoorbeeld iedere zomer duizend of meer kilometers naar het Zuiden om daar zo veel mogelijk te leven als naast onze kerktoren. Iedere dag doen zich trouwens volksverhuizingen voor, die ogenschijnlijk een ongelooflijke bedrijvigheid verraden, maar in werkelijkheid is het de verandering van een Disney-land : alles is geprogrammeerd, alles loopt af zoals

een wekker, steeds opnieuw, tot en met de dagelijkse files. Alle verandering is te vatten in een eeuwige cyclische beweging van opkomst en verval. Hetzelfde geldt trouwens voor de diversiteit. Niet alle verscheidenheid wijst op verschil, verbergt contradicties. Verscheidenheid is slechts oppervlakkig, betreft slechts gradaties. Alvin Toffler bijvoorbeeld geeft toe dat de industrialisatie aanleiding was tot standaardisering, massificering en nivellering. Hij heeft het zelfs over de massale angst voor verandering in die industriële maatschappij. Maar hij voorspelt dat de toekomstige samenleving juist het einde van de standaardisering zal betekenen. En om te tonen dat een eindeloze verscheidenheid zich aankondigt wijst hij op de tientallen sigarettenmerken, de tientallen soorten benzine, de ongelooflijke waaier auto's enzovoort. Wij zullen op de duur niet meer kunnen kiezen, zegt Toffler. En hij heeft gelijk, maar hij verdoezelt dat we niet meer in staat zullen zijn om te kiezen ... uit al dat gelijke.

Hoofdstuk 1 ORIËNTERENDE BLIK OP ONZE CULTUUR

1.1 RUST DOOR ONRUST

1.1.1 Over dagelijks leven en filosofie

Mijn buurman is voortdurend in de weer. Niet zo maar, want hij is filosoof. Vakfilosoof nog wel. Hij is voortdurend aan het denken. Enfin, ik weet niet of hij het ook doet tijdens zijn slaap, maar wel dat hij er die af en toe voor laat. En waar denkt hij dan over? Natuurlijk over filosofische problemen. Maar toch niet altijd, want mijn buurman is ook een gewoon mens: hij is getrouwd, heeft kinderen en een gazon. Hij moet door het dagelijks leven heen. Maar hij laat er zijn denken niet voor: hij legt er zich op toe alle omstandigheden te voorzien waarmee hij zou kunnen worden geconfronteerd. Niet dat hij een ziener zou zijn of zelfs zou willen zijn. Nee, de toekomst is ook voor hem onbepaald. Maar hij wil in zijn denken alle mogelijkheden uitproberen. Hij wil een soort inventaris maken van situaties waarin hij verzeild zou kunnen raken, van reacties van mensen waarmee hij zou kunnen worden geconfronteerd... Voor mijn buurman-filosoof is het leven een soort schaakspel, maar dan veel ingewikkelder: het aantal mogelijkheden is onvoorstelbaar groter. En dan is hij nog een schaakspeler die zo weinig mogelijk op zijn intuïtie wil afgaan. Hij wil gewoon niets aan het toeval overlaten. Ik vermoed dan ook dat men bij dit beeld beter niet de klok plaatst die bij het schaakspel hoort. Ik weet in elk geval waarom hij het leven zo opvat. Naar eigen zeggen wil hij vermijden dat de toekomst hem overvalt. Hij wil het niet meemaken dat één of ander gebeuren hem perplex doet staan. Hij heeft bijvoorbeeld de mogelijkheid doordacht dat zijn vrouw op een goede dag smoorverliefd wordt op een andere man (haar buurman?). Welnu, wanneer dit zich werkelijk zou voordoen weet hij reeds hoe hij zich zal gedragen. Ook zijn kinderen geven hem heel wat denkstof. Ja, mijn buurman is voortdurend in de weer. Ogenschijnlijk compliceert hij zijn leven ontzettend: want heel wat of zelfs de meeste van de voorziene mogelijkheden zullen nooit realiteit worden. Hij wapent zich voor een toekomst die maar een kleine selectie kan zijn van wat hij zich aan mogelijkheden heeft voorgesteld. Maar zijn bedoeling is toch: gerust te zijn. Voor alles moet een confrontatie vermeden worden met het onvoorzien, het nieuwe. Zijn onrust is slechts voorlopig en in elk geval niet zijn doel.

Wanneer de inventaris volledig zal zijn, zal de rust volkomen zijn. Volkomen rust? Wil mijn buurman dan dood? Dan is in elk geval zijn ideaal vervuld: dan zijn alle mogelijkheden gegeven. Dan kan er inderdaad niets meer gebeuren. Maar toch, mijn buurman wil niet alleen de rust van de dood, hij is geen zelfmoordenaar. Hij wil blijven denken. Hij wil nu eenmaal rust ondanks de onrust die het leven toch onvermijdelijk meebrengt. Daartoe wil hij tot alwetendheid komen. Niet zoals de oude Jahwe, die zo maar alles wist. Nee, hij wil een moderne God zijn. Hij wil een lijst van mogelijkheden, die hij te zijner tijd kan overlopen op zoek naar een herkenningspunt. Hij wil schaak spelen zoals een computer. Mijn buurman wil een computergod zijn. Of nee, misschien geen God, maar toch liefst zijn evenbeeld. Want het is inderdaad een oud ideaal, dat van mijn buurman. Maar het merkwaardige eraan is dat het bij hem nog zo verschrikkelijk reëel werkt. Niet abstract-filosofisch, maar in zijn dagelijkse leven.

Of is filosofie toch niet zo wereldvreemd? Misschien niet, misschien is ook filosofie uitdrukking van eenzelfde verlangen naar rust. Maar hoe kan men denken rust te bekomen door onrust te creëren? En vooral: waarom wil men per se gerust zijn of beter: waarom wil men alleen maar rust? Waarom zou ook het nieuwe, het onverwachte niet mogelijk en wenselijk zijn? Bestaat er dan geen creativiteit en is alles traditie? Bestaat er dan geen verrassing en is alles oude koek? Bestaat er dan geen hoop op revolutie en is er alleen maar reformisme? Zou de werkelijkheid wel eens niet weerspanniger kunnen zijn dan zelfs de meest uitgesponnen poging haar filosofisch te omvatten? Kan mijn buurman bijvoorbeeld zeker zijn dat hij zal reageren op een situatie zoals hij zich heeft voorgesteld? Hij lijkt een stelling te willen bouwen rond zijn werkelijkheid. Maar bestaat niet het gevaar dat hij zoveel tijd steekt in zijn stelling dat het bouwwerk zelf erdoor verwaarloosd wordt? Of zelfs dat er geen plaats genoeg meer is voor het bouwwerk?

1.1.2 Filosofische impressie van het dagelijkse leven

De houding van mijn buurman lijkt me heel kenmerkend voor de cultuur waarin we leven. Ik meen zelfs te kunnen stellen dat zij een typevoorbeeld is voor de levenswijze waartoe deze cultuur aanzet. Als zodanig geeft het voorgaande een samenvatting van wat ik in wat volgt probeer uit te werken.

In meer abstracte bewoordingen kan men het zo uitdrukken: onze cultuur streeft naar rust, of zo men wil: zet ertoe aan naar rust te streven. Niet rust in de zin van slaap of kalmte: het zich terugtrekken om te verpozen, om de nodige energie op te doen om verder te gaan. Niet de verkwikkende rust, de rust die ons bij de hand naar de dageraad voert. Maar de massieve rust, rust in de zin van onbewogenheid, ongenaakbaarheid. Rust die de dageraad steeds maar wil uitstellen, zelfs uitschakelen. Het ideaal is bereikt wanneer iemand niets (meer) kan gebeuren, wanneer hij alles in de hand heeft. Het is een ideaal van almacht.

Men kan wellicht zeggen dat ook de oosterse cultuur dit ideaal nastreeft. Ja, in zekere zin streeft men in het Oosten dit ideaal consequenter na: men trekt zich

inderdaad zo veel mogelijk terug, men maakt zich zo veel mogelijk onafhankelijk van wat tot beweging kan aanzetten. In onze westerse cultuur probeert men het op een tegenovergestelde wijze : in plaats van zichzelf (zo veel mogelijk) los te maken van de wereld, probeert men de wereld te bemeesteren. Niet rust door passiviteit, maar door activiteit ! Het lijkt een paradox, maar het doel wordt toch in zekere zin bereikt. Het ideaal van onbewogenheid betekent een verzet tegen het nieuwe, het andere, tegen verandering. Men kan slechts onbewogen zijn wanneer alles hetzelfde is en blijft. Alles moet dan ook gereduceerd worden tot hetzelfde : alles is (slechts) een variatie van hetzelfde, is uit hetzelfde voortgekomen. Welnu, onze cultuur slaagt inderdaad in zekere zin in haar opzet : zij wordt steeds meer universeel, dit wil zeggen steeds meer overal gelijk. Dit betekent dat in feite overal in het Westen (maar ook daarbuiten en wel steeds verder) dezelfde mensen rondlopen die hetzelfde doen, denken, voelen enzovoort. Deze universaliteit wordt bereikt door een gigantisch apparaat waarvan de oneindige bewogenheid grondkenmerk is, een economisch apparaat waarvan de functioneringswijze samen te vatten is door Marx' bekende formule : produceren om te produceren.

Rust door onrust ? Het doel wordt evenwel slechts schijnbaar bereikt. Reductie van alles tot hetzelfde kan slechts door het andere te ontkennen. Een stuk realiteit wordt ontvlucht, maar verdwijnt daardoor niet. Het is een waan of illusie. Net zoals een individu over een (psychische) realiteit heen kan kijken, maar deze niet kan doen verdwijnen en daardoor zichzelf vastzet in symptomen. Verdringing van het andere betekent in zekere zin (h)erkenning van dit andere. De rust kan dan ook slechts schijn genoemd worden. Zij geeft immers dat wat per definitie zowel rust als onrust is niet op. Rust ondanks de onrust of rust door activiteit is een tragisch ideaal.

De vlucht voor de realiteit van het andere drijft het individu in de armen van het verleden. Ook onze cultuur spoort aan tot die vlucht. In het verleden zit de gelijkheid, zodat alles tot verleden moet worden gereduceerd. Zoals een individu zich kan vastzetten in zijn verleden, klampt onze cultuur zich vast aan wat gegeven is.

1.1.3 Onze westerse cultuur

Het zal reeds duidelijk zijn dat ik het wil hebben over wat men de westerse geïndustrialiseerde samenleving noemt. Nochtans is die samenleving natuurlijk niet zo maar een eenheid. In het zuiden van Spanje bijvoorbeeld dans en zingt men de flamenco op zo'n manier dat zelfs het meest onwaarschijnlijke onmuzikale talent de authenticiteit ervan zal aanvoelen. Men vindt alleen al in het oude Europa in ieder land of zelfs iedere streek een eigenheid die het moeilijk maakt het te hebben over 'de' cultuur. Maar toch, in het zuiden van Spanje waant men zich meermaals in de Verenigde Staten ! En in Portugal wandelde ik op een zomermiddag eens door een klein provinciestedje. Men voelde 'het zuiden'. Het kader was bijna middeleeuws. En dan klonk uit één van die armtierige huizen Engels op. Langzamerhand werd ik omgeven door de klanken van de huwelijksplechtigheid van prins

Charles. Of nog in datzelfde Portugal, waarvan men zegt dat het eigenlijk een ontwikkelingsland is, zag ik hoe vrouwen op een zeer eenvoudige wijze het kaf van het koren scheidde, namelijk door het graan gewoon in de lucht te gooien. Plots werd het dorp overspoeld door de klank van een kerkklokje. Het klonk evenwel akelig kunstmatig. Maar er was ook geen klok ! Het geluid kwam van een bandrecorder !

Wanneer ik het heb over 'onze cultuur' of ook wel eens over 'onze tijd', dan heb ik het over die kleurentelevisie in een krotwoning en over die bandrecorder in een traditionele boerengemeenschap. En dan heb ik het niet zozeer over die objecten, maar over het feit dat die objecten een doorslaggevende stempel drukken op een samenleving. Een agrarische samenleving die in haar toren geen klok meer heeft is niet meer dezelfde. Zij heeft zich ingeschakeld in een cultuurideaal dat op het einde van de achttiende eeuw ontwikkeld werd. Het gebeurde eerst in Frankrijk en Duitsland, maar verspreidde zich dan als een pestbacil. Het ziet cultuur in de eerste plaats als een proces van rationalisering en vooruitgang. In tweede instantie slaat cultuur ook op de producten van dat proces. Door het cultuurideaal heen worden zelfwaardering en zelfverabsolutering uitgedrukt (Lemaire, 1976 : 62). Het is natuurlijk duidelijk dat deze omschrijving heel wat vragen openlaat : Hoever is de pestbacil doorgedrongen ? Is iedereen in Europa en de Verenigde Staten erdoor aangetast ? Is iedereen die erdoor aangetast werd er in dezelfde mate door aangetast en is die pestbacil uit de achttiende eeuw nog wel levend ? Op al die vragen heb ik in elk geval geen exact antwoord. Maar meer illustere voorgangers hebben er al op gewezen hoe moeilijk het begrip cultuur te vatten is : "Het woord beschaving en zijn equivalenten liggen ons zo in de mond bestorven, dat wij wel moeten wanen, de betekenis van die woorden volkomen te verstaan. Toch is dit allerminst het geval. Integendeel, zodra men beproeft, die betekenis te omschrijven, stuit men op een reeks van onduidelijkheden en verschillen van opvatting en het eindoordeel zal zijn, dat het begrip beschaving of cultuur niet nauwkeurig te omschrijven is en steeds onomlijnd blijft" (Huizinga, 1945 : 478). In wat volgt heb ik me daarbij neergelegd, te meer daar een grondige analyse van het begrip cultuur een aparte studie veronderstelt.

1.2 THANATOS

1.2.1 Stelling : onze cultuur is thanatisch

In *Das Unbehagen in der Kultur* vraagt Freud (1930 : 504-505) zich voorzichtig af of niet vele culturen – of culturele tijdperken of zelfs de hele mensheid – neurotisch genoemd moeten worden. Moet er niet een pathologie van de culturele gemeenschappen opgesteld worden ? Ik meen dat Freud, in elk geval voor wat betreft onze cultuur, bevestigend had moeten antwoorden. Ik zou onze cultuur thanatisch willen noemen, hoewel ook van mijn kant niet zonder voorzichtigheid.

Thanatisch wil niet suggereren dat die cultuur zonder meer uit zou zijn op zelf-

destructie. Zelfdestructie is wellicht het onvermijdelijke resultaat van de wijze waarop zij probeert het ideaal van almachtige onbewogenheid te realiseren. Iedere stap die het ideaal dichter lijkt te brengen, verhoogt integendeel de kwetsbaarheid en afhankelijkheid. Het mondt op die manier quasi onvermijdelijk uit in de dood. Het wordt trouwens in de dood ook benaderd : de dode kan in feite niets meer gebeuren, voor hem is alles volbracht. Alleen weet hij het niet meer, zijn almacht is een onwerkzame, louter negatieve almacht. Het ideaal was daarentegen : onbewogenheid, ongenaakbaarheid – ondanks de onrust van het leven. Met name in zoverre het leven juist confronteert met het tegendeel van wat dat ideaal begeert : engagement, kwetsbaarheid, beperktheid.

Dit betekent niet dat het streven naar rust als zodanig het thanatische uitmaakt. Rust is even innig met het leven verbonden als onrust. Het nastreven van alleen maar onrust is trouwens al even problematisch als het nastreven van alleen maar rust. Wellicht putten beide ambities zelfs uit eenzelfde bron, zoals we in het volgende hoofdstuk zullen zien. Het problematische, het pathologische ligt op de eerste plaats in de exclusiviteit waarmee de rust of de onrust worden nagestreefd. Op de tweede plaats ligt het in de manier waarop geprobeerd wordt het doel te bereiken, namelijk door zich net aan het tegendeel over te geven van wat men wil bereiken : rust door onrust.

1.2.2 Wat met Freud ?

Hoe dan ook, Freud zou het er niet mee eens geweest zijn dat de westerse cultuur thanatisch genoemd wordt. Voor hem is die cultuur integendeel een proces in dienst van de Eros ! Er is wel sprake van een strijd tussen Eros en Thanatos, maar naar het einde van *Das Unbehagen in der Kultur* ziet men zelfs niet goed meer waarin die strijd zich zou manifesteren. Er lijkt alleen een conflict over te blijven binnen de Eros zelf, namelijk tussen individu en maatschappij. De Eros zelf legt er zich op toe steeds grotere gehelen te realiseren, is een soort kosmisch harmoniseringsprincipe. Want de uitdrukkingswijze van Freud doet op het eerste gezicht inderdaad zeer vreemd aan : archaisch, mythologisch, zo men wil. Maar ze valt te verduidelijken met behulp van Elias Canetti. Zijn magistrale *Massa en macht* (1960) kan ons uit de impasse halen. Wat Freud beschrijft als de essentie van de Eros – het streven naar grotere eenheden – beantwoordt bij Canetti aan het massaverschijnsel. Als eerste eigenschap van de massa noemt Canetti : “*De massa wil altijd groeien. Aan haar groei zijn van nature geen grenzen gesteld*” (blz. 29). In zoverre een cultuur in dienst staat van een principe dat wil groeien is zij massacultuur. Dat is een cultuur waar – volgens de tweede eigenschap die Canetti aangeeft – gelijkheid heerst : “*Binnen de massa heerst gelijkheid. Deze is absoluut en onbetwistbaar en wordt door de massa zelf nooit in twijfel getrokken. Ze is van zo fundamenteel belang dat men de toestand van de massa zelfs als een toestand van absolute gelijkheid zou kunnen definiëren. Een hoofd is een hoofd, een arm is een arm, op verschillen daartussen komt het niet aan. Ter wille van deze gelijkheid worden de mensen tot*

massa” (blz. 29). We zijn van mening dat onze cultuur probeert alles tot hetzelfde te reduceren en daar tot op zekere hoogte ook in slaagt. We zullen er echter op wijzen dat die gelijkheid schijn is. Ook bij de massa is dit zo. Dit blijkt uit datgene waar de ultieme gelijkheid op uitloopt : het einde van de massa. Dit is de ontlading: “Het is het ogenblik waarop allen die tot haar behoren hun verschillen afleggen en zich elkaars *gelijken* voelen” (blz. 16). Verschillen in rang, stand en bezit, kortom alle afstanden verdwijnen. “*De massa streeft naar dichtheid*”, zo luidt de derde eigenschap. In het moment van de ontlading is die dichtheid het grootst, “Maar het zo begeerde en zo gelukkige ogenblik van de ontlading draagt zijn eigen gevaar in zich. Het lijdt aan een fundamentele zinsbegoocheling : de mensen die zich plotse-ling gelijk voelen zijn niet werkelijk en voor altijd gelijk geworden. Ze keren in hun afzonderlijke huizen terug, ze leggen zich in hun eigen bedden te slapen. Ze behouden hun bezittingen, ze geven hun naam niet op. Ze verstoten de mensen uit hun omgeving niet” (blz. 17). De massa valt dan ook onvermijdelijk uiteen. Ze had nochtans het verval proberen tegen te houden door het moment van de ontlading uit te stellen en verder te groeien. Men kan de massa’s onderscheiden naar de manier waarop zij het moment van de ontlading dichtbij of veraf stellen. De ontlading als doel is immers onmisbaar voor de massa : “*De massa heeft een richting nodig*” (blz. 30), is haar vierde eigenschap. Bij sommige massa’s – politieke, sportieve of agressieve – ligt dat doel heel dichtbij, bij andere haast onbereikbaar veraf, tot in het hiernamaals toe. Hoe groter de massa, hoe verderaf het doel. Grote massa’s moeten het doel onvermijdelijk vertragen : het wordt een voorwendsel, dat echter niet afwezig mag zijn !

Het massagebeuren vindt in onze tijd een uitdrukking bij uitstek in het proces van de produktie. Van oudsher spiegelen de mensen zich aan de vermeerdering bij de dieren – met wie ze zich via het metamorfoseverschijnsel (dat bij Freud wellicht identificatie zal heten) verwant of tot op bepaalde hoogte identiek mee voelen. Maar in het kapitalistische produktieproces vindt de vermeerderings- of groei-behoefte een perfecte uitdrukking, zij het dat het niet dieren maar objecten zijn die groeien : “Het is dit aspect van de produktie, de *ongeremde vermenigvuldiging als zodanig*, in elke richting, dat in de ‘kapitalistische’ landen het meest in het oog valt” (blz. 215). Canetti plaatst het woord kapitalistisch tussen aanhalingstekens omdat hij net daarvoor benadrukt heeft dat ook de socialistische landen de produktie met een heilige eerbied benaderen. De vermeerdering wordt in beide systemen tot doel op zich. Canetti benadrukt daarbij misschien te weinig dat de behoeftebevrediging op die manier tot voorwendsel wordt, net zoals de ontlading bij het massagebeuren in strikte zin. Hij vat het toch bijna zo op wanneer hij schrijft : “Daar het echter in het algemeen om voorwerpen gaat en minder om levende wezens, neemt zijn interesse in hun aantal toe naarmate zijn behoeften toenemen. Steeds meer dingen zijn er waarvoor hij een toepassing weet ; terwijl hij zich eraan went ontstaan nieuwe behoeften” (blz. 215). Met andere woorden, de behoeften van de moderne mens volgen hem, zijn niet dat waar het in het produktieproces om gaat ! Toch denkt Canetti op dit punt niet consequent door. Dit blijkt uit de slotpagina’s van zijn boek, waar hij de produktie in wezen vreedzaam noemt : “Verminderen door

oorlog en verwoesting zijn voor haar schadelijk. Kapitalisme en socialisme verschillen daarin niet : het zijn de elkaar bestrijdende tweelingvormen van een en hetzelfde geloof. Beider oogappel is de produktie. Voor beide is deze tot de vitale zaak geworden. Hun rivaliteit heeft tot het dolzinnige succes van de vermeerdering bijgedragen. Ze gaan steeds meer op elkaar lijken. Iets als een groeiend respect voor elkaar tekent zich af. Dit heeft – men zou haast zeggen uitsluitend – betrekking op het succes van hun produktie. Ze willen elkaar niet meer vernietigen, maar elkaar overtreffen” (blz. 528). Men kan deze laatste uitspraak misschien op naam schrijven van de leeftijd van het boek. Sindsdien is in elk geval duidelijk geworden dat het zogenaamde produktivisme wel degelijk destructieve gevolgen kan hebben, op zijn minst voor grondstoffen en milieu. De dreiging van een werkelijke uitroeing door oorlog wordt daarenboven steeds reëler. Maar het is ‘oorlogszuchtig’ op zich in zoverre de gelijkheid – van de mensen tot “betaalkrachtige en gewillige kopers” (blz. 528) en van de dingen tot alleen maar koopwaar – opgedrongen moet worden, in zoverre ongelijkheid weggekappt moet worden.

Als wat Freud beschrijft als het principe van de Eros – het tenderen dus naar steeds grotere eenheden – overeenkomt met het massaverschijnsel zoals Canetti dat beschreven heeft, dan blijkt de uitdrukking Eros niet zo gelukkig ! Het massaverschijnsel is integendeel in tweevoudig opzicht principieel (zelf) destructief : een massa veronderstelt ten eerste een groeien naar ontlading, dit is vernietiging, dood. Ook al is de ontlading voorwendsel, ook al wordt geprobeerd het moment van de ontlading zo lang mogelijk uit te stellen, een perspectief op de ontlading is absoluut onmisbaar. In een massa wordt ten tweede het onderscheidende, het individuele vernietigd. Als Freud het niet eens zou geweest zijn om de westerse cultuur thanatisch te noemen, dan zou dat wel eens te maken kunnen hebben met een eigenaardige vergissing van zijn kant : een ‘simpele’ naamsverwarring. We komen hier verder op terug.

1.2.3 Geperverteerd spel

We hebben Canetti zien aarzelen om het intrinsiek destructieve karakter van onze cultuur aan te duiden. Dit werd wel gedaan door J. Huizinga. Hoewel van oudere stempel dan Canetti, legt hij heel duidelijk de vinger op de wonde wanneer hij beschrijft hoe de mens als een moderne Prometheus onderworpen is aan het door hemzelf gecreëerde technologische apparaat en de daarmee samenhangende organisatie. Deze dwingen hem tot een stelselmatige wreedheid en waanzin, die hij zelf niet wil, maar waartegen hij geen enkel verweer heeft : “De middelen en de werktuigen zijn ons te machtig geworden” (Huizinga, 1935 : 294). De oorlogsindustrie wijst natuurlijk (reeds vóór de tweede wereldoorlog !) het duidelijkst op de dreiging van een finale destructie. Nochtans is zelfs die oorlogsmachine niet eigenlijk gebouwd om te vernielen : die enorme inspanningen worden integendeel geleverd in de hoop dat ze nooit effectief zullen worden gebruikt (Huizinga, 1939 : 402). Huizinga kwam trouwens reeds in 1918 met die boodschap uit de Verenigde Staten

terug : "De organisatie, toegerust met al de middelen, die deze menselijke arbeid reduceren tot een leiden en regelen, wordt zelf een machine, die de mens niet meer volkomen in de hand heeft. Want het leiden en regelen, schijnbaar voortvloeiend uit het vrije menselijk overleg wordt, verdeeld als het is over velen, een gehoorzamen aan de machine, wiens dienaars allen zijn" (Huizinga, 1918-1928 : 300). Zelfs de weinigen die misschien nog de indruk wekken een zekere zelfstandigheid tegenover het technisch apparaat te bewaren – noem ze managers of, iets ouderwets, zoals Huizinga, financiële magnaten – gehoorzamen ook alleen maar aan de macht die de organisatie hen oplegt (Huizinga, 1918-1928 : 300). En de verwerktuigelijking gaat verder dan de mechanisering van de arbeid. Deze is slechts een duidelijk zichtbaar deel van een algemene verwerktuigelijking van het gemeenschapsleven. Huizinga heeft het in zijn tweede werk over de V.S. over de mechanisering van de cultuur, die neerkomt op een nivellering en uniformisering van de geest. Inderdaad, gelijkheid als cultuurideaal : "De Amerikaan wil gelijk zijn aan zijn buurman, hij voelt zich geestelijk eerst veilig in het genormeerde, nog daargelaten dat normering 'efficiency' betekent" (Huizinga, 1926 : 423). Gelijkheid die betaald wordt met onderwerping aan het technologisch apparaat, nivellering en uniformering die neerkomen op destructie van wat niet vernietigd hoort te worden, rust door activiteit, almacht door totale overgave of onderwerping ! Zo begrijpen we Huizinga.

Hij probeert ook de sleutel te vinden voor het begrijpen van onze cultuur. Ik verwijs naar zijn *Homo Ludens, proeve eener bepaling van het spelelement van de cultuur* (1938) en *In de schaduwen van morgen, een diagnose van het geestelijk lijden van onze tijd* (1939). In beide werken wijst hij op wat men zou kunnen noemen de verwording of degeneratie van het spel. In alle tijden was er een nauwe verwantschap tussen cultuur en spel : "Cultuur in haar oorspronkelijke fasen, wordt gespeeld. Zij ontspruit niet uit spel, als een levende vrucht die zich losmaakt van het moederlijf, zij ontplooit zich in spel en als spel" (Huizinga, 1938 : 205). Huizinga toont die verwevenheid van cultuur en spel in de Romeinse cultuur, de middeleeuwen, de renaissance, de zeventiende en achttiende eeuw. Maar vanaf de negentiende eeuw stoot hij op een toenemende tendens het spel als ernstig te nemen, een proces dat in de twintigste eeuw afgerond wordt. Althans in zekere zin. Want eigenlijk kan hij niet beweren dat het spel dan verdwijnt. Het gaat zichzelf verloochenen, dat wel. Aan de ene kant wordt op een ongelooflijke schaal gespeeld, maar op zo'n manier dat de spelhoedanigheid verdrongen wordt. De sport krijgt inderdaad een enorme betekenis, maar wordt overladen door strenge regels, hogere prestaties en disciplineren. Aan de andere kant worden activiteiten bedreven alsof ze ernstig waren, terwijl ze heel duidelijk een spelkarakter vertonen. Huizinga geeft het voorbeeld van een luxeboot, die zo kwetsbaar bleek dat hij 's winters niet kon uitvaren. De handel als zodanig beschouwt hij trouwens als een voorbeeld.

In onze tijd wordt dus nog wel degelijk gespeeld, men kan zelfs stellen dat er alleen maar meer gespeeld wordt. Maar het 'ludieke', het kinderlijke, het vrije, het tijdelijke is verdwenen. Van het spel blijft vooral over wat Huizinga belangloosheid noemt : het is niet geïnteresseerd in de bevrediging van noden en begeerten, het

wordt gedaan omwille van de bevrediging die in de activiteit zelf ligt. Het is deze belangloosheid of doelloosheid die veralgemeend werd. Daardoor heeft het spel zijn karakter van verpozing, van versiering verloren. Huizinga zelf schrijft die conclusie niet met zoveel woorden neer, maar ze dringt zich gewoon op wanneer men zijn beschouwingen over de verwording van het spel in de hedendaagse tijd confronteert met de eigenschappen van het spel die hij in het eerste hoofdstuk van zijn *Homo Ludens* heeft geformuleerd. En die confrontatie leert nog iets meer: een eigenschap van het spel is ook dat het orde schept, het is zelfs orde: "Het verwezenlijkt in de onvolmaakte wereld en het verwarde leven een tijdelijke, beperkte volmaaktheid. De orde, die het spel oplegt, is absoluut" (Huizinga, 1938: 38). Hieruit kan de logische conclusie alleen zijn: wanneer de tijdelijke afgrenzing van het spel opgeheven wordt, wanneer alles altijd spel is, wordt noch min noch meer de illusie gecreëerd van een totale volmaaktheid, waar volkomen absolute regels gelden, maar waar iedereen ook beloerd wordt als een potentiële spelbreker.

Het massagebeuren is gericht op (eindeloze) groei, een platwalsen tot absolute gelijkheid en dichtheid, op zoek naar ontlading, die evenwel tot voorwendsel wordt, opgeofferd aan de eigen groei. De moderne cultuur is massacultuur, gekenmerkt door nivellering en uniformering en onderworpen aan haar eigen creaties. Zij is geperverteerd spel — dat zich als zodanig niet wil erkennen.

1.2.4 Absolute gelijkheid of het marginale verschil

Jean Baudrillard merkt op dat waar de industriële maatschappij de machine als embleem had, de post-industriële maatschappij de *gadget* heeft. Voor hem is de *gadget* eigenlijk synoniem aan consumptieobject, dat kan gekarakteriseerd worden door een soort functionele onnuttigheid: zijn objectieve functie is ondergeschikt aan zijn functie van teken. Of anders gezegd, de *gadget* maakt de finaliteit en nuttigheid van een object ondergeschikt aan zijn spelkarakter: "Het is het ludieke dat de dominante tonaliteit van onze dagelijkse habitus geworden is, juist in de mate dat alles, objecten, goederen, relaties, diensten, er *gadget* wordt" (Baudrillard, 1970: 172).

Dit betekent natuurlijk een fundamentele omvorming van de wereld. Er is om zo te zeggen een nieuwe realiteit tot stand gekomen. Men ziet dit bijvoorbeeld bij de massamedia. Neem de nieuwsberichten, schijnbaar een willekeurige opeenvolging van gebeurtenissen. Maar juist door die eindeloze opeenvolging van boodschappen worden geschiedenis en *fait-divers*, gebeurtenis en spektakel, informatie en publiciteit aan elkaar gelijk. Het gebeuren wordt opgedeeld in discontinue, opeenvolgende, niet-contradictorische boodschappen, die net zo goed op een andere manier en met andere boodschappen gecombineerd kunnen worden. Baudrillard onderschrijft de bekende formule van McLuhan 'The medium is the message', de werkelijke boodschap is niet haar inhoud, maar de ontwrichting van de realiteit in opeenvolgende en equivalenten tekens: "En er is als het ware een technologische inertiewet die maakt dat hoe meer men het waarheidsdocument, het 'in direct met' nadert, hoe meer men het reële omsingelt met kleur, reliëf, enz., hoe meer zich, van technologische perfectie tot technologische perfectie, de werkelijke afwezigheid aan

de wereld opent" (Baudrillard, 1970 : 188). De massamedia zetten aan tot consumptie van de boodschap, maar achter die boodschap zit een 'raster' dat de confu-se, conflictuele, contradictorische wereld omvormt tot een gladgestreken geheel. En wat meer is, de almacht van die ene lezing van de wereld laat meer en meer slechts datgene bestaan dat in die lezing vatbaar is. De massamedia leveren op die manier hun bijdrage aan de consumptiemaatschappij, waarin de consumptie het alledaagse leven vastklemt in een totale organisatie, die neerkomt op een totale homogenisatie.

O ja, er zijn verschillen. Maar werkelijke verschillen maken mensen tot con-tradictorische wezens, de verschillen in de consumptiemaatschappij stellen niet tegenover elkaar. Ze hiërarchiseren op een oneindige schaal : "Op zo'n manier dat zich differentiëren juist neerkomt op zich aansluiten bij een model, zich kwali-ficeren door zich te spiegelen aan een abstract model, aan een gecombineerde mode-figuur, en daardoor zich ontdoen van ieder werkelijk verschil, van iedere *singulari-teit*, die slechts kan voorkomen in de concrete relatie, in de conflictuele relatie ten opzichte van de anderen en de wereld" (Baudrillard, 1970 : 126). De verschillen worden gewoon gemonopoliseerd. Het zijn dan ook geen werkelijke verschillen meer : ze tonen niet de enkelvoudigheid van een wezen, maar zijn gehoorzaamheid aan een code, zijn integratie in een mobiele schaal van waarden.

We kunnen dit verduidelijken met een boek van de Franse televisiejournalist François De Closets *Toujours plus* (1982). Op zijn onvermogen om de kapitalis-tische economie fundamenteel ter discussie te stellen en zijn pleidooi voor een meritocratie ga ik hier niet in. Van belang hier is dat hij toont dat er wel degelijk verschillen bestaan : verschillen in voordelen aan het werk verbonden en dus in de manier van leven. Verschillende voordelen van rechtstreekse (loon), maar vooral van onrechtstreekse aard : mogelijkheid tot belastingaftrek, beschikking hebben over een bedrijfsauto, het kunnen verrichten van creatief werk, het beschikken over veel vrije tijd enzovoort. Deze verschillen bestaan ook binnen de arbeiders-klasse : verschillen in rechtstreekse of onrechtstreekse voordelen tussen arbeiders die hetzelfde werk doen (niet alleen tussen mannen en vrouwen, maar ook tussen mannen), enorme verschillen per sector enzovoort. Nochtans wijst De Closets er heel duidelijk op dat al die verschillen helemaal geen tegenstellingen zijn. Het komt bijvoorbeeld steeds vaker voor dat in een groot bedrijf arbeiders (samen) werken met een totaal verschillend statuut : arbeiders die vast aan het bedrijf verbonden zijn en arbeiders die geleverd worden door een onderaannemer of een bemiddelings-bureau. De tweede arbeider verdient minder, heeft minder andere voordelen, heeft geen of veel minder werkzekerheid enzovoort. Welnu, hij hoeft niet te rekenen op de solidariteit vanwege zijn klassegenoot met het sterkere statuut. Iedere verbetering zou van deze laatste een eis uitlokken naar ook een verbetering. Trou-wens, hij weet heel goed dat de aanwezigheid van de zwakkere broertjes een ver-zekering vormt voor zijn eigen plaats : zij zullen namelijk eerst moeten verdwijnen... Maar de zwakkere arbeider wil zelfs op die solidariteit geen aanspraak maken : hij is wellicht reeds lang werkloos geweest, of een buitenlander en daarom maar al te blij dat hij een baantje heeft ! Dat is het wat Baudrillard mijns inziens bedoelt met :

integratie in een mobiele schaal van waarden. Individuen zijn radertjes die een machine helpen draaien, zij hebben totaal geen eigenheid, maar gaan op in het geheel. Onderling verschillen zij, maar niet meer dan radertjes nu eenmaal moeten verschillen. En in elk geval worden zij goed op hun plaats gehouden. Toch lijken die radertjes buiten de sfeer van de produktie te kunnen beschikken over een enorme waaier aan differente objecten. Maar ook hier ziet Baudrillard geen werkelijke verschillen. Hij heeft het over het marginale verschil, een uitdrukking die hij ontleent aan David Riesman. Of liever nog over het onwezenlijk verschil: de variatie van de objecten betreft nooit de essentie van het object, dat waarvoor het verschil zou moeten dienen. Wel kan het zo'n absurd gewicht krijgen dat het de eigenlijke essentie gaat verminken. Zo kan bijvoorbeeld het koetswerk van een wagen overdreven zwaar worden door zijn toebehoren ... (De Closets, 1968 : 198).

1.3 EROS

1.3.1 Thanatos versus Eros

Wanneer Freud het heeft over het tenderen naar steeds grotere eenheden, beschrijft hij het proces van de massavorming. Niet toevallig raakt hij met zichzelf in de knoei wanneer hij zijn Eros-formule ook op het individu wil toepassen: de 'erotische' band tussen twee individuen kan moeilijk opgevat worden vanuit het tenderen naar steeds grotere eenheden! Die banden hebben genoeg aan zichzelf en hoeven niet eindeloos te groeien. In het geval van de liefdesrelatie tussen twee (of meer) mensen is het begrip moeilijk denkbaar in de betekenis van vermeerderen, tenzij men zou denken aan een eindeloze schare kinderen. Maar ook in het geval van vriendschappen kan men zich moeilijk voorstellen dat het doel zou kunnen zijn het creëren van steeds meer van dergelijke verhoudingen! Freud zelf roept de agressie ter hulp als motivatie, maar hij kan toch niet volhouden dat die agressie aanleiding geeft tot werkelijke vriendschappen. Wat voor zin heeft anders zijn ironiserende polemieken met de abstracte christelijke raad om eenieder lief te hebben zoals zichzelf?

Wanneer Freud onze cultuur beheerst ziet door de Eros, beschrijft hij een cultuur die tot massa wordt, die gelijkheid realiseert. Maar als de massa inderdaad haar eigen dood in zich draagt, lijkt de uitdrukking Thanatos toch meer op haar plaats. Eros moet dan verwijzen naar het tegenovergestelde van wat Freud haar toedicht: niet eindeloos groeien naar gelijkheid, maar bewaren van een beperkte, afgeronde individualiteit.

Over de moeilijkheden die toch nog blijven samenhangen met de begrippen Eros en Thanatos gaan we het in het volgende hoofdstuk hebben. Hier willen we alleen nog opmerken dat het niet de bedoeling kan zijn iedere gelijkheid van de hand te wijzen. Problematisch wordt het pas als de gelijkheid tot principe wordt, of zoals Huizinga het stelt: tot cultuurideaal. Want gelijkheid wordt dan opgelegd, afgedwongen, dit wil zeggen dat de ongelijkheid als het ware weggekap wordt. Het

massagebeuren, dat wezenlijk verbonden is met destructie van het ongelijke, is bijna per definitie agressief. In de visie van Freud daarentegen moet de cultuur zich wapenen tegen de agressie. Zij zou aansporen tot het vormen van steeds grotere eenheden om de agressie in te dammen, te neutraliseren door liefdes- en vriendschapsbanden.

In mijn visie is de foltering op te vatten als een ultieme consequentie van onze cultuur. Tot diezelfde conclusie kwam Cornelis Verhoeven, in een essay met de veelzeggende titel *Folteren om bestwil* (1977). Hij verdedigt er inderdaad de stelling dat folteren en psychisch geweld niet verklaard kunnen worden vanuit het regime dat er systematisch gebruik van maakt, noch vanuit een eventueel sadisme van de folteraars. Foltering is een consequentie van onze eigen westerse idealen! Welnu, de foltering is voor Verhoeven precies "... een poging het slachtoffer aan te passen aan een uniform model. (...) De foltering houdt verband met het volstrekte onvermogen te aanvaarden dat anderen anders zijn, een agressiviteit tegenover hun geheim' ' (blz. 13). De folteraar wil de wereld naar zijn hand zetten. In zoverre die wereld hem ontsnapt, probeert hij het met geweld: "Zijn houding ten opzichte van de realiteit is er een van loutere activiteit en komt hierin overeen met de idealistische kenleer die haar object creëert'" (blz. 22).

1.3.2 Erotische subcultuur

Is onze cultuur agressief/destructief te noemen, tegelijk roept zij agressie op, met name van het weggeduwde/nieuwe. Ik heb al kort geschetst hoe volgens Baudrillard de gelijkheid in het consumptiegedrag gerealiseerd wordt. Maar ook voor hem worden die verschillen eigenlijk alleen maar in een keurslijf geperst. De mythe van de gelijkheid kan uiteindelijk niet alle verschillen wegwerken. Ze laat het wel voorkomen alsof de gelijkheid slechts een kwestie van tijd is, dat de verdere groei van de consumptiegoederen haar zal mogelijk maken. Maar die groei zelf is functie van ongelijkheid: in zoverre de gelijkheid ten opzichte van de consumptiegoederen een proces van classificatie en differentiatie impliceert, kan de produktie van meer consumptiegoederen dit proces uiteraard niet tegenhouden. Baudrillard wijst er op dat alle pogingen om de armoede op te heffen fallikant zijn uitgelopen.

De dwang van het consumptiesysteem roept in elk geval weerstand op. Deze manifesteert zich op de eerste plaats in geweld, blind geweld: zonder doel en object. Deze blindheid is echter gewoon een reactie op het ongeformuleerd, onbewust en onzichtbaar zijn van de dwang. Ook het eigenlijk onbevredigd zijn van de behoeften speelt een rol. Want Baudrillard gaat zo ver te beweren dat de consumptie in feite genot uitsluit. In de consumptiemaatschappij is het genot niet een finaliteit, een rationeel doel, "... maar een individuele rationalisatie van een proces waarvan de doelen elders liggen" (Baudrillard, 1970: 110). Het genot wordt dan ook niet opgevat als een genot of als plezier, maar werkelijk als een plicht! Wie bijvoorbeeld op reis gaat kan het zich niet veroorloven thuis te komen met het verhaal dat 'het avontuur' een totale mislukking was. Ook al kan men gedwongen zijn enkele tegen-

vallertjes aan de openbaarheid prijs te geven, in zijn geheel moet de reis geslaagd zijn. En hoe langer men thuis is, hoe geslaagder de reis trouwens zal worden. Tegen het dwangstelsel is er niet alleen gewelddadig protest. Alle 'vluchtelingen' (LSD, flower power, zen, popmuziek ...) zijn door eenzelfde vrijheidsdrang geïnspireerd. Ook de veel voorkomende vermoeidheid (depressie), die schijnbaar geen oorzaak heeft. Dit alles is latent geweld, dat soms gewoon kan overslaan in open geweld (zoals tijdens de meirevolte in 1968).

In het concluderende hoofdstuk van *La société de consommation* put Baudrillard een symbolische voorstelling van de zin van onze daden uit een film uit de jaren dertig. Een arme Praagse student verkoopt zijn spiegelbeeld aan de duivel. Dit gaat een zelfstandig bestaan leiden en de student compromitteren. Als hij het spiegelbeeld 'doodschiet', sterft hij zelf, maar hij ziet zichzelf toch nog eventjes in de brokstukken van de spiegel. Wanneer de wederkerigheid tussen onszelf en de wereld niet langer bestaat, wordt de wereld als het ware duister, ontsnappen onze daden ons. Dit is wat men *aliënering* noemt. Zoals het spiegelbeeld in de film verkocht wordt, ontsnapt ons ons werk op het moment dat het geproduceerd is. Maar wat van ons gealiënerd is, verdwijnt daardoor niet in een 'buitenwereld' die ons dan verder met rust zou laten. Het gaat niet alleen om ontvreemding: "Wij ontsnappen niet aan het stuk van ons dat ons ontsnapt. Het object (de ziel, de schaduw, het product van ons werk dat object geworden is) *wreekt zich*. Alles waarvan we ontvreemd zijn blijft aan ons verbonden, maar negatief, dit wil zeggen het achtervolgt ons" (Baudrillard, 1970 : 305). Het proces kan vergeleken worden met wat Freud *verdringing* noemt. Maar het beeld gaat niet ver genoeg. In onze maatschappij wordt het individu nooit meer rechtstreeks geconfronteerd met zijn ontdubbelde eigen beeld. De consumptie is geen proces van arbeid en overstijging, maar van absorptie van en door tekens. Reflectie, perspectief op onszelf – de duivelse instantie uit de film – ontbreekt. Het tragische aspect is vervangen door het ludieke.

Als onze cultuur thanatisch genoemd kan worden, dan moet daar aan toegevoegd worden dat het rijk van Thanatos gebouwd is op de onderdrukking van de Eros. Een wankel fundament, want het onderdrukte probeert zich krampachtig te bevrijden.

1.3.3 Almacht door onderwerping

Op dit punt kunnen we – tot op zekere hoogte – steun vinden vanuit misschien onverwachte hoek: Arthur Koestler, meer bepaald zijn boek dat in het Nederlands de titel kreeg van *Menselijke tweespalt*. En hier interesseert ons precies die tweespalt bij de mens. Koestlers denksysteem in zijn geheel, ook al bevat het aantrekkelijke aspecten, laat ik buiten beschouwing.

Grondbeginsel voor Koestler is wat hij noemt: de hiërarchie van subgehelen. Subgehelen of *holons* hebben zowel de onafhankelijkheid van gehelen als de afhankelijkke eigenschappen van delen, ze zijn in een hiërarchische ordening opgenomen. Concreet komt het er voor de mens op neer dat hij als individu een holon is, met

een stabiele geïntegreerde structuur en een aanzienlijke autonomie. Tegelijk is hij echter ook deel van een groter geheel (of meerdere gehelen). Of nog eenvoudiger : de mens is zowel individu als lid van een samenleving waarin hij als individu opgaat. Zoals ieder holon wordt de mens beheerst door twee tegengestelde tendensen : de *integratieve* tendens, die gericht is op het functioneren als deel van het geheel en de *zelf-assertieve* tendens, die gericht is op het handhaven van de autonomie van het eigen geheel. Met andere woorden : de mens wil tegelijk zijn individualiteit opofferen voor de samenleving en zijn individualiteit veilig stellen tegenover die samenleving. De zelf-assertieve tendens probeert de individualiteit van het holon te bewaren in het hier en nu van de gegeven omstandigheden. De integratieve tendens moet de holons van een systeem coördineren en tegelijk nieuwe niveaus van complexere integraties vormen. De zelf-assertieve tendens wil zich afschermen voor de onzekere toekomst, de integratieve tendens is integendeel juist gericht op vernieuwing (Koestler, 1981 : Hfdst. 1 en 2).

We hadden gesteld dat in onze cultuur het individu aangespoord wordt tot het streven naar rust, onbewogenheid, almacht. Dat manifesteert zich in een verzet tegen het andere, het nieuwe, de verandering en leidt tot gelijkheid. In termen van Koestler zou dit betekenen dat de zelf-assertieve tendens voortgedreven wordt door een losgeslagen ambitie, namelijk om krampachtig het subgeheel te behouden, af te schermen tegen iedere aantasting. Maar paradoxalerwijze leidt dat tot destructie van het subgeheel. De machtsgreep van de zelf-assertieve tendens leidt tot een verlies van iedere individualiteit, tot wat uiteindelijk in de betrachting van de integratieve tendens ligt. Zo zouden we de vertaling willen maken, hoewel Koestler misschien een beetje vreemd zou opgekeken hebben.

1.4 DE MYTHE VAN DE MODERNE MENS

1.4.1 Fixatie aan het verleden

Hoe zit het met de verhouding tot de tijd in onze cultuur ? We verwachten : verzet tegen verandering, reductie van alles tot wat geweest is, tot verleden. Op het eerste gezicht spreekt dit de bevindingen tegen van iemand als Ton Lemaire, in zijn *Filosofie van het landschap* (1970). Hij stelt de verhouding van de westerse cultuur, beginnende bij de antieke tijd en zich volop manifesterende sinds de achttiende/negentiende eeuw, tegenover de zogenaamde primitieve cultuur. Voor de primitieve mens zijn ruimte en tijd opgebouwd vanuit één centrum en volgens een stramien van herhaling : "De mythische wereld is een wereld, waarin de mens de exemplarische daad van een godheid herhaalt, en waarin hij zich richt naar een kosmisch centrum" (Lemaire, 1970 : 89). Met Mircea Eliade kan men hier zelfs nog aan toevoegen dat die primitieve mens op die manier uitsluitend in het heden leeft, of beter nog : buiten de tijd. Een object of activiteit zijn slechts reëel in de mate dat ze een archetype imiteren of herhalen, maar de herhalingen verwijzen niet naar het verleden : wat toen gebeurd is en wat nu herhaald wordt spelen zich op een-

zelfde moment af, zijn eenzelfde gebeuren (Eliade, 1969 : 48-49). De moderne mens nu heeft zich geëmancipeerd van de macht van de traditie, voor hem staat herhaling gelijk aan het oncreatieve. Hij zoekt het eenzame, scheppende, onnavolgbare individu. Dit individu ervaart echter de geschiedenis, de onherhaalbare tijd, de onvermijdelijk naderende dood. Hoe kan men dan beweren dat hij juist de geschiedenis zou proberen te ontkennen? Wel, precies met het besef van de historiciteit is er een verzet tegen ontstaan! Lemaire wijst er zelf op wanneer hij met betrekking tot de romantiek opmerkt dat de opkomst van het individu samenging met de wens, een poging zelfs dit weer op te heffen. Het doorbreken van de herhaling en dus de introductie van de geschiedenis vragen een zware prijs: "Wij zijn de vervangbare dragers en promotors van ideeën geworden, wij zijn slechts 'kind van onze tijd', wij beleven de wanhoop van de totale vergankelijkheid. Hoe te leven in en met deze haar eigen voortbrengselen vernietigende Tijd, die de tijd is van het moderne bewustzijn, dat lijkt me de grondvraag. Hoe te leven met de dood, en met onze eigen dood in het bijzonder, zo luidt de volgende vraag die uit de eerste onmiddellijk voortvloeit" (Lemaire, 1970 : 190). De ontdekking van de geschiedenis was voor de moderne mens afschuwelijk, bedreigend. Hij verweert zich door de verandering te minimaliseren, op de eerste plaats door wat men zou kunnen noemen de strijd tegen de discontinuïteit. Iedere breuk, alle onbekende, elke toevalligheid verontrusten. De tijd krijgt een loodzware ketting om de hals. Het toekomstige wordt herleid tot het voorgaande, de geschiedenis wordt een noodzakelijke afwikkeling van wat bij het begin gegeven is. Lemaire spreekt ten aanzien van de prehistorie zelfs van een hypertrofie van het geheugen, een verwoede poging het voorbije feitelijke gebeuren integraal te herinneren. De herinnering is niettemin selectief: "De kennis van het verleden wordt door de interesse van het heden bepaald; de doden verschijnen alleen in zoverre ze de levenden aangaan" (blz. 163). En vooral in zoverre ze voor de levenden verdragelijk zijn: "Het zijn wijzelf geworden die nu in het geding zijn; de doden zijn toch gestorven, het zijn de levenden die het bewustzijn van zoveel dood moeten verdragen. De beproeving van het historisch bewustzijn — dat het veilig bestek van de mythische herhaling durfde verlaten — is niet alleen die vorm van relativisme die het historicisme is; maar fundamenteel: de onmiddellijkheid en alomtegenwoordigheid van de ervaring van de Dood" (blz. 170).

De strijd tegen de discontinuïteit maakt de verandering zo klein mogelijk. Haar objectief is het onveranderlijke — ondanks de verandering. Want ondanks zijn angst wil de moderne mens toch zijn individualiteit behouden: inderdaad, rust ondanks de onrust. De primitieve mens kon werkelijk een — mythische — wereld creëren waarin niets nieuws voorkwam. De moderne mens kan de verandering niet meer uit de weg gaan, maar probeert deze toch in eenzelfde mythe te vatten. En eigenlijk is het nog altijd dezelfde mythe van de eeuwige wederkeer.

We kunnen dit duidelijk zien bij Hegel, de grootmeester van de dialectiek, het meest ingenieuze recept dat er gevonden werd om de beweging te verklaren, lees aan banden te leggen. Willy Coolsaet heeft getoond hoe voor Hegel het cirkelmotief essentieel is: "Er wordt mee uitgedrukt dat het ene inderdaad niet zonder het ande-

re kan, in het andere overloopt, dat het ene naar het andere terugkeert, in een eindeloosheid die de bedoeling heeft uit te drukken dat het ene het andere is, en wel zo dat het onverschillig is waar het begin of het einde van de cirkel of de kringloop ligt, omdat men klaarblijkelijk overal kan beginnen of eindigen (of juist: omdat de beweging nooit stopt)" (Coolsaet, 1984 : 44). De dialectiek is met andere woorden een eindeloze beweging, van begin naar einde en van einde naar begin : eeuwige herhaling. De materialistische interpretatie heeft daar niets aan veranderd. Ook dat heeft Coolsaet mijns inziens overtuigend aangetoond. Ik geef alleen een voorbeeld, dat ontleend is aan Engels. Hij verwerpt weliswaar de idee van een eeuwige herhaling, maar hij kan haar toch tersluiks handhaven. In zijn *Feuerbach en het einde van de klassieke Duitse wijsbegeerte* verwijt Engels aan Hegel dat hij een onhistorische opvatting heeft over de natuur : "Bij hem is de natuur, als loutere 'veruiterlijking' van de idee, niet in staat tot een ontwikkeling in de tijd, maar slechts tot een uitbreiding van haar verscheidenheid in de ruimte, zodat ze alle in haar begrepen ontwikkelingstrappen gelijktijdig en naast elkaar uitstalt en tot een eeuwige herhaling van altijd dezelfde processen gedoemd is" (Engels, 1980 : 89). Voor Engels was dit een ongerijmdheid die des te onbegrijpelijker was omdat op het moment dat ze geformuleerd werd nieuwe ontwikkelingen in de wetenschappen de historiciteit van de natuur overduidelijk aantoonde. Toch schrijft diezelfde Engels naar aanleiding van de ontdekking van de omzetting van energie : "Deze ontdekking heeft alle zogenaamde krachten die eerst in de anorganische natuur werkzaam zijn, de mechanische kracht en haar aanvulling, de zogenaamde potentiële energie, warmte, straling (licht, respectievelijk stralende warmte) elektriciteit, magnetisme, chemische energie, aangewezen als verschillende verschijningsvormen van de *universele beweging*. Ze gaan in bepaalde maatverhoudingen in elkaar over, zo dat voor de hoeveelheid van de ene die verdwijnt, een bepaalde hoeveelheid van een andere verschijnt en zo dat de gehele beweging van de natuur zich reduceert tot dit *onophoudelijke proces van de verandering van de ene vorm in de andere*" (Engels, 1980 : 129). Ook voor Willy Coolsaet is het duidelijk dat de dialectiek (bij Hegel en Engels) de noodzakelijkheid en de goede afloop van de wording moeten aantonen : "Het veranderen moet in de greep van de dialectiek worden gehouden – het toeval moet worden uitgebannen en meteen de zingeving, de concrete geschiedenis, de creativiteit, en evenzo de destructiviteit of agressiviteit van de mens of de samenleving. Het veranderen is het kenmerk van alles wat vergankelijk en eindig is. Vooral de mens is een kwetsbaar en sterfelijk wezen. Ook deze dreiging moet worden bezworen. Het middel is de dialectische gelijkschakeling van noodzaak en toeval, de identificatie van het veranderende en het blijvende, de verstening van de menselijke zin in het onpersoonlijke proces van de wording. Dan bestaat er geen dood en geen einde meer" (Coolsaet, 1984 : 48).

1.4.2 Eeuwige wederkeer

De poging om de geschiedenis aan banden te leggen is zeker niet beperkt tot krachttoeren van filosofen. Ik denk dat het een van de verdiensten geweest is van Jean-

Paul Sartre er op te wijzen hoe in onze maatschappij geprobeerd wordt de negativiteit die met verandering samenhangt weg te werken. Iedere akt wijzigt wat is in naam van wat (nog) niet is. Deze nochtans triviale negativiteit wordt echter weggeprojekteerd, wordt het Slechte. Ik ga hier niet verder op in¹, maar probeer concreter te tonen hoe de ontkenning van de geschiedenis zich kan manifesteren. Ik verwijs naar Sartres analyse van Jean Genet.

Genet was door zijn moeder afgestaan aan de publieke bijstand. Deze besteedde hem op zevenjarige leeftijd uit aan een boerenfamilie. Door zijn bestaan alleen al verstoort hij de natuurlijke orde : hij heeft geen moeder, hij is als het ware een synthetisch produkt. Hij is weggejaagd op het moment dat hij ter wereld kwam, hij is niet het kind van een vrouw, maar haar uitwerpsel. Genet is niets. Hij heeft ook niets, maar moet alles krijgen van een maatschappij die het zijn precies door het hebben definieert. Hij reageert op die dubbele ballingschap door een spel van heiligheid en diefstal. Hij put zich enerzijds uit in een bewondering voor kinderen die hun ouders laten schieten voor een heilig ideaal en speelt anderzijds het hebben door het plegen van kleine diefstallen. Tot op het moment dat hij betrapt wordt. Een duizelingwekkend woord – dief – spijskert hem vast aan een toekomst zonder hoop. Van dat fatale moment af glijdt Genet buiten de geschiedenis, hij sterft om zo te zeggen. Het heden interesseert hem nog slechts in zoverre het het verleden drama lijkt te herhalen. Dit is een mythe geworden, de mythe van de eeuwige terugkeer van hetzelfde. Volgens Sartre kan Eliades beschrijving van die mythe bij de primitieve mens woord voor woord toegepast worden op Genet. Waar geschiedenis evolutie, verandering, toeval, ontmoetingen veronderstelt, is Genet een totaliteit voor zichzelf. “Dit komt er op neer dat zijn onderneming gemaakt is en dat niets meer van buiten op hem kan inwerken” (Sartre, 1952 : 347). Hoewel Genet een verschrikkelijk avontuurlijk leven lijkt te leiden, overkomt hem niets, alles is imitatie van zijn oorspronkelijk drama. Maar dit zich nestelen in de mythe van de eeuwige herhaling is ook niet alleen maar een toevallige (pathologische) afwijking van een uitgestotene, die er dan nog aan ontsnapt is op de koop toe.

Baudrillard wijst het ook aan bij bijvoorbeeld een verzamelaar, juist als een strijd tegen het irreversibele van de tijd. De verzamelaar probeert niet zozeer zichzelf te overleven via zijn objecten die zijn nalatenschap moeten uitmaken : “Wat de mens in de objecten vindt, is niet de verzekering zichzelf te overleven, *het is vanaf nu continu op een cyclische en gecontroleerde wijze het proces van zijn existentie te beleven en op die manier symbolisch deze reële existentie, waarvan het irreversibele gebeuren hem ontsnapt, te overstijgen*” (Baudrillard, 1968 : 136). De irreversibele tijd wordt gewoon herleid tot een gecontroleerde cyclus. Baudrillard verwijst op dit punt naar Freuds interpretatie van een kinderspelletje in *Jenseits des Lustprinzips*. Iedere keer als zijn moeder weg is, werpt het kind een klos over de rand van zijn bed en trekt die dan terug. Dit wordt eindeloos herhaald en begeleid door klanken die neerkomen op ‘weg-terug’. Het kind probeert zijn angst te overmeeste-

(1) Ik heb dit in een bijdrage voor *Kritiek* uitgewerkt (nr. 5, 1983).

ren door deze oneindige cyclus. Eenzelfde cyclische tijd vindt Baudrillard nog in het verschijnsel mode. Ogenscheinlijk is deze per definitie gericht op het nieuwe, op de toekomst. Maar toch komt die mode neer op gelijkshakeling, identificatie met een model. En onvermijdelijk houdt zij ook haar eigen ondergang in : even snel als zij opkomt zal zij verdwijnen. Maar de opkomst en ondergang worden begrepen in een oneindige cyclus, waarbij het accent ligt op de onvermijdelijke heropstanding. Op dezelfde manier als de primitieve mens de exemplarische daad van een godheid herhaalt, bootst de moderne mens een model na. Op dezelfde manier als de primitieve mens buiten de tijd leeft, is de mode op paradoxale wijze het inactuele (Baudrillard, 1976 : 132-133).

1.5 HOMO MODESTUS

1.5.1 Terugblik

Vanuit een voorbeeld hebben we geprobeerd te komen tot een algemene karakterisering van onze cultuur : deze cultuur wil alles in de hand hebben, is allergisch voor onzekerheid, voor onrust. Onze cultuur wil almacht (onbewogenheid, ongenaakbaarheid). Dit ideaal realiseert zich door een reductie van alles tot hetzelfde, waarvan de reductie van alles tot verleden een belangrijk aspect is. Die reductie gebeurt niet louter in de ideeën, maar voltrekt zich als het ware materieel : de mensen in onze cultuur worden steeds meer aan elkaar gelijk, wat ook betekent dat zij steeds meer aan een verleden vastgenageld worden. Het ideaal van onze cultuur is aldus een ideaal dat op zijn minst werkelijkheid aan het worden is. Alleen beantwoordt de werkelijkheid waarin het ideaal gestalte krijgt niet aan dat ideaal : rust door onrust, almacht door onderwerping, individualiteit door universalisering. De vervulling van het ideaal blijft fundamenteel een illusie, een waandenkbeeld. De nagestreefde almacht is namelijk gebouwd op een enorme afhankelijkheid en kwetsbaarheid.

Daarom noemen we onze cultuur ook pathologisch : zij stelt zich een ideaal, maar maakt dit precies door de manier waarop zij het wil realiseren onmogelijk. Onze cultuur loopt als het ware heel hard weg van wat zij wil hebben, onze cultuur speelt vals, zij speelt 'rust door onrust'. Tegelijk is, en dat is het tweede pathologische aspect van onze cultuur, het ideaal zelf een ontkenning van het mens-zijn, een loochening van het onvermijdelijke van de onrust. Ondertussen gebeurt die eigenaardige realisering van het ideaal niet zonder slag of stoot. De gelijkheid wordt voorgewend, ja opgedrongen. Van de kant van het verdrongene leeft het verzet. Onze cultuur is onvermijdelijk destructief/agressief en roept even onvermijdelijk agressie op.

Ik stel voor haar thanatisch te noemen, niet zozeer omdat de dood er wellicht de ultieme consequentie van is, maar eerder omdat totale rust per definitie tegengesteld is aan leven. Een leven zonder enige rust is weliswaar ondenkbaar, maar

leven is evenzeer : onrust, beperktheid, vergankelijkheid. In een poging daartegen beschutting te vinden kan men zo'n stelling bouwen dat het leven erdoor verstikt wordt. De mens moet het gewoon op zich nemen perplex te kunnen geraken, door de toekomst overvallen te kunnen worden.

1.5.2 Opgeschroefde heroïek

Mijn stelling is radicaal tegengesteld aan wat Ernest Becker verdedigt in zijn *De ontkenning van de dood* (1974). Zoals de ondertitel, 'De ingeboren vrees voor de dood als drijfveer van het menselijk handelen', duidelijk maakt, is voor Becker doodsangst de bepalende factor. Voor hem geen verleiding door de dood. Becker is daarenboven van mening dat de doodsangst niet cultureel bepaald, maar aangeboren is. Hij noemt de angst voor de dood en de poging haar te ontvluchten een uiting van het instinkt tot zelfbehoud. Doodsangst heeft te maken met de fundamentele dubbelzinnigheid bij de mens, die enerzijds een lichaam is, anderzijds een symbolisch vermogen heeft dat hem precies de dood, vergankelijkheid, beperktheid van dat lichaam doet ervaren. Het besef van de vergankelijkheid is in elk geval verschrikkelijk. Becker beschrijft het bijvoorbeeld met betrekking tot de analiteit aldus : "(...) ontlasting is de vloek die ons met waanzin bedreigt, omdat zij de mens laat zien in zijn abjecte beperktheid, zijn lijfelijkheid, (...)” (blz. 69). Voor Becker is het gewoon onvermijdelijk dat dit besef verdrongen wordt, volledig weten/bekennen zou gewoon waanzin betekenen. De ontdekking van Freud moet juist daar gezocht worden : hij heeft niet zozeer verdrongen seksualiteit ontdekt, maar de verdringing van de dood. Het karakter is bijvoorbeeld een pantser tegen de dood. Er is volgens Becker eigenlijk maar één manier om met de doodsangst klaar te komen. Ze toont mijns inziens heel duidelijk waar het hem eigenlijk om gaat : "De mens doorbreekt de banden van een slechts door de cultuur bepaalde heroïek ; hij laat niets heel van de leugen van het karakter die hem in het alledaagse sociale bestel voor held liet spelen ; en daardoor stelt hij zich open voor de oneindigheid, voor de mogelijkheid van een kosmische heroïek, voor de ware dienstbaarheid aan God. Zijn leven krijgt daardoor eeuwige in plaats van niet meer dan sociale en culturele, historische waarde" (blz. 128). Vlucht voor de dood moet ons voeren in de armen van God. Hij geeft onze vergankelijkheid zin, bevrijdt ons van de verantwoordelijkheid : "Nou, ik geloof dat het meest directe gevoel dan is, dat ik ontheven ben van de verantwoordelijkheid voor mijn eigen leven, de last daarvan terug kan leggen waar hij hoort, hem terug kan geven aan wie of wat mij uitgebroed heeft. Ik heb dan een sterk gevoel van opluchting en vertrouwen dat eieren niet voor niets uitgebroed worden. Voorbij het toeval, de samenloop der omstandigheden, de verschrikking van de dood, is er dan een zin die verlossing schenkt, (...)” (blz. 20). Opluchting en vertrouwen : mijn beperktheid heeft zin ; ik kan gerust zijn : er is een vader die over ons waakt. Dus toch : onvermogen de eigen beperktheid als zodanig te aanvaarden ! Ik meen echter dat dit onvermogen niet onvermijdelijk is. Achter Beckers interpretatie van de analiteit lijkt me een overdreven reactie schuil te gaan van een kind dat bang is in het donker en de kleinste schim tot

een spook opblaast. Ik meen dat een werkelijke heroïek niet hoeft te vluchten in de armen van een vader, maar zich met het aangezicht van de dood (en van de eigen beperktheid in het algemeen) kan confronteren. Dit veronderstelt echter dat de ambitie van de mens om uiteindelijk zelf God te zijn verlaten moet worden. De mens, ook al is hij een koning of wat dan ook, zit inderdaad op zijn gat. En dan? De mens is geen *Causa Sui*, hij kan niet zijn eigen vader zijn, maar hij hoeft daarvoor nog geen kind te blijven. Voorwaarde tot volwassenheid is dat hij de eindigheid positief weet te waarderen, met name als een mogelijkhedenvoorwaarde voor het mens-zijn. De mogelijkhedenvoorwaarde voor het mens-zijn is zijn *historiciteit*: zijn mogelijkheid om zich niet vast te zetten in het verleden, maar juist om dat verleden los te laten. Niet om zich over te geven aan de voortgang, afwenteling van wat op voorhand gegeven is, maar juist om te creëren wat nog niet gegeven is. Niet de onderwerping aan een evolutie, maar de mogelijkheid tot *revolutie* (niet noodzakelijk, maar ook in de zin van maatschappelijke omwenteling).

1.5.3 Besluit

Eigenlijk valt uit het voorgaande niet zoveel te besluiten. Het is een aftastend hoofdstuk geworden, waarin we op de eerste plaats geprobeerd hebben een formulering te vinden voor onze hoofdstelling. Die stelling is zeker nog niet 'hard gemaakt', hoogstens is aangegeven dat de problematiek aanwezig is in een bepaald soort literatuur. Auteurs van toch wel diverse pluimage hebben de revue gepasseerd: Canetti, Huizinga, Baudrillard, Koestler. Natuurlijk heeft geen van hen mijn stelling woordelijk verdedigd. Men kan bij hen alleen denkbeelden vinden die heel compatibel zijn met mijn stelling en/of mijn stelling ondersteunen als men er wat 'vertaalwerk' op uitvoert. Ik plaats dat woord tussen aanhalingstekens, omdat hier een belangrijk probleem opduikt, waarmee ik in mijn hele werk trouwens zal worden geconfronteerd. Het is een methodologisch probleem, dat eigenlijk heel simpel valt uit te drukken: kan men niet alle auteurs in die mate interpreteren — wat heet vertalen anders? — dat ze in een bepaalde visie passen?

Het probleem stelt zich natuurlijk in alle scherpere ten aanzien van Freud, vermits mijn stelling precies geformuleerd wordt vanuit een confrontatie met hem. Freud onderschat mijns inziens het thanatische element in onze cultuur. Ik heb dat op een bepaald moment een simpele naamsverwarring genoemd. Zo simpel is dat evenwel niet, als men bedenkt dat Freud praktisch zijn hele carrière aan zijn driftenleer gebouwd heeft. Men kan hem zeker niet verwijten onbedacht tewerkgegaan te zijn. Het valt eerder te verwachten dat de naamsverwarring wijst op een fundamenteel probleem waar Freud niet mee klaar gekomen is. Het is des te belangrijker daarop in te gaan omdat de driftenleer uiteraard niet los staat van het Freudiaanse denken: een 'simpele' naamsverwarring zou vergaande implicaties kunnen hebben. Tegelijk moet de karakterisering van onze cultuur uitgediept worden. Het voorgaande kan echt niets meer zijn dan een schets of zelfs een collage.

Hoofdstuk 2

JENSEITS FREUD

2.1 FREUDS DRIFTENLEER : EEN IMPASSE

2.1.1 Het dak van de psychoanalyse

Zoals men weet is drift een centraal begrip in het werk van Freud. Niettemin moet hij in 1932 nog schrijven : "De driftenleer is, bij wijze van spreken, onze mythologie. De driften zijn mythische wezens, groots in hun onbepaaldheid. We kunnen er in ons werk geen ogenblik van afzien, maar zijn daarbij niet zeker ze wel scherp te zien" (Freud, 1933 : 101). Een analoge idee drukt Freud uit wanneer hij een drift een theoretisch grondbegrip van de psychoanalyse noemt. In het beginstadium van iedere wetenschap geldt namelijk dat grondbegrippen voorlopig en weinig helder gedefinieerd zijn (1915 : 210-211). Het leidt tot steriele theoretische discussies om kost wat kost, van meet af aan, scherp omschreven grondbegrippen te willen verkrijgen. Deze zijn immers "(...) niet het onderste, maar het bovenste van het ganse gebouw (van een wetenschap) en kunnen zonder schade vervangen en weggeruimd worden" (1914 : 142). Nochtans mag men zich niet aan nodeloze vernieuwingen wagen, maar men moet een vruchtbaar gebleken hypothese zo ver mogelijk uitproberen en pas als alle consequenties ervan duidelijk zijn, kan eventueel beslist worden ze te vervangen (1914 : 143).

Freud was er zich dus duidelijk van bewust met zijn driftenleer een problematisch terrein te betreden. Hij zocht als het ware zijn weg in een duister labyrint en probeerde zichzelf een houvast te geven door een soort 'draad van Ariadne'. Hij ontwikkelde namelijk zijn driftenleer vanuit een schema, dat hij voor het eerst formuleerde in 1895 (Freud, 1950). Tot 1920 bleef hij, ondanks de onmiskenbare evolutie die zijn driftenleer onderging, daar trouw aan vasthouden. Dan ondergaat zijn driftenleer evenwel een crisis. Hoewel Freud er zich misschien nauwelijks bewust van geweest is, wordt het schema in *Jenseits des Lustprinzips* grondig door elkaar geschud. Het komt echter niet tot een nieuw evenwicht. Als het dan waar is dat de grondbegrippen het bovenste van een wetenschappelijk gebouw uitmaken, is het dak van de psychoanalyse op dat moment grondig lek. De vraag stelt zich dan ook of Freud tenslotte geen slachtoffer geworden is van zijn regel om niet te vlug vernieuwingen in te voeren. Al is het waar dat het de fundering is die een ge-

bouw draagt, het kan best kapot gaan via zijn dak ! Het lijkt me dan ook onvermijdelijk de ontwikkeling van Freuds driftenleer op de voet te volgen.

2.1.2 Het oorspronkelijke model : 'Triebe und Tribschicksale'

In *Triebe und Tribschicksale* wordt een drift algemeen omschreven als : een onweerstaanbare drang, die zijn oorsprong heeft in een interne lichamelijke spanningstoestand (de bron), die gericht is op de opheffing van die spanningstoestand (het doel) en die dit tracht te bereiken aan een niet strikt gefixeerd object (1915 : 214-215). Voor Freud volstaat het te stellen dat de drift een drang is vanuit een intern somatisch gebeuren. Dit gebeuren is verder niet bekend (van chemische aard ?), maar dit doet er niet toe. Het bestuderen van de driftbronnen hoort immers niet meer bij de psychologie : "Ofschoon de afkomst uit somatische bron voor de drift gewoonweg het beslissende is, wordt zij (*de drift*) ons in het zieleleven toch op geen andere manier dan door haar doelen bekend" (1915 : 216). Het doel van de driften is dan het opheffen van een spanningstoestand. Zij zijn, vanuit hun afkomst, onderworpen aan de functioneringswijze van het neurologisch systeem : "Het zenuwstelsel is een apparaat dat de functie verleend is aankomende prikkels weer te verwerken, op een zo laag mogelijk niveau terug te voeren, of dat – als het maar mogelijk zou zijn – zonder meer prikkelloos zou willen bestaan" (1915 : 213).

Deze functioneringswijze werd reeds in 1892 aangeduid met de aan Fechner ontleende uitdrukking *konstantieprincipe* (Freud, 1950 : 18). Het komt er op neer dat het neurologisch apparaat wordt opgevat als een reflexmodel : op een spanning wordt gereageerd met een afvoer van spanning (1950 : 317). Aanvankelijk, of in zijn primitiefste vorm, is het apparaat gericht op de totale afvoer van spanning. Maar met de verhoging van de complexiteit van het organisme, kan aan die tendens niet meer worden voldaan. De endogene stimuli (de driften) noodzaken tot het opslaan van een bepaalde hoeveelheid spanning, om het organisme in staat te stellen op de buitenwereld in te werken en zo de specifieke voorwaarden te realiseren, die de ontlading van de endogene stimuli mogelijk maken. De oorspronkelijke tendens blijft niettemin bestaan, zij het onder een gemodificeerde vorm, namelijk als de tendens om de kwantiteit aan spanning zo laag mogelijk of op zijn minst constant te houden (1950 : 317). Op een psychologisch niveau heeft het constantieprincipe zijn tegenhanger in het lust/onlustprincipe : onlust is uitdrukking – op een psychologisch niveau – van een verhoging van spanning ; onlust is een omzetting van een kwantiteit van een materieel gebeuren in een psychische kwaliteit (1914 : 151). Het constantieprincipe verwijst naar een principe dat het neurologisch apparaat beheerst, het lust/onlustprincipe verwijst naar de automatische regulatie van het psychisch apparaat (1915 : 213). Wanneer Freud dus schrijft dat het doel van de driften de afvoer van een spanning is, komt dit – geformuleerd op het psychologisch niveau – overeen met : hun doel is de lustvolle bevrediging. De dubbele formulering die Freud hanteert, maakt duidelijk dat voor hem drift werkelijk een

grensbegrip is tussen het psychische en het somatische (1915 : 215).

2.1.3 Het model omwenteld : 'Jenseits des Lustprinzips'

Bij het begin van het eerste hoofdstuk van *Jenseits des Lustprinzips* formuleert Freud het lust/onlustprincipe geheel in overeenstemming met zijn vroegere opvattingen. Nu lijken een aantal fenomenen het principe echter tegen te spreken. Freud toont zich evenwel voorzichtig en probeert een aantal ervan zodanig te interpreteren dat de vermeende tegenstelling opgeheven wordt (met stelligheid noemt hij het realiteitsprincipe, het verdringingsproces en de waarnemingsonlust schijntegenstellingen – nog in het eerste hoofdstuk ; met enige reserve en voorlopig ook de traumatische neurose en bepaalde kinderspelen – in het tweede hoofdstuk). Uit de houding van patiënten in de overdrachtsituatie besluit Freud dan toch tot een nieuw principe, dat boven het lustprincipe uitgaat. In de overdrachtsituatie vertonen de patiënten namelijk de neiging om belevenissen die, toen ze voor het eerst optraden en ook weer in de overdrachtsituatie, geen lustmogelijkheid konden en kunnen inhouden. Hierbij aansluitend vermeldt Freud het 'noodlot' dat bepaalde mensen lijkt te vervolgen en nu brengt hij ook de traumatische neurose en de kinderspelen uit het tweede hoofdstuk met dit nieuwe principe in verband. Hij noemt het de herhalingsdwang.

Maar is Freuds besluit tot de herhalingsdwang wel rechtmatig ? In de overdracht wordt opnieuw beleefd wat geen lust kon brengen op het moment dat het beleefd werd. Ook het opnieuw beleven kan geen lust opleveren. Maar voorheen had Freud het lustprincipe toch alleen maar een tendens genoemd ! De bedoeling ervan is lust, maar dit sluit een mislukking toch niet uit ? In elk geval, vanuit het theoretisch, metapsychologisch kader hoeft het nieuwe principe dat Freud invoert niet noodzakelijk een verstoring van het oorspronkelijke model te betekenen. Het is zeker niet direct een – wezenlijke – uitbreiding van het model. Uit het volgende, vierde hoofdstuk, blijkt namelijk dat wat Freud een nieuw principe noemt, in nauw verband kan worden gebracht met wat voorheen het constantieprincipe werd genoemd. De volgende woorden volstaan om dat aan te tonen : "Wanneer de dromen van de ongevalsneuroticus de zieke zo regelmatig terugvoeren in de situatie van het ongeluk, dienen zij daarmee in ieder geval de wensvervulling niet (...). Deze dromen *proberen de spanningsverwerking*, waarvan het niet-optreden de oorzaak van de traumatische neurose geworden is, onder angstontwikkeling *in te halen*. Zij geven ons aldus uitzicht op een functie van het psychisch apparaat, die, zonder met het lustprincipe in tegenspraak te staan, toch onafhankelijk ervan is en oorspronkelijker lijkt dan het oogmerk van het lustgewin en de onlustvermijding" (1921 : 32). De door mij gecursiveerde woorden brengen de herhalingsdwang in verband met de noodzaak tot spanningsverwerking. Het gaat om de reactie op de storing van het neuropsychisch apparaat, meer bepaald een reflexmatige 'poging' om deze storing ongedaan te maken. Het lijkt me echter juist dat te zijn wat het constantieprincipe beoogt ! Om de een of andere reden blijft het resultaat evenwel uit : het niveau

blijft boven het 'normaal-niveau', dit wil zeggen de onlust blijft. Met andere woorden : wat Freud de herhalingsdwang noemt is niets anders dan een gevolg van het uitblijven van een resultaat van het — door de verstoring — in werking getreden constantieprincipe. Men kan ook zeggen dat de herhalingsdwang duidt op de (voorlopige) onmacht van het lust/onlustprincipe om zich door te zetten.¹ Dit hoeft niet te betekenen dat het zonder meer zinloos wordt om van een herhalingsdwang te spreken. Het betekent dat het — vanuit de vroegere omschrijving van het constantieprincipe — zinloos is de herhalingsdwang in te voeren als een nieuw principe en als een principe dat onafhankelijk is van het lust/onlustprincipe.

Hoe dan ook, Freud voert de herhalingsdwang toch in als een fundamenteel nieuw principe. Betekent dit misschien dat het constantieprincipe een nieuwe betekenis wordt toegekend ? Onbegrijpelijk zou dit in elk geval niet zijn : als nu de herhalingsdwang in verband gebracht wordt met de noodzaak tot spanningsverwerking en als voorheen het constantieprincipe deze noodzaak uitdrukte, maar nu toch niet geschrapt wordt, dan lijkt dit laatste alleen zinvol als het constantieprincipe nu iets anders betekent dan voorheen. Freud voert evenwel geen nieuwe betekenis in (1921 : 60) ! Wel krijgt het constantieprincipe een nieuwe plaats.

In het vijfde hoofdstuk vraagt Freud zich af wat het verband is tussen de herhalingsdwang en de driften. "Hier moet zich de idee aan ons opdringen ..." dat een algemeen karakter van de driften, misschien van het organische leven als zodanig, naar voren komt : een drift zou aldus een aan het organische inherente drang tot herstel van een vroegere toestand zijn ; dit is de uitdrukking van de conservatieve natuur van het leven als zodanig. Het uiteindelijke doel van al het levende is de vroegste toestand, namelijk de inorganische, de dood. Op het eerste gezicht kan deze redenering gewoon opgevat worden als een verruiming van het vroegere model. Dit beweerde namelijk dat het doel van de driften — af te leiden uit het constantieprincipe — het opheffen van een spanningstoestand is. Het is duidelijk dat wanneer men een spanningsloze toestand dood noemt, het constantieprincipe kan geïnterpreteerd worden als een tendens naar de dood.² Aangezien het constantieprincipe geacht werd te heersen over alle driften, is de vraag die zich dan spontaan stelt evenwel : is het doel van alle driften dan de dood, zijn alle driften doodsdriften ?

Freud lijkt inderdaad eventjes met deze idee te spelen : hij stelt het spreken over de levensdriften uit en doet intussen of er alleen maar doodsdriften zijn. Toch is dit niet zijn eindconclusie. Hij zoekt een uitweg in het woord 'conservatief' : tegenover de doodsdriften staan de levensdriften, maar beide hebben gemeen dat ze behoudend zijn. Wat betekent dan 'behoudend' voor de levensdriften ? Freud verkeert

(1) Freud schrijft zelf : "Tijdens deze omzetting (*van vrij bewegende bezettingsenergie in rustende bezetting*) kan met de ontwikkeling van onlust geen rekening gehouden worden. Nochtans wordt het lustprincipe daardoor niet opgeheven. De omzetting gebeurt precies in dienst van het lustprincipe ; de binding is een voorbereidende akt, die de heerschappij van het lustprincipe inleidt en verzekert" (1921 : 67).

(2) Merkwaardigerwijze noemt Freud niet de herhalingsdwang, maar het constantieprincipe het voornaamste argument ten voordele van de doodsdrijf.

duidelijk in moeilijkheden. Hij kan zich tenslotte alleen redden door een verwijzing naar een Platonische mythe : levensdriften willen uiteindelijk het herstel van een vroegere, maar verloren gegane eenheid. Dit betekent echter dat de levensdriften niet tenderen naar een spanningloze toestand, want dan zouden ze samenvallen met de doodsdriften. Blijkbaar zijn de levensdriften niet onderworpen aan het constantieprincipe. Dit betekent echter dat het oude model overhoop gehaald wordt en dat de omschrijving van de driften uit *Triebe und Triebchicksale* verlaten wordt ! Daar werden ze immers juist gedefinieerd als tendensen tot het opheffen van spanningen en werden alle driften onderworpen geacht aan het constantieprincipe. Freud lijkt zich echter van een omwenteling in het model niet bewust geweest te zijn, want hij voert geen nieuw principe in dat de tegenhanger van het constantieprincipe zou moeten zijn en zou gelden voor de levensdriften. Hij geeft evenmin een nieuwe omschrijving van de driften.

In het nieuwe model zitten we aldus met een verwarring tussen constantieprincipe en herhalingsdwang en een hiaat wat het principe van de levensdriften betreft. Schematisch kan de 'omwenteling' als volgt worden voorgesteld :

1. oorspronkelijk model	
DRIFTEN	onderworpen aan : CONSTANTIEPRINCIPE (neurologisch niveau) lust/onlustprincipe (psychologisch niveau)
2. nieuw model	
- DOODSDRIFTEN	onderworpen aan : CONSTANTIEPRINCIPE (tendens naar spanningloze toestand) herhalingsdwang ?
- LEVENSDRIFTEN	onderworpen aan : ? (tendens naar herstel vroegere eenheid)

De omwenteling kan ook nog zo worden omschreven : het oorspronkelijke model wordt van toepassing geacht op alle driften ; deze worden opgevat als rustverstoorders van het neuropsychisch apparaat (nog in *Triebe und Triebchicksale* (1915 : 213-214), het zijn de spanningen waartegen het apparaat zich verzet, geleid door het constantieprincipe. In *Jenseits des Lustprinzips* wordt het constantieprincipe, het vroegere regulatiemechanisme, een driftkarakter toegeschreven : de tendens van het neuropsychisch apparaat om zich te verzetten tegen spanningen, wordt een drift naar rust, dood. Vanuit deze formulering is men geneigd dat wat vroeger drift genoemd werd, de rustverstoorders, nu te interpreteren als de levensdriften. We zullen zien dat in een later werk van Freud daarvoor nog meer aanleiding te vinden is, maar ook dat daarmee de moeilijkheden niet opgelost zijn.

2.1.4 Het conservatieve karakter van de driften

Tegen de bewering dat Freud niet langer zou beschikken over een algemene omschrijving van de driften, zou men kunnen opwerpen dat hij een dergelijke karak-

terisering toch geeft, namelijk in zoverre hij zowel de levens- als de doodsdriften conservatief noemt. Nu valt het niet moeilijk aan te nemen dat de doodsdriften conservatief genoemd kunnen worden, in de zin van tenderen naar het herstel van een vroegere toestand : wanneer zij geconfronteerd worden met een verstoring van rust, bestaat hun werking er juist in die toestand ongedaan te maken, rust te herstellen. Maar wat te zeggen van de levensdriften ? Ik stipte daarnet aan dat men bij deze geneigd is te denken aan de vroegere 'rustverstoorders'. Hoe kan men hier dan spreken van conservatief ? Freud probeert het met Plato, maar dat lijkt in de context te zeer op een 'deus ex machina'. Hij zal het trouwens niet volhouden. De werkelijke reden waarom Freud de levensdriften conservatief wil hebben, lijkt me niet in *Jenseits des Lustprinzips* te zoeken, maar komt naar voren bij een overzicht van de ontwikkeling van zijn driftenclassificatie. Het volstaat hierbij evenwel niet te verwijzen naar de overzichten die Freud zelf gegeven heeft. Deze zijn weliswaar niet onjuist te noemen, maar er ontbreekt mijns inziens een belangrijke nuance.

In het beginstadium van de psychoanalyse stond niet een dualistische visie op de driften centraal, maar had Freud alleen oog voor de seksuele drift, met name als etiologische factor in de neurose (1895, 1896, 1898). Een dualiteit valt impliciet waar te nemen sedert 1905 : "We zeggen dat de lippen van het kind de rol van erogene zone gespeeld hebben en dat de prikkeling, die veroorzaakt wordt door de toevloed van warme melk, de lust heeft uitgelokt. In het begin was de bevrediging van de erogene zone nauw verbonden met de leniging van de honger" (1905 : 82). Seksualiteit wordt tegenover honger gesteld, maar dat het hierbij gaat om een fundamentele dualiteit tussen de driften wordt geheel duidelijk door een toevoeging uit 1915 : "De seksuele activiteit heeft eerst aangeleund bij een functie die dient om het leven in stand te houden, en eerst later heeft zij er zich onafhankelijk van gemaakt" (1962 : 74). Belangrijk lijkt me te zijn dat in de *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* seksualiteit wordt opgevat als een lustfunctie. Dit heeft niet alleen te maken met het feit dat in dit werk over kinderlijke seksualiteit sprake is, want in *Die Psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung* wordt aan de idee van de seksualiteit als lustfunctie vastgehouden. In dit werkje uit 1910 komt dan meteen ook de tegenstelling tussen de seksuele (gericht op lustgewin) en de ik-driften (gericht op zelfbehoud) expliciet voor : "Van een heel bijzondere betekenis voor onze verklaringspoging is de onloochenbare tegenstelling tussen de driften, die de seksualiteit, het *verkrijgen van seksuele lust* dienen, en de anderen, die het *zelfbehoud* van het individu tot doel hebben, de ik-driften" (1910 : 97-98). In *Zur Einführung des Narzissmus* wordt deze indeling echter veranderd : de ik-driften worden op zijn minst voor een deel libidineus bevonden. In dit werk komt daarenboven voor het eerst de mening voor dat het seksuele lustgewin in feite secundair is : "Het individu leidt werkelijk een dubbel bestaan, namelijk als zijn zelfdoel en als lid van een keten, waaraan het tegen en in ieder geval zonder zijn wil dienstbaar is. Het (*individu*) houdt zelf de seksualiteit voor één van zijn doelstellingen, terwijl een andere beschouwing toont dat het slechts een aanhangsel aan zijn kiemplasma is, aan wie het zijn krachten tegen een lustpremie ter beschikking stelt" (1914 . 143). Op die manier wordt duidelijk dat er bij Freud een evolutie

waar te nemen valt, van het opvatten van seksualiteit als lustfunctie, naar het opvatten ervan als voortplantingsfunctie. In *Zur Einführung des Narzissmus* houdt hij dan ook alleen maar 'behoudsdriften' over : de ik-driften, die gericht zijn op het behoud van het individu en de seksuele driften, die gericht zijn op het behoud van de soort.

In dit licht kan nu opnieuw de vraag gesteld worden of Freud de driften algemeen kan karakteriseren als conservatief. Hij kan dit alleen door een aspect van de seksuele drift (zonder dan nog vragen te stellen met betrekking tot de ik-driften), namelijk de lustfunctie te negeren. Ook al zou dit aspect secundair zijn, dan nog zijn de driften minstens onvolledig gekarakteriseerd door ze conservatief te noemen.³ Overigens stelt zich de vraag of de uitdrukkingen behoud (van het individu of soort) en herstel van vroegere toestand identiek zijn. Opmerkelijk is in ieder geval dat Freud in *Abriss der Psychoanalyse* – nadat hij opnieuw het conservatief karakter van de seksualiteit benadrukt had in *Das Ich und das Es* (1923 : 269) – dit conservatief karakter uiteindelijk afzweert : "Wanneer we aannemen, dat het leven later dan het levenloze gekomen is en dat het eruit ontstaan is, dan laat de doodsdrift zich in de vermelde vorm invoegen dat een drift de terugkeer tot een vroegere toestand nastreeft. Voor de Eros (of levensdrift) kunnen we een dergelijke toepassing niet doorvoeren. Het zou vooropstellen, dat de levende substantie eens een eenheid was, die dan uit elkaar gescheurd werd en die nu de hereniging nastreeft" (1938 : 71). Moet in het licht van dit afscheid van Plato niet de volgende passage uit *Das Ich und das Es* gezien worden : "Wanneer het constantieprincipe, in de zin van Fechner, het leven beheerst, dat aldus een glijden in de dood zou zijn, dan zijn het de aanspraken van de Eros, van de seksuele driften, die als driftbehoeften het wegzakken van het niveau tegenhouden en nieuwe spanningen invoeren" (1923 : 275). De levensdriften tenderen niet naar een spanningloze toestand, naar rust, naar de dood, integendeel naar spanning, rustverstoring. Maar op die manier gaat het model er plotseling zo uitzien :

3. derde model

- DOODSDRIFTEN onderworpen aan : CONSTANTIEPRINCIPE
(tendens naar spanningloze toestand, dood)
- LEVENSDRIFTEN onderworpen aan : ?
(tendens naar spanning, leven)

Het oorspronkelijke model lijkt in ere hersteld ! De enige verandering die lijkt ingevoerd te zijn, is het toeschrijven van een driftkarakter aan het constantieprincipe : de levensdriften zijn gewoon de 'driften' uit het oorspronkelijke model. Ook

(3) We zien Freud in *Das Interesse in der Psychoanalyse* (1913 : 409-410) aarzelen om de seksualiteit enkel in functie van de voortplanting te zien. In zijn *Selbstdarstellung* (1925 : 61) vindt hij de verbreding van de notie seksualiteit tot meer dan een voortplantingsfunctie een verdienste van de psychoanalyse.

het vraagteken in het derde model lijkt te kunnen ingevuld worden. De laatst geciteerde woorden gaan verder als volgt : "Het Es verweert zich tegen hen (...) (de aanspraken van de Eros), geleid door het lustprincipe, dit wil zeggen door de onlustwaarneming" (1923 : 275). In *Das Ich und das Es* wordt het lustprincipe verondersteld in dienst te staan van het Es, een leidraad te zijn in de strijd tegen de libido. In *Das ökonomische Problem des Masochismus* komt Freud op bovenstaande passage evenwel terug. Nu verwerpt hij de idee dat het lustprincipe in dienst zou staan van het Es ! Hij neemt evenmin langer aan dat iedere onlust met een verhoging en iedere lust met een verlaging van spanning gepaard zou gaan, er zijn intengendeel ook lustvolle spanningen en onlustvolle ontspanningen ! Nu neemt Freud aan dat het lustprincipe de aanspraken vertolkt van de libido, van de Eros, terwijl het constantieprincipe de tendens van de doodsdrijf uitdrukt (1924 : 372-373) ! Maar als de levensdriften beheerst worden door het lustprincipe, kan met levensdrijf dan bedoeld zijn — zoals in *Das Ich und das Es* naar voren kwam — een tendens naar rustverstoring ?

Waar men zich hierboven diende af te vragen of Freud de levensdrijf wel terecht zonder meer conservatief noemde, moet men Freud hier weer van een bedenkelijk 'extremisme' betichten : de levensdriften kan Freud niet zo maar opvatten als zonder meer 'progressief'. In *Das ökonomische Problem des Masochismus* wordt gesteld dat het doel van het lustprincipe het vermijden van onlust en het streven naar lust is. Zoals we zagen, betekent dit niet : de spanning zo laag mogelijk houden, of ten minste niet alleen dat. Ofschoon het lustprincipe veel met het constantieprincipe te maken heeft (1924 : 372), valt het er niet mee samen. Maar wat betekent dit : het heeft er veel mee te maken ? Dat het doel van het lustprincipe dan toch gedeeltelijk het laag houden van de spanningstoestand betekent ? In elk geval wordt het lustprincipe nu opgevat als alleen maar een modificatie van het constantieprincipe. Het doel van het lustprincipe — en vermits dit de levensdriften zou beheersen, ook het doel van de levensdriften — is dan toch gedeeltelijk de dood !

Het invullen van het vraagteken in het derde model komt er aldus op neer dat het vraagteken van plaats verhuist. Nu zitten we niet alleen met het ontbreken van een algemene karakterisering van de driften, maar is ook niet langer duidelijk waardoor de levens- en doodsdrijf van elkaar zouden onderscheiden zijn. Of anders uitgedrukt : nu ontbreekt ook een specifieke omschrijving van de levensdriften !

4. vierde model

- | | |
|--|-------------------------------------|
| - DOODSDRIFTEN | onderworpen aan CONSTANTIEPRINCIPE |
| (tendens naar spanningloze toestand, rust, dood) | |
| - LEVENSDRIFTEN | onderworpen aan LUST/ONLUSTPRINCIPE |
| (tendens naar ?) | |

2.1.5. Het dak lekt

Bij het begin van dit hoofdstuk werd de vraag gesteld of Freud uiteindelijk niet

slachtoffer geworden is van zijn regel om niet te vlug vernieuwingen door te voeren. Ondanks vernieuwingen die in feite vanaf *Jenseits des Lustprinzips* zijn ingevoerd – waarvan het invoeren van de herhalingsdwang en de doodsdrijf het meest in het oog vallen – is Freud blijven voortborduren op zijn schema uit 1895, heeft hij geprobeerd de vernieuwingen in het oude schema in te passen. Ik heb proberen duidelijk te maken dat hij daar niet in geslaagd is, dat een positief antwoord noodzakelijk is op de gestelde vraag : het dak van de psychoanalyse werd alleen maar opgelapt, er is behoefte aan een grondige vernieuwing.

Vooraleer in die richting een poging te wagen, overzien we nog een keer de moeilijkheden waarvoor Freuds grondbegrippenkader ons stelt. Deze blijken uit volgend overzicht van de opeenvolgende modellen die Freud ontworpen heeft :

1. 1915: DRIFTEN	onderworpen aan :	CONSTANTIEPRINCIPE lustprincipe
2. 1920: DOODSDRIFTEN (tendens naar spanningloze toestand)	onderworpen aan :	CONSTANTIEPRINCIPE lustprincipe
LEVENSDRIFTEN (tendens naar herstel vroegere eenheid)	onderworpen aan :	?
3. 1923: DOODSDRIFTEN (tendens naar spanningloze toestand, dood)	onderworpen aan :	CONSTANTIEPRINCIPE lustprincipe
LEVENSDRIFTEN (tendens naar spanning, rustverstoring)	onderworpen aan :	?
4. 1924: DOODSDRIFTEN (tendens naar spanningloze toestand)	onderworpen aan :	CONSTANTIEPRINCIPE
LEVENSDRIFTEN (tendens naar ?)	onderworpen aan :	LUSTPRINCIPE

Uit dit overzicht komt duidelijk tot uiting dat voor Freud de levensdriften het grootste probleem uitmaken : in het tweede en derde model heeft hij geen principe dat de levensdriften zou beheersen – equivalent aan het constantie-/lustprincipe dat de doodsdriften beheerst , het tweede en derde model geven een andere omschrijving voor de levensdriften en in het vierde ontbreekt een dergelijke omschrijving. De doodsdriften vertegenwoordigen in feite niets meer dan wat in het aanvankelijke model constantieprincipe werd genoemd. Doodsdrijf en constantieprincipe zijn in de daaropvolgende modellen eenvoudig tautologieën : aan de ene kant wordt gesteld dat de doodsdriften tenderen naar een spanningloze toestand, aan de andere kant wordt het constantieprincipe eveneens beschreven als de tendens om de spanning zo laag mogelijk te houden.

Het lustprincipe heeft daarbij geen duidelijke plaats. In de jaren 1914-1915 was het onderscheid constantie-/lustprincipe daardoor bepaald dat het lustprincipe de psychologische vertolking genoemd werd van het constantieprincipe, dat zelf op het

vlak van de neurologie gesitueerd werd (Freud, 1914 : 151 ; 1915 : 213). In *Jenseits des Lustprinzips* wordt dit onderscheid op zijn minst vager en in *Das ökonomische Problem des Masochismus* is helemaal geen sprake meer van een verschillend werkingsniveau tussen het constantie- en het lustprincipe. Dat kan ook niet langer, tenzij Freud zou veronderstellen dat doodsdrijf en levensdrijf een verschillend werkingsniveau zouden hebben. Maar dan is de vraag : op welk niveau – dat van de psychologie of neurologie – moeten de levens- en doodsdriften en het lust- en constantieprincipe gesitueerd worden ? In zoverre – in Freuds visie – het redeneren in termen van verhogen en verlagen van spanningen behoort tot het vlak van de neurologie, moet het antwoord mijns inziens zijn : op dat van de neurologie.

Op die manier zien we echter bij Freud een eigenaardige verschuiving. In 1895 had hij een poging ondernomen de psychologie een positiefwetenschappelijke grondslag te verlenen. Het mislukken van die poging was voor hem aanleiding zich – zij het noodgedwongen en niet zonder spijt – op het vlak van de psychologie te houden : “Ik ben er ver van af te denken dat het psychologische in de lucht zweeft en geen organische fundamenteen heeft. Niettemin, hoewel ik volledig overtuigd ben van het bestaan van die fundamenteen, weet ik er niets over, noch in de theorie, noch in de therapeutische praktijk en daarom zie ik mij verplicht mij te gedragen *alsof ik slechts met psychologische factoren te maken heb*” (1950 : 235). Vanaf 1920 gedraagt Freud zich meer en meer – tenminste bij de explicitering van de grondbegrippen – alsof hij slechts met neurologische factoren te maken had. Deze verschuiving naar de neurologie is eigenaardig te noemen, omdat Freud er zelf geen melding van maakt, wat wellicht betekent dat hij er zelf op zijn minst slechts een onduidelijk besef van had. Daarenboven zien we in 1930 de verschuiving weer voor een deel ongedaan gemaakt. In *Das Unbehagen in der Kultur* is er namelijk helemaal geen sprake meer van een constantieprincipe, herhalingsdwang, lustprincipe of driften in termen van verhoging of verlaging van kwantiteiten van spanning. Het lustprincipe wordt trouwens weer expliciet gesitueerd op het vlak van de psychologie. In het tweede hoofdstuk beantwoordt Freud de vraag wat de mens in zijn leven nastreeft met : het geluk. Dit behelst het nastreven van sterke lustgevoelens enerzijds en het nastreven van de afwezigheid van smart en onlust anderzijds. Hij voegt er aan toe : dit is eenvoudig het programma van het lustprincipe, dat het psychologisch apparaat van meet af aan beheerst (1930 : 434). Dit betekent echter niet dat Freud in *Das Unbehagen in der Kultur* alle pogingen om buiten het gebied van de psychologie te treden heeft opgeheven. Integendeel, we zullen zien dat juist zijn bedoeling om zijn inzichten toe te passen op de neurologie/biologie om zo te zeggen de grondfout van *Das Unbehagen in der Kultur* uitmaakt. Maar in hetzelfde werk steekt dan toch een aanwijzing om uit de impasse te geraken.

Men kan inderdaad op twee manieren reageren op de aangestipte moeilijkheden met het grondbegrippenkader van Freud. Vooropgesteld natuurlijk dat men ze ziet, want er bestaat blijkbaar een dogmatische manier van lezen die de lezer er blind voor maakt. Men kan het kader gewoon van de hand wijzen als een incoherente theorie. Dit hebben in het verleden heel wat Freudianen gedaan, hoewel zij voor het overige heel orthodox konden zijn. Maar men kan er ook vanuit gaan dat Freud

op het spoor geweest moet zijn van een belangrijke ontdekking. Zoals het echter voorkomt dat bijvoorbeeld een archeoloog er niet in slaagt een vondst volledig bloot te leggen, waardoor zijn interpretatie gebrekkig blijft en zoals het voorkomt dat dit te maken heeft met de 'stand' van de kennis van de archeologie op dat moment, zo zouden Freuds incoherenties kunnen wijzen op een niet volledig ontgonnen onderzoeksveld. Deze tweede manier van reageren heeft wellicht het voordeel dat het kind niet dreigt met het badwater weggegooid te worden. Omdat echter niet zeker is dat er in het badwater een kind zit, is het toch ook een riskante methode. Haar succes kan evenwel alleen achteraf, aan het gevundene, afgemeten worden. We hebben in elk geval reeds twee aanwijzingen van beperkingen waar Freud blijkbaar niet overheen geraakt is : een visie op seksualiteit die deze verengt tot voortplantingsfunctie en een onvolledige 'emancipatie' van de neurologie. Het is evenwel nog te vroeg om deze aanwijzingen naar waarde te schatten. Richten we ons naar *Das Unbehagen in der Kultur*. We hebben dit in het vorige hoofdstuk reeds ontmoet als een problematisch werk, waar we echter niet zo maar aan voorbij kunnen gaan.

2.2 'DAS UNBEHAGEN IN DER KULTUR' : EEN UITWEG ?

2.2.1 Das Unbehagen in der Kultur

Nadat hij in hoofdstuk III geprobeerd heeft de cultuur te omschrijven – waarbij voor de cultuur als fundamenteel naar voren kwam dat zij beperkingen dient op te leggen aan de driftbevrediging – stelt Freud in hoofdstuk IV de vraag aan welke invloeden de cultuurontwikkeling haar oorsprong dankt. Hij onderkent er twee : de dwang van de arbeid en de macht van de liefde. De dwang tot arbeid is een gevolg van de uiterlijke nood (anankè). Voor de man heeft de macht van de liefde betrekking op de verzekering van een permanente aanwezigheid van een seksueel object (de man wil zich daarvan verzekeren omdat zijn seksuele behoeften niet langer periodiek gebonden zijn). Voor de vrouw heeft zij betrekking op de verzekering van een permanente aanwezigheid van een beschermer voor haar kroost. De liefde die de familie in het leven riep en die gericht is op directe seksuele bevrediging (de zogenaamde doelgerichte liefde), maar ook de zogenaamde doelgeremde liefde (van haar seksueel doel afgeleide liefde, zoals zij in de vriendschap tot uiting komt),⁴ blijven aanvankelijk in harmonie met de cultuur : “Onder beide vormen vervult zij (de liefde) haar functie, namelijk een groter aantal mensen libidineus met elkaar verbinden en dit op een intensievere manier dan het zou lukken in het belang van de arbeidsgemeenschap” (1930 : 462). De doelgerichte liefde zorgt immers voor het ontstaan van nieuwe families en de doelgeremde liefde breidt de vriend-

(4) Freud is niet consequent in zijn terminologische afbakening : hij noemt zowel de liefde van de man die streeft naar een permanent seksueel object, als de liefde van de vrouw die een beschermer voor haar kinderen zoekt doelgerichte seksualiteit.

schapsrelaties uit. Maar in de loop van de ontwikkeling wordt de harmonie tussen de liefde en de cultuur verbroken. Enerzijds komt de liefde tegenover de belangen van de cultuur, anderzijds bedreigt de cultuur de liefde. Deze ontubbeling uit zich eerst in een conflict tussen de familie en de grotere gemeenschap: "We hebben reeds geraden dat het één van de hoofdtendensen van de cultuur is, de mens tot grotere eenheden samen te ballen" (1930 : 462). Maar de familie wil het individu niet loslaten, sluit zich af van de anderen. Daarenboven ontstaat er ook een vijandschap van de vrouwen ten overstaan van de cultuur. Zij vertegenwoordigen de belangen van de familie en van het seksuele leven en lijden onder het verlies van dat deel van de Eros dat door de mannen aan culturele doeleinden besteed wordt. Van de kant van de cultuur wordt een beperking van het seksuele leven geëist (de draagwijdte van deze eis hangt samen met de economische situatie van de gemeenschap).

Aan de ene kant schrijft Freud dus de liefde de functie toe grotere aantallen mensen libidineus aan elkaar te binden. Maar aan de andere kant noemt hij het de hoofdtendens van de cultuur de mensen tot grotere eenheden samen te ballen. Hoe kan er dan een conflict tussen de Eros en de cultuur ontstaan? Is niet het resultaat van libidineuze bindingen het ontstaan van grotere eenheden? Er klopt iets niet in zijn redenering: het conflict lijkt alleen mogelijk door een dubbelzinnigheid binnen de Eros: de liefde vervult de haar toegeschreven functie in zoverre zij aanleiding geeft tot het stichten van nieuwe families en het uitbreiden van vriendschappen. Maar zij vervult haar functie blijkbaar niet meer in zoverre zij zich verzet tegen het uit de familie treden van de individuen (de ouders verzetten zich tegen het uit de familie treden van de kinderen, de vrouwen tegen het naar buiten treden van de mannen). De liefde doet zich aldus tegelijk voor onder de vorm van een afsluiting ten opzichte van de gemeenschap en onder de vorm van een opening naar de gemeenschap. Enkel in het eerste geval is te spreken van een conflict met de cultuur! Deze tweeslachtigheid hangt blijkbaar niet samen met het al dan niet doelgericht zijn van de seksualiteit: de liefdesverhouding van de ouders ten overstaan van de kinderen is er een van doelgeremde seksualiteit en geeft toch aanleiding tot een poging van die ouders hun kinderen af te sluiten van de gemeenschap. De doelgeremde liefde richt zich op niet-familieleden en opent op die manier naar de gemeenschap. Het lijkt er op dat Freud een fout begaat wanneer hij de liefde vereenzelvigd met de functie van het libidineus binden van grotere aantallen mensen!

Men kan in eerste instantie proberen Freud er uit te helpen door te verwijzen naar een — terugblikkende — passage uit hoofdstuk V: "We hebben de moeilijkheid van de cultuurontwikkeling opgevat als een algemene ontwikkelingsmoeilijkheid, in zoverre wij haar op de traagheid van de libido terugvoerden, meer bepaald op haar afkeer een oude voor een nieuwe positie te verlaten" (1930 : 467). Met andere woorden: het ontstaan van de familie is een gevolg van de tendens van de libido om grotere eenheden te scheppen; normaal moet die tendens over de familie heen worden doorgezet, maar het is kenmerkend voor de libido dat zij een eens ingenomen positie moeilijk loslaat (de libido is conservatief). Hiertegen kan echter ten eerste opgemerkt worden dat Freud verderop in *Das Unbehagen* het conservatief karakter van de Eros ter discussie stelt: "De tegenstelling, waarin hierbij de

rusteloze uitbreidingstendens van de Eros tot de algemene conservatieve natuur van de driften treedt, is opvallend en kan het uitgangspunt van verdere probleemstellingen worden" (1939 : 477). Ten tweede en afgezien van de eerste opmerking, verlegt deze oplossing het probleem alleen maar. Het blijft immers ook dan zo dat de Eros aan twee tendensen onderhevig blijft : de tendens grotere eenheden te scheppen en de tendens hierin niet (altijd) verder te gaan, welke laatste tendens tot resultaat heeft een beperking van de eerste.

Bij het begin van hoofdstuk V herhaalt Freud dat het wezenlijk is voor de Eros tot grotere aantallen te binden. Of liever : wezenlijk is het doel uit meerdere een te maken. Deze tweede formulering is ogenschijnlijk alleen woordelijk verschillend van de eerste, maar zij wordt door Freud toch enigszins anders gebruikt. Hij drukt nu de tegenstelling cultuur-seksualiteit zo uit : de seksuele liefde is een verhouding tussen twee personen, waarbij een derde alleen maar storend is. Hij voegt er aan toe : "In geen enkel geval verraadt de Eros zo duidelijk de kern van haar wezen, namelijk de bedoeling uit meer één te maken. Alleen, wanneer zij dit, zoals spreekwoordelijk geworden is, in de verliefdheid van twee mensen tot elkaar bereikt heeft, wil zij daarboven niet uit" (1930 : 467). Het is met andere woorden wezenlijk voor de seksuele drift uit meerdere één te maken, maar voor de seksuele liefde is twee dan toch de grootste eenheid. Op die manier geformuleerd is er in feite geen probleem : een vereniging van twee beantwoordt net zo goed aan het wezen van de Eros om uit meer één te maken, als een vereniging van tien ... Alleen wordt het dan verkeerd te stellen dat het wezenlijk zou zijn voor de Eros — als doelgerichte seksualiteit — te tenderen naar samenvatting tot steeds grotere eenheden. Maar goed, de Eros wil niet verder dan een twee-eenheid. Waarom aanvaardt de cultuur die twee-eenheid waartoe de Eros aanleiding geeft dan niet ? Waarom eist zij die pijnlijke inperking, die erin bestaat doelgerichte in doelgeremde seksualiteit om te zetten ?

Vooraleer een antwoord te geven, moet worden aangestipt dat uit de vraag reeds blijkt dat het tenderen naar grotere eenheden niet alleen onwezenlijk blijkt voor de doelgerichte seksualiteit, maar ook voor de doelgeremde seksualiteit. De doelgeremde seksualiteit wordt immers opgevat als een eis van de cultuur en in zoverre zij het stichten van grotere eenheden voor gevolg heeft, komt zij aan die eis tegevoet en niet aan een eigen drijfveer. Afgezien daarvan komt de Eros hier weer naar voren als tweeslachtig, zij het enigszins anders : de doelgerichte seksualiteit beantwoordt niet, de doelgeremde seksualiteit beantwoordt wel aan de functie (van de cultuur) tot het instellen van grotere eenheden.

Om nu op de vraag terug te komen : de cultuur eist de doorbreking van de twee-eenheid omwille van het bestaan van een primaire vijandigheid of agressie, die de cultuurgemeenschap voortdurend dreigt te verstoren (1930 : 471). Dit betekent echter dat ook de cultuur geen eigen drijfveer heeft tot het samenballen tot grotere gehelen. Ook de cultuur haalt haar motivatie buiten zich, namelijk in het bestaan van de agressie ! Samenballing tot steeds grotere gehelen is dus ook niet wezenlijk voor de cultuur ! Zij gaat daar slechts toe over 'op aandrang' van de agressie ; zonder het bestaan van de agressie zou de cultuur de twee-eenheid van de Eros met rust

laten.

Freud moet de moeilijkheid aangevoeld hebben, want in het volgende hoofdstuk blijft hij weliswaar volhouden dat de cultuur haar motivatie niet uit zichzelf haalt, maar dit keer haalt zij die niet meer uit de agressie, maar uit de Eros zelf. Hij komt echter niet uit de moeilijkheden. Hij begint hoofdstuk VI met een overzicht van de ontwikkeling van zijn driftentheorie. Alleen het derde stadium – dat van 'Jenseits' – is hier van belang, aangezien alleen dit stadium als juist weerhouden wordt. Speculaties over het begin van het leven en biologische parallellen brachten hem tot het aanvaarden van twee tegengestelde driften: de drift tot het behoud van de levende substantie en tot samenvatting tot altijd grotere eenheden en de drift tot terugvoering tot de anorganische toestand en de oplossing of vernietiging van de grotere eenheden. Wat is het belang van deze tegenstelling levensdrift-doodsdrift voor de beschouwingen over de cultuur? De cultuur wordt nu (1930: 481) een proces genoemd in dienst van de Eros, dat individuen, families, stammen, volken, naties tot grotere eenheden wil samenvatten. "Waarom dat moet gebeuren, weten we niet; dat is juist het werk van de Eros" (1930: 481). Tegen dit programma van de cultuur richt zich echter de agressie. De agressie is zelf een afstammeling van de doodsdrift. Op die manier kan de cultuurontwikkeling beschreven worden als een strijd van de Eros met de doodsdrift.

Er is aldus geen sprake meer van een conflict tussen de cultuur en de Eros. Integendeel, de cultuur staat in dienst van de Eros, die streeft naar een samenvatting tot steeds grotere gehelen. Nadat in hoofdstuk IV en V de Eros naar voren kwam als dubbelzinnig, verdwijnt die tweeslachtigheid volkomen. De ene component, afsluiting ten opzichte van de gemeenschap (of liever het resultaat hiervan), wordt toegeschreven aan een afzonderlijke drift, de doodsdrift. In hoofdstuk IV verloren de Eros (als doelgerichte seksualiteit) en de cultuur en doelgeremde seksualiteit hun wezen, in die zin dat hun motivatie geput werd uit de agressie. Deze 'afhankelijkheid' wordt nu weer ongedaan gemaakt: de Eros (cultuur) streeft grotere eenheden na uit zichzelf ("dat is juist het werk van de Eros") en bijvoorbeeld niet omwille van de bedreiging door de doodsdrift. Niet alleen wordt de ene component toegeschreven aan een afzonderlijke drift, hij wordt ook 'geradicaliseerd': in zoverre namelijk de Eros de tendens toegeschreven werd de samenvatting tot grotere eenheden tegen te werken, werd niet benadrukt dat de Eros daarbij gericht was op de vernietiging van die grotere eenheden. Voor de doodsdrift is dat wel degelijk het geval. Op het eerste gezicht slaagt Freud er in, door beroep te doen op 'Jenseits', een aantal vraagtekens die bij de voorafgaande hoofdstukken geplaatst werden weg te werken. Maar dat roept dan de vraag op of al datgene wat tot hoofdstuk VI aan bod kwam waardeloos en overbodig is. De vraagtekens worden immers niet weggewerkt door antwoorden, maar door nieuwe stellingnamen. Daarboven haalt Freud met 'Jenseits' weer alle problemen die met dit werk samenhangen boven. Was de verwijzing naar 'Jenseits' echter werkelijk nodig?

In *Jenseits des Lustprinzips* probeert Freud voor het eerst de seksualiteit in een ruimere context te plaatsen. Bijna wanhopig zien we hem de weg verder gaan die open kwam door een misstap in *Zur Einführung des Narzissmus*, waar hij name-

lijk voor het eerst de lustfunctie van de seksualiteit uit het oog verloor. Men kan 'Das Unbehagen' zelfs lezen als een – tevergeefse – poging de seksualiteit te dwingen binnen de omschrijving van 'tenderen naar steeds grotere eenheden'. Deze uitdrukking plaatst de seksualiteit in een ruimere context, in die zin dat iedere psychologisch beleefde intentie bij het seksuele overschreden wordt naar wat men het 'doel van de soort' zou kunnen noemen. De uitdrukking 'tenderen naar grotere eenheden' lijkt immers alleen te verstaan in de zin van een voortplantingsfunctie. En inderdaad komt, zoals we zagen, Freud in moeilijkheden wanneer hij de lustfunctie probeert te verzoenen met de 'tendens naar grotere eenheden' (in hoofdstuk IV van 'Das Unbehagen'). De verruiming waar Freud zich aan waagt lijkt op die manier enkel mogelijk door een verminking. Freud slaagt er dan ook niet in zijn omschrijving door te voeren. Dit blijkt ook uit hoofdstuk III. Op die manier komt *Jenseits des Lustprinzips* niet alleen in hoofdstuk VI om de hoek, maar is het ook in de voorafgaande hoofdstukken aanwezig. Alleen wijzen die hoofdstukken nogmaals het 'failliet' van 'Jenseits' aan. De verruimingspoging mislukt, maar misschien omdat de verkeerde weg gekozen werd. Een aanwijzing voor een andere weg kan men bij Freud zelf vinden. Met name in het tweeslachtige karakter dat Freud, zij het ondanks zichzelf, aan de seksualiteit toeschrijft. Het seksuele doet zich voor onder de vorm van een afsluiting en een opening naar de gemeenschap. Bij het zich openen ligt de nadruk op de instelling van (nieuwe) onbekende relaties; het afsluiten komt neer op een beroep doen op bescherming binnen de familie.

2.2.2 Aanhef voor een herinterpretatie

Zich afsluiten om te beschermen, zich openstellen voor het nieuwe. Op het eerste gezicht heeft het willen beschermen het meest te maken met zoiets als een levensdrift. Maar op de limiet betekent het zich afsluiten van alles: dood⁵! Leven – in elk geval voor de mens, als biologisch uiterst zwak toegerust wezen – betekent naar buiten treden, onderzoeken van en experimenteren met nieuwe mogelijkheden. In dat licht kan de tendens tot afsluiting opgevat worden als een doodsdrift. Of misschien beter als een rustdrift: dood is het extreme resultaat, maar waar het – psychologisch – om gaat is rust, onverstoorbaarheid. En op het psychische ervaringsvlak hoeft de rust van de dood geenszins als lichtende ster genomen te worden. Integendeel, wat hier rustdrift genoemd wordt, hoeft zelfs niet in tegenspraak te staan met doodsvlucht. De hiernamaalsidee bijvoorbeeld kan opgevat worden als een weigering om de dood als definitief einde te zien: men leeft alsof er geen einde aan

(5) Is dit de reden waarom Freud in *Jenseits des Lustprinzips* de ik-driften, die moeten zorgen voor de instandhouding van het individu en dus bij uitstek beschermingsdriften zijn, identificeert met de doodsdriften? "Ons tot nu verkregen resultaat dat een scherpe tegenstelling poneert tussen de 'ikdriften' en de 'seksuele driften' en dat de eerste tot doden en de laatste tot voortzetting van het leven laat dringen ..." (1921: 46).

komt, voor de eeuwigheid, men kan gerust zijn. Het zich openstellen, het buiten zichzelf in de wereld treden, het risicovolle engagement kan van zijn kant opgevat worden als een levensdrift. Met dien verstande dat ook hier in geval van succes leven eigenlijk resultaat is en men misschien beter van engagementsdrift spreekt. Bij het nemen van risico's kan het leven juist in gevaar komen, stelt de mens zich bijna per definitie uiterst kwetsbaar op.

Ik gebruik de uitdrukking drift hier in de betekenis van : fundamentele neiging, drang, tendens. Drift wijst op het onweerstaanbare, maar over de manier waarop de drift zich uit is daarmee niets gezegd.⁶ Ik ga er voor het ogenblik van uit dat ieder mens 'aangedreven' wordt door beide tendensen, maar de verhouding tussen beide is daarmee zeker niet bepaald. Mijn interpretatie van de engagementsdrift-rustdrift komt overeen met deze van Rudolf Boehm, in *Conflict, geweld en foltering* (1984 : 87-88) : "Op het existentiële vlak treedt de levensdrift, de Eros, bij de mens op als zijn tendens om zich in de wereld buiten hemzelf met min of meer bewustzijn te *engageren* ; en de dooddrift, Thanatos, als de tendens om zich tegen de buitenwereld ('tegen het leven') *af te schermen*, zich ervan onafhankelijk te maken en zich in de mate van het mogelijke binnen zich zelf terug te trekken (een doel dat uiteindelijk slechts door de eigen dood kan bereikt worden). Maar precies het engagement, (...), maakt ons afhankelijker, meer raakbaar en kwetsbaar. En onze behoeften aan rust en bescherming kunnen we slechts in de mate vervullen dat we afstand doen van elke medewerking bij de aangelegenheden van onze wereld en zelfs van elke samenwerking met de mensen."

Maar Boehm werkt dit in zijn artikel, dat geen artikel over Freud is, niet verder uit. In een poging daartoe zou ik de veronderstelling willen wagen dat de rustdrift in de individuele ontwikkeling van ieder mens een ideale realisatie gekend heeft. Bedoeld is de toestand van rust en onverstoortbaarheid in de moederschoot. S. Ferenczi (1913 : 151) beschrijft deze op de volgende manier : "In deze toestand leeft de mens als een parasiet van het moederlichaam. Een 'buitenwereld' bestaat voor het uitkiemende levende wezen slechts in beperkte mate ; zijn totale behoefte aan bescherming, warmte en voeding wordt door de moeder verzekerd. Het hoeft niet eens de moeite te doen de toegevoerde zuurstof en voedingsmiddelen te bemachtigen. Want er is voor gezorgd dat deze stoffen op geëigende wijze geleidelijk in zijn bloedvaten komen. (...) Iedere zorg voor het voortbestaan van de lichaamsvrucht is (...) aan de moeder overgelaten. Wanneer de mensen aldus in het moederlichaam een, zij het onbewust, psychisch leven toekomt — en het zou onzinnig zijn te geloven dat de geest pas op het ogenblik van de geboorte begint te werken — moet dit psychisch leven van zijn bestaan de indruk ontvangen, dat het feitelijk *almachtig* is. Want wat is almacht ? De ervaring dat men alles heeft wat men wil en niets te wensen over heeft. De lichaamsvrucht kan dit juist van zichzelf beweren, want zij heeft altijd wat tot de bevrediging van haar behoeften noodzakelijk is : daarom heeft zij ook niets te wensen ; zij is behoefteloos." Ferenczi wijst er op — en hij

(6) Verder wordt nog ingegaan op het onderscheid tussen drift en instinkt.

steunt hierbij op analoge opvattingen van Freud in zijn *Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens* (1911) – dat in de periode na de geboorte het kind probeert de toestand van onvoorwaardelijke almacht of wensloze rust in stand te houden. Aanvankelijk probeert het dit op hallucinatorische weg en wanneer dit niet (meer) effectief blijkt, met signalen naar de buitenwereld. Onvermijdelijk dwingt de realiteit het kind echter met haar rekening te houden, met als gevolg een geleidelijke afbrokkeling van de almachtspositie. Met het opgeven van die positie hoeft echter het verlangen ernaar nog niet opgeheven te zijn. En misschien vindt de rustdrift in dit verlangen naar een verloren ideaal zijn oorsprong.

Gerard Mendel (1968 : 37-38) is in elk geval van mening dat in die vroege kinderlijke periode de basis gelegd wordt voor een “problematiek van de regressie en de progressie, van de wens tot afhankelijkheid en de wens tot autonomie”, een problematiek die zich gedurende het hele leven zal afspelen. De uitdrukkingen afhankelijkheid en autonomie moeten mijns inziens dan wel geïnterpreteerd worden als observatieoordelen van een buitenstaander. De afhankelijkheid (van de moeder) wordt psychologisch niet als afhankelijkheid ervaren. Dit geldt zeker voor de pasgeborene, die niet eens een differentiatie met de moeder maakt. Freud zelf stond aanvankelijk niet afkerig van een dergelijke idee. Naar aanleiding van Ranks *Das Trauma der Geburt* schrijft hij : “(...) aan het geboortetrauma moet zich noodzakelijk een drift verbinden, die het voorafgaande bestaan wil herstellen. Men zou haar geluksdrift kunnen noemen (...)” (Freud, 1969 : 352). Niettemin toont hij zich voorzichtig en is hij zeker niet bereid hier een fundamentele tendens te onderkennen.

Maar het is ook zeker niet mijn bedoeling iedere tendens naar rust terug te voeren tot het verlangen naar de prenatale situatie. Voor het ogenblik gaat het er om de rustdrift nader te omschrijven. Centraal voor de positie van het embryo zou volgens Ferenczi de behoefteeloosheid zijn. Van een behoefte is slechts te spreken als er ook tekort, een onbevredigd zijn aanwezig is. Juist dit tekort kent het embryo niet en dit brengt het in zijn almachtspositie. Welnu, misschien is het dit wat in laatste instantie achter de tendens naar rust steekt : niet zo maar bescherming ten overstaan van concrete gevaren wordt gezocht, maar bescherming ten overstaan van ieder tekort : onverstoorbaarheid, onbewogenheid, eeuwige rust.

Men kan in dit verband denken aan de beschouwingen van Ton Lemaire over de tederheid. Tederheid zou namelijk juist het tegengestelde zijn van wat de rustdrift op het oog heeft. Tederheid is uiteindelijk een poging tot vertroosting voor het menselijk tekort, voor zijn beperktheid en vooral voor zijn sterfelijkheid (waarvan al de overige tekortkomingen in zekere zin aspecten zijn). vertroosting betekent het aanzetten tot verzoening met, tot aanvaarding van het menselijk tekort. De houding waartoe de rustdrift aanleiding geeft, betekent in dit licht gezien een ontkenning van het mens-zijn, dat fundamenteel een beperkt-zijn is : “(...) dit menselijk tekort is geen holte in ons binnenste, geen leegte waar iets zou moeten zijn. Het is de typisch menselijke wijze van in-de-wereld-zijn : het zijn op de wijze van het te kort schieten, van het ongeborgen zijn, van het verontrust en vereenzaamd zijn, van het onvoldaan zijn om de onvolmaaktheid en eindigheid van alles” (Lemaire,

1968 : 50).

Maar als de rustdrift in laatste instantie een ontkennen van het menselijk tekort betekent, is de vraag of de engagementsdrift dan samenvalt met het aanvaarden van dit tekort. De tederheid, zoals Lemaire die ziet, valt er in elk geval niet mee samen. De tederheid mislukt namelijk noodzakelijkerwijze in haar verzoeningspoging : "Oog in oog met de mogelijke dood van de ander, voelt zij zich niet bij machte om de geliefde of zichzelf te verzoenen met de uiteindelijke dood. (...) De hoogste liefde kan met niet minder genoegen nemen dan met onsterfelijkheid. (...) In deze paradox bevangen – de wil de ander onsterfelijk te doen zijn, èn hem zijn eigen wezen, zijn eigen lot, te laten aanvaarden : te zullen sterven – vertoont de tederheid zich als een zeldzaam samengaan van vervoering en verdriet. (...) Zij wordt verscheurd tussen de wanhoop om de vergeefsheid van een verzet tegen de geduchtheid van het menselijk tekort, en haar eigen strekking, de ander tot de waarheid van zijn zelf-zijn te begeleiden" (Lemaire, 1968 : 51). De poging de sterfelijkheid te aanvaarden resulteert dus in – of gaat in elk geval samen met – het onvermogen deze te aanvaarden. Maar dat laatste kwam juist naar voren als kenmerkend voor de rustdrift ! Is de tederheid dan een mengvorm van engagements- en rustdrift ? Maar wat zou dan het aanvaarden van de sterfelijkheid zijn, dat niet resulteert in een mislukking ? De mislukking van de tederheid uit zich in machteloosheid. Machteloos is men wanneer men niet 'bij machte' is (of zich zodanig voelt) iets aan een bepaalde situatie te doen. Machteloosheid betekent inactiviteit, be-rusting. Hier staat verzet tegenover, dit wil zeggen een poging om, ondanks het misschien hopeloze van een situatie, op die situatie in te werken. Engagementsdrift zou dan zijn : zich engageren, zich inzetten, actief zijn – ondanks het hopeloze van een opheffing van het menselijk tekort, maar met het heldere besef van en rekening houdend met dit tekort. De laatste toevoeging is nodig, want een activiteit kan zodanig zijn dat zij juist dit tekort ontkent. Zo de hartstocht, die, weer volgens Lemaire, de ultieme onoverbrugbaarheid van de afstand tussen twee mensen probeert te overwinnen. Maar door deze ontkenning staat een dergelijke activiteit om zo te zeggen in dienst van de rustdrift : activiteit alsof er geen tekort is, het is de overmoed der dronkenschap, de metafysische troost, die volgens Nietzsche met het Dionysische verbonden is.⁷ De troost namelijk "(...) dat het leven in de grond van de dingen, ondanks alle verandering der verschijnselen, onverstoorbaar machtig en lustvol is" (Nietzsche, 1872 : 47).

2.2.3 En de agressie ?

Maar keren we tot 'Das Unbehagen' terug. Het wezenlijke van dat boek kwam eigenlijk nog niet ter sprake. Namelijk datgene dat voor het 'onbehagen' verantwoordelijk zou zijn. En juist daarvoor wordt in dit werk de hypothese van de doodsdrift naar voren geschoven ! Het onbehagen zou met name terug te voeren zijn

(7) Lemaire verwijst zelf ook naar Nietzsches *Die Geburt der Tragödie*.

tot een onbewust schuldgevoel en dit zou een manifestatie zijn van wat Freud elders⁸ 'moreel masochisme' noemt. Het moreel masochisme zou een op het eigen ik teruggedraaide doodsdrijf zijn. Daar de doodsdrijf aanvankelijk gericht is op de vernietiging van het eigen leven, kan dit leven maar mogelijk zijn als deze vernietigingsdrang afgeleid wordt op de buitenwereld, waar zij onder de vorm van agressie verschijnt. De cultuur verzet zich echter tegen de uitleving van deze agressie. Haar voornaamste strijdmiddel is de ombuiging ervan op het eigen ik, waarbij de agressie zich als schuldgevoel manifesteert. De vraag is nu hoe, in het kader van de voorgestelde herinterpretatie van de doodsdrijf-levensdrijf-tegenstelling, de agressie en het sadisme-masochisme te begrijpen zijn.

Maar laat ons eerst de opvattingen van Freud nog nader onderzoeken. Mijns inziens komen hier opnieuw moeilijkheden naar voren die tot een herziening dwingen. De doodsdrijfhypothese bracht Freud er toe zijn visie op het sadisme-masochisme te herzien. Tot *Jenseits des Lustprinzips* had hij expliciet de mogelijkheid van een primair masochisme verworpen. De idee dat er vanaf de aanvang van het leven een drift bestaat die tendeeert naar een destructie van het leven, deed Freud deze stelling herzien: het sadisme moet worden opgevat als op de buitenwereld afgeleide doodsdrijf en het masochisme als een teruggedraaiing van het sadisme op het eigen ik. Het masochisme zou dan eigenlijk een regressie zijn tot het 'primair masochisme'. Dit is dat deel van de doodsdrijf dat niet op de buitenwereld afgeleid wordt, maar op het eigen ik gericht blijft (1921: 57-58). In *Das Oekonomische Problem des Masochismus* voegt hij hier aan toe, dat deze doodsdrijfrest libidineus gebonden wordt en dat dit juist het oorspronkelijke masochisme uitmaakt (1924: 377). Deze toevoeging hangt samen met de sinds *Das Ich und das Es* ontwikkelde 'legeringstheorie'. Dit is de idee dat de Eros en de doodsdrijf vermengd kunnen worden en dat deze vermenging weer ongedaan kan worden (*Mischung en Entmischung*). In het sadisme als component van de seksuele drift ziet men een voorbeeld van de doodsdrijf die met de levensdrijf vermengd is; in het sadisme als perversiteit een voorbeeld van een – onvolledige – ontmenging (1923: 270). Dit laatste houdt Freud dan echter niet vol in 'Das Unbehagen'. Hier heten sadisme en masochisme zonder meer mengvormen van Eros en doodsdrijf (1930: 478). Hij voegt er aan toe dat de Eros en de doodsdrijf meestal en misschien wel altijd gemengd voorkomen. Hij blijft wel in de mogelijkheid van een 'zuivere', dit is zonder seksueel doel, doodsdrijf voorzien, die hij blinde vernielingswoede noemt (1930: 480). In *Das Oekonomische Problem des Masochismus* noemt hij de op de buitenwereld afgeleide doodsdrijf ook: bemachtigingsdrijf, wil tot macht, destructiedrijf (1924: 377).

Freud neemt dus aan dat de doodsdrijf samenvalt met (zelf)destructiviteit. Erich Fromm heeft erop gewezen dat deze identificering moeilijk vol te houden valt: "Indien we beweren, in navolging van Freuds redenering die uitgaat van de herha-

(8) Namelijk in *Das Oekonomische Problem des Masochismus* (1924).

lingsdwang, dat leven een inherente tendens heeft om te vertragen en eventueel af te sterven, zou zo'n biologisch overgeërfd tendens heel verschillend zijn van de actieve impuls te vernietigen" (Fromm, 1974 : 599). Maar als men, zoals Freud, de betreffende identiteit toch aanneemt, is nog het volgende op te merken :

Verondersteld wordt dat het ontstaan van het leven onmiddellijk aanleiding geeft tot het ontstaan van de doodsdrijf. Maar opdat het leven zou kunnen voortduren, moet dan ook verondersteld worden dat de neutraliserende werking van de levensdrijf zich even onmiddellijk als de doodsdrijf voordoet. Maar de levensdrijf neutraliseert de doodsdrijf door (gedeeltelijke) afleiding op de buitenwereld. Dus moet onmiddellijk bij het ontstaan van het leven agressie tegenover de buitenwereld waargenomen worden ! Maar Freud trekt die conclusie zelf duidelijk niet : agressie tegenover de buitenwereld veronderstelt volgens hem de bemiddeling van een bijzonder orgaan, de musculatuur, dat slechts bij de meercelligen ontstaat (1923 : 269). Zou hij dan niet moeten veronderstellen dat het leven slechts mogelijk is op het vlak van de meercelligen ? Tot zolang is namelijk de afleiding van de doodsdrijf niet mogelijk, dus gaat de doodsdrijf om zo te zeggen haar gang, maar dit betekent de vernietiging van het leven !

Daarenboven, als het zo zou zijn dat agressie tegenover de buitenwereld onmiddellijk bij het ontstaan van het leven zou voorkomen, betekent dit dat het niet zo kan zijn dat agressie eerst op het eigen ik gericht is en dan op de buitenwereld afgeleid wordt : agressie tegenover het eigen ik en tegenover de buitenwereld moeten zich gelijktijdig voordoen.

Trouwens, het onderscheid buiten- en binnenwereld is niet vanaf het begin aanwezig : "De zuigeling zondert zijn ik nog niet van de buitenwereld af, als bron van op hem instromende ervaringen" (1930 : 424). Tot zolang deze differentiatie niet mogelijk is, dus zeker tot enige tijd na de geboorte, lijkt het zinloos te spreken van (eerst) agressie tegenover het eigen ik en (dan) agressie tegenover de buitenwereld. Hoogstens kan dan nog gesproken worden van agressie zonder meer, dit wil zeggen zonder duidelijk object, van 'blinde' agressie. Ook de uitdrukkingen sadisme en masochisme veronderstellen de differentiatie tussen ik en object.

Tenslotte valt nog op te merken, dat Freud – misschien weer meegesleurd door zijn ambitie zijn opvattingen te laten gelden voor een gebied dat ver boven de psychologie uitstijgt – niet lijkt te beseffen dat zijn opvattingen te situeren zijn op verschillende 'levensniveaus'. De doodsdrijfthypothese op dat van het 'leven als zodanig' (dus tot en met het vlak van de eencelligen) ; de agressie als afgeleide doodsdrijf op dat van de meercelligen (in zoverre die beschikken over musculatuur) ; het sadisme-masochisme op dat van de mens (in zoverre die reeds in staat is de differentiatie tussen binnen- en buitenwereld te maken).

Op die manier moet duidelijk worden dat Freuds visie op de agressie, als op de buitenwereld afgeleide doodsdrijf, niet vol te houden is. Ook deze is aan een nieuwe interpretatie toe. We stellen voor te vertrekken van de volgende passage uit *Triebe und Triebchicksale* : "(...) wanneer het object bron van onlustervaringen is, streeft een tendens ernaar die afstand tussen hem en het ik te vergroten, er tegenover het oorspronkelijke vluchtverzoek voor de prikkeluitzendende buitenwereld

te herhalen. We ervaren de 'afstoting' van het object en haten het ; deze haat kan zich dan tot een neiging van agressie tegen het object, tot het doel het te vernietigen, verhogen" (1915 : 220). Wat bron van onlust is wordt ontvlucht, gehaat en roept eventueel een neiging van agressie op. Denken we aan de veronderstelling dat de rustdrift voor het eerst in werking treedt bij een storing van de kinderlijke almachtspostie en in eerste instantie aanleiding geeft tot de wens die positie te herstellen. Die wens wordt dan ook hallucinatorisch vervuld (dit is het oorspronkelijke vluchtverzoek). Kan de agressie niet – in oorsprong – een reactie zijn op de mislukking van de hallucinatorische compensatie ? Gerard Mendel antwoordt bevestigend : "Het valt inderdaad niet te betwisten, dat er in de mens een uitzonderlijke macht van de agressieve driften bestaat, die men in verband kan brengen met wat wij daarnet de oorspronkelijke narcistische kwetsuur⁹ genoemd hebben en die daarna in stand gehouden wordt door het geheel van de frustraties, beperkingen en afhankelijkheden van de kindertijd ; de agressiviteit moet inderdaad beschouwd worden als het antwoord van het ik op een narcistisch lijden" (Mendel, 1968 : 42). Zolang de differentiatie binnenwereld-buitenwereld niet doorgevoerd is, zal die reactie er één zijn van 'blinde' woede, dit wil zeggen niet gericht op een bepaald object (het ik of een object in de buitenwereld). Wanneer die differentiatie doorgevoerd is, richt de agressie zich op de (vermeende) oorzaak van de storing in de buitenwereld, of misschien zelfs op de 'buitenwereld als zodanig'.

Als we aannemen dat de rustdrift de mens gedurende heel zijn leven achtervolgt met het verlangen naar het opheffen van het menselijk tekort, kan ook aangewomen worden dat iedere reële beperktheid of onvolkomenheid een frustratie voor dat verlangen creëert. Agressie is dan op te vatten als een (wanhopig) 'protest' tegen het zich opdringende en pijnlijke besef van de eigen kwetsbaarheid. En dit protest wordt gevoeld door het onvermogen de onmogelijkheid van de almachtspostie te aanvaarden. Meer algemeen geformuleerd kan agressie worden opgevat als een poging om ten koste van alles of ten koste van anderen, het almachtsideaal te bereiken of te behouden. In dit licht kan misschien ook Freuds opmerking in 'Das Unbehagen' begrepen worden, dat de blinde verstoringswoede (en ook het sadisme) een hoog narcistisch genot verschaft, in zoverre het ik de vervulling van zijn oude almachtswensen ervaart (1930 : 480-481). De agressie geeft (tijdelijk) de illusie van almacht. Hierdoor komt agressie in de buurt van de hartstocht. Deze kwam naar voren als activiteit alsof er geen tekort is, als blind activisme. Het is duidelijk dat een dergelijke houding gemakkelijk overslaat in agressie, bijvoorbeeld wanneer zich toch een hinderpaal opdringt. Hartstocht heeft dan ook steeds iets agressieus (Lemaire, 1968 : 63).

In het voorgaande ging het over agressie in de zin van (blinde) vernielingsdrang of destructiedrift. Een andere houding is de bemachtigingsdrift. Hier gaat het niet om vernieling, maar om machtsuitoefening.¹⁰ Dit is wat de sadist nastreeft. Sadis-

(9) Met oorspronkelijke narcistische kwetsuur bedoelt Mendel het verlies van de prenatale almachtspostie.

(10) Freud maakt mijns inziens ten onrechte geen onderscheid tussen destructiedrang en bemachtigingsdrang. In dit laatste geval is het doel niet het vernielen, maar het beheersen.

me kan namelijk omschreven worden als "(...) de passie om absolute en onbeperkte controle te hebben over een levend wezen, zij het een dier, een kind, een man of een vrouw" (Fromm, 1974 ; 384). Dit streven is niet beperkt tot wat men sadisme in strikte zin zou kunnen noemen, waarbij seksualiteit een onmiskenbare rol speelt : "(...) Er is sprake van sadomasochisme als kwellen en vernederen bepalend zijn voor de manier van leven, van relaties leggen en van (seksuele) bevrediging. Het kan hierbij gaan om zoeken of toebrengen van wreedheid in morele of fysieke zin" (Halberstadt-Freud, 1977 : 40).¹¹ Door het willen controleren van de ander, wil de sadist zichzelf tot god maken over de ander. Zijn houding "(...) staat in dienst van de illusie van almacht, van het transcenderen van de grenzen van het menselijk bestaan" (Fromm, 1974 : 385). De sadist verkeert aldus in de onmogelijkheid zijn eigen onmacht te aanvaarden en hij probeert deze te overwinnen door zichzelf te verheffen boven de anderen. Hij maakt de anderen tot ding, maar daardoor wordt zijn eigen kwetsbaarheid weer geaccentueerd. Want wat hemzelf van het ding onderscheidt is juist zijn kwetsbaarheid. De masochist lijkt op het eerste gezicht deze kwetsbaarheid van zichzelf juist na te streven.¹² Maar met Halberstadt-Freud kan men er op wijzen dat de masochist uiteindelijk toch winnaar is : hij bepaalt zelf dat hij slachtoffer is. Bovendien verhindert hij dat het het lot zou zijn dat toeslaat (Halberstadt-Freud, 1977 : 46). Hij heeft ook het morele gelijk aan zijn kant en kan de ander door middel van het schuldgevoel bespelen (Halberstadt-Freud, 1977 : 75).

Ook Théodore Reik wijst er op dat de masochist probeert zijn eigen lot in handen te nemen. Hij spreekt in dit verband van een 'vlucht naar voren' : "In plaats van angst te lijden, heeft hij (de masochist) zich direct aan het lijden overgegeven ; in plaats van afgeschrikt te worden door de vernedering, de schaamte of de straf, heeft hij dat allemaal geprovoceerd en voelt hij zich de meester van een wreed lot. Door al zijn ervaringen te anticiperen, ontdoet hij ze van hun verschrikkingen" (Reik, 1953 : 68). Maar volgens Reik is er zelfs, zij het verborgen, een werkelijk sadistisch doel waar te nemen. Het is verkeerd het masochisme een geïnverteerd sadisme te noemen : het objectief blijft de ander ! Het is een sadisme dat op zijn kop staat : "(...) langs een speciale omweg probeert de masochist zijn ik te beschermen, zijn wil op te leggen. (...) Zijn berusting bevat een uitdaging, zijn onderwerping het tegengestelde ; onder zijn zachtheid steekt de hardheid, onder zijn kruiperigheid de revolte" (Reik, 1953 : 144). Wat Freud moreel masochisme noemde, noemt Reik sociaal masochisme. Het is een houding tegenover het leven die het ik tot een onderworpen en passieve houding dwingt en het tegenslagen, ontberingen en

(11) Deze uitbreiding van het begrip sadisme gaat in tegen Freuds visie, die eerder omgekeerd alle vormen van sadisme terug wil voeren tot seksueel sadisme. Misschien is er wel aansluiting met *Das Ich und das Es*. Zoals boven aangegeven wordt daar het eigenlijke sadisme verregaand zelfstandig genoemd tegenover de Eros.

(12) In werkelijkheid is er niet zo'n strikt onderscheid tussen sadisme en masochisme. Reeds Freud wees op een nauwe verwantschap en het meestal samengaan van sadisme en masochisme (1915 : 220 e.v.).

ongemakken oplegt. Reik verwerpt de stelling als zou de sociaal masochist een onbewuste behoefte om gestraft te worden volgen : "(...) ook in het sociaal masochisme onderwerpt het individu zich aan bepaalde straffen en vernederingen om zich op die manier te verlossen van de sociale angst en om een doel te bereiken (...)" (Reik, 1953 : 274). En dit doel is gewelddadig en heerszuchtig (Reik, 1953 : 276). Waar de sociaal masochist juist plezier aan heeft kan gezocht worden in het 'exhibitiekarakter', in het feit dat de sociaal masochist de psychische noodzaak lijkt te ervaren zijn miserie ten toon te spreiden. Uit psychoanalytische ervaring kan men namelijk verwachten dat deze psychische noodzaak juist het tegendeel uitdrukt van wat ze is : trots op zijn eigen succes, het plezier in het zich stellen tegenover superieure krachten, de overtuiging macht te verkrijgen door lijden.

Ik heb nu niet geprobeerd een volledige theorie van de agressie, het sadisme en het masochisme te ontwikkelen. Ik heb enkel proberen aan te tonen dat Freuds theorie problematisch is en dat mijn herinterpretatie van zijn begrippen levensdrift-doodsdrift eenvoudig kan worden aangevuld met een herinterpretatie van de agressie.

2.3 EXIT FREUD ?

2.3.1 S. Freud, profeet van zijn tijd ?

In *Das Unbehagen in der Kultur* blijft Freud steken in de moeilijkheden die hij zich sinds *Jenseits des Lustprinzips* op de hals gehaald heeft : hij blijft proberen het oude model, dat uit de neurologie/biologie afkomstig was, te verdedigen. Toch lijkt vanuit datzelfde werk een nieuwe interpretatie mogelijk, die uitgaat van het dubbele karakter dat zich als essentieel voor de seksualiteit opdringt. De agressie, noch het sadisme-masochisme zijn binnen die nieuwe interpretatie een probleem.

Nu heb ik in dit hoofdstuk de engagementsdrift en de rustdrift naar voren geschoven als waren zij universele tendensen voor de mens. En wellicht is het denkbaar dat zij universeel zijn, als men ze in verband brengt met de kinderlijke twijfelpositie van hulpeloosheid en almacht. Maar zo geformuleerd zijn ze toch een abstractie. Ze moeten in hun culturele context geplaatst worden. De aanleiding bij Freud is dubbel. Enerzijds als het ware extern. Freud was, wat eigenlijk vanzelfsprekend is, kind van zijn tijd. Hij was volkomen doordrongen van de bij de opkomst van de burgerlijke kapitalistische maatschappij horende visie die de cultuur ziet als een proces van steeds toenemende rationaliteit en vooruitgang. Ton Lemaire, in *Over de waarde van culturen*, vat het als volgt samen : "Freud ontwikkelt (zo) een 'archeologie van het subject' (Ricoeur) die als het ware de ontwikkelingsgang van de menselijke geest die Hegel als een progressie had beschreven in omgekeerde richting terugvervolgt. Deze archeologie is een reconstructie van de voor geschiedenis van de burgerlijke psyche, zoals de geschiedfilosofen in de 18e en 19e eeuw de voorgeschiedenis van de burgerlijke beschaving hadden gereconstrueerd (...). Maar deze tocht in de diepten van de psyche heeft als uiteindelijk doel het

aanvankelijk gedecentreerde subject te helpen zich volwassener, realistischer, rationeler tot zichzelf en de buitenwereld te verhouden. Aldus wil de psychoanalyse bijdragen tot de Verlichting en de mondigheid van de moderne mens, concreet door hem te helpen zijn infantiele neigingen te overwinnen" (Lemaire, 1976 : 313-314). Maar de mondigheid moet in die 18e-19e-eeuwse visie zo groot worden dat ze neerkomt op een totale ontvoogding van de natuur. Ideaal is de 'Promethaanse mens', de mens die zichzelf 'erzeugt' in de arbeid, die tot volledige autonomie en volledig zelfbezit gekomen is, de mens die 'causa sui' is (Lemaire, 1976 : 39 e.v. ; 399 e.v.). Doch, dat is precies het ideaal van de rustdrift : totale onafhankelijkheid van juist dat wat het menselijk tekort uitmaakt ! Men moet zich dan ook afvragen of een cultuur die zichzelf definieert als een proces naar de almacht, niet door de rustdrift gestuwd wordt. Zoals bij de agressie en het sadisme-masochisme zou het dan gaan om een rustdrift die zich als het ware meester gemaakt heeft van de engagementsdrift. In die zin dat activiteit gesteld wordt in dienst van het almachtsideaal. En misschien ligt hier de oorzaak van het 'onbehagen', in het (groeïende) besef van het uitzichtloze van dat ideaal. Hoe dan ook, in zoverre Freud exponent van zijn tijd was, moet de engagementsdrift-rustdrift tegen deze tijd en tegen Freud worden begrepen.

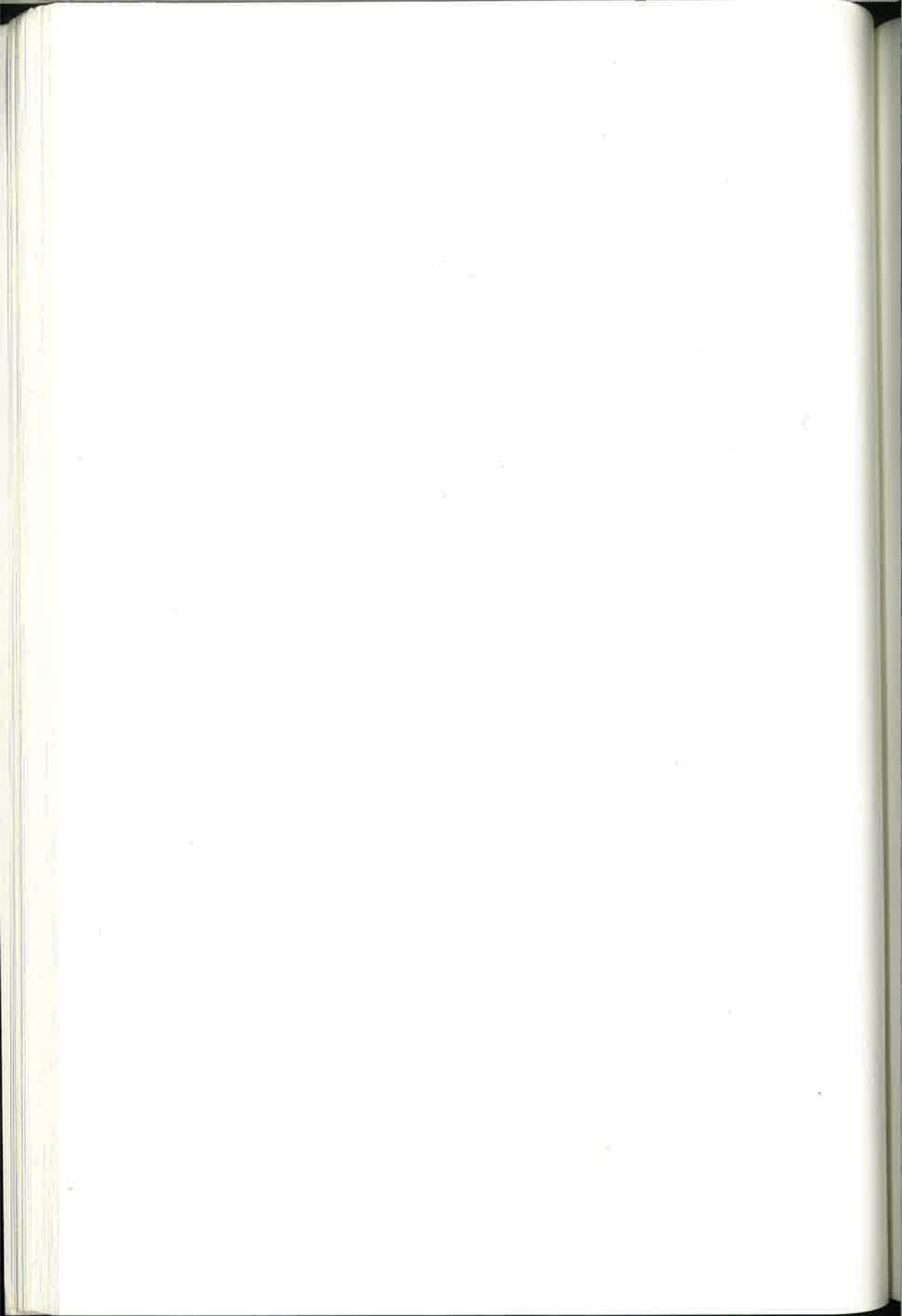
Maar er is een tweede – interne – aanleiding bij Freud om in onze cultuur de despotie van de rustdrift – door de vrijwillige slavernij van de engagementsdrift – te ontwaren. Men kan niet beweren dat Freud zonder meer het evolutionistische wereldbeeld onderschreef. In 'Das Unbehagen' wil hij juist de grenzen van onze cultuur aanwijzen. In die zin sluit Freud evenzeer aan bij het opkomende wantrouwen tegen het vooruitgangsoptimisme. Om het nogmaals met Lemaire te schrijven : "Einde 19e, begin 20e eeuw neemt allerwegen het vooruitgangsoptimisme af om plaats te maken voor een steeds in betekenis toenemend pessimisme : men wordt sceptisch omtrent de door de Verlichting gestelde en voorspelde progressie, de Vooruitgangsidee verliest meer en meer haar geloofwaardigheid, twijfel over de richting der westerse beschaving en onzekerheid over het heden kenmerken de 'geest des tijds' " (Lemaire, 1976 : 115). Met zijn doodsdrijfthypothese bijvoorbeeld poneerde Freud de innerlijke noodzaak van de dood tegenover dat wetenschappelijk optimisme voor wie de dood een schandaal is dat we zo vlug mogelijk moeten verdwijnen (Amado, 1978 : 142). Als Freud inderdaad ook criticus was van de vooruitgangssillusie, van het 'causa sui', moet hij ons de despotie van de rustdrift kunnen tonen, ook al kan dat niet ondubbelzinnig zijn.

2.3.2 Besluit

Wanneer ik constateerde dat er behoorlijke lekken zijn in het dak van de psychoanalyse, heb ik de bedenking gemaakt dat een gebouw door die lekken kan instorten. En ik meen dat Freuds driftenleer inderdaad voor problemen stelt die een drastisch ingrijpen noodzakelijk maken. Ik heb geprobeerd de eerste stappen daartoe te zetten. Vanuit het dubbele karakter dat Freud zelf bij de driften ontwaart,

heb ik de levensdrift-doodsdrift vertaald in termen van engagement en rust. Maar dit is geen eenvoudige vertaling in een moderner woordgebruik : het dak wordt zo ingrijpend gereconstrueerd dat het hele gebouw er een ander gezicht door lijkt te krijgen. De vraag is of de fundamenteen dit wel kunnen dragen. Wat is met andere woorden de weerslag van de voorgestelde herinterpretatie op het onbewuste, de weerstand en de seksualiteit, om maar deze drie voorname kernen van Freuds opvattingen aan te halen ? Over de eerste twee kan aan de hand van het voorgaande nog niets gezegd worden, maar met betrekking tot de seksualiteit is zoveel reeds duidelijk dat Freuds visie in het gedrang komt. Voor Freud is de seksualiteit één van de laatste verklaringsgronden voor het menselijk gedrag, seksualiteit is om zo te zeggen één van de motoren. In mijn herinterpretatie verliest de seksualiteit dat statuut : zij is, net zoals de andere uitingen van de mens, onderworpen aan de engagementsdrift-rustdrift. Dit betekent niet dat de seksualiteit onbelangrijk zou zijn als drijfveer : de mogelijkheid blijft open dat de seksualiteit het terrein bij uitstek is waar zich de confrontatie tussen de twee driften afspeelt.

De richting die we moeten uitgaan is zo vrij duidelijk. Wat in het voorgaande maar een aanhef was, moet meer uitgediept worden. De weerslag van de herinterpretatie op het geheel van Freuds denken moet verder worden onderzocht. En dit denken moet worden geëvalueerd vanuit zijn culturele context.



Hoofdstuk 3

HET MENSELIJK TEKORT. FREUD VERSUS SARTRE

3.1 FREUD EN SARTRE : EEN ONMOGELIJK DUO ?

3.1.1 Waarom Sartre ?

De engagements- en de rustdrift werden in verband gebracht met het 'menselijk tekort': de rustdrift is op te vatten als een ontkenning van iedere beperktheid, de engagementsdrift daarentegen is bewustzijn van beperktheid. Hartstocht en agressie zijn op te vatten als pogingen de beperktheid, ondanks alles, te overstijgen.

Ook Freud zelf heeft het over de fundamentele beperktheid van de mens: "Het leven, zoals het ons is opgelegd, is te zwaar voor ons. Het brengt ons teveel smart, ontgoochelingen, onoplosbare opgaven. Om het te kunnen verdragen kunnen we verzachtende middelen niet ontberen" (1930 : 432). Volgens Freud is de ellende terug te brengen tot drie bronnen: de overmacht van de natuur, de broosheid van het eigen lichaam (uiteindelijk een deel van de natuur) en de onvolkomenheid van de inrichtingen die de betrekkingen van de mensen onder elkaar moeten regelen (deze verwijst vermoedelijk evenzeer naar de onoverwinnelijke natuur). Deze drie bronnen zijn principieel niet volledig af te sluiten. Niettemin kan verwacht worden dat de eerste twee steeds minder ellende zullen opleveren. Alleen de derde dreigt steeds overvloediger te spuiten (1930 : 445-446). Het menselijk tekort heeft voor Freud hoe dan ook te maken met het feit dat de mens een deel van de natuur zou zijn. Het enige verweer ertegen is een strijd tegen de natuur.

Jean-Paul Sartre noemt de mens '*un manque*', een tekort. Voor hem heeft dit tekort-zijn daarmee te maken dat de mens aan de natuur zou ontsnappen, hoewel hij er juist mee zou willen samenvallen. De mens is een tekort, omdat hij – vruchteloos – het niet-natuur-zijn van zichzelf tracht ongedaan te maken, hoewel hij tegelijk dit niet-natuur-zijn niet wil opgeven. Tegen dit tekort bestaat geen effectief verweer. Men kan alleen proberen het te ontkennen. Maar deze oplossing is onvermijdelijk tot mislukken gedoemd. Gezien in het licht van de voorgestelde interpretatie van de levens- en de doodsdrijf, lijkt het aangewezen deze opvatting van Sartre nader te onderzoeken. Ik zal beginnen met een korte schets van die opvattingen van Sartre uit *L'Être et le Néant* die tot een confrontatie met Freudiaanse opvattingen uitnodigen. In eerste instantie zal daarna gevraagd worden op welke manier Sartre

een bijdrage kan leveren tot de levens- en doodsdrijfproblematiek. In tweede instantie zal de kritiek van Sartre aan het adres van Freud onderzocht worden.

3.1.2 'L'Être et le Néant'

Sartres mensvisie kan worden weergegeven met de volgende 'formule': de mens (Sartre heeft het ook over de menselijke realiteit en vooral – in zijn ontologische terminologie – over het *pour-soi*) is wat hij niet is en hij is niet wat hij is (Sartre, 1943 : 97). Duidelijker wordt het wanneer men het volgende er aan toevoegt : de mens is wat hij (nog) niet is en hij is niet (meer) wat hij is. Daarmee is bedoeld dat de mens door zijn gericht-zijn op de toekomst aan zijn verleden ontsnapt : hij 'verniet' (*néantise*) het verleden, zet het verleden buiten spel (althans in zekere zin) vanuit de toekomst. De mens is 'achtervolgende vlucht' (*fuite poursuivante*) : hij is op weg een (toekomstig) doel (project) te realiseren en ontvlucht daardoor zijn verleden. Dit verleden is wat reeds gerealiseerd is, het is niet meer, of ten minste, het is nog slechts in zoverre het door de mens in stand gehouden wordt : "(...) de betekenis van het verleden is strikt afhankelijk van mijn huidig project. (Dit betekent) (...) dat het fundamenteel project dat ik ben, absoluut beslist over de betekenis die het verleden dat ik moet zijn voor mij en voor de anderen kan hebben. Ik alleen kan inderdaad op elk moment beslissen over de *draagwijdte* van het verleden: niet door het belang van dit of dat vroeger gebeuren in elk geval te bediscussieren, te overwegen en te appreciëren, maar door me te projecteren naar mijn doelen, red ik het verleden met mij en beslis ik door de actie over zijn betekenis" (Sartre, 1943 : 579). "Het is de toekomst die beslist of het verleden levend is of dood" (Sartre, 1943 : 580). Dit is wat bedoeld wordt met de fameuze uitspraak : de existentie gaat aan de essentie vooraf : de mens wordt niet bepaald door een vooraf gegeven essentie of natuur, maar hij produceert om zo te zeggen zijn eigen essentie, die hij dan weer achter zich laat, in die zin dat hij er steeds weer aan ontsnapt.

Het voorbeeld van Sartre van de gokker is hier verhelderend : wat voor beloften om nooit meer te spelen een gokker de dag voordien ook moge gedaan hebben, op het moment dat hij de speeltafel nadert ziet hij ze gewoon wegvloeien. In angstervaart hij dan het volledig inefficiënt zijn van een voorbij besluit : "Het (bewustzijn) is er, zonder twijfel, maar gestold, inefficiënt, *voorbijgegaan* door het feit zelf dat ik er bewustzijn van heb. Het is nog *mij* in de mate waarin ik voortdurend mijn identiteit met mezelf door de tijdsloop heen realiseer. Maar het is niet meer *mij*, door het feit dat het is voor mijn bewustzijn. Ik ontsnap eraan, het doet tekort aan zijn missie, die ik het gegeven had. Ook daar *ben* ik het op de wijze van niet-zijn" (Sartre, 1943 : 70). Wat zich in de angst van de gokker manifesteert kan men vrijheid noemen. Deze karakteriseert zich door een voortdurende verplichting het 'mij' opnieuw te vormen : "Dit mij, met zijn apriorische en historische inhoud, is de *essentie* van de mens. En de angst, als manifestatie van de vrijheid tegenover zichzelf, betekent dat de mens altijd door een niets van zijn essentie gescheiden is. (...) De essentie is wat geweest is. De essentie is alles van het menselijk zijn dat men kan

aanduiden met de woorden : dat is. En door dit feit is zij het geheel van de hoedanigheden die de akt *verklaren*. Maar de akt overstijgt altijd de essentie, zij is slechts menselijke akt in zoverre zij iedere verklaring die men ervan geeft overstijgt, juist omdat alles wat men van de mens kan aanduiden met de formule : dat is, door dit feit reeds *geweest is*" (Sartre, 1943 : 72).

Het voorgaande kan men ook uitdrukken door te stellen dat de mens doelbewuste activiteit is. Voorwaarde om een akt menselijk te noemen is de intentionele realisatie van een bewust project (wat niet betekent dat alle gevolgen van een project dienen voorzien te worden), voorwaarde voor een menselijke akt is de vrijheid. Dit betekent dat het niet een feitelijke situatie is die een akt motiveert. Zo is het een misvatting te menen dat de ellendige situatie waarin de arbeiders verkeren motief kan zijn om iets aan die situatie te doen : enkel wanneer ze in staat zijn zich een situatie in te denken waarin het anders is, valt een nieuw licht op hun huidige situatie en wordt deze als onverdragelijk ervaren. Maar geen enkele feitelijke toestand kan het bewustzijn determineren om die feitelijke situatie als mankement of negativiteit te ervaren. Een akt wordt evenmin gedetermineerd door een wilsbesluit. Zoals een motief slechts kan worden begrepen door zijn doel, is ook de wil afhankelijk van een doel. De wil is meer bepaald een houding – de passie is een andere – tegenover een doel. Zowel de wil als de passie vooronderstellen de vrijheid, zodat het niet opgaat de wil te verbinden met de vrijheid en voor de passies een determinisme te reserveren. Op een gevaarlijke situatie kan ik reageren door te vluchten of door 'stand te houden'. In beide gevallen is het doel : niet te willen sterven, alleen het middel verschilt en ook de graad van reflectie. Maar dat doel is een temporaliserende projectie van de vrijheid, het is niet opgelegd van buitenaf of door iets als een innerlijke natuur (Sartre, 1943 : 508). "Wanneer ik deliberer is het spel gespeeld" (Sartre, 1943 : 527). Dit wil zeggen dat iedere deliberatie gebeurt op de achtergrond van bepaalde doelen. Clovis die besluit zich te bekeren om goed te staan met de kerk, neemt dit – op het eerste gezicht rationeel – besluit vanuit zijn doel om Gallië te veroveren. Zijn motief heeft met andere woorden een 'mobile', een subjectieve ondergrond. Zo is de vrijwillige deliberatie altijd 'vermomd' : "De wereld geeft slechts raad als men haar ondervraagt en men kan haar slechts ondervragen vanuit een goed afgebakend doel" (Sartre, 1943 : 524). Uiteindelijk is de mens vrij en wel uit noodzaak ("Ik ben veroordeeld vrij te zijn", Sartre, 1943 : 515), omdat hij een tekort is. Hij is een tekort aan essentie of en-soi. Tegelijk is hij echter een poging dit tekort te overstijgen : "(...) de menselijke realiteit is haar eigen overstijging naar wat eraan ontbreekt, zij overstijgt zich naar het particuliere zijn dat zij zou zijn als zij zou zijn wat zij is" (Sartre, 1943 : 132). De mens zou met zichzelf willen samenvallen, zonder evenwel zijn mogelijkheid om zichzelf te overstijgen (of als men wil : achter te laten) op te geven. De mens wil God zijn, een onmogelijke synthese (Sartre, 1943 : 133). Met deze algemene uitspraak wordt dan niet weer een menselijke natuur binnengehaald, want de begeerte om God te worden wordt door ieder mens op een specifieke manier, vanuit zijn specifieke empirische situatie, nagestreefd (Sartre, 1943 : 554). Het is de taak van de existentiële psychoanalyse om na te gaan hoe een bepaald mens probeert zijn fundamenteel

project om God te worden te realiseren. Want het mag dan al zo zijn dat de mens vrij is en zelfs onbeperkt vrij is, dit betekent niet dat vrijheid zou synoniem zijn met willekeur of gril.

De verhouding beperktheid-vrijheid en willekeur-vrijheid worden duidelijk gemaakt aan de hand van een uitvoerig uitgewerkt voorbeeld. Een persoon trekt samen met vrienden de bergen in. In tegenstelling tot die vrienden laat hij zich halverwege neervallen en weigert hij verder te gaan. Was hij dan niet vrij om verder te gaan, heeft de vermoeidheid hem werkelijk geveeld? In ieder geval aanvaardt Sartre niet dat de onmacht om een project te realiseren kan ingeroepen worden als een aanwijzing voor de beperktheid van de vrijheid. Hiertegenover stelt hij dat een beperking slechts een beperking kan zijn in zoverre zij als zodanig erkend wordt. Een berg is enkel onbeklimbaar als ik die berg wil beklimmen. Als ik de berg alleen maar wil bewonderen als een natuurgegeven, is hij geenszins een beperking: "(... hoewel de brute dingen (...) vanaf het begin onze actievrijheid kunnen beperken, is het onze vrijheid zelf die van te voren het kader, de techniek en de doelen moet opstellen met betrekking waartoe deze zich als beperkingen manifesteren (...). Het is dus onze vrijheid die de beperkingen opstelt die zij achteraf zal ontmoeten" (Sartre, 1943 : 562). Meer zelfs, de beperkingen zijn voorwaarde voor onze vrijheid (Sartre, 1943 : 563). Een vrijheid zonder beperkingen zou neerkomen op een samenvallen van mijn wensen met de realisering ervan. De wereld zou veranderen met de veranderingen in mijn bewustzijn. Op die manier zou er geen sprake meer zijn van keuze en dus ook niet van vrijheid. Vrijheid veronderstelt trouwens ook niet dat de keuzen effectief succesvol gerealiseerd worden : vrijheid betekent alleen maar autonomie van keuze (Sartre, 1943 : 563). Wel moet er een begin van realisatie zijn : het is absurd te zeggen dat een gevangene vrij is om uit de gevangenis te stappen, hij is alleen maar vrij om te proberen te ontsnappen.

Maar om terug te komen op de vraag of de vrijheid dan niet willekeur openlaat : iedere actie is ingebed in en moet dan ook begrepen worden uit een geheel van projecten van keuzemogelijkheden. De vrienden gingen bijvoorbeeld door omdat voor hen vermoeidheid beleefd werd binnen een project van overgave aan de natuur ; dit is dan weer ingebed in een omvangrijker project, namelijk een bepaalde houding tegenover hun lichaam en de dingen enzovoort. Doordat iedere activiteit te kaderen is binnen een netwerk van projecten, is zij niet gratuit. In die zin dat het stellen van een andere actie dan deze die men gesteld heeft (zich niet laten vallen en verder gaan) slechts ten koste kan gaan van een fundamentele wijziging van mijn zijn-in-de-wereld. Deze mogelijkheid is reëel en openbaart zich in de angst, maar de prijs is hoog en wordt slechts zelden betaald (Sartre, 1943 : 542-543).

Reeds boven werd er op gewezen dat de mens zich van zijn vrijheid bewust wordt in de angst. Nu is het niet zo dat al onze activiteiten met angst samengaan en dus onze vrijheid openbaren : "(...) ik kan mij ook geëngageerd vinden in acten die mij mijn mogelijkheden openbaren op het moment zelf dat ze zich realiseren" (Sartre, 1943 : 73). Het is bijvoorbeeld bij het aansteken van mijn sigaret dat ik mijn concrete mogelijkheid of mijn wens om te roken leer kennen. Het blijft mijn mogelijkheid, want ik kan er op elk moment mee ophouden, maar deze mogelijk-

heid om mijn actie te onderbreken is teruggedrongen op een secundair vlak : "Het bewustzijn van de mens *in actie* is ongerefecteerd bewustzijn" (Sartre, 1943 : 74). Het is bewustzijn van iets en dit transcendente is een 'eisende structuur' (structure d'exigence) van de wereld. Het woord dat ik neerschrijf impliceert reeds de gehele zin, als een passieve eis om vervuld te worden en tegelijk worden complexe utiliteitsverhoudingen geopenbaard als pen, papier enzovoort. We zijn voortdurend in de wereld geworpen en als zodanig geëngageerd. Dit betekent dat we ageren vooraleer onze mogelijkheden als de onze te vatten. Voor dit laatste is een 'afstandsname' noodzakelijk. Iets gelijkaardigs is vast te stellen met betrekking tot de zogenaamde waarden : ik ben geëngageerd in een wereld van waarden, zo is het bijvoorbeeld door mijn verontwaardiging dat mij de waarde 'laagheid' gegeven is. Pas als ik mijzelf beschouw in mijn originele betrekking tot de waarden is er ethische angst. Dan immers openbaart zich mijn vrijheid en mijn vrijheid alleen als fundament van die waarden.

Ten opzichte van de angst en dus ook ten opzichte van de vrijheid zijn evenwel ook vluchtgedragingen mogelijk. Sartre vat ze samen onder de uitdrukking kwade trouw (*mauvaise foi*). Kwade trouw is leugen tegenover zichzelf, waarbij de dualiteit bedrieger-bedrogene niet bestaat : terwijl ik mezelf voorlieg ken ik de waarheid. Sartre polemiseert in dit verband expliciet met de psychoanalyse. Deze probeert de dualiteit bedrieger-bedrogene toch te handhaven door de hypothese van de censuur. Verondersteld wordt dat een subject ten opzichte van de symptomen (lapsus, droom, fobie enzovoort) in de positie van de bedrogene ten opzichte van de gedragingen van een bedrieger staat. Wie is dan de bedrieger ? Het kan niet om het ik gaan, want dit wordt geconfronteerd – net als de hulp biedende psychiater trouwens – met de betekenis van mijn gedrag en niet met de waarheid ervan. Evenmin kan het gaan om het in werking zijnde complex. Te verwachten is immers dat dit, in het geval van de weerstand bijvoorbeeld, aan de kant van de psychiater zal staan. Het is er immers juist op gericht tot het bewustzijn door te dringen. Enkel de censuur kan er over beslissen wat al dan niet tot het bewustzijn kan doordringen. Maar dit lijkt enkel mogelijk als de censuur perfect de waarheid kent : hoe zou zij anders een selectie kunnen maken van wat wel en wat niet tot het bewustzijn kan komen ? Om het beeld van Freud te gebruiken : de douanier kan aan de grens slechts dat weerhouden wat hij ontdekt ! Wat lieg ik mezelf dan voor in de kwade trouw ? In laatste instantie komt het neer op een spelen met mijn facticiteit en mijn transcendentie. Ik doe alsof ik samenvaal met mijn essentie en dan weer eis ik mijn ontsnappen aan die essentie op.

3.1.3 Een genuanceerde toenadering

Aan de ene kant is de mens engagement, dit wil zeggen doelbewuste activiteit. Hij houdt niet alleen rekening met zijn beperktheid, hij creëert die ook : slechts vanuit een gesteld doel wordt iets al dan niet een beperktheid. Beperktheid is trouwens voorwaarde voor activiteit. Aan de andere kant is de mens tegelijk gericht op het samenvallen met zijn essentie, dit wil zeggen met zijn verleden. In zoverre het en-

gagement het gericht-zijn op de toekomst impliceert, is deze tweede richting tegengesteld aan de eerste. Haar ideaal is inactiviteit, onveranderlijkheid. Het is tevens een ideaal van almacht : in zoverre beperktheid voorwaarde is voor activiteit, veronderstelt inactiviteit de afwezigheid (zelfs het niet denkbaar zijn) van iedere beperktheid.

Op het eerste gezicht is er aldus geen tegenstelling tussen de opvattingen van Sartre en onze interpretatie van de levens-/doodsdrift. In eerste instantie werd de engagementsdrift verbonden met de uitdrukking : zich openen (op de wereld) en de rustdrift met : zich afsluiten (voor de wereld). Zich openen en zich afsluiten kunnen in verband gebracht worden met respectievelijk het *pour-soi* en het *en-soi* van Sartre. Zich openen komt namelijk neer op activiteit, zich afsluiten op passiviteit. Maar bij nader toezien is de zaak ingewikkelder. Voor Sartre geeft de dualiteit *en-soi/pour-soi* aan wat hij uiteindelijk als 'wezenlijk' menselijk overhoudt. Ik plaats dat woord tussen aanhalingstekens omdat ik natuurlijk besef dat Sartre zich zijn hele leven tegen dat woord verzet heeft. Ik gebruik het hier in een zeer algemene betekenis, namelijk het meest fundamentele of algemene dat over de mens gezegd kan worden. Zelf zijn we tot zo'n wezensbepaling gekomen, maar hebben haar onmiddellijk een abstractie genoemd. Sartre doet dit niet en dat is precies de reden waarom ik hem toch dat gewraakte woord opdring. En dat hij dit niet doet wordt duidelijk als we nogmaals de mening van Freud en Sartre met betrekking tot het menselijk tekort bekijken.

We hebben gezien dat voor Freud het menselijk tekort daarmee te maken heeft dat de mens een deel van de natuur is. Freud denkt daarbij aan effectieve fysische of psychische pijn of last. Het zou duidelijk moeten zijn dat in de optiek van Sartre dergelijke pijn of last slechts als onvolkomenheid of beperktheid kan opgevat worden vanuit een doel volkomen te zijn, in dit geval volkomen vrij te zijn van pijn of last. Dit betekent nog niet dat het ontbreken van zo'n streven naar volkomenheid zou kunnen verhinderen dat pijn en last ervaren worden. Alleen zou dan niet het verlangen bestaan eens en voor goed van alle pijn en last verlost te zijn. En in onze optiek is het inderdaad denkbaar dat dit verlangen niet aanwezig is, dat de mens zich neerlegt bij zijn beperktheid. Voor Sartre kan dit echter niet ! Voor hem heeft het menselijk tekort eigenlijk niet zozeer te maken met het feit dat de mens beperktheid creëert en dus onvermijdelijk beperkt is, dan wel daarmee dat hij onvermijdelijk de twee polen van zijn bestaan zou willen verzoenen. De mens zou de onvermijdelijkheid van het *en-soi* willen bezitten, zonder zijn *pour-soi* op te geven ; de mens wil – en wel onvermijdelijk – God zijn.

In onze poging een nieuwe interpretatie aan de levens- en doodsdrijf van Freud te geven, zijn we gestoten op een gelijkaardige verzoeningspoging. Toen ging het echter niet om een onvermijdelijke poging, het was een derde mogelijkheid naast twee andere. We gingen er van uit dat de 'pure' engagementsdrift de menselijke beperktheid aanvaardde en dat de 'pure' rustdrift die beperktheid probeerde te negeren. Een tussenoplossing was de ontkenning van het menselijk tekort, het actief zijn alsof er geen tekort zou zijn, de blinde activiteit. De agressie, hartstocht en het sado-masochisme werden gezien als dergelijke verzoeningspogingen. In deze optiek

wil de mens dus niet onvermijdelijk God zijn. Dit project is een mogelijkheid, geen noodzakelijkheid! In het eerste hoofdstuk hebben wij ons trouwens aan de veronderstelling gewaagd dat in onze cultuur het zoeken naar rust overheerst, maar een zoeken naar rust dat precies in de onrust haar doel probeert te bereiken. Rust door onrust, zo hebben we het toen geformuleerd. Maar komt dit niet overeen met het goddelijkheidsideaal van Sartre? Volgens hem wil de mens zijn niet-natuur-zijn ongedaan maken, zonder dit niet-natuur-zijn op te geven, hij wil de bestaanswijze van de dingen, zonder het menselijke van zijn bestaanswijze te verliezen. Hij wil en-soi zijn, ondanks het pour-soi. We hebben echter gezien dat deze 'verzoening' eigenlijk de overheersing van de rustdrift maskeert, maar in elk geval ons cultuurideaal en geen universaliteit is.

We hebben reeds aangestipt dat Freud kind was van het Vooruitgangsgeloof, dat precies het *causa-sui-zijn* van de mens tot centraal dogma had. Door de onvermijdelijkheid van het goddelijkheidsideaal te poneren schaaft Sartre zich evenzeer als Freud achter dat dogma, blijft hij evenzeer opgesloten in het ideaal van onze cultuur! Maar zelfs als dat zo is, wordt zijn beschrijving van dat cultuurideaal niet waardeloos. Zij kan ons integendeel een stuk verder helpen. Sartre legt een verband tussen pour-soi en toekomst enerzijds en en-soi en verleden anderzijds. Als we de engagements-/rustdrifttegenstelling werkelijk in verband willen brengen met het en-soi/pour-soi zullen we onze aandacht moeten richten naar de rol die verleden en toekomst bij Freud en Sartre spelen. We zullen zien dat ook op dit punt een toenadering tussen beiden mogelijk is, op voorwaarde dat ze beiden genuanceerd benaderd worden.

3.2 FREUD EN HET VERLEDEN

3.2.1 Verleden : noodlot of vrijheid ?

Volgens Sartre bestaat voor Freud alleen maar het verleden als dimensie van de temporaliteit : een fenomeen zou door hem enkel begrepen worden vanuit het verleden. Sartre kan Freud daarbij zeker niet de (naïeve) voorstelling toeschrijven van het verleden dat als verleden een invloed op het heden zou uitoefenen. Het verleden is wat geweest is, wat niet meer is en dus onbestaande, het kan als zodanig geen werking op het heden meer uitoefenen. Zo was Toulouse-Lautrec als kind een paar maal van een paard gevallen. Als gevolg daarvan had hij als volwassene de benen van een kind. Zijn val van een paard was voor de volwassen Lautrec voorbij, als gebeuren niet (meer) bestaande. De val had in het verleden een definitieve verandering teweeg gebracht en was toen als het ware verdwenen. Wanneer men stelt dat het verleden een invloed heeft op het heden, kan men aldus bedoelen : een gebeuren in het verleden heeft een verandering teweeg gebracht, was oorzaak voor een huidige stand van zaken, maar de oorzaak zelf is niet meer bestaande. Men kan er evenwel nog iets anders mee bedoelen en zoals we zullen zien was het dit wat Freud op het

oog had. De val van een paard was voor de volwassen Lautrec niet helemaal verdwenen. Hij bleef bestaan in zijn herinnering. Een herinnering aan een verleden gebeuren valt (uiteraard) niet samen met dit gebeuren, maar is een actueel zich voor de geest halen van het verleden. Welnu, wanneer Freud het heeft over de invloed van het verleden op het heden, bedoelt hij de invloed van een – actuele – herinnering aan een verleden gebeuren of ervaring op het latere psychische leven van een individu (de herinnering van Lautrec had uiteraard geen invloed op de lengte van zijn benen, zodat we dit voorbeeld verder moeten laten voor wat het is).

Dat Freud dit bedoelde kan men reeds afleiden uit zijn *Studien über Hysterie*. We verwijzen meer bepaald naar zijn stelling dat hysterici lijden aan herinneringen, met name een (onbewuste) herinnering aan een – in het verleden – opgelopen trauma. Dit trauma werkt niet enkel als een ‘agent provocateur’, maar de herinnering eraan blijft doorwerken als een tegenwoordig werkend agens (1895 : 85). Men kan ook verwijzen naar *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*, waar Freud opmerkt : “Het wordt ons nu duidelijk, (...) dat we zijn ziekte (van de geanalyseerde) *niet als een historische aangelegenheid, maar als een actuele macht* dienen te behandelen” (1910 : 131). Als een fenomeen dient begrepen te worden vanuit het verleden, dan toch niet vanuit het verleden als verleden, maar vanuit het verleden in zoverre het in de herinnering in stand gehouden wordt en als zodanig een actuele werking heeft.

Sartre van zijn kant beweert dat het verleden slechts bestaat in zoverre ‘wij’ het in stand houden. In dit ‘wij’ ligt een onderscheid : volgens Sartre heeft een individu namelijk toegang tot dat deel van het verleden dat in stand gehouden wordt, meer zelfs, het houdt dit zelf in stand. Volgens Freud evenwel houdt dat deel van het verleden dat in stand gehouden wordt zichzelf om zo te zeggen in stand en heeft het individu er geen toegang toe : de herinnering speelt zich af op een ander vlak, het vlak van het onbewuste, het ‘Es’. Dit Es wordt juist gekenmerkt door de afwezigheid van een tijdsafloop, het is onvermijdelijk een aktuele macht : “In het Es bevindt zich niets wat overeenkomt met de tijdsvoorstelling, (...). Wensopwellingen die het Es niet overschreden hebben, maar ook indrukken die door verdringing in het Es verzonken zijn, zijn virtueel onsterfelijk, gedragen zich na deceniën alsof zij pas voorgevallen zijn” (1933 : 81). Maar op het probleem van het onbewuste ga ik voorlopig niet verder in. Het ‘tijdsprobleem’ laat zich nog een stuk verder behandelen, zonder dit probleem erbij te betrekken. Hiervoor dienen wij in te gaan op een tweede onderscheid. Volgens Sartre houden wij het verleden in stand vanuit de toekomst : slechts vanuit een in de toekomst geprojecteerd doel¹ verkrijgt een verleden feit een zin en een werking in het heden ; het verleden wordt ge(her)interpreteerd vanuit de toekomst. Zo wordt de wijze waarop ik bij het beklimmen van een berg mijn vermoeidheid ervaar niet bepaald door het feit dat ik de nacht ervoor

(1) Net zoals het verleden voor zijn bestaan afhankelijk is van het heden, is voor Sartre natuurlijk ook de toekomst afhankelijk van het heden. De toekomst als zodanig (als toekomst) bestaat niet.

slecht geslapen heb : dit feit wordt opgenomen in een project van overgave aan of verzet tegen vermoeidheid en slechts vanuit zo'n project wordt mijn slecht-geslapen-hebben al dan niet een reden om mij van vermoeidheid te laten vallen. Het verleden heeft op die manier geen 'directe' invloed, maar vereist de 'omweg' langs een herinterpretatie vanuit de toekomst. De beweging gaat van de toekomst (het heden) naar het verleden. Aan Freud verwijt Sartre nu juist het tegengestelde te beweren. Voor hem zou de beweging steeds gaan van het verleden naar het heden (de toekomst).

Dit verwijt is mijns inziens evenwel zeker niet volledig gegrond. Verschillende passages zijn aan te wijzen waarin Freud uitdrukkelijk de kindertijd niet zonder meer een invloed op het latere leven toekent. Het verleden krijgt daarin slechts een invloed in zoverre het opgenomen en desnoods vervormd wordt in een aktueel kader. Als men de passages op een rij zet, krijgt men zelfs de indruk dat Freud het volledig eens zou geweest zijn met het Sartrianse standpunt. Het lijkt me dan ook niet overbodig dit te doen :

"(...) ; men vindt bij de analyse van iedere, op seksuele traumata gegronde, hysterie dat indrukken uit de voorseksuele tijd, die op het kind geen uitwerking gehad hebben, later, als herinnering, traumatische macht krijgen. Met name wanneer de jonge dame of vrouw tot een begrip van het seksuele leven gekomen is" (*Studien über Hysterie*, 1895 : 194).²

"Onze herinneringen uit de kindertijd tonen ons onze eerste levensjaren niet zoals ze waren, maar zoals ze verschenen zijn op het moment dat ze later werden opgewekt. In die momenten zijn de herinneringen uit de kindertijd niet, zoals men gewoonlijk zegt, *opgedoken*, maar ze zijn precies op die momenten geconstrueerd. Een reeks motieven die met historische trouw niets te maken hebben, hebben deze constructie én de keuze van de herinneringen mede beïnvloed" (*Ueber Deckerinnerungen*, 1899 : 553-554).

"Die scène met de gier zal geen herinnering van Leonardo zijn, maar een fantasie die hij later geconstrueerd en naar zijn kindertijd verplaatst heeft. (...) De herinneringen uit de kindertijd (...) worden niet zonder meer (...) gefixeerd en herhaald vanaf de belevenis. Maar ze worden pas later, wanneer de kindertijd reeds over is, naar voren gebracht. Hierbij worden ze veranderd, vervalst en in dienst van latere tendensen gesteld" (*Eine Kindheits Erinnerung des Leonardo Da Vinci*, 1910 : 151).

"Wanneer men zich niet wil vergissen bij de beoordeling van de realiteit, moet men zich op de eerste plaats voor ogen houden dat de herinneringen uit de kindertijd pas op latere leeftijd (meestal ten tijde van de puberteit) vastgesteld worden. Daarbij worden ze onderworpen aan een ingewikkeld proces van omvorming, dat over het algemeen analoog is aan de manier waarop een volk over zijn oergeschiedenis sagen maakt" (*Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*, 1909 : 427).

(2) In een andere ziektegeschiedenis uit de *Studien über Hysterie* vindt men een analoge passage (1895 : 236).

Uit die passages blijkt dus duidelijk dat Freud beklemtoont dat het verleden, wanneer het in het heden naar voren gebracht wordt, een nieuwe zin en werking krijgt die vanuit het heden bepaald zijn. Niettemin is het onmiskenbaar dat Freud tegelijk aanneemt dat het verleden een directe invloed uitoefent, in die zin namelijk dat iemand in zijn verleden kan blijven steken, zich vanaf een bepaald ogenblik en in bepaalde opzichten niet verder ontwikkelt. Dit is wat Freud fixatie noemt, een term die reeds in de *Fliesskorrespondentie* voorkomt en in de *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* geëxpliciteerd wordt (1905 : 144). Bij de fixatie is de invloed direct te noemen omdat het verleden zich als het ware opdringt en dit heden zijn betekenis geeft. Het verleden houdt de gefixeerde gevangen, waardoor het verleden in zekere zin niet tot verleden kan worden. Van een herinterpretatie van of terugkeer naar het verleden is geen sprake. Integendeel, in *Bruchstück einer Hysterieanalyse* vindt men in plaats van de idee van een herinterpretatie van het verleden de omgekeerde idee : het verleden dringt een omvorming, een interpretatie van het heden op : "Tussen deze twee, de kinderbelevissen en de tegenwoordige (belevissen), brengt de droom een verbinding tot stand. De droom probeert het tegenwoordige om te vormen naar het voorbeeld van het verste verleden. De wens die de droom schept, komt inderdaad altijd uit de kindertijd. Hij wil de kindertijd altijd weer opnieuw tot realiteit wekken, het tegenwoordige verbeteren naar de kindertijd" (1905 : 233). In *Zur Geschichte einer infantilen Neurose* spreekt Freud zich uit voor een combinatie van de twee opvattingen. Aan onder meer Jung en Adler geeft hij toe dat de in een analyse opduikende herinneringen aan de vroegste kindertijd fantasieën kunnen zijn die uit de tijd van de rijpheid hun aantrekking ontlenuen. Deze fantasieën zijn dan op te vatten als symbolen voor reële en actuele wensen en belangen. Maar evenzeer kunnen zij reproducties zijn van reële belevissen in de kindertijd, die invloed gehad hebben en hebben op het latere leven en op de symptoomvorming. Dit laatste te onderkennen noemt Freud het nieuwe en het specifieke dat de psychoanalyse aanbrengt (1918 : 77).

Het hoofddaccent wordt dus uiteindelijk gelegd op wat genoemd werd de directe invloed van het verleden. Dit valt ook op te maken uit de *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, waar Freud een strikt onderscheid maakt tussen fixatie en regressie. De regressie, een "(...) achterwaartse beweging tot een der vroegste trappen (...)", doet zich voor wanneer "(...) bij de uitoefening van haar verrichting, bij het bereiken van haar doel, de bevrediging (van een streving), in haar latere of hogere ontwikkelingsvorm, op sterke uitwendige hindernissen stoot" (1916-1917 : 353). Regressie doet zich dus voor wanneer actuele problemen onontkomelijk blijken : men grijpt op het verleden terug om aan een actuele probleemtoestand te ontsnappen en deze in zekere zin op te lossen. Maar de regressie zal zich des te eerder voordoen naarmate de fixeringen sterker zijn. Regressie, teruggrijpen naar het verleden vanuit het heden, is dus meebepaald door het al dan niet bestaan van fixering, vastgezet zijn door het verleden.

Kan men Sartre geen volledig gelijk geven in zijn verwijt aan Freud, dan blijkt dit voor een deel en ogenschijnlijk het belangrijkste deel op te gaan. Waar Sartre alleen geloof schenkt aan het bestaan van de regressie (in de betekenis van : terug-

grijpen op het verleden – Sartre gebruikt de uitdrukking regressie in dit verband niet), schenkt Freud daarnaast en op de eerste plaats aandacht aan fixatie. Voor Sartre heeft het verleden alleen een indirecte invloed, dit wil zeggen het verleden wordt steeds in stand gehouden en geherinterpreteerd vanuit het heden. Voor Freud heeft het verleden daarnaast en op de eerste plaats een directe invloed, dit wil zeggen het verleden dringt een interpretatie aan het heden op. De herinnering bijvoorbeeld aan een psychisch trauma dat in de kindertijd doorleefd werd, bepaalt voor Freud het neurotisch gedrag van de volwassene. Als volwassene heeft hij te kampen met onopgeloste kinderlijke problemen. Voor Freud is met andere woorden het verleden het probleem : het verleden is een noodlot. Voor Sartre is dat in het verleden opgelopen trauma voor de volwassene slechts een trauma in zoverre het als zodanig in het heden geïnterpreteerd wordt. De volwassene heeft te kampen met volwassen problemen. Voor Sartre is met andere woorden het heden het probleem : het heden is vrijheid (ten opzichte van het verleden).

3.2.2 Toch een beetje vrijheid !

We moeten ons nu evenwel de vraag stellen of beide standpunten werkelijk zo ver uit elkaar liggen. Vooruitlopend kan gesteld worden dat Freud een groter belang hecht aan de indirecte invloed van het verleden dan hij zelf lijkt te willen toegeven en dan Sartre vermoed heeft. Verder zullen we ook nog proberen aan te tonen dat Sartre zelf een groter belang hecht aan de indirecte invloed van het verleden dan hij op het eerste gezicht wil toegeven.

Maar beginnen we met Freud. In zijn *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiografisch beschriebenen Fall von Paranoia* omschrijft hij fixatie als : “(...) de omstandigheid dat een drift of partiële drift zich niet volgens het normale verwachtingspatroon ontwikkelt en ten gevolge van deze geremde ontwikkeling in een infatieler stadium blijft steken” (1911 : 304). Zo is Schreber – wiens ziektegeschiedenis in het betrokken werk, aan de hand van zijn memoires, besproken wordt – blijven steken in, gefixeerd aan zijn narcistisch stadium. De grond van zijn paranoia is meer bepaald te zoeken in (onbewuste) seksuele wensen ten opzichte van zijn vader.

Terloops kan hier op een onnauwkeurigheid van Freud gewezen worden. In hetzelfde werk (1911 : 297 e.v.) somt hij de drie stadia op die een mens in de loop van zijn ontwikkeling zou doorlopen : het auto-erotische, het narcistische en het objectgerichte stadium. In het narcistische stadium worden de auto-erotische driften tot een eenheid geïntegreerd, maar ze blijven voorlopig gericht op de eigen persoon en het eigen lichaam. In het volgende stadium wordt eerst een andere persoon van hetzelfde geslacht en daarna een persoon van het andere geslacht tot seksueel object. In het geval van Schreber zou er dus geen fixatie zijn aan het narcistisch stadium, maar aan een eerste fase van het objectgerichte stadium. We hoeven op dit moment niet in te gaan op eventuele gevolgen van deze onnauwkeurigheid voor Freuds analyse van het geval Schreber.

Van belang is hier op te merken dat Schreber zich wel degelijk ontwikkeld heeft tot een heteroseksuele man : hij was gehuwd en in ieder geval blijkt Freud geen aanwijzing gevonden te hebben voor eventuele manifest homoseksuele relaties of zelfs neigingen (1911 : 281). Als men nu evenwel de boven aangehaalde omschrijving van fixatie onder ogen neemt, zou men het tegendeel verwachten : als de drift in een infantiel stadium blijft steken, hoe kan zij zich dan toch verder ontwikkelen ? Freud komt er niet helemaal uit met datgene wat hij aan zijn omschrijving toevoegt : de aan een bepaald stadium gefixeerde libidineuze stroming gedraagt zich tegenover de latere psychische structuren als een verdrongen tendens (1911 : 303-304). Met andere woorden de fixatie wordt verdrongen, blijft onbewust. Maar wat betekent dat : de latere psychische structuren ? Toch de ontwikkeling in heteroseksuele zin, een ontwikkeling die evenzeer aan de libido dient toegeschreven te worden ? ! Had Freud het dan niet moeten hebben over : de 'onbewuste fixatie' en dus stilstand in de ontwikkeling van de libido (homoseksueel in het geval van Schreber) tegenover de 'bewuste ontwikkeling' van de libido (heteroseksueel in het geval van Schreber) ? Hoe dan ook, op een bepaald moment breekt de – tot dan onbewuste – fixatie door. Niet zonder meer, maar onder de vorm van paranoïde symptomen. Over een dergelijke doorbraak schrijft Freud in het algemeen : “Deze doorbraak vindt plaats vanuit het punt waar de fixatie was opgetreden *en komt neer op een regressie van de libido tot dit punt*” (1911 : 305). Hoe kan Freud evenwel van een regressie spreken, tenzij er inderdaad ook sprake is van een ontwikkeling van de libido na het moment van de fixatie ? ! Hoe zou men kunnen terugkeren naar een punt waarvandaan men nooit vertrokken is ? ! Maar dan blijkt dat de tegenstelling onbewuste fixatie-bewuste ontwikkeling niet volstaat : ook na het moment van de 'doorbraak' maakt Schreber op geen enkele plaats melding van een homoseksuele neiging ten opzichte van zijn vader. Ook na de doorbraak wordt hij er zich blijkbaar niet van bewust (zijn symptomen zijn juist een poging die “waarheid” te verhullen). De regressie kan aldus niet de regressie zijn van de bewuste ontwikkelingsstrap van de libido. Freud lijkt te moeten veronderstellen dat Schreber onbewust regresseert. Alleen kan hij dan niet onbewust gefixeerd geweest zijn en moet zich ook op het onbewuste vlak een ontwikkeling voorgedaan hebben ! Het gaat ook niet wanneer men aanneemt dat Freud een strikt onderscheid maakt tussen homoseksuele en heteroseksuele libido, dus twee partiële driften aanneemt. Volgens de omschrijving van fixatie, zou men dan verwachten dat er een onbewuste ontwikkelingsstilstand van de homoseksuele libido en een bewuste ontwikkeling van de heteroseksuele libido zou zijn. Maar ook dan blijft de boven geciteerde passage met betrekking tot de 'doorbraak' een hinderpaal : ook dan kan er slechts bij de doorbraak van de homoseksuele libido van een regressie sprake zijn, als er eerst een ontwikkeling van deze libido heeft plaats gevonden ! Freud geeft dit trouwens impliciet toe, waar hij verwijst naar zijn *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. Daar heeft hij benadrukt dat elke fase in de ontwikkeling van de libido de mogelijkheid van een fixatie inhoudt. Nu voegt hij er aan toe dat fixatie aan het narcistische stadium het risico inhoudt dat de sociale driften, die sublimaties van homoseksuele driften zijn, weer gesecculariseerd worden. Dit doet zich voor bij een terugstroming

van de libido of een regressie (1911 : 298-299). Dus ontwikkeling en terugval – terugval tot een fixatiepunt, dat dan moet opgevat worden als een zwakke schakel in de ontwikkeling. En inderdaad wordt fixatie hier – consequent – niet een ontwikkelingsstilstand genoemd, maar een “dispositie voor bepaalde stoornissen” (1911 : 298).

Freud heeft aldus zware moeilijkheden om zijn omschrijving van de fixatie als ontwikkelingsstilstand waar te maken. Op te merken valt nog dat hij in de laatste twee aangehaalde passages aan zijn woorden een algemene geldigheid geeft. Hierdoor komt zijn omschrijving van de fixatie in het algemeen en niet slechts voor het geval Schreber in het gedrang ! Het verleden blijkt voor Freud slechts een rol te spelen door een regressie. Dit betekent dat de beweging toch niet gaat vanuit het verleden naar het heden, maar omgekeerd vanuit het heden naar het verleden !

Niettemin gaat het standpunt van Freud op die manier niet volledig samenvallen met dat van Sartre. Laten we het nogmaals bekijken. Regressie is een achterwaartse beweging, een teruggrijpen op het verleden, met de (onbewuste) bedoeling actuele problemen te ontlopen. Zo vlucht Schreber naar het verleden bij een plotse opleving van homoseksuele neigingen (1911 : 280). Freud kan slechts een vermoeden uitspreken over de oorzaak van die opleving. Maar in elk geval gaat het niet om een zich opdringen van het verleden. Hij wijst op de leeftijd van Schreber, die een ‘kritieke leeftijd’ zou geweest zijn (1911 : 281). Het verleden blijkt echter terug te komen, de regressie blijkt slechts op te treden, na het zich voordoen van een aktueel probleem. Dit kan men ook afleiden uit de passage waar Freud de drie mogelijke oorzaken voor een regressie tot het narcistisch stadium aangeeft : teleurstellende relaties met vrouwen, die aanleiding geven tot een zijdelingse versterking van de libido ; onbevredigde contacten met mannen, die aanleiding geven tot een directe terugstuwing van de libido ; een algemene stijging van de libido (wat hiervoor de reden is, wordt niet aangegeven), die te hevig is om langs de reeds open staande kanalen een uitweg te vinden. Telkens gaat het om een actueel probleem³ dat niet verwijst naar het verleden, maar aanleiding is tot een teruggrijpen op het verleden. In dit verband kan verwezen worden naar *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose*. Freud onderkent als aanleiding voor het uitbreken van de dwangneurose van de ‘rattenman’ een twijfel tussen een huwelijk uit liefde en een huwelijk omwille van het geld. De persoon in kwestie, “(‘...’) onttrekt zich aan een beslissing over dit conflict door opschorting van alle voor de voorbereiding ervan nodige activiteiten, *waartoe de neurose hem het middel leverde*” (1909 : 453). Niet alleen speelt het verleden pas een rol door de regressie. Regressie impliceert een herinterpretatie van het verleden. Ten eerste regresseert iemand niet werkelijk tot wat hij als kind was, hij gaat zich niet werkelijk gedragen zoals hij als

(3) In het geval van de plotse opleving van de homoseksuele libido bij Schreber zou er een twijfel kunnen bestaan : men zou geneigd kunnen zijn die opleving op rekening te schrijven van een doorbraak van de in de kindertijd verdrongen homoseksuele neigingen. Die twijfel verdwijnt evenwel doordat een dergelijke opleving, in de opsomming van de mogelijke oorzaken gewoon naast de twee andere genoemd wordt, waarvoor geen twijfel bestaat.

kind was.⁴ Ten tweede regresseert niet de hele persoon van een volwassene tot een niveau uit zijn kindertijd. Doordat om zo te zeggen slechts een stuk in hem weer kind wordt, is dit stuk in een andere context geplaatst dan toen het voor de eerste keer en als kind beleefd werd. Tenslotte – en dit houdt met het voorgaande verband – worden neigingen die weer opduiken be- en eventueel veroordeeld, niet vanuit het standpunt van het kind, maar vanuit dat van de volwassene. Wat voor het kind geen probleem hoeft opgeleverd te hebben, kan door de volwassene heftig afgeweerd worden. Zo geeft Freud in de ziektegeschiedenis van de ‘wolfsman’ – waar hij, zoals boven aangegeven, nochtans het accent legt op de directe invloed van het verleden – aan dat de scène die de kinderlijke neurose van de ‘wolfsman’ zou veroorzaakt hebben, een ‘interpretatie’ is van een vroegere en op dat moment niet begrepen ervaring (1918 : 64). Hij geeft daarenboven toe dat de versie waar hij als analysant mee geconfronteerd wordt een nieuwe ‘interpretatie’ is van diezelfde scène, met name van de volwassen ‘wolfsman’ (1918 : 64).

Tot daar komt het standpunt van Freud in de buurt van dat van Sartre. Ook hij heeft het over : teruggrijpen en (her)interpreteren van dit verleden vanuit het heden. Er blijft evenwel dat verschil dat voor Freud het verleden dat terug komt in zekere zin autonoom wordt. Men vlucht naar het verleden om aan actuele problemen het hoofd te bieden, maar die vlucht vraagt een prijs. Men grijpt terug tot waar in het verleden een probleem onopgelost ‘achtergelaten’ werd, tot het zwakke punt, het fixatiepunt. Zo maakt Freud de veronderstelling dat het kinderloos zijn Schreber op een bepaald moment tot de wens zou kunnen gebracht hebben om een vrouw te zijn. Deze wens plaatste hem terug in een kinderlijke situatie, namelijk van een vrouwelijke instelling ten opzichte van zijn vader. Een actueel probleem werpt Schreber aldus terug op een analoog verleden probleem (1909 : 293-294). Fixatie wordt op die manier een dispositie, een aanleg. Meer bepaald een dispositie tot een regressie tot een bepaald punt in het verleden. De geciteerde passages waarin Freud de rol van het verleden afhankelijk maakt van een regressie krijgen nu een grotere betekenis : het gaat blijkbaar niet om inconsequenties. Integendeel, waar Freud probeert zijn visie aan de praktijk op te leggen (in zijn Schreber-analyse bijvoorbeeld⁵), dringt zich het fixatie-als-dispositie-begrip op.

We stellen voorlopig nog niet de vraag naar de weerslag van het voorgaande op Freuds opvattingen omtrent het onbewuste en de vrijheid (want die komt hier inderdaad reeds om de hoek kijken). We beperken ons tot de constatering dat Freuds visie in een bepaald opzicht niet zo diametraal tegenover deze van Sartre

(4) J. Lacan : “Hij (Lang) heeft gesignaleerd dat het een symbool is en niet een mechanisme dat zich in de werkelijkheid zou afspelen. (...) het gaat daar werkelijk om iets dat op het denken van de magicus lijkt. Zien wij ooit iemand, een volwassene, werkelijk regresseren, terugkeren tot de toestand van het kleine kind, beginnen krijzen ? De regressie bestaat niet. Zoals Lang opmerkt, is het een symptoom dat als zodanig dient geïnterpreteerd te worden. Er is regressie op het vlak van de betekenis en niet op dat van de realiteit” (Lacan, 1978 : 128).

(5) Merk op dat al de passages waarin de nadruk ligt op regressie en niet op fixatie uit ziektegeschiedenissen komen.

staat. Er lijkt een 'toenadering' mogelijk. Is er nu ook vanuit de kant van Sartre een stap in die richting te zetten ?

3.3 SARTRE EN HET VERLEDEN

3.3.1 Verleden : vrijheid ?

We hebben gezien dat Sartre in *L'Être et le Néant* uitsluitend belang hecht aan de regressie in de zin van teruggrijpen op het verleden. Daar stond het fixatiebegrip van Freud tegenover, zoals deze dat in eerste instantie formuleerde. Met name het gevangen zijn door het verleden. Deze tegenstelling moet gespecificeerd worden wat de positie van Sartre betreft. Zij kan namelijk niet betekenen dat men volgens Sartre niet de gevangene van zijn verleden kan zijn. Ik zal verder illustreren dat hij die mogelijkheid wel degelijk onderkende. Zij betekent dat voor Sartre het gevangen zijn van het verleden bepaald wordt door iemands actuele houding ten opzichte van het verleden. Voor Sartre houdt met andere woorden het verleden jou niet gevangen, maar men houdt zichzelf in het verleden gevangen (waar Freud stelt dat regressie afhankelijk is van fixatie, zou Sartre kunnen stellen dat fixatie uiteindelijk op te vatten is als een – constante – regressie). De tegenstelling is uiteindelijk op te vatten als de ook al genoemde tegenstelling tussen verleden als noodlot en verleden als vrijheid. Vrijheid is in dit verband dan op te vatten als : 1) in het verleden was een andere keuze mogelijk, 2) een keuze kan steeds herroepen worden (positief geformuleerd : een keuze moet steeds opnieuw gemaakt worden). Laat ons nu bekijken hoe Sartre deze visie – concreet – probeert waar te maken in zijn drie biografische studies, respectievelijk over Baudelaire, Genet en Flaubert.

Voor Baudelaire is de voornaamste dimensie van de temporaliteit het verleden. Hij vlucht in het verleden : "(...) Wat Baudelaire ontvlucht naar het Verleden is de onderneming en het project, de eeuwige onstabieliteit. Zoals de schizofrenen en de melancholici, rechtvaardigt hij zijn onvermogen om te handelen door zich te keren naar het reeds beleefde, het reeds gedane, het onherstelbare" (1963 : 215). Baudelaire ontvlucht de vrijheid door zich te verschuilen achter zijn 'karakter' of achter zoiets als het 'noodlot'. Hoe is hij tot zijn vlucht naar het verleden gekomen ? Toen hij acht was liet zijn moeder hem in zekere zin in de steek. Zij trouwde toen namelijk opnieuw en Baudelaire werd als het ware weggestoten naar een kostschool. Voordien en vooral na de dood van zijn vader, was hij overmatig bewonderd en vertroeteld. Tot dan wist hij nog niet dat hij bestond als persoon en voelde hij zich één met zijn moeder. De bruuske breuk deed hem dat persoon-zijn, dat anders-zijn beseffen. En juist het bruuske van de breuk en de daarmee verbonden pijn deed hem dat persoon-zijn, dat anders-zijn als het ware fier opnemen. Hij voelt zich uniek erdoor en wil zich uniek voelen : "(...) het kind dat zichzelf ontmoet heeft in de wanhoop, de razernij en de jaloersheid, zal heel zijn leven richten naar de stagnerende meditatie van zijn formele uniekheid" (1963 : 23-24). De originele attitude van

Baudelaire is die van een op zichzelf teruggebogen mens, zoals Narcissus. Deze narcistische houding is het ene gevolg van de jeugdcrisis van Baudelaire. Er is een tweede (dat ermee verbonden is). Toen Baudelaire in symbiose leefde met zijn moeder, voelde hij zich beschermd tegen iedere onrust, omdat zijn moeder voor hem rechtmatig en uit noodzaak bestond. Hij voelde zich gerechtvaardigd. Het is zoals met ieder kind, zijn ouders zijn voor hem als goden: "Wanneer deze goddelijke wezens hun blik op hem richten, rechtvaardigt deze blik hem onmiddellijk tot in het hart van zijn existentie: hij verleent hem een omschreven en heilig karakter: vermits zij zich niet kunnen vergissen is hij zoals ze hem zien (...) goden hebben zich tot de wachters van zijn eeuwige essentie gemaakt" (1963: 63). Het is naar dit paradijs, naar deze absolute veiligheid uit zijn kindertijd dat Baudelaire verlangt. Hij kan de ontdekking dat hij niet te rechtvaardigen, gratis, te veel is niet verdragen. Een ervaring op achtjarige leeftijd is op die manier fundamenteel voor het latere leven van Baudelaire. Het is deze ervaring die bepaalt wat Sartre 'het oorspronkelijke project' van Baudelaire noemt. Heel zijn leven blijft hij de gevangene van die ervaring. Freud zou het in dit verband waarschijnlijk hebben over een trauma. Sartre zelf stelt de vraag niet of Baudelaire anders kon reageren op dat 'trauma' dan hij gereageerd heeft. Evenmin vraagt hij zich af of hij achteraf zijn reactie als het ware ongedaan kon maken door over te schakelen op een nieuw project. Hij stelt wel degelijk dat de reactie van Baudelaire een bewuste, vrije keuze was, zij het tegelijk een keuze ter kwade trouw (1963: 100-101).

In zijn reeds aangehaalde biografie van Jean Genet wijst Sartre een gelijkaardig 'dodelijk trauma' aan als in het leven van Baudelaire. Tussen zijn tiende en vijftiende jaar wordt hij door zijn pleegouders op diefstal betrapt. Een fataal moment: een kind sterft van schaamte en een schooier komt in de plaats, "Er is een dode, dat is alles. Genet is niet anders dan een dode, (...)" (1952: 10). "(...), een essentiële trek van die adolescentie: Genet heeft geen geschiedenis. Of als hij er een heeft is zij achter hem. Opdat een mens een geschiedenis zou hebben, moet hij evolueren, moet de loop van de wereld hem veranderen door te veranderen en moet zij zichzelf veranderen door de wereld te veranderen (...)" (1952: 347). "(...) volledig in beslag genomen door het ceremonieus herleven van zijn originele crisis, (...), is deze adolescent niet historisch" (1952: 367-368). Ook in dit werk stelt Sartre niet expliciet de vraag op welke manier de oorspronkelijke crisis een invloed heeft op het latere leven van Genet. Maar in dit boek kunnen we toch iets merkwaardigs vaststellen, dat wel eens op een moeilijkheid zou kunnen wijzen voor Sartre om zijn vroegere standpunt te handhaven. Hij wijst twee toevalsfactoren aan die mede een invloed hebben op de reactie van Genet op zijn oorspronkelijke crisis. Ten eerste is er het feit dat Genet geplaagd werd in een boerengezin. Dit kweekt bij hem een voor dat milieu specifieke houding ten overstaan van eigendom aan, met daarbij het besef dat hijzelf niets heeft. Hier voegt Sartre aan toe: als Genet toevallig geplaagd zou geweest zijn in een arbeidersgezin, zou hij misschien geleerd hebben dat men ook datgene is wat men doet en niet alleen wat men bezit (1952: 18-19). Ten tweede speelde de leeftijd van Genet een toevallige rol. Hij werd betrapt op een moment dat hij de moraal van zijn omgeving reeds geïnterioriseerd had. Wanneer men hem

van diefstal beschuldigt kan hij niet anders dan schuldig pleiten : de rechters zitten ook binnen hem. Wanneer het 'accident' later zou opgetreden zijn, had hij zich kunnen verweren : hij zou zijn beschuldigers op zijn beurt beschuldigd kunnen hebben, hij had de principes van de moraal kunnen aanklagen enzovoort (1952 : 31). De 'als ... dan'-redenering van Sartre suggereert noch min noch meer een determinisme : als een bepaalde factor zich voordoet krijgt men een bepaald resultaat, een andere factor geeft een ander resultaat. Het verleden wordt blijkbaar ook voor Sartre een noodlot ! Hiertegen zou Sartre in 1952 (het publicatiejaar van *Saint Genet, comédien et martyr*) waarschijnlijk opgemerkt hebben dat de reactie van Genet louter persoonlijk was. Zijn omgeving treedt op als een dwingende macht, maar hij kon die macht al dan niet trotseren. En Genet trotseert volgens Sartre, hij bevecht op die manier zijn vrijheid (1952 : 180 e.v.). Sartre verwijt trouwens de psychoanalyse (later – 1957 – ook het marxisme) dat zij zelf niet in staat is rekenenschap te geven van het persoonlijke van een reactie op een bepaalde situatie. We gaan hier nog niet onmiddellijk in op de draagwijdte van dit tegenargument. We zullen eerst in zijn laatste biografische studie constateren dat de verandering in het standpunt – in de richting van een determinisme dus – die zich hier hoe dan ook aankondigt, zich inderdaad doorzet.

Voor het latere leven van Gustave Flaubert zijn twee ervaringen uit zijn kindertijd belangrijk : de specifieke houding van zijn moeder, respectievelijk zijn vader tegenover hem. Voor de geboorte van Gustave Flaubert waren reeds twee kinderen op zeer jonge leeftijd gestorven (het eerste kind was in leven gebleven). Onder meer dit had tot gevolg dat zijn moeder als het ware niet te veel gevoelens in hem durfde te investeren. Zij verzorgde hem nauwgezet, was zelfs overbeschermend, maar de onuitgesproken verwachting van zijn gauw komende dood schiep een soort afstandelijkheid. Zonder Sartre hier in detail te volgen vermelden we enkel dat volgens hem deze houding voor Gustave Flaubert een neiging tot het opsluiten in zichzelf en tot passiviteit tot gevolg had. Van de vader van Gustave Flaubert zegt Sartre : "(...), hij vernederde hem voor heel zijn leven" (1971 : 367). Toen zijn moeder er niet in slaagde Gustave te leren lezen nam zijn vader die taak over. Hij deed het echter zo 'doortastend' dat die ervaring een beslissende invloed op Gustave zou hebben. Weer een oorspronkelijke crisis dus. Ook hier kunnen we niet in details ingaan. We beperken ons tot de vermelding dat volgens Sartre deze ervaring beslissend was voor de latere schrijversloopbaan van Gustave Flaubert : "(...), Gustave heeft besloten te schrijven, omdat hij op zeven jaar niet kon lezen" (1971 : 40). Met het voorgaande is zeer grof de algemene lijn van Sartres studie over Flaubert aangegeven. Er blijkt reeds uit dat hij aanvaardt dat keuzemogelijkheden beperkt kunnen worden door het milieu. Dit wordt evenwel nog treffender geïllustreerd door zijn beschouwingen ten aanzien van de oudere broer van Gustave Flaubert. Op hem past Sartre de volgende uitspraak toe : "Wanneer de vaders projecten hebben, hebben de kinderen een noodlot (destin)" (1971 : 107). Hij schrikt er zelfs niet voor terug de grote intelligentie van zoon Achille terug te voeren tot het project dat zijn vader voor hem uitstippelde : als oudste zoon moest hij hem opvolgen als hoofd van de kliniek in Rouen. Men hoeft volgens Sartre de vraag niet te stel-

len : en als Achille een dwaas zou geweest zijn ? “Achille had het vertrouwen dat zijn vader niet ophield hem te betuigen niet te danken aan zijn uitzonderlijke intelligentie. Hij had zijn uitzonderlijke geesteskwaliteiten te danken aan de onherroepelijke beslissing die hem vanaf zijn conceptie, misschien ervoor, tot prins erfgenaam van de wetenschap had gemaakt” (1971 : 116). De aspiraties van vader Flaubert ten aanzien van zijn zoons worden door Sartre begrepen vanuit de positie van vader Flaubert in de klassestructuur van zijn tijd (op de wip tussen feodale en burgerlijke maatschappij) (1971 : 116). Op die manier zien we Sartre duidelijk overhellen naar een determinisme. In zijn Flaubertstudie vinden we dan wel uitdrukkelijk vermeld dat een reactie op de ‘dwingelandij’ van het milieu steeds persoonlijk is : “Zo is Gustave. Zo heeft men hem geconstitueerd. En zonder twijfel is geen enkele determinatie in een existerende gedrukt zonder dat hij deze voorbijgaat door zijn manier om haar te beleven. Bij de kleine Flaubert zijn de passieve activiteit en het zweven *zijn manier om de geconstitueerde passiviteit te beleven* : het ressentiment is *zijn manier om de situatie die men hem toeschrijft in de familie Flaubert te beleven*” (1971 : 653).

3.3.2 Toch een beetje noodlot

Laat ons dit keer wel de vraag stellen naar de draagwijdte van die opmerking. Zij betekent dat volgens Sartre Flaubert in het verleden een keuzemogelijkheid had. Zij betekent niet dat hij zijn keuze op volwassen leeftijd om het even wanneer zou kunnen herroepen. Het is namelijk niet omdat men in het verleden uit verschillende mogelijkheden kon kiezen, dat men die keuze zonder meer kan herroepen ! Het voorbeeld van de intelligentie van Achille Flaubert illustreert dat een keuze wel degelijk onherroepelijk kan zijn, dat de gevolgen zodanig kunnen zijn dat de mogelijkheid zich niet voordoet die keuze ongedaan te maken. Wanneer Sartre het aldus heeft over het persoonlijke van een reactie op een situatie, kan hij niet bedoelen de vrije keuze waar hij het in zijn *L'Être et le Néant* over heeft : die veronderstelde immers juist de permanente mogelijkheid die keuze ongedaan te maken. Hij bedoelt enkel rekenschap te geven van het individuele van de reactie – op het moment dat zij optrad – van een individu tegenover de druk van zijn familiale omgeving en van een familie tegenover de druk van de klasse waar zij behoort (1972 : 10). Sartre lijkt nu trouwens een onderscheid te maken tussen project en vrijheid (wat in *L'Être et le Néant* niet het geval was) : het project als transcendentie is onvermijdelijk, maar aan de vrijheid zijn voorwaarden verbonden (1971 : 243). Indien het voorgaande niet ondubbelzinnig uit de Flaubertstudie zou blijken, dan laat de volgende uitspraak van Sartre geen twijfel over. Zij staat te lezen in een interview van enkele jaren geleden, waarin gesproken werd over de op dat moment nog aan gang zijnde Flaubertstudie : “Alles wordt op voorhand gespeeld : er blijven aan Gustave opties over, maar geconditioneerde opties” (1976 : 99).

Het merkwaardige is nu evenwel dat Freud het met Sartre eens zou kunnen ge-

weest zijn ! Ik heb alvast één passage gevonden waaruit blijkt dat ook Freud het persoonlijke van een reactie onderstreept. Hij laat er zelfs het woord vrijheid vallen ! Het gaat om een passage uit *Eine Kindheiderinnerung des Leonardo Da Vinci*. Een volledige weergave lijkt me niet overbodig : “Maar zelfs bij de meest overvloedige beschikking over het historisch materiaal en bij de meest verzekerde toepassing van het psychisch mechanisme, zou een psychoanalytisch onderzoek op twee belangrijke plaatsen geen inzicht kunnen geven in de noodzaak dat een individu slechts zo en niet anders kon worden. Wij hebben bij Leonardo het inzicht moeten verdedigen dat de toevalligheid van zijn illegale geboorte en de overbezorgdheid van zijn moeder de meest beslissende invloed op zijn karakterontwikkeling en zijn later lot uitoefenden. Doordat namelijk de seksuele verdringing die na deze kindheidsfase optrad hem tot de sublimering van de libido tot wetensdrang bracht en zijn seksuele inactiviteit voor zijn hele latere leven vaststelde. Maar deze verdringing na de eerste erotische bevredigingen van de kindertijd *had niet moeten optreden ; ze zou bij een ander individu misschien niet opgetreden zijn of zou veel minder ruim uitgevallen zijn*. We moeten hier een *graad van vrijheid* erkennen, *die psychoanalytisch niet meer op te lossen is. Evenmin moet men het resultaat van deze verdringingsstoot als het enig mogelijke resultaat willen voorstellen*. Een andere persoon zou het waarschijnlijk niet gelukt zijn het hoofdaandeel van de libido te onttrekken aan de verdringing, door sublimering tot wijsbegeerte ; onder gelijke inwerkingen als bij Leonardo zou hij een durende beschadiging van de denkarbeid of een niet te overwinnen dispositie tot dwangneurose meebrengen. *Deze twee eigenaardigheden van Leonardo blijven aldus onverklaarbaar door psychoanalytische bemoeienis : zijn volledig bijzondere neiging tot driftverdringingen en zijn buitengewone begaafdheid tot sublimering van de primitieve driften*” (Freud, 1910 : 208-209). Deze tekst en dan vooral de geursiveerde passages maken duidelijk dat Freud wel degelijk nadruk legt op het persoonlijke van de reactie op de druk van de omgeving. Ook Freud onderkent een zekere speling, die men vrijheid kan noemen.

Het standpunt van Sartre lijkt op die manier dat van Freud te benaderen — tenminste waar Freud het heeft over ‘fixatie als gevangene van het verleden’. Men zou misschien zelfs kunnen zeggen dat Sartre verder gaat dan Freud in het opzoeken van de beperkingen van de keuzemogelijkheden : hij onderzoekt bijvoorbeeld veel omstandiger de fnuikende invloed van de ouders en van de sociale klasse (via de ouders). Freud van zijn kant neemt veel vlugger zijn toevlucht tot wat men zou kunnen noemen endogene druk.

Nu betekent het voorgaande niet dat Sartre in zijn Flaubertstudie de indirecte invloed van het verleden volledig over het hoofd zou zien. We kunnen wel degelijk de volgende uitspraak lezen : “Het verleden heeft naar het heden geleid. Dit heden, hoewel het zich vormt naar protohistorische schema’s, *hermodeleert, transformeert* en bevestigt het verleden” (Sartre, 1971 : 196). Ter verduidelijking kan men hier de beschouwingen van Sartre aanvoeren over de crisis van Gustave in Pont-L’Évêque. Op weg naar huis, in gezelschap van zijn broer, valt Gustave Flaubert plots als dood neer. Deze crisis op drieëntwintigjarige leeftijd betekent voor hem het begin van wat Sartre zijn neurose noemt. De diepere zin van die crisis omschrijft Sartre

als volgt : “(...) : naakt, breekbaar, zonder bescherming, moet zijn onmacht als zieke voor hem de onmacht van de zuigeling herstellen. Door de dood heen en de waanzin viseert hij te *regresseren* tot zijn protohistorie. Hij maakt zich klaar om de medische verzorgingen die hij verwacht, te ontvangen *zoals de eerste moederlijke verzorgingen*. We weten dat deze gewetensvolle, gespecialiseerde en warmteloze handelingen hem een constitutionele passiviteit bezorgd hebben. Maar juist omwille van deze reden, is het naar deze zuivere passiviteit dat hij streeft” (1971 : 1865). “Er bestaat inderdaad geen enkele twijfel over dat hij, op dit niveau, twee complementaire doeleinden nastreeft : door bezorgdheid te zaaien omwille van zijn verpletterende regressie, zich maken tot de teergeliefde die hij nooit geweest is ; de gemeenschap Flaubert al de verantwoordelijkheden die hem verpletteren toestoppen – inbegrepen de verplichting zich te wassen, zich te scheren, zich te ontlasten enzovoort. Dit tweede objectief is misschien wel het belangrijkste, want het betreft de *bestaanswijze* (mode d’existence) van Gustave, (...)” (1971 : 1866). Gustave Flaubert regresseert, hij grijpt op zijn verleden terug. Hij wil op die manier zijn actuele verantwoordelijkheden ontlopen. Het verleden dat hij oproept is niet volledig identiek aan zijn werkelijke verleden : hij wil nu zijn wat hij toen niet geweest is en wat hij toen gemist heeft. Hij hermodelleert en transformeert het verleden. Hij bevestigt het echter ook : “Maar heel dit gedrag droeg hij in zich sinds zijn kindertijd” (1971 : 1857). Verwijst dit niet naar Freuds fixatiebegrip in de dispositionele betekenis van teruggrijpen tot de zwakke schakel in het verleden ?

3.4 FREUD EN SARTRE : EEN DUO ONDANKS HENZELF

3.4.1 Sartre, vrijheid en noodlot

Ik heb geprobeerd na te gaan wat de houding van Freud en Sartre ten aanzien van de invloed van het verleden is. Ogenschijnlijk verdedigen beiden een tegengesteld standpunt. Sartre stelt zich in elk geval in *L'Être et le Néant* kritisch op tegenover Freud. Maar bij nader toezien verdedigen Freud en Sartre hetzelfde dubbele standpunt : het verleden is noodlot en vrijheid. Beide leggen echter het hoofdaccent anders en wel zodanig dat het ene aspect van hun standpunt lijkt te verdwijnen. Nu moet de vraag gesteld worden wat de gevolgen zijn als het ietwat vergeten (of zelfs verdrongen) aspect toch aan de oppervlakte gebracht wordt.

Voor wat Sartre betreft blijkt de onmogelijkheid om zijn aanvankelijke standpunt te behouden zeker een weerslag te hebben op het geheel van zijn denken : als men – ten minste tot op zekere hoogte – de gevangene kan zijn van zijn verleden, kan men tot op zekere hoogte samenvallen met zijn verleden ! Om een voorbeeld te geven : Sartre schrijft van een ober dat hij in feite een rol speelt en niet die ober is. We hebben gezien dat daarmee bedoeld is dat die ober de mogelijkheid heeft om aan zijn situatie te ontsnappen, maar Sartre ziet zich toch gedwongen er ook aan toe te voegen dat de ober toch in zekere zin ober is, want het is niet om het even

of men hem ober noemt of postbode (1943 : 99-100). Is hij echter ober op de wijze van het niet te zijn of valt hij werkelijk (tenminste tot op bepaalde hoogte) samen met zijn ober-zijn ? We hebben gezien dat Sartre de angst aanwijst als een specifiek vrijheidsbewustzijn. We hebben echter ook gezien dat die angst zich voor het grootste deel van de tijd niet voordoet, omdat de mens zich nu eenmaal niet voortdurend op het reflectieve vlak beweegt en het is pas op dit niveau dat de mens zichzelf als totaal vrij ervaart. Op het niet-reflectieve niveau ageert de mens vooraleer zijn mogelijkheden als de zijne te vatten. In het licht van het voorgaande moet de vraag worden gesteld of de mens op het niet-reflectieve niveau dan wel vrij is. Of als men hem vrij wil noemen, moet men er dan niet aan toevoegen : in potentiële zin, namelijk in zoverre hij de mogelijkheid heeft over te stappen van het niet reflectieve naar het reflectieve niveau. Zolang dat reflectieve niveau niet bereikt is, ervaart hij zich niet als vrij. Maar is iemand die zichzelf niet als vrij ervaart vrij te noemen ? Is niet te verwachten dat men in dat geval handelt volgens de eisen van de omgeving (zowel de natuur als de mensen uit die omgeving), van het verleden enzovoort ? Dit betekent niet dat men op het ongereffecteerde vlak noodzakelijk doelloos zou handelen. Alleen zijn de doelen, als die er zijn, in zekere zin niet uw doelen (maar van uw omgeving bijvoorbeeld), ofwel niet uw doelen maar van uw lichaam (instinkten bijvoorbeeld), ofwel in het verleden gestelde doelen (gewoonten bijvoorbeeld). Op het ongereffecteerde vlak wordt men geleid door de 'eisende structuur van de wereld'. Na *L'Être et le Néant* is Sartre begonnen aan een boek over moraal. Het is nooit afge maakt, maar zijn nota's zijn bewaard. Omstreeks 1947 schreef hij : "De ander transformeert mij (aldus) in objectiviteit door mij te onderdrukken en mijn aanvangssituatie is het hebben van een noodlotnatuur en het zijn voor geobjectivieerde waarden. Het spreekt vanzelf dat een bekering (conversion) *mogelijk* is in theorie, maar deze zal niet alleen een innerlijke verandering van mezelf impliceren, maar een reële verandering van de ander" (1983 : 16). Voor Sartre is die verandering van de ander zelfs een historische verandering. Men kan in dit verband denken aan Karl Marx : ook hij verbindt het wezen van de mens met doelbewustzijn. Het kapitalisme wordt door hem geanalyseerd als een economisch systeem dat principieel doelloos is (of, maar dit komt op hetzelfde neer, waar de doelen voorwendsel geworden zijn). Op die manier is het denkbaar dat een beperking van de vrijheid in het systeem kan ingeschreven zijn. Iets wat Sartre in het reeds aangehaalde interview lijkt toe te geven : "In bepaalde gevallen veroordeelt de geschiedenis op voorhand. De predestinatie is wat bij mij het determinisme vervangt : ik neem aan dat we niet vrij zijn — op zijn minst voorlopig, vandaag — aangezien we vervreemd zijn" (1976 : 98-99).

Het voorgaande heeft ook een implicatie voor Sartres kritiek op de notie onbewuste van Freud. Deze wordt door Sartre geformuleerd naar aanleiding van zijn beschrijving van de kwade trouw. Het is niet duidelijk hoe die kritiek zonder meer kan worden weerlegd : Freud meent inderdaad dat datgene verdrongen wordt wat door de censurerende instantie onaanvaardbaar wordt geacht en opdat verdringing zou kunnen plaatsvinden moet er op de een of andere manier 'besef' of 'bewustzijn' van het verdrongene zijn. Maar al moet men mijns inziens toegeven dat strikt geno-

men van een onbewuste of niet-bewuste geen sprake kan zijn, dan lijkt men mij in praktijk ook te moeten toegeven dat de dualiteit bedrieger-bedrogene toch op de een of andere manier bestaat. Als men tenminste meent dat zoiets als kwade trouw of zelfbedrog voorkomt, dan lijkt men mij te moeten toegeven dat er een onderscheid moet bestaan – misschien niet kwalitatief, maar dan toch op zijn minst een gescheiden zijn – tussen het bewustzijn van de ‘waarheid’ en het bewustzijn van de ‘realiteit’. Waarom anders spreken van ‘slecht’ geloof of van zelfbedrog? Als ik de waarheid tegelijk weet en niet weet, dan toch zo dat bij wijze van spreken die twee vormen van weten elkaar niet storen! Het weten van de waarheid – moge dit dan een bewustzijn zijn – moet toch op de een of andere manier op de achtergrond, in de schaduw meespelen. Maakt het dan in de praktijk veel uit of men dit ‘onbewuste’ noemt? Voorkomt dit zelfs niet veel moeilijkheden?

Men moet er in dit verband op wijzen dat die problematiek ook in het werk van Freud zelf voorkomt. Zo vindt men in de ziektegeschiedenis van Lucy R. de opmerking dat het een voorwaarde voor het voorkomen van hysterie is dat een voorstelling uit het bewustzijn verdrongen wordt; op de vraag waarom Lucy R. niet eerder gezegd had dat zij van haar baas hield antwoordt zij: ik wist het niet, of liever ik wilde het niet weten (Freud, 1895: 174-175). Ergens wist zij het dus! Of in een andere ziektegeschiedenis uit diezelfde tijd lezen we dat de neigingen van Elisabeth v. R. ten overstaan van haar zwager haar niet duidelijk bewust worden; haar liefde tot die man was een soort vreemd lichaam dat niet in verband stond tot haar andere voorstellingen. Freud voegt hier aan toe: “De merkwaardige toestand van het weten en tegelijk niet-weten met betrekking tot deze neiging was voorhanden, de toestand van de afgescheiden psychische groep. Iets anders is echter niet bedoeld wanneer men beweert dat die neiging voor haar niet ‘duidelijk bewust’ geweest is. Er is dan niet bedoeld een geringere kwaliteit of een geringere graad van bewustzijn, maar een afscheiding van het vrije associatieve denkverloop met de overige voorstellingsinhouden” (1895: 232). Maar Freud spreekt zich toch uit voor een gebruik van de term onbewuste. Zo verdedigt hij zich in *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten* tegen de stelling dat het zou volstaan een scheiding aan te nemen binnen het bewustzijn: een bewustzijn van bepaalde gedachten dat afgescheiden zou zijn van het hoofddeel van de bewuste psychische activiteit. Hiertegenover stelt Freud dat deze theorie misbruik maakt van het woord bewust: “We hebben het recht niet de betekenis van dit woord zo ver uit te breiden dat daarmee ook een bewustzijn kan aangeduid worden waarvan zijn bezitter niets weet. Als filosofen er een moeilijkheid in vinden te geloven aan het bestaan van een onbewuste gedachte, dan lijkt me het bestaan van een onbewust bewustzijn nog problematischer” (1912: 434).

Om terug te keren naar Sartre, kunnen we nu wijzen op de moeilijkheden die hij ondervindt om het zonder het onbewuste te klaren. Zo vinden we in zijn studie over Baudelaire de expliciete verwerping van de notie onbewuste, maar impliciet ziet men deze toch verschijnen waar hij bijvoorbeeld schrijft dat Baudelaire zijn keuze niet onderscheidt (Sartre 1963: 100-101). In het nu reeds een paar keer aangehaalde ‘interview van de waarheid’ vertrouwt Sartre uiteindelijk toe dat hij

een onbewuste in een bepaalde zin toch aanneemt (hij voelt zich op dit punt verwant met Lacan): "Ik heb de idee willen geven van een geheel waarvan de oppervlakte volledig bewust is en waarvan de rest voor dit bewustzijn duister is, dat zonder het onbewuste te zijn voor ons verborgen is" (1976 : 110-111). Sartre geeft nog altijd niet toe aan de uitdrukking onbewuste, maar moet nu toch zwichten voor de idee dat een stuk van de mens aan de controle van de mens ontsnapt en dat was uiteindelijk de idee van Freud.

Samengevat komt uit de confrontatie Freud-Sartre voor Sartre te voorschijn dat hij weliswaar kan vasthouden aan zijn vrijheidsidee, maar niet aan de absoluteheid die hij ermee verbindt. Het verleden is niet noodzakelijk een last, maar kan het tot op bepaalde hoogte zijn. Men kan tot op een bepaalde hoogte in zijn verleden blijven steken, gefixeerd zijn en misschien zet onze cultuur juist aan tot 'n fixatie.

3.4.2 Freud, noodlot en vrijheid

Maar nu de weerslag op de opvattingen van Freud. Op de eerste plaats natuurlijk het invoeren van de vrijheidsidee, van de mogelijkheid tot op zekere hoogte zijn verleden in eigen hand te houden. Het is duidelijk dat nog moet worden uitgemaakt hoever dit precies gaat. Maar nu al kan worden gesteld dat Freuds absolute determinisme niet vol te houden is, dat het verleden niet alleen maar noodlot is. Duidelijk is ook dat de notie onbewuste hierdoor wordt beroerd, hoewel we ook op dit punt naar specificeringen zullen moeten zoeken. Een van de grondpijlers van Freuds psychoanalyse is ongetwijfeld aan restauratie toe. Maar dat hoeft zeker geen reden tot paniek te zijn, aangezien Freud zelf, zij het bij wijze van spreken in het geniep, al aan de restauratie begonnen is. In het volgende hoofdstuk gaan we nieuwe elementen voor de restauratie proberen aan te brengen. Nu moeten we nog proberen onze herinterpretatie van de levens-/doodsdrift in verband te brengen met wat de confrontatie Freud-Sartre opgeleverd heeft.

We kunnen de houdingen tegenover het menselijk tekort nogmaals als volgt samenvatten : de mens is niet alleen maar natuur en daardoor tekort, hij is natuur en ontsnappen aan die natuur. Dit bepaalt zijn beperktheid. Maar het is de vraag of de mens zijn beperktheid noodzakelijk moet verwerpen, of zijn beperktheid hem noodzakelijk in een ongelukkig bewustzijn moet brengen. De beperktheid wordt slechts een probleem vanuit een ideaal van volkomenheid, vanuit de wens samen te vallen met zichzelf. Dit is de wens om alleen maar natuur te zijn, zonder de mogelijkheid om aan de natuur te ontsnappen op te geven. Het probleem ontstaat op het moment dat men een onmogelijke synthese wil realiseren. Maar heeft Sartre wel gelijk als hij die synthese een onvermijdelijke ambitie noemde ? Is rust door onrust onvermijdelijk ? Eigenaardig genoeg zou Freud daar een bevestiging voor gegeven kunnen hebben : de mens die volledig door het verleden bepaald is, is een en-soi/pour-soi, hij heeft de volheid van de dingen en de luciditeit van het bewustzijn. Die luciditeit kan met behulp van de psychoanalytische therapie trouwens bijna oneindig worden.

Maar Sartre aanvaardt die steun dan toch niet in zoverre hij polemiseert met een volkomen determinisme. Hij beseft niet dat zijn idee van een absolute vrijheid precies daarop neerkomt.

We komen daar verder op terug. Hier kunnen we in elk geval de rustdrift-engagementsdrift verrijken met de tijdsdimensie : rust-verleden/engagement-toekomst. Maar net zoals er geen probleem is omdat de mens beide is, rust en engagement, maar pas een probleem als hij probeert het een door het ander te zijn, zo is er een probleem als men zich probeert op te sluiten in het verleden zonder de toekomst op te geven.

Hoofdstuk 4

MERLEAU-PONTY, EEN BEVESTIGING

4.1 SARTRE EN MERLEAU-PONTY : NOG ZO'N DUO ?

4.1.1 Waarom Merleau-Ponty ?

De confrontatie Freud-Sartre heeft ons een vraagteken doen plaatsen achter het absolute karakter dat Sartre aan de vrijheid toeschrijft. In zijn biografische studies steekt duidelijk een genuanceerder standpunt en we zullen nog zien hoe dit in zijn ander werk ondanks alles ook te vinden is. Ondanks alles, want bijvoorbeeld in zijn fameuze *Critique de la raison dialectique* blijft hij zijn standpunt uit *L'Être et le Néant* onveranderd verdedigen. Hij probeert nu wel het marxistische ideeëngoed in rekening te brengen, maar dit belet hem niet om uitdrukkelijk te schrijven dat de existentiële principes uit *L'Être et le Néant* onveranderd geldig blijven (Sartre, 1957 : 289 e.v.).

In het laatste hoofdstuk van zijn *Phénoménologie de la perception* plaatst ook Merleau-Ponty een vraagteken bij het absolute karakter van de vrijheid : "In naam van de vrijheid verwerpt men de idee van een verworvenheid, maar het is dan de vrijheid die een primordiale verworvenheid wordt en als het ware onze natuurtoestand" (Merleau-Ponty, 1945 : 499). Indien de vrijheid absoluut zou zijn, zouden meer bepaald zowel de actie als de keuze onmogelijk worden : "De idee van actie verdwijnt aldus : niets kan van ons naar de wereld overgaan, aangezien we niets aanwijsbaars zijn en het niet-zijn dat ons constitueert in de volheid van de wereld niet zou kunnen indringen. (...) De idee zelf van keuze verdwijnt, want kiezen is iets kiezen, waar de vrijheid, op zijn minst voor een moment, een embleem van zichzelf ziet. Er is slechts een vrije keuze indien de vrijheid zich op het spel zet in haar beslissing en de situatie die zij kiest poneert als situatie van vrijheid" (1945 : 499).

Het feit dat Merleau-Ponty de absoluutheid van de vrijheid eveneens in twijfel trekt, zonder de vrijheid als zodanig te verwerpen, nodigt uit ons nader over zijn gedachtengang te buigen. Het ziet er naar uit dat de 'extremen' – het absolute determinisme dat door Freud beleden wordt aan de ene kant en de absolute vrijheid die Sartre verkondigt aan de andere kant – aan een correctie toe zijn. Geen van

beiden kunnen hun stellingname in hun eigen werk waarmaken. Merleau-Ponty houdt zich kritisch tot beiden, misschien heeft hij ons een synthese te bieden.

4.1.2 Merleau-Ponty's correctie van Sartre

Voor Sartre was de menselijke beperktheid, de concrete onmogelijkheid om bepaalde projecten te realiseren, geen argument tegen het absolute van de vrijheid. Hij geeft het voorbeeld van een berg die pas onbeklimbaar wordt vanuit een (vrij gesteld) doel die berg te beklimmen. Inhakend op datzelfde voorbeeld¹ merkt Merleau-Ponty evenwel op dat vanuit het doel om een berg te beklimmen de ene berg beklimbaar en de andere onbeklimbaar zal zijn. Voor Merleau-Ponty betekent dat: "Mijn vrijheid maakt dus niet dat er hier een obstakel is en elders een doorgang, zij maakt slechts dat er obstakels en doorgangen in het algemeen zijn. Zij schetst niet de particuliere vorm van deze wereld, maar poneert er slechts de algemene structuren van" (1945 : 502). Of ik nu een berg wil beklimmen of niet, de berg zal groot zijn, omdat hij de greep van mijn lichaam overstijgt. En vanuit de grootte van de berg zal de boom die aan zijn voet staat klein en schuin zijn. De berg maakt met andere woorden deel uit van een systeem waarin alle mogelijke objecten met één slag gegeven zijn en waarin ieder object in een bepaalde verhouding tot alle andere objecten staat. En dat systeem is niet beperkt tot mijn persoon: er zijn geprivilegieerde vormen voor alle mensen, er is een 'autochtone' zin van de wereld (1945 : 503). Er zijn dus inderdaad geen obstakels op zich, maar het ik dat hen als zodanig kwalificeert is ook geen 'akosmisch' ik (1945 : 503), het is geen onbeschreven blad. Voor Merleau-Ponty geldt dat niet enkel voor de exterieure waarnemingen, maar voor alle valorisaties. Het is niet alleen zo dat wij de wereld voor een deel zien zoals de andere mensen, dat op zijn minst een deel van onze projecten samen vallen met die van anderen, ook onze eigen projecten bestaan niet in het ijle. Om dit te verduidelijken haakt Merleau-Ponty weer aan op een voorbeeld van Sartre. Het voorbeeld van de vrienden die de bergen intrekken en de ene vriend die zich van vermoeidheid laat vallen: "Maar inderdaad, hier moeten we wel degelijk nogmaals een soort sedimentatie van ons leven erkennen: wanneer een attitude tegenover de wereld dikwijls bevestigd wordt, is zij voor ons geprivilegieerd" (1945 : 504). Wanneer iemand zijn bestaan gedurende twintig jaar geconcentreerd heeft rond een minderwaardigheidscomplex, is het weinig waarschijnlijk dat hij nog zal veranderen: "Dit wil zeggen dat ik mij geëngageerd heb in de inferioriteit, dat ik mij erin gevestigd heb, dat dat verleden, als het dan geen fataliteit is, op zijn minst een specifiek gewicht heeft, dat het geen som van gebeurtenissen is die daarginder liggen, ver van mij, maar de atmosfeer van mijn heden (...)" (1945 : 505). Hetzelfde geldt voor mijn verhouding tot de geschiedenis. Ook hier moet het al-

(1) Het derde hoofdstuk van het derde deel van de *Phénoménologie de la perception* is in een voortdurende polemiek met Sartre geschreven, ook al wordt deze niet altijd bij naam genoemd.

ternatief van het en-soi en het pour-soi verlaten worden. Het is niet de objectieve situatie die mijn bewustzijn van arbeider of bourgeois bepaalt, maar het is ook geen vrije beslissing. Een revolutie ontstaat bijvoorbeeld niet altijd in de ergste crisisperiodes, maar soms zelfs bij een verbetering van de conjunctuur: de arbeider wordt met andere woorden geen revolutionair ex nihilo, maar "op een bepaalde bodem van co-existentie" (1945 : 509). "We herkennen aldus rond onze initiatieven en dat strikt individueel project dat we zijn, een veralgemeende existentiezone en een zone van reeds gerealiseerde projecten, betekenissen die tussen ons en de dingen slingeren en die ons kwalificeren als mens, als bourgeois of als arbeider" (1945 : 513). Wat blijft er onder die omstandigheden over van mijn vrijheid? Ik ben in elk geval geen niets en ik kies mezelf niet voortdurend vanuit dat niets. Het niets komt ter wereld door de subjecten, maar het niets heeft toch de wereld nodig om tot zijn te worden: "Geboren worden is tegelijk geboren worden uit en aan de wereld. De wereld is reeds geconstitueerd, maar ook nooit volledig geconstitueerd. Onder de eerste verhouding worden we verzocht, onder de tweede staan we open voor een oneindigheid aan mogelijkheden. Maar deze analyse is nog abstract, want we bestaan onder de twee verhoudingen *tegelijk*. Er is dus nooit determinisme en nooit absolute keuze. Ik ben nooit een ding en nooit naakt bewustzijn" (1945 : 517). Het is zelfs onmogelijk het juiste gewicht van de situatie en de vrijheid af te wegen: "We kiezen onze wereld en de wereld kiest ons" (1945 : 518).

Merleau-Ponty heeft mijns inziens in principe onmiskenbaar gelijk ten overstaan van Sartre. Het feit dat deze zijn standpunt van de absolute vrijheid zelf niet heeft kunnen volhouden pleit trouwens al in die richting. Alphonse De Waelens heeft er reeds op gewezen in zijn voorwoord tot Merleau-Ponty's *La structure du Comportement*: er is een duidelijke tegenstelling tussen de ontologie van Sartre en zijn fenomenologie zoals die naar voor komt bij zijn beschouwingen over het lichaam (De Waelens, 1942 : VII). Hoewel Sartre de vrijheid absoluut noemt, voert hij in *L'Être et le Néant* in zekere zin toch twee beperkingen in. Ten eerste manifesteert zich aan het (dagdagelijkse) ongereflacteerd bewustzijn de wereld als een 'eisende structuur'. En ten tweede is ieder project ingebed in een netwerk van projecten. Sartre blijft de vrijheid absoluut noemen, in die zin dat volgens hem steeds de mogelijkheid gegeven is om van het ongereflacteerd naar het gereflacteerd vlak over te stappen en om met het gegeven netwerk op een bepaald ogenblik radicaal te breken. Maar toch blijven het beperkingen in die zin dat feitelijk, in de concrete levenssituatie, de mens zich meestal op het ongereflacteerd vlak beweegt en zich zelden of nooit aan een radicale omkering waagt. Zo zien we dat in zijn pogingen om een concrete levensloop te begrijpen – zijn verschillende biografische studies – Sartre de genoemde beperkingen als beperkingen moet laten gelden. Welnu, de berg die onvermijdelijk groot is en de boom die daartegenover klein is, lijken mij overeen te komen met Sartres *structure d'exigence*, terwijl zijn netwerk van projecten in verband gebracht kan worden met de sedimentatie waar Merleau-Ponty het over heeft. Ik geloof in elk geval dat Sartre niet zou ontkennen dat, zoals Merleau-Ponty het stelt, de mogelijkheid die de mens heeft om radicaal van koers te veranderen een mogelijkheid om te beginnen vooronderstelt, d.w.z. "Er

zou geen afscheuring zijn indien de vrijheid zich nergens zou geïnvesteerd hebben en zich niet zou gereed maken om zich elders te fixeren" (1945 : 500). Merleau-Ponty verwijst trouwens zelf naar Sartre wanneer hij stelt dat vrijheid een scheiding van de doeleinden veronderstelt, wat betekent geprivilegieerde mogelijkheden en realiteiten die ertoe neigen te persevereren. Hij wijst er meer bepaald op dat Sartre opgemerkt heeft dat vrijheid en de automatische realisatie van projecten niet samengaan (1945 : 500). Willy Coolsaet (1980 : 334) haalt aan hoe Merleau-Ponty zich precies daarin van Sartre meende te moeten onderscheiden dat voor hem engagement geen vrijheid is zonder situatie. Maar mijns inziens beweert Sartre helemaal niet dat vrijheid zou bestaan zonder situatie. Dat zou betekenen dat hij zou menen dat een subject zijn wereld, zijn situatie zou construeren, creëren. Sartre beklemtoont, net als Merleau-Ponty, hoe de mens weliswaar vertrekt vanuit zijn situatie en op die manier vanuit zijn situatie in zekere zin bepaald wordt, maar toch door die situatie niet *veroorzaakt* wordt. Wat Coolsaet enkel voor Merleau-Ponty laat gelden, is evenzeer op Sartre van toepassing : "De mens is geen produkt van het milieu, ook geen absolute schepper, hij is produkt en producent" (Coolsaet, 1984 : 92). De mens overstijgt zijn situatie door haar te assumeren, te kennen, te transformeren door reflectie. Op die manier is hij *oorzaak* voor zijn situatie. In 1947 of 1948 schrijft Sartre dat zijn uitspraak "We zijn veroordeeld om vrij te zijn" de basis vormt voor zijn moraal. Maar de beoogde vrijheid is zeker niet los te denken van een situatie. Integendeel, de mens is facticiteit en overstijgen van de facticiteit, "Als project assumeert hij zijn situatie om haar voorbij te gaan" (Sartre, 1983 : 447). Sartre geeft als voorbeeld dat ik mij van mijn situatie als bourgeois of jood of om het even wat niet kan afmaken, maar ik kan die situatie wel assumeren om haar te veranderen. Wat is dit anders dan dat ik produkt ben van een situatie, die ik echter tegelijk ook produceer. Men kan in dit verband wijzen op de eensgezindheid van (de latere) Sartre en Merleau-Ponty, wanneer ze het hebben over de impact van de mensen op de geschiedenis. In bijna identieke bewoordingen stellen zij dat het de mensen zijn die hun geschiedenis maken, maar vanuit gegeven (dus vóór hen bepaalde) omstandigheden. J.P. Sartre drukt het uit als volgt : "(...) de mensen maken hun geschiedenis op basis van reële vroegere voorwaarden (waartoe men moet rekenen het verworven karakter, de vervormingen die zijn opgelegd door de werk- en levenswijze, de aliënatie enzovoort) maar het zijn zij die ze maken en niet de vroegere voorwaarden (...)" (Sartre, 1960 : 61). Merleau-Ponty past precies dezelfde idee toe op het marxisme : "Het marxisme minimaliseert de actie van de mensen niet. De infrastructuur van de geschiedenis, de produktie, is (zelf) nog een netwerk van menselijke acties, en het marxisme leert dat de mensen hun geschiedenis maken. Het voegt er alleen aan toe dat zij niet een willekeurige geschiedenis maken : zij opereren in situaties die zij niet gekozen hebben en aan hun keuze slechts een beperkt aantal oplossingen overlaten" (Merleau-Ponty, 1960 : 343-344).

Merleau-Ponty heeft ongetwijfeld gelijk wanneer hij het absolute van Sartres vrijheidsopvatting ter discussie stelt. Ook bij Sartre gaat het in feite niet om absolute, totale vrijheid. Hij doet nochtans alsof en dat is zeker niet zonder belang en

daarom is de kritiek van Merleau-Ponty, ook al betreft zij op het eerste gezicht een woordkeuze, niet te veronachtzamen.

4.1.3 Sartre en Merleau-Ponty, filosofen van de subjectiviteit

Door de absolute vrijheid te prediken, schaart Sartre zich in een bepaalde filosofische traditie. Maar juist die inschakeling zet in een bepaald opzicht heel zijn filosofie op de helling. We zijn in het vorige hoofdstuk reeds op die traditie gestoten. We hebben daar Sartre gesitueerd binnen de Vooruitgangsfilosofie, maar deze heeft eigenlijk wortels die verder teruggaan. Sartre zelf beroept zich expliciet op Descartes, waar hij de menselijke mogelijkheid om zijn verhouding tot het zijn te wijzigen en daardoor te ontsnappen aan het zijn, dus om het niets af te scheiden, vrijheid noemt (Sartre, 1943 : 61). Welnu, Rudolf Boehm wijst er op dat Descartes de ontdekking moet toegeschreven worden dat het antieke ideaal van een theoretisch, objectief weten enkel te realiseren valt als de mens zich reduceert "(...) tot het subject-zijn van een geest die zich als subject aan de objectiviteit van zijn voorwerpen onderwerpt" (Boehm, 1974 : 190). Het objectiviteitsideaal vond volgens Boehm in de oudheid zijn motivatie in een streven naar Godgelijkende almacht. Het zuiver theoretisch weten moest de mens verheffen tot goddelijke onsterfelijkheid. Maar bij Descartes wordt duidelijk dat de realisering van dat ideaal integendeel de onderwerping "(...) aan de vreemde bepaaldheid van de objectiviteit van een objectieve wereld vooronderstelt, vereist en bevordert" (Boehm, 1974 : 191). Verre van het antieke goddelijkheidsstreven te realiseren, is de realisatie van het objectiviteitsideaal enkel mogelijk door afstand te doen van dat streven. Geen Godgelijkheid, geen bestaan dat voldoet aan zichzelf, maar volstreekte afhankelijkheid. Na Descartes probeerde Spinoza toch het oorspronkelijke Godgelijkheidsstreven én het objectiviteitsideaal te redden. Hij deed dit door eenvoudig de subjectiviteit, het onderworpen zijn aan de objecten, tot God te maken. Hij hoopte tot heerschappij te komen door onderwerping !

De vraag is nu of Sartre niet in het voetspoor van Spinoza treedt. Het subject van Sartre wordt een niets, totale openheid voor de wereld -- zo stelt hij letterlijk, maar hij voegt er aan toe : dit niets is absolute vrijheid ! Sartre noemt de mens een tot mislukken gedoemd streven om God te zijn. Door van hem een niets te maken, maakt hij hem echter juist tot God. Het is echter een zeer magere God, de God van Spinoza. Johan Moyaert wijst er op dat Sartres verheerlijking van het engagement op die manier paradoxalerwijze neerkomt op een afwezigheid en zelfs onmogelijkheid van engagement : "Engagement wordt onmogelijk gemaakt want er is geen interioriteit meer die zich wil waarmaken en er is geen vereenzelviging met een belang. Sartre beweert dat het engagement een gratuite breuk is van het *pour-soi* met zijn toestand van luciditeit en dat iemand van kwade trouw is als hij beweert dat hij zijn situatie niet kan transcenderen : want door het feit zelf dat hij er zich van bewust is, is hij er al een 'néant' van verwijderd en in die zin er overheen. Maar tegen Sartre moet men inbrengen dat deze transcendentie, zoals beschreven in

L'Être et le Néant, eerder een soort paralysering is van een symptoom van een tekort aan eender welk project" (Moyaert, 1980 : 6-7). In zoverre Sartre dit tekort vrijheid noemt, zou men hem een pleitbezorger kunnen noemen van wat hijzelf, opnieuw in zijn *Cahiers pour une morale*, moraal van de middelmatigheid noemt. De gemiddelde mens "(...) verliest zich opzettelijk in het oneindige van de middelen, om het doel niet in het gezicht te kijken" (Sartre, 1983 : 25). De middelen worden zelf doelen, het doel wordt gemaskeerd of het wordt slechts een droom. De gemiddelde mens wordt gekenmerkt door een tekort aan doelen, projecten. Hij wil zelf middel zijn om in de massa van middelen te kunnen verdwijnen. Op die manier voelt hij zich beschermd : "Ongelukken zijn resultaat van toeval. Statistisch onwaarschijnlijk. Altijd de dichtheid van de massa voor hem" (Sartre, 1983 : 25). Als middel is hij trouwens gerechtvaardigd : hij is middel voor apodictische doelen, die nooit ter discussie worden gesteld en inessentieel, zonder verantwoordelijkheid, zijn. Wanneer Sartre de absolute vrijheid probeert te bewijzen, vervalt hij nu precies in de vlucht van de gemiddelde mens : een vlucht die nietigheid verwacht met almacht.

Aan de andere kant is Merleau-Ponty zelf niet helemaal uit diezelfde traditie geraakt. Weer Rudolf Boehm wijst er op dat de uiteindelijke mislukking van Merleau-Ponty om een filosofie van de eindigheid uit te werken, juist te wijten is aan zijn onvermogen om met de subjectiviteitsfilosofie te breken. In zijn laatste, onvoltooid gebleven, werk *Le visible et l'invisible* zien we Merleau-Ponty merkwaardigerwijze een hernieuwd gevecht aangaan met de positie van Sartre uit *L'Être et le Néant*. Hij slaagt er echter niet in een alternatief – waarvan de fundering nochtans in de *Phénoménologie de la perception* gelegd was – er tegenover te stellen (Boehm, 1978). Hierbij aansluitend toont Willy Coolsaet overtuigend aan hoe Merleau-Ponty in zijn later werk toch weer in de ban van Hegel is geraakt, hoe zijn 'nieuwe' dialectiek in niets verschilt van die van Hegel (Coolsaet, 1984 : 53). Op die manier verdwijnt ook bij Merleau-Ponty het engagement en dus ook de mens : "Omgekeerd is het zuiver bewustzijn slechts een blik die alles vóór zich ontvouwt, zonder implicaties, hinderpalen of dubbelzinnigheden. Het bewustzijn kent geen weerstanden. Het engageert zich niet (en moet dit ook niet)" (Coolsaet, 1980 : 139).

Al met al is er tussen Sartre en Merleau-Ponty geen radicale tegenstrijdigheid. Als men het al over een tegenstrijdigheid moet hebben, dan eerder binnen het werk van zowel Sartre als Merleau-Ponty. Misschien is het wel zo dat Sartre toch meer nadruk legt dan Merleau-Ponty op het subjectivistische aspect, maar beiden zijn zonen van Descartes en Spinoza. We merken gewoon eenzelfde dubbelzinnigheid als in de relatie tussen Sartre en Freud : op het eerste gezicht een tegenstrijdigheid, bij nader toezien hetzelfde dubbele standpunt, maar met een andere accentuering. De vraag is dan wat die andere accentuering oplevert. Als Merleau-Ponty inderdaad consequenter is in zijn woordgebruik, stelt zich de vraag of hij ons verder kan brengen dan Sartre. Een goede invalshoek om een antwoord te vinden kan misschien een andere vraag zijn : heeft Merleau-Ponty Freud dan goed begrepen – want wij menen Sartre op het tegendeel betrapte te hebben – meer bepaald, wat is voor Merleau-Ponty de invloed van het verleden op het heden ?

4.2 MERLEAU-PONTY EN HET VERLEDEN

Als we het laatste hoofdstuk van de *Phénoménologie de la perception* verder lezen, vinden we dat voor Merleau-Ponty het verleden een rol speelt door de regressie, dus onrechtstreeks. Maar toch speelt dat verleden tot op een niet exact te bepalen hoogte ook een rechtstreekse rol! Laten we dat nader bekijken.

“Door een tegenwoordig op te nemen vat ik mijn verleden opnieuw en transformeer ik het. Ik verander er de zin van, ik bevrijd mij ervan, ik maak er mij los van. Maar ik doe dit slechts door mij elders te engageren. De psychoanalytische behandeling geneest niet door een bewustwording van het verleden te provoceren, maar op de eerste plaats door het subject te binden aan zijn geneesheer door nieuwe existëntievormen” (Merleau-Ponty, 1945 : 519). Het verleden moet opnieuw beleefd worden door het te zien in het perspectief van de coëxistentie met de analist, het complex vindt een oplossing door een nieuw engagement. Maar dit gebeurt niet in het ijle: “Al de verklaringen van mijn gedrag door mijn verleden, mijn temperament, mijn milieu, zijn aldus waar, op voorwaarde dat men hen niet beschouwt als scheidbare bestanddelen, maar als momenten van mijn totale zijn, waarvan het mij vrij staat de zin in verschillende richtingen te expliciteren zonder dat men ooit kan zeggen of ik het ben die hen die zin geef of ik deze van hen ontvang. Ik ben een psychologische en historische structuur” (1945 : 519). Met mijn existentie heb ik een bepaalde levensstijl meegekregen en al mijn daden en gedachten staan in betrekking tot die structuur. Het verleden speelt een onrechtstreekse rol, in die zin dat ik er op terug moet grijpen, waardoor ik het transformeer; het verleden speelt een rol door de regressie.

Maar toch niet helemaal: ik hoef mezelf om zo te zeggen niet steeds opnieuw te maken (zoals Sartre beweerde), ik ben tot op zekere hoogte een constante en wat betekent dit anders dan dat ik tot op zekere hoogte vastzit in het verleden! Heeft Merleau-Ponty het op dit moment dan over de fixatie in de zin van het gevangen zijn van het verleden? In dit verband kan men verwijzen naar datgene wat hij schrijft over de verdringing. Een persoon engageert zich in een bepaalde richting en stoot op een hinderpaal, “(...) aangezien hij niet meer de kracht heeft om het obstakel te overschrijden, noch om te verzaken aan de onderneming, blijft hij in deze poging geblokkeerd en gebruikt hij zijn krachten ten eeuwigden dage om die poging in de geest te hernieuwen. (...) het subject blijft altijd open voor dezelfde onmogelijke toekomst” (1945 : 98). De persoon blijft bijvoorbeeld diegene die zich op een dag geëngageerd heeft in een adolescentenliefde. Hij ondergaat wel nieuwe waarnemingen en emoties, maar het nieuwe betreft slechts de inhoud van de ervaringen en niet hun structuur (1945 : 98). Een dergelijke fixatie sluit een herinnering uit aan de niet verwerkte belevenis, wat blijft is een ‘stijl van zijn’: “Alle verdringing is dus de overgang van het bestaan in de eerste persoon naar een soort scholastiek van dat bestaan, die leeft op een oude ervaring of eerder op de herinnering deze gehad te hebben, dan op de herinnering die herinnering gehad te hebben enzovoort, totdat het uiteindelijk slechts de typische vorm overhoudt” (1945 : 99). Het gaat om hetzelfde verschijnsel als bij het ‘spooklichaamsdeel’: iemand die een arm of een been

verloren heeft kan nog een tijd blijven ageren alsof het ontbrekende lichaamsdeel nog aanwezig is. Dit komt omdat wij geëngageerd zijn in een bepaalde fysische en tussenmenselijke wereld die blijft bestaan ondanks de amputatie (1945 : 97). Het lijkt er dus op dat Merleau-Ponty inderdaad aanneemt dat fixatie opgevat moet worden als gevangen zijn van het verleden.

Maar wat dan met het meisje (een patiënte van Binswanger) dat haar spraakvermogen verloor naar aanleiding van een verbod om een jongen te zien? Merleau-Ponty verwerpt de mogelijkheid, die volgens hem door de psychoanalyse zal aangegepen worden, dat de oorzaak voor die afonie te zoeken zou zijn in haar orale seksualiteit. Mond-woord moeten in verband gebracht worden met relaties met anderen, het niet meer kunnen spreken met een weigering tot co-existentie, zelfs tot leven. Niettemin was het niet de eerste keer dat bij haar afonie optrad. Zij had er in haar jeugd jaren reeds twee maal last van: "Het symptoom van de afonie verschijnt opnieuw, omdat het moederlijke verbod figuurlijk dezelfde situatie terugbrengt en daarenboven omdat door voor het subject de toekomst te sluiten zij haar tot haar favoriete gedragingen terugbrengt" (1945 : 188). Wordt dit niet een fixatie in de dispositionele zin? Of onderkent Merleau-Ponty – en net als Freud, zonder het te beseffen – twee vormen van fixatie? Krijgen we aldus hetzelfde totaalbeeld als bij Freud: het verleden speelt een rol door de regressie of door fixatie – in de zin van gevangen zijn van het verleden of in de zin van dispositie?

Er lijkt zich toch een verschil op te dringen: fixatie in de zin van gevangen zijn van het verleden veronderstelt op het eerste gezicht dat het verleden op de een of andere manier bewaard wordt. Merleau-Ponty verzet zich echter expliciet tegen iedere 'bewaringstheorie', zowel van fysiologische als van psychologische aard. In navolging van Bergson verwerpt hij de idee van een lichamelijke bewaring van het verleden omdat bijvoorbeeld bij een progressieve afasie de orde waarin de herinneringen verdwijnen niet te herleiden is tot lichamelijke oorzaken. Maar in tegenstelling tot Bergson verwerpt hij ook de idee van een psychische bewaring in het onbewuste: "(...) een bewaarde perceptie is een perceptie, zij blijft bestaan, zij is altijd in het heden, zij opent niet achter ons die dimensie van vlucht en afwezigheid die het verleden is. Een bewaard fragment van het beleefde verleden kan ten hoogste een aanleiding zijn om aan het verleden te denken (...). De reproductie veronderstelt de herkenning, zij kan slechts als zodanig begrepen worden indien ik eerst een soort direct contact met het verleden in zijn plaats heb" (1945 : 473). Merleau-Ponty bedoelt een verleden dat zodanig 'reëel' opduikt dat de verleden ervaring als het ware samenvalt met de herleefde ervaring. Men kan hier denken aan de fameuze scène met het Madeleine-koekje bij Proust. Een teruggekeerd verleden is volledig heden: "Wanneer ik een ver verleden oproep, heropen ik de tijd, plaats ik mij terug op een tijdstip waar dit nog een horizon van de toekomst droeg, die nu gesloten is, een horizon van het dichtbij zijnde verleden dat nu ver is" (1945 : 475). Maar verschuift Merleau-Ponty op die manier het probleem niet? Moet het verleden, opdat het zo levendig zou kunnen terugkeren, niet 'ergens' blijven bestaan zijn? Kan iets tot het bestaan terugkeren als het volledig opgelost geweest is? En beweert Freud van zijn kant niet – in tegenstelling tot Sartre – dat het verleden

dat bij de regressie terugkomt in zekere zin opnieuw tot leven komt, autonoom wordt? En wat Merleau-Ponty beschrijft als het fenomeen van de verdringing, wordt dit eigenlijk ooit verleden? Het lijkt toch eerder zo te zijn dat een ervaring, bijvoorbeeld de adolescentenliefde waar Merleau-Ponty het over heeft, juist actueel blijft, juist niet afgesloten wordt. En was dat het niet wat Freud bedoelde met: gevangen zijn van het verleden? Dat Merleau op dit punt in moeilijkheden zit, kunnen we nog beter aflezen uit zijn *La structure du comportement*, meer bepaald een passage waarin hij zich rechtstreeks met Freud confronteert. Hij ontkent dat Freud een beroep had moeten doen op een systeem van causale noties. De ontwikkeling is niet op te vatten als de fixatie van een gegeven kracht op gegeven objecten, maar als een progressieve en discontinue structurering van het gedrag: "De normale structurering is deze die het gedrag in de diepte reorganiseert, zodanig dat de kinderlijke attitudes geen plaats of zin meer hebben in de nieuwe attitudes; (...) Men zal zeggen dat er verdringing is wanneer de integratie slechts schijnbaar gerealiseerd werd en in het gedrag bepaalde systemen laat bestaan die relatief geïsoleerd zijn en die het subject tegelijk weigert te transformeren en op te nemen" (1942: 192).

Tot daar is er echter geen sprake van een tegenstelling met de visie van Freud (op de terminologie – structurering – na). In de *Studien über Hysterie* bijvoorbeeld stelt Freud de vraag hoe het komt dat verleden gebeurtenissen zo lang kunnen nawerken. Normaal verdwijnt een herinnering doordat zij affectloos wordt en daarvoor beschikt het psychische over twee methoden: het kan de ervaring gewoon afreageren (daad, woord, tranen enzovoort). Of de herinnering aan een ervaring wordt opgenomen in een groter complex van associaties, neemt een plaats in naast andere, wellicht juist tegengestelde ervaringen, ondergaat een correctie door andere voorstellingen enzovoort (Freud, 1895: 87-88). Wat betekent dit laatste anders dan dat een ervaring normaal geïntegreerd wordt in een structuur? En wanneer Freud stelt dat de genoemde methoden in het geval van hysteric mislukken, zegt hij dan iets anders dan dat de integratie mislukt is? Maar zegt Merleau-Ponty van zijn kant iets anders dan dat men de gevangene van zijn verleden kan zijn, in die zin dat dat verleden actueel werkzaam kan blijven (cf. Freud: "Hysterici lijden grotendeels aan herinneringen")? Maar in het onmiddellijke vervolg op de laatst geciteerde tekst ontkent Merleau dat toch. Hij schrijft dat een complex een gedragssegment is van de beschreven aard, het heeft geen eigen aard en efficiëntie, zijn bestaan is geconditioneerd door de totaalattitude van het bewustzijn, dat er niet aan denkt om het niet te moeten integreren. Het verleden is geen oorzaak van een actuele droom of een actueel gedrag, maar een middel om het heden te begrijpen (Merleau-Ponty, 1942: 193). We vinden nu niet langer fixatie in de zin van gevangen zijn van zijn verleden, maar fixatie in de dispositionele zin: "De regressie van de droom, de werkzaamheid van een complex dat in het verleden verworven werd, en ten slotte het onbewuste zijn van het verdrongene, manifesteren alleen maar de terugkeer tot een primitieve manier om het gedrag te organiseren, een achteruitgang van de meer complexe structuren en een stap terug naar de meer gemakkelijke" (1942: 193).

Onze invalshoek lijkt uiteindelijk weinig op te leveren. Bij Merleau-Ponty vinden we geen visie op de invloed van het verleden die uitstijgt boven de visie die we bij Freud gevonden hebben. We vinden integendeel misschien een nog grotere onduidelijkheid. Of niet? Ligt de onduidelijkheid misschien in de zaak zelf? We hebben al gezien dat voor Merleau-Ponty de mate van vrijheid en determinisme moeilijk tegen elkaar af te wegen zijn, dat er een alternatief moet zijn voor de strikte tegenstelling van het *pour-soi* en het *en-soi*. In de *Phénoménologie de la perception* en *La structure du comportement* neemt hij aan dat de psychoanalyse op dit punt een verkeerde stelling inneemt. We moeten daar echter een vraagteken achter zetten. Op zijn minst is de positie van Freud dubbelzinnig te noemen. Maar dat doet ook Merleau-Ponty, meer bepaald in een artikel dat opgenomen is in *Sens et nonsens*. In *Le doute de Cézanne* herhaalt hij: "Indien er een ware vrijheid is, dan kan het slechts gedurende het leven zijn, door het voorbijgaan van onze aanvangssituatie, en toch zonder dat we ophouden dezelfde te zijn, — zo is het probleem. Twee dingen zijn zeker met betrekking tot de vrijheid: dat we nooit gedetermineerd zijn, — en dat we nooit veranderen, dat wij retrospectief altijd in ons verleden de aankondiging kunnen vinden van wat we zijn geworden. Het is aan ons om de twee dingen tegelijk te begrijpen en hoe de vrijheid gestalte krijgt in ons zonder onze banden met de wereld te breken" (1966: 36-37). Maar nu geeft hij toch toe dat de psychoanalyse dat ook begrepen heeft. Naar aanleiding van Freuds werk over Leonardo Da Vinci schrijft hij: "De psychoanalyse is niet gemaakt om ons, zoals de natuurwetenschappen, de noodzakelijke verhoudingen van oorzaak en effect te geven, maar om ons de verhoudingen van motivatie te geven, die in principe eenvoudig mogelijk zijn" (1966: 42). De herinnering uit Leonardo Da Vinci's kindertijd die in het werk van Freud een centrale plaats inneemt mag niet gezien worden als een determinerende factor in strikte zin. Het is een dubbelzinnig symbool dat vanaf het begin verschillende mogelijkheden openlaat: "De beslissingen zelf die ons veranderen worden altijd genomen met betrekking tot een feitelijke situatie. En een feitelijke situatie kan wel aanvaard of geweigerd worden, maar zij kan in elk geval niet anders dan ons onze elan te verschaffen. Als 'te nemen' of 'te laten' situatie is zij dan zelf de incarnatie van de waarde die we haar geven" (1966: 42-43). Voor Merleau-Ponty is het duidelijk: "De psychoanalyse maakt de vrijheid niet onmogelijk, zij leert ons die vrijheid concreet te vatten (...)" (1966: 43). Merleau-Ponty geeft hier met andere woorden toe dat Freud gezien heeft — of op zijn minst aangevoeld — dat we tegelijk meester en slaaf zijn over ons verleden. Tegelijk zitten we eraan vast, zijn we eraan gefixeerd en tegelijk grijpen we er op terug, regresseren we naar het verleden.

Het voorgaande blijft vrij duister. Onze invalshoek levert inderdaad niet veel op. In feite heeft Merleau-Ponty Freud niet altijd begrepen. We krijgen wel — zij het niet helemaal rechtstreeks — een bevestiging van onze aan Sartre ontleende visie. Het punt dat wellicht het dringendst om verdere opheldering vraagt is dat van het onbewuste. Kan Merleau-Ponty ons op dit punt verder helpen?

4.3 MERLEAU-PONTY EN HET ONBEWUSTE

4.3.1 Ambigue waarneming of onbewuste ?

We hebben gezien op welke manier Sartre het onbewuste als een onmogelijkheid wegwerkt. Zijn argumentatie leek toen heel steekhoudend, maar toch niet helemaal overtuigend. Voor ons bleef er een verschil tussen de toestand van kwade trouw en het bewustzijn, een verschil waar de uitdrukking onbewuste rekenschap kan van geven.

Bij Merleau-Ponty vinden we dezelfde redenering terug als bij Sartre. In *L'homme et l'adversité* merkt Merleau-Ponty op dat Freud weliswaar onze ideeën over het lichaam en de geest omvergeworpen heeft, maar dat op dit punt toch nog veel te doen valt. De uitdrukking onbewuste werd weliswaar ingevoerd om de osmose tussen het anonieme leven van het lichaam en het officiële leven van de persoon aan te duiden, maar reeds de vele veranderingen die dit begrip in het werk van Freud ondergaan heeft wijzen er op dat het geen rijp begrip kan genoemd worden. Merleau-Ponty formuleert zijn bezwaar dan meer in het bijzonder als volgt : "Het onbewuste roept op het eerste gezicht de plaats op van een dynamiek van de driften waarvan alleen het resultaat ons zou gegeven zijn. En nochtans kan het onbewuste geen proces 'in de derde persoon' zijn, aangezien dit het is dat kiest wat van ons tot het officiële bestaan zal toegelaten worden, dat de gedachten of de situaties waar wij weerstand aan bieden ontwijkt. Zo is het dus geen *niet-weten*, maar eerder een niet herkend-weten, een ongeformuleerd weten, dat we niet op ons willen nemen" (1960 : 291). Hij voegt hier aan toe dat Freud eigenlijk op het spoor gekomen is van wat de 'ambigue waarneming' kan genoemd worden. Dat is een bewustzijn dat, "(...) zijn objecten streelt, hen ontwijkt op het moment dat het hen zal vastleggen, er rekening mee houdt, zoals de blinde met de obstakels, eerder dan dat het hen herkent, dat hen (de objecten) niet wil kennen, hen negeert in zoverre het hen kent, hen kent in zoverre het hen negeert en dat onze acten en onze expliciete kennis vooronderstelt" (1960 : 291). Merleau-Ponty geeft aldus de voorkeur aan de uitdrukking 'ambigue waarneming' boven 'onbewuste'. Maar is zijn voorstel werkelijk beter ?

Ook de uitdrukking 'ambigue waarneming' is onduidelijk : ambigue heet dubbelzinnig, wat twee betekenissen heeft. Maar liggen die betekenissen op een verschillend of op eenzelfde vlak ? Ligt de eerste betekenis op het vlak dat men doorgaans bewustzijn noemt en de tweede op een ander vlak, maar zo ja hoe zal men dat tweede vlak dan noemen ? Liggen beide betekenissen op eenzelfde vlak : op het vlak dat men doorgaans het bewustzijn noemt of op een ander vlak, maar zo ja hoe dit dan te noemen ? Of hetzelfde vanuit een andere hoek : een ambigue waarneming is een onscherpe, vage waarneming (denk aan het beeld van de blinde). Maar betekent dat : de onduidelijke waarneming doet zich voor als een aparte waarneming, dit wil zeggen naast (afgescheiden in de tijd) duidelijke waarnemingen of de onduidelijke waarneming doet zich tegelijk met een scherpe waarneming voor, maar dan blijkbaar op een ander vlak ?

Het voorgaande wil illustreren dat de term 'ambigue waarneming' eerder ambi-

gue is. Maar dat is zeker niet het enige en zeker nog niet het fundamentele bezwaar. Wat voor preciseringen men aan de uitdrukking 'ambigue waarneming' ook geeft, het gebruik dat men ervan maakt verwijst naar iets dat – op een of andere manier en in een of andere hoedanigheid – ontsnapt aan het bewustzijn, aan de bewuste waarneming. Maar wat aan dat bewustzijn ontsnapt, is toch op zijn minst ten dele 'onbewust' te noemen! Deze opmerking verliest het karakter van een taalkundige spitsvondigheid, als men er aan toevoegt dat Merleau-Ponty rekening houdt met de weerstand. Het woord komt voor in de passage uit *L'homme et l'adversité*, maar we moeten toch terug naar de *Phénoménologie de la perception* voor een verduidelijking. We hadden het reeds over de patiënte van Binswanger. Het meisje had haar stem verloren, een als hysterisch te duiden symptoom. Merleau-Ponty verzet zich uitdrukkelijk tegen de – vóór-freudiaanse – interpretatie als zou de hystericus simuleren: "Als de hystericus een simulator is, is het op de eerste plaats tegenover zichzelf, zodat het onmogelijk is datgene wat hij *werkelijk* ervaart of denkt en wat hij naar buiten uitdrukt naast elkaar te zetten: het pythiatisme is een ziekte van het cogito, het is het bewustzijn dat ambivalent geworden is en niet een gedelibereerde weigering om te bekennen wat men weet" (1945: 188). De patiënte van Binswanger weigert aldus niet te spreken, maar zij verliest haar stem zoals men een herinnering verliest. Maar, zo gaat Merleau-Ponty verder, men verliest een herinnering niet per toeval, "(...) zij is het slechts in zoverre zij behoort tot een zekere regio van mijn leven die ik weiger, in zoverre zij een zekere betekenis heeft, en zoals alle betekenissen bestaat deze slechts voor iemand. *Het vergeten is dus een act*; ik hou die herinnering op afstand zoals ik naast een persoon kijk die ik niet wil zien" (1945: 189). In de daaropvolgende lijn noemt Merleau-Ponty het voorgaande expliciet bij zijn naam, namelijk de weerstand – die aldus "een intentionele verhouding met de herinnering waar zij weerstand tegen biedt veronderstelt".

Wat Merleau-Ponty hier aan verduidelijking toevoegt zullen we verder nog ter sprake brengen, voorlopig volstaat het voorgaande. Van belang hier is dat voor Merleau-Ponty de weerstand bestaat: het vergeten is een act. Dat stukje dat aan het bewustzijn ontsnapt wordt er dus eigenlijk buiten gehouden of geduwd. Het 'onbewuste' is resultaat van een actief verzet. Maar actief verzet veronderstelt dat datgene waartegen verzet geboden wordt – op zijn manier – even actief is: waar weerstand tegen geboden moet worden dringt zich blijkbaar op! Dit rechtvaardigt ons nog niet aan het 'onbewuste' een autonomie zonder meer toe te schrijven: wat zich opdringt hoeft niet verondersteld te worden zich op te dringen in de derde persoon, het ontleent zijn kracht aan de instantie die weerstand biedt (de verhouding is intentioneel). Maar het is niettemin verpletterend, het is autonoom in die zin en enkel in die zin dat ik er niet onderuit kan, dat ik er mij tegen moet verweren. Het is als wanneer ik een zwaar gewicht boven mijn hoofd hou: het dreigt mij te verminken, maar of dit feitelijk gebeurt hangt af van mijn eigen kracht! Of om een andere – ook niet volledig opgaande – vergelijking te maken: ik kan een scherm opstellen tegen de regen, maar de regen blijft vallen – ik kan mij verweren tegen een waarneming, maar de waarneming dringt zich op. De – ontleende – auto-

mie van het 'onbewuste' rechtvaardigt mijns inziens het weglaten van de aanhangstekens. De uitdrukking 'ambigue waarneming' lijkt mij die autonomie juist te verdoezelen, waar zij verwijst naar een slechte of onnauwkeurige waarneming. Het gaat om meer ! En Merleau-Ponty herkent dit meer, maar hij geeft dat niet met de juiste bewoordingen toe ! Gezien vanuit het bewustzijn kan men het ook zo stellen dat de inhoud van dat bewustzijn op een of andere manier bepaald wordt door wat het angstvallig en krampachtig buiten zichzelf houdt : het zit ten eerste in een houding van verweer, van op zijn hoede zijn, maar wordt ten tweede ook inhoudelijk bepaald in zoverre bepaalde bewustzijnsinhouden per se vermeden moeten worden.

4.3.2 Weerstand als argument voor het onbewuste

Georges Politzer was voor Merleau-Ponty een belangrijke inspiratiebron. Ook hij houdt met de weerstand geen rekening. Het lijkt me ook voor de positie van Merleau-Ponty verhelderend om hier even bij stil te staan. Voor Politzer valt datgene wat het onbewuste genoemd wordt samen met dat deel van de belevenis dat niet gedacht is, dat niet verwoord is. Zo doet een droomanalyse niets anders dan het manifeste verhaal vervolledigen, want dit is geen exhaustief verslag van wat beleefd werd. Maar wat ontbreekt noodzaakt slechts dan tot het aannemen van zoiets als het onbewuste, als men ook aanneemt dat men niets meer kan beleven dan wat men denkt. Als men die hypothese verwerpt, kan men datgene wat ontbreekt aan het verhaal het beleefde maar niet gedachte noemen. Van onbewuste hoeft dan geen sprake te zijn (Politzer, 1968 : 188-189). Mijns inziens zou deze redenering kloppen indien men geen rekening had te houden met de weerstand : er is niet alleen dat stuk dat wel beleefd maar niet gedacht is, er is ook dat stuk dat op afstand gehouden wordt, dat niet gedacht mag worden ! Er is om zo te zeggen niet alleen dat stuk van de kamer waar nog geen licht op geschenen is, maar waar de lichtbundel op elk moment overheen kan gaan ; er is ook dat deel van de kamer waar de lichtbundel angstvallig wordt weggehouden.

Freud beweert duidelijk niet dat beleven samenvalt met denken, het onbewuste is juist het ongedachte. De door Politzer aan Freud toegeschreven hypothese kan ook zo worden voorgesteld : beleven is denken en denken betekent het geven van een exhaustief, adequaat verhaal ; het onbewuste zou dan een inadequaat verhaal zijn, een gebrekkig denkproces. Welnu, voor Freud is het verdrongene juist geen verhaal, juist dat wat niet gezegd mag worden. Men kan dit duidelijk aflezen uit *Das Unbewusste*. Freud onderscheidt tussen de woordverhouding (Wortbeziehung) en de zaakverhouding (Sachbeziehung). Een bewuste voorstelling onderscheidt zich van een onbewuste in zoverre de bewuste voorstelling bestaat uit de woordvoorstelling plus de zaakvoorstelling en het onbewuste uit de zaakvoorstelling alleen. Verdringing komt neer op een weigering de omzetting te voltrekken : "De niet in woorden gevatte voorstelling of de niet omgezette psychische act blijft in het onbewuste, als verdrongen steken" (Freud, 1915 : 300). Het verdrongene is het niet in woorden

gevatte, het verdrongene is geen verhaal! Maar Freud beweert niet alleen niet dat het beleefde en het gedachte en het verdrongene en het niet-gedachte synoniem zijn. Dit zou betekenen dat hij gewoon een redeneerfout gemaakt heeft en eigenlijk met Politzer het onbewuste had moeten verwerpen. Doch Freud voegt aan het 'verdrongene is geen verhaal' iets toe: het verdrongene mag geen verhaal worden. Dit is het onderscheid tussen onbekend enerzijds en geheim (zij het voor zichzelf, maar daarover onmiddellijk meer) anderzijds. Of — om het in Freuds terminologie te stellen — tussen voorbewust (wat niet bewust is maar principieel tot bewustzijn kan komen) en onbewust (tegen het bewust worden waarvan weerstand bestaat, wat verdrongen is). Georges Politzer lijkt zich met het voorbewuste tevreden te stellen.

Maar ook Merleau-Ponty begrijpt Freud op dit punt niet helemaal. Ook hij merkt op dat bewustzijn niet identiek is aan voorstelling, dat niet alleen het denken een betekenis heeft. Voor het bewustzijn zijn er daarentegen verschillende manieren om zijn objecten te viseren en ook verschillende intenties. Het onbewuste zou wel degelijk veronderstellen dat bewustzijn en voorstelling samenvallen. We hebben er op gewezen dat Freud zeker niet de fout maakt bewustzijn en voorstelling te identificeren. Wat hem ertoe brengt toch het onbewuste aan te nemen is de weerstand. Maar dat is voor hem geen onbewuste in de zin van een onduidelijk bewustzijn, maar letterlijk van een niet-bewustzijn. Het is echter juist in de richting van zo'n vaag bewustzijn dat Merleau-Ponty denkt: "Het bewustzijn is eerder een netwerk van betekenisvolle intenties, soms duidelijk voor zichzelf, soms echter eerder beleefd dan gekend" (Merleau-Ponty, 1943 : 187). Zo kan ik ontdekken verliefd te zijn zonder dat mijn voorafgaand gedrag ook maar in een enkel opzicht aan mij ontsnapt hoeft te zijn. Ik had alleen nog niet de som gemaakt van die gedragingen die achteraf met mijn verliefdheid in verband gebracht kunnen worden, of ik had niet gedacht dat het om zo'n belangrijk gevoel ging (1945 : 187). Hier voegt Merleau-Ponty de opmerking toe: zij die een bewustzijn aannemen dat transparant is voor zichzelf en zij die een onbewuste aannemen delen met elkaar de 'retrospectieve illusie': wat ik achteraf weet/ontdek, wordt verondersteld vanaf het begin aanwezig te zijn geweest (1945 : 187). De vraag is echter of Merleau-Ponty Freud niet al te zeer vastpint op het woord weten. Zijn opmerking gaat alleen dan op als men dit weten in zijn strikt cognitieve zin opvat. Wat men weten ruimer op — wellicht heeft men het dan beter over 'besef' — dan veronderstelt ook Merleau-Ponty een 'weten op voorhand': de verliefdheid is er niet pas nadat zij als zodanig benoemd werd!

Niettemin is het juist dat Freud op dit punt onduidelijk is geweest. We moeten de opmerking van Merleau-Ponty — die hij gemaakt heeft in navolging van Sartre — herhalen: 'wat geen verhaal mag worden' kan slechts verhinderd worden werkelijk verhaal te worden, vanuit een besef van wat het zal worden, tenzij het reeds tot op zekere hoogte verhaal is. Dit roept opnieuw de vrijheidsvraag op: is men dan vrij ten opzichte van wat onbewust genoemd wordt, moet men dan toch uitsluitend de uitdrukking voorbewust gebruiken? We haalden de volgende woorden van Merleau-Ponty reeds aan: "(...) wanneer een attitude tegenover de wereld dikwijls be-

vestigd wordt, is ze voor ons geprivilegieerd" (1945 : 504). Ergens moet er een besef zijn van wat uit het bewustzijn gedrongen wordt, maar wanneer dit consequent en over langere tijd gebeurt, ontstaat er een soort sedimentatie, het verleden krijgt een specifiek gewicht, de vrijheid ertegenover wordt steeds moeilijker, de prijs om ermee te breken steeds hoger. Misschien kan men hier aan toevoegen : de ontleende autonomie van het onbewuste wordt een werkelijke autonomie.

Trouwens, die 'ergens' (of die 'tot op zekere hoogte' van hierboven) moet gespecificeerd worden en dit kan ook met behulp van Merleau-Ponty. We hebben boven de passage aangehaald waarin hij het vergeten een act noemt. We moeten haar nu vervullen : "Niettemin, zoals ook de psychoanalyse het zeer mooi toont, indien de weerstand inderdaad een intentionele verhouding veronderstelt met de herinnering waartegen men weerstand biedt, dan plaatst zij deze niet voor ons als een object, zij verwerpt haar niet bij name. *Zij viseert een regio van onze ervaring, een bepaalde categorie, een zeker type van herinneringen*" (1945 : 189). Merleau-Ponty geeft hierbij aansluitend een voorbeeld dat door Freud beschreven werd : een man, die een bepaalde rancune koestert jegens zijn vrouw, krijgt van haar een boek. Hij verliest het, maar vindt het een hele tijd daarna, nadat hij alle redenen voor de rancune verloren heeft, terug in een lade. Volgens Merleau-Ponty, "(...) had de man het boek niet absoluut verloren, maar hij *wist* evenmin waar het zich bevond. Wat zijn vrouw betrof bestond niet meer voor hem. Hij had het uit zijn leven geschrapt, hij had al de gedragingen die op haar betrekking hadden in één slag buiten spel gezet. Op die manier bevond hij zich boven het weten en de onwetendheid, de vrijwillige bevestiging en de ontkenning" (1945 : 189). 'Ergens' weten wij het niet, maar niet helemaal. Wij duwen niet een specifieke inhoud buiten, maar meteen een regio. Dit betekent dat de specifieke inhouden die aan die regio beantwoorden het bewustzijn niet binnenkomen, zij worden er als het ware uitgezeefd. Dit pleit dan weer voor de uitdrukking onbewuste, ten nadele van ambigue. Maar meteen blijkt dat ook de eerste uitdrukking een duister aspect inhoudt, want we komen zonder meer terecht in een vicieuze cirkel : de zeef is een andere vergelijking voor de censor van Freud, die, om te kunnen censureren, moet weten ...

4.4 MERLEAU-PONTY EN HET BEWUSTE

We hebben geprobeerd na te gaan hoe Merleau-Ponty staat tegenover twee fundamenteën van Freuds denken, het verleden en het onbewuste. Uiteindelijk komt een bevestiging naar voren van de relativering waartoe wij in het vorige hoofdstuk reeds meenden te moeten besluiten : het verleden is een noodlot, maar tegelijk hebben wij er een zekere vrijheid tegenover. Ook het onbewuste moet genuanceerd benaderd worden. We hadden gevonden dat Sartre enigszins gelijk heeft met zijn kritiek op het onbewuste bij Freud, maar het leek ons niet doenbaar om de notie helemaal te schrappen. Ook Merleau-Ponty overtuigt niet in zijn pleidooi om van het onbewuste af te stappen, aangezien hij ons dit slechts lijkt te kunnen doen door de weer-

stand te negeren.

Twee van Freuds grondpijlers blijven aldus gedeeltelijk staan, ook na een tweede storm. Nochtans, toch maar gedeeltelijk! We kunnen de 'schade' misschien het scherpst vaststellen door een uitdrukking van Merleau-Ponty : ambiguiteit. Boven vonden we die uitdrukking ongepast, maar toen ging het om de combinatie : ambigue bewustzijn. Ambiguiteit wordt nu in een verschillende betekenis gebruikt, maar daar komen we onmiddellijk op terug. De mens neemt inderdaad een dubbelzinnige positie in tegenover zijn verleden : tegelijk zit hij eraan vast en tegelijk overstijgt hij het. Ook tegenover zijn onbewuste neemt hij een ambigue positie in : tegelijk is het onbewust en bewust. We moeten er nogmaals de nadruk op leggen dat het onbewuste dan toch ook onbewust is. 'Ambigue bewustzijn' legt het accent op bewustzijn, waardoor het ontsnappen aan dat bewustzijn verdoezeld wordt. 'Ambigue onbewuste' zou het accent leggen op het onbewuste, waardoor de vrijheid ertegenover verdoezeld wordt. Misschien had Freud de tweede uitdrukking moeten gebruiken. Duidelijk is in elk geval dat aan het bewustzijn een grotere rol moet worden toegekend dan sommige uitspraken van Freud doen. Bewustzijn moet dan wel in een ruimere zin begrepen worden dan kennis. Zo moet Freuds 'onbewuste' anders gedefinieerd worden : als men het opvat als het principieel kenbare wekt men de indruk dat het belangrijk is dat het gekend wordt. Merleau-Ponty maakt juist duidelijk dat een deel van het gedrag nooit gekend wordt, zonder dat dit negatief moet worden opgevat : het heeft gewoon geen zin de totale kennis na te streven, een deel van ons gedrag kan ongekend blijven, zonder dat het onbewust is en dus zonder dat het hinderlijk wordt.

Maar dit veronderstelt een nieuwe benadering van het bewustzijn. En hierbij kan Merleau-Ponty ons helpen. In het voorgaande is zijn bijdrage misschien niet zo groot geweest. Hij heeft ons weinig geleerd dat Sartre nog niet geleerd had. Maar we gaan nu toch een belangrijke bijdrage vinden. De radicale tegenstelling van en-soi en pour-soi verwijst immers ook naar een te enge visie op het bewustzijn. Ook Sartre identificeert daardoor bewustzijn en kennis. Waar Freud nog een voorlopige onwetendheid aanneemt, die met behulp van de psychoanalyse moet verholpen worden (zijn fameuze : "Wo Es war soll Ich werden"), neemt Sartre een totale kennis gewoon als onvermijdelijk aan !

We hebben gezien dat voor Merleau-Ponty bewustzijn ruimer is dan er traditioneel onder verstaan wordt, namelijk zoiets als voorstelling. Voor Merleau-Ponty beschikt het bewustzijn over verschillende manieren om zijn objecten te viseren. Bekijken we dit nader, dan vinden wij dat hij naast de voorstelling, de begeerte, de wil en de vrees onderscheidt. Van elk neemt hij aan dat ze zich op hun object kunnen betrekken zonder dat deze verhouding volledig te reduceren valt tot de verhouding voorstelling-voorgestelde, hoewel een cognitieve kern altijd wel aanwezig zal zijn . "De denkacten zouden niet alleen zijn om een betekenis te hebben, om in zich het vooraf-weten te bevatten van wat ze zoeken. Er zou een soort blinde herkenning zijn van het door de begeerte begeerde object en van het door de wil gewilde goed" (1943 : 187). Nu mag die 'blinde herkenning' geen aanleiding geven tot het vermoeden dat Merleau-Ponty zich zou scharen achter het behavioris-

me. Niets is natuurlijk minder waar, aangezien hij zich expliciet verzet tegen die opvatting, die verdedigt dat het gedrag een geheel is van punctuele reacties die causaal geproduceerd worden door eveneens punctuele prikkels (1943 : 8 e.v.). We gaan hier niet alle argumenten van Merleau-Ponty tegen het behaviorisme herhalen, maar stippen enkel aan dat hij de reflex reeds inadequaat vindt om het dierlijk gedrag te beschrijven : "Indien het woord geconditioneerde reflex een zin heeft, moet het een relatief stabiele reactie aanduiden die gebonden is aan bepaalde stimuli. De observatie van de dieren reveleert daarentegen dat hun reacties variabel zijn, zich kunnen afscheiden of zelfs omkeren" (1943 : 62). De fysieke orde, de vitale orde en de menselijke orde onderscheiden zich juist door het steeds minder rigied worden van de reacties op hun milieu. Wat is dan het specifieke voor de mens ? "Terwijl een fysisch systeem tot zijn evenwicht komt met betrekking tot de gegeven krachten van de omgeving en terwijl het dierlijk organisme zich een stabiel milieu inricht dat beantwoordt aan de monotone apriori's van de behoefte en het instinkt, inaugureert de menselijke arbeid een derde dialectiek, aangezien hij tussen de mens en de fysico-chemische stimuli 'gebruiksobjecten' projecteert, — de kleding, de tafel, de tuin — de 'culturele objecten' — het boek, het muziekinstrument, de taal — die het specifieke milieu van de mens uitmaken en nieuwe gedragscyclussen doen ontstaan" (1943 : 175). Merk op dat Merleau-Ponty het niet heeft over het menselijk gedrag of ook niet over de menselijke activiteit, maar over de menselijke arbeid. Dit is inderdaad het specifiek menselijke, juist wat de gebruiksobjecten en de cultuurobjecten, het menselijke milieu mogelijk maakt. Hij zegt het verder nog explicieter : "Wat de mens definieert is niet zijn capaciteit om een tweede natuur — economisch, sociaal, cultureel — over de biologische natuur heen te creëren. Het is eerder de capaciteit om de gecreëerde structuren te overstijgen om er nieuwe te creëren" (1943 : 189). De zin van de menselijke arbeid ligt niet in het hanteren van instrumenten — dan zouden ook dieren arbeiden. Maar dieren kunnen slechts een voorwerp gebruiken om een bepaald doel te bereiken onder druk van een bepaalde situatie en ze kunnen zeker geen instrumenten gebruiken om andere instrumenten te maken. De mens daarentegen kan instrumenten maken voor een 'virtueel gebruik', hij kan hun doelstellingen als het ware steeds herzien en hij kan ook met instrumenten nieuwe instrumenten maken : "De zin van de menselijke arbeid is dus de herkenning, over het actuele milieu heen, van een wereld van dingen zichtbaar voor elk ik onder een veelheid van aspecten, de inbezitname van een oneindige ruimte en tijd, (...)" (1943 : 190). Het specifieke van de mens is zijn arbeid en de zin van de arbeid ligt in de creatie van een virtuele wereld, waardoor de mens in staat is de gerealiseerde gebruiksobjecten en cultuurobjecten te overstijgen. Het specifieke van de mens is zijn doelbewustzijn.

Willy Coolsaet merkt hierbij heel terecht op dat Merleau-Ponty door een 'overstijgingsmanie' lijkt getroffen te zijn (Coolsaet, 1984 : 126-127) : hij legt te veel de nadruk op de mogelijkheid het bestaande te overstijgen, zodat het de indruk maakt dat precies in de overstijging het menselijke zich uitput. Maar de overstijgingscapaciteit van de mens — die inderdaad specifiek menselijk is — moet haar zin vinden in een doelgerichtheid die werkelijke doelen stelt en probeert te be-

reiken. Anders zitten we weer bij de middelmatige mens waar Sartre het over heeft : hij maakt de doelen ondergeschikt aan de ontplooiing van de middelen. Maar ook met die restrictie voor ogen kan men het specifieke van de mens zijn doelbewustzijn noemen. Bewustzijn kan dan worden opgevat in de ruime zin die Merleau-Ponty er aan geeft : voor hem verwijst bewustzijn niet noodzakelijk en zelfs niet op de eerste plaats naar een exterieure verhouding tussen doel en middel ; het is niet zo dat, om van een menselijke arbeid te kunnen spreken, expliciet een doel gesteld en expliciet de middelen om dat doel te bereiken aangegeven moeten zijn. Merleau-Ponty heeft het daarentegen over een 'praktische intentionaliteit', de immanente zin van het menselijk gedrag (1945 : 188). Dit vindt in de *Phénoménologie de la perception* een verduidelijking. Met name in de beschouwingen bij een beroemd geval van een ziekelijke motoriek, het geval Schneider, dat uitvoerig bestudeerd werd door Gelb en Goldstein. De zieke Schneider blijkt in staat te zijn tot het uitvoeren van alle concrete bewegingen (zo kan hij perfect zijn beroep uitoefenen), maar hij faalt voor abstracte bewegingen, tenzij hij ze kan inkaderen in een concrete activiteit. Zo kan hij met zijn rechterhand enkel de beweging van het kloppen met een hamer op een nagel nabootsen terwijl hij met zijn linkerhand doet alsof hij een nagel vasthoudt. Het verschil tussen het normale en het pathologische ligt daarin dat het normale subject zijn lichaam kan situeren in een virtuele wereld, terwijl het pathologische opgesloten blijft in het actuele (1945 : 126). Men kan ook stellen dat Schneider geraakt is in zijn specifieke menselijkheid, in zijn mogelijkheid om zijn eigen situatie te overstijgen, in zijn vrijheid. Hij is niet geraakt in zijn denken en evenmin in zijn motoriek. Tussen deze twee, tussen motoriek – de beweging als proces in de derde persoon – en het denken – de voorstelling van de beweging – anticipeert het lichaam zelf het resultaat van de beweging. Merleau-Ponty duidt dit aan met 'een bewegingsproject' of 'een motorische intentionaliteit'. Juist dit is bij Schneider geraakt. Hij kan zich wel een ideale formule voor de uit te voeren beweging voor de geest halen of hij kan proberen zijn lichaam in een blinde poging over te geven, maar hij mislukt in beide gevallen. Normaal is iedere beweging tegelijk beweging en bewustzijn van beweging, de beweging heeft de immanente ondergrond die het doel van de beweging anticipeert (1945 : 126) : "In het gebaar van de hand die naar een object reikt is een verwijzing naar het object besloten, niet als een voorgesteld object, maar als dat welbepaalde ding waarnaar we ons projecteren, waarbij we door anticipatie zijn, waarmee we omgaan" (1945 : 160-161). Merleau-Ponty gelooft dat op die manier de strikte tegenstelling tussen en-soi en pour-soi overwonnen is. Wanneer een zieke zijn neus wel kan vastnemen, maar niet kan tonen, kan men dat niet begrijpen door een beroep te doen op verschillende fysische processen. Het gaat in beide gevallen om dezelfde en de stimuli zijn slechts verschillend als men de affectieve waarde ervan laat meespelen. Het tonen en het vastnemen zijn gewoon twee types van zijn aan de wereld. Maar niet alleen het strikte en-soi is onhoudbaar, ook het strikte pour-soi : indien men in het geval van het tonen beroep doet op het bewustzijn, moet men dat voor ieder ander geval ook doen. Indien abstracte bewegingen mogelijk zijn waarbij het bewustzijn speelt van het begin tot het einde, moeten wij op ieder moment weten waar ons lichaam is

zonder het te moeten zoeken zoals we een object zoeken dat verplaatst is gedurende onze afwezigheid (1945 : 143-144). Er is evenwel niet alleen het alternatief automatisme of bewustzijn. Dit alternatief moet overwonnen worden door een tussenvorm die Merleau-Ponty existentie noemt. Wijzelf voegen bij het trio automatisme (instinctueel gedrag) – existentie – bewustzijn nog het onbewuste, datgene wat niet bewust mag worden. Het hoort tussen het automatisme en de existentie.

4.5 MERLEAU-PONTY EN DE SEKSUALITEIT

De overwinning van de absolute tegenstelling en-soi/pour-soi wordt geïllustreerd door de beschouwingen van Merleau-Ponty over de rol van de seksualiteit. Het is des te belangrijker hier op in te gaan omdat tegelijk de mogelijkheid gegeven wordt om in te gaan op het instinkt- of driftkarakter van de seksualiteit en van de tegenstelling engagement-rust.

Uitgaande van de seksualiteit of beter van de ogenschijnlijke afwezigheid ervan bij het geval Schneider komt Merleau-Ponty tot de vaststelling dat ook de erotische perceptie niet te herleiden is tot een loutere voorstelling. De seksuele betekenis is niet louter een intellectuele, hoewel ze toch ook een betekenis, een intentionaliteit is. Voor een normaal persoon is het lichaam van een ander niet enkel een object, maar het is ook een seksueel object, dat bijvoorbeeld de seksuele acten van het eigen lichaam oproept. Juist die 'erotische structuur' is bij Schneider aangetast, hij kan zich niet meer in een erotische situatie verplaatsen : hij zoekt uit zichzelf geen seksuele acten meer op, seksuele beelden wekken geen seksuele verlangens meer bij hem op enzovoort. Schneiders afwijzing is evenwel niet op zich te beschouwen. Zij is een concrete manifestatie van een algemene existentiële ontwrichting : Schneider kan zich zonder meer niet langer in een affectieve of ideologische situatie verplaatsen. Merleau-Ponty besluit dan ook : "De seksualiteit is dus geen autonome cyclus. Zij is innerlijk verbonden aan heel het kennende en agerende zijn. Deze drie sectoren van het gedrag manifesteren één enkele typische structuur, zij zijn in een verhouding van wederzijdse uitdrukking" (1945 : 184). De mens is een totaliteit, zijn seksualiteit is niet op zich te beschouwen, maar een intentionaliteit die de algemene beweging van de existentie volgt. Seksualiteit is niet te herleiden tot een voorstelling op het bewuste vlak, maar zij overstijgt toch ook het genitale, het lichamelijke. Dit betekent echter niet dat de seksualiteit volkomen autonoom zou zijn ten overstaan van het genitale. In dit geval zou het gebruik van het woord seksualiteit overbodig worden, de betekenis ervan zou zodanig opgeblazen zijn dat ze de hele existentie omsluit. De verhouding van de seksualiteit tot het lichamelijke is te vergelijken met deze van een hersenletsel tot de gedragsstoornis : een hersenletsel bepaalt niet op zich een storing, de context is medebepalend. Niettemin is het niet om het even welk deel van de hersens aangetast is. Seksualiteit staat dus volgens Merleau-Ponty niet op zich, maar maakt een integraal deel uit van de totale persoon. Seksualiteit, kennis en actie vormen één structuur, waarbij deze

componenten elkaar wederzijds beïnvloeden. In elk geval valt de seksualiteit niet samen met het lichamelijke.

Dit laatste is echter precies wat Freud verdedigde. Jean Laplanche toont dit aan in zijn *Vie et mort en psychanalyse*. Hier moeten we trouwens de reden zoeken waarom Freud het heeft over de seksuele drift en niet over het seksuele instinkt. Het onderscheid drift-instinkt is niet willekeurig. Het instinkt is een voorgevormd gedrag, waarvan het schema erfelijk bepaald is en dat zich herhaalt volgens modaliteiten die relatief aangepast zijn aan een bepaald type van object. In de populaire opvatting van de seksualiteit wordt deze inderdaad in die zin als een instinkt opgevat. Maar Laplanche wijst erop dat Freud in het eerste deel van zijn *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* zich juist tegen die populaire voorstelling verzet. Reeds het overzicht van de seksuele aberraties toont dat seksueel gedrag niet strikt bepaald is door zijn bron, niet een gefixeerd en precies object heeft en niet een gefixeerd doel nastreeft. Wat is seksualiteit dan wel? Hiervoor zijn de begrippen 'Anlehnung', auto-erotisme en erogene zone essentieel. 'Anlehnung' komt in de 'Drei Abhandlungen' naar voren als een zich ontwikkelende seksualiteit die leunt op een niet-seksuele lichaamsfunctie (een lichaamsfunctie die essentieel is voor het leven), op een instinkt (de honger- en voedsel functie). Het verschijnsel van de 'Anlehnung' wordt beschreven aan de hand van het voorbeeld van de oraliteit. In deze oraliteit zijn twee momenten te onderscheiden: die van het zuigen aan de borst (voeding) en die van het sabbelen ('succion' en 'sucotement'). Het eerste moment verwijst naar een instinkt: met zijn drang, een onevenwichtigheid in de lichaamsvochten en weefsels dat neerkomt op een verhoging van spanning; met zijn bron, het digestief systeem; zijn specifiek object, de melk (niet de borst); zijn doel, het zuigproces (zoeken van de borst, afname van spanning, verzadiging). Op hetzelfde moment dat de voedsel functie zich bevredigt aan het voedsel begint een seksueel proces te verschijnen. Aanvankelijk is het nauwelijks te onderscheiden van de voedsel functie, maar na een tijd treedt die scheiding op: het object is opgeheven (1), doel (2) en bron (3) worden autonoom ten opzichte van de voeding.

(1) Het is pas op dit moment dat men van een auto-erotische fase kan spreken. Dit in tegenstelling tot wat vaak beweerd wordt, namelijk dat het auto-erotische primair, dus van bij het begin aanwezig zou zijn. Laplanche verwijst naar de 'Drei Abhandlungen': tijdens de 'Anlehnungs'-fase had de seksuele drift haar object buiten zich, namelijk in de moederborst, pas wanneer dit object verloren is – wanneer het kind in staat is de persoon van de moeder als geheel te zien – treedt het auto-erotische stadium in. De seksualiteit heeft weliswaar vanaf het begin een object, maar dat object is aanvankelijk niet reëel. Van het object van het instinkt wordt het object tijdens de auto-erotische fase *fantasmatisch*, namelijk de moederborst.

(2) Het doel van de voeding is de opneming, het doel van de seksuele drift is de incorporatie. Bij de incorporatie is het doel *scenario* van een fantasie geworden, met betekenissen als: in zich bewaren, vernietigen, assimileren. Het gaat hier niet alleen maar om de opneming van voedsel.

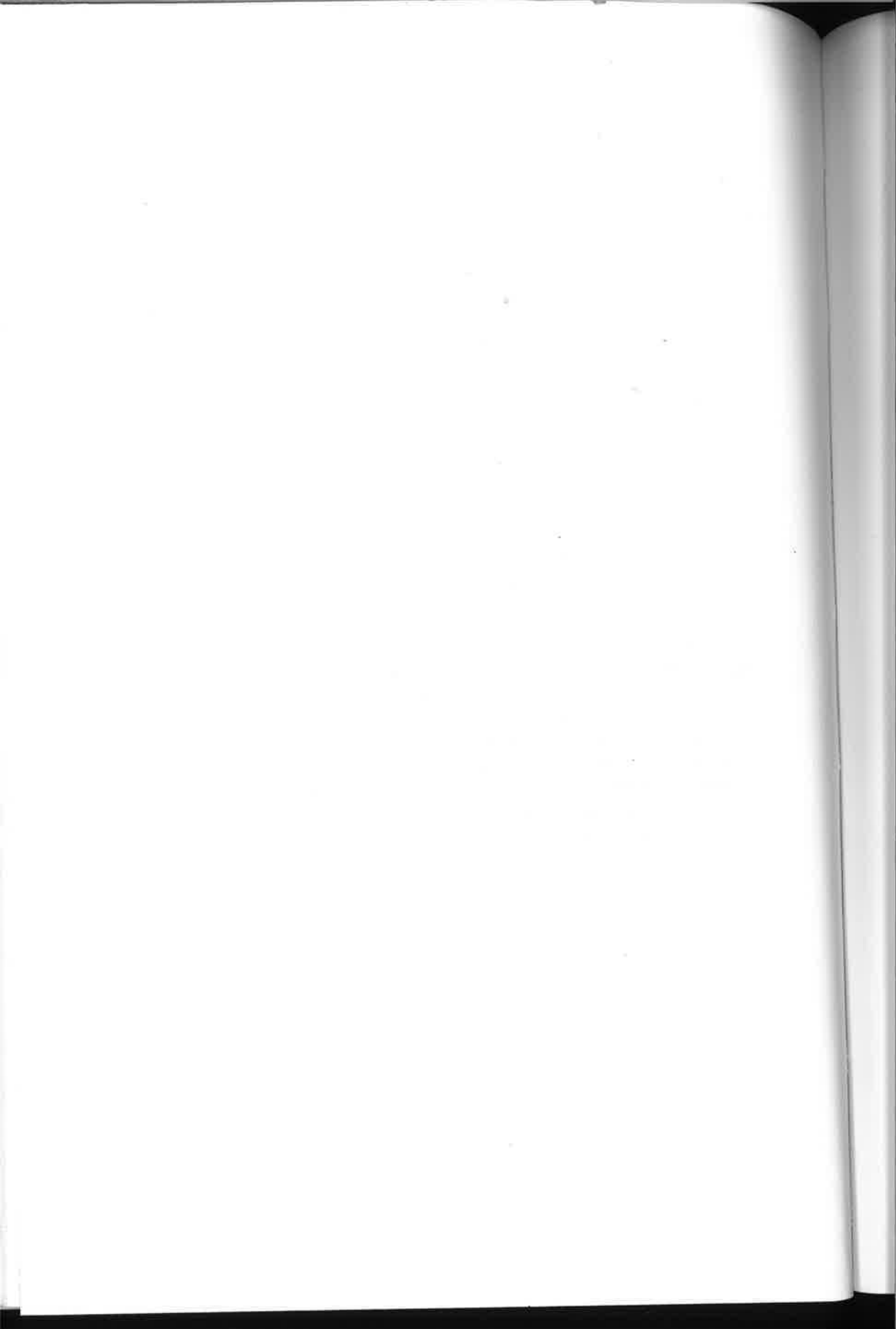
(3) De bron wordt de erogene zone en heel ons lichaam kan erogene zone worden. "Wat is uiteindelijk de bron van de drift? In dit perspectief kan men zeggen dat het

het instinkt zelf is'' (Laplanche, 1970 : 38-39).

In deze betekenis van drift – dus van onweerstaanbare neiging, maar niet gebonden aan een streng gefixeerd object en doel – hebben we engagement- en ruststreven een driftkarakter toegekend. In het kader van onze herinterpretatie van de levens- en doodsdrift hoeven we geen andere betekenis voor de term drift in te voeren. Nochtans valt in onze optiek noch de engagementsdrift, noch de rustdrift samen met seksualiteit. Zij bevinden zich als het ware op een ander niveau, net zoals de Freudiaanse levens- en doodsdrift niet op hetzelfde niveau als dit van de seksualiteit en agressie te situeren zijn. Engagements- en rustdrift zijn meer omvattend. Wij hebben hen trouwens voor het eerst 'gezien' via hun manifestatie in de seksualiteit.

4.6 MERLEAU-PONTY, EEN BEVESTIGING EN EEN STAP VOORUIT

We zijn bij Merleau-Ponty te rade gegaan vanuit de hoop een scheidsrechter te vinden die Freud en Sartre tot elkaar zou kunnen brengen. We kunnen niet zeggen dat die hoop helemaal bewaarheid werd. Merleau-Ponty kan gewoon niet zo maar een scheidsrechter genoemd worden omdat vaagheden zijn eigen blazoen besmetten. Merleau-Ponty en Sartre blijken uiteindelijk gevangenen van eenzelfde filosofische traditie. Alle twee hebben ze op hun manier geprobeerd zich eruit te werken en als men juist die ontsnappingspoging belicht kan men leren hoe men zelf iets verder kan komen. De erkenning van de ambiguïteit van onze verhouding tot het verleden en van het onbewuste – wat eigenlijk twee aspecten van eenzelfde zaak zijn – lijkt ons een stap in de goede richting, hoewel duidelijk is dat we op dat vraagstuk moeten terugkomen. Merleau-Ponty's specifieke bijdrage lijkt echter zijn benadering van het bewuste te zijn. Uitdagend is het verband dat hij legt met de menselijke arbeid. Ook hier moeten we uiteraard op terugkomen.



Hoofdstuk 5

OP EEN KRUISPUNT

5.1. TERUGBLIK

We hebben bij de drie vorige hoofdstukken geen echt besluit getrokken. Ze horen te dicht bij elkaar om afzonderlijk beschouwd te kunnen worden. Het is trouwens hoe dan ook meer dan nodig om even terug te blikken op onze omzwervingen door het werk van Freud, Sartre en Merleau-Ponty. Het zou overdreven zijn te stellen dat iedere samenhang uit onze studie verdwenen is, maar de draad is wellicht niet zo goed zichtbaar meer. We zijn ook toe aan een uitzicht op de weg die we verder moeten inslaan en wat is daarvoor beter dan eerst even terug te blikken ?

We hebben gevonden dat het zogenaamde grondbegrippenkader van Freud in een impasse is geraakt. De moeilijkheden liggen voor ons echter zo voor de hand dat het bijna ondenkbaar is dat hij ze niet zelf gezien heeft. Om dezelfde reden is het moeilijk ons voor te stellen dat hij ons heeft willen bedriegen, hij zou al te naïef zijn ! Het vermoeden dringt zich op dat de blindheid waardoor hij blijkbaar geslagen is een betekenis moet hebben, een betekenis die aan hemzelf ontsnapt. Hij zag de impasse niet, zoals de neuroticus de impasse waarin hij terecht gekomen is niet ziet. Zijn blindheid moet met andere woorden een symptomatische betekenis hebben ! Zoals een symptoom iets wil betekenen, maar dit op een inadequate manier uitdrukt, zo moet Freud iets gezien hebben dat hij niet adequaat kon uitdrukken. Een symptoom heeft echter een dubbel karakter : het verhult, maar onthult tegelijk. Als de blindheid van Freud inderdaad een symptomatische waarde heeft rijst het vermoeden dat zij tegelijk een oplossing moet onthullen. Een oplossing die zich heel bescheiden zal opstellen, niet meer dan een aanhef, maar toch ook dat ! De therapeut moet de verhulling doorbreken, door het onthullende uit zijn isolement te halen. Op dezelfde manier moeten wij de teksten van Freud benaderen. Wellicht heeft trouwens iedere tekst iets te verhullen, zoals zowel Sartre als Merleau-Ponty in elk geval bevestigen.

We meenden een oplossing voor Freuds impasse te ontwaren in het dubbelkarakter dat hij aan de driften toeschrijft. Dit komt verschillende keren terug en trosteert zijn eigen pogingen om een uitweg te vinden. Alleen schenkt hij er zelf nauwelijks aandacht aan. Dit dubbelkarakter brengt ons tot de interpretatie van de tegenstelling levensdrift-doodsdrift in termen van respectievelijk : tendens om zich

open te stellen, tot risicovol engagement en tendens om zich af te sluiten, naar rust, onverstoorbaarheid. Het is duidelijk dat deze tegenstelling zich op het niveau situeert van wat Freud het grondbegrippenkader noemt : zij is een theoretische constructie, wat eenvoudig wil zeggen dat zij niet direct observeerbaar is. Zij wil op de eerste plaats een oplossing bieden voor het kader van Freud zelf, maar reeds de confrontatie met Sartre en Merleau-Ponty toont implicaties die verder gaan dan dat.

Een meer algemene formulering was de volgende : de tendens naar activiteit met inachtneming van de menselijke beperktheid, tegenover de tendens naar passiviteit (onbewogenheid, eeuwige rust) op zoek naar almacht. Op die manier formuleren we niet langer een tegenstelling tussen twee uitersten. We zwakken namelijk het ene uiterste af door het niet te hebben over de tendens tot activiteit als zodanig. Totaal engagement, het nemen van risico's zonder rekening te houden met beperkingen, activiteit alsof er geen beperkingen zijn : het resultaat moet even onvermijdelijk de dood zijn als het extreme zich afsluiten. We noemen dit liever een mengvorm en duiden de hartstocht en agressie als zodanig. Als we de polen leven en dood voor ogen willen houden en de levensdrift en doodsdrift niet tot tautologieën willen maken, moeten we een grens stellen aan het engagement. Op die manier voorkomen we een probleem waar Freud mee te kampen had, bij wie het onderscheid levens- en doodsdrift inderdaad niet altijd strikt te maken valt. Aan de andere kant blijven we worstelen met een probleem van Freud, want we hebben gezien dat ook voor hem de levensdriften heel moeilijk te benaderen waren (ook al dacht hij daar dan zelf anders over). We kunnen voor het ogenblik alleen sterk vermoeden dat die levensdrift enkel verminkt voorkomt en dat dit de reden zou kunnen zijn waarom ze zo moeilijk scherp gesteld kan worden. Maar goed, uiteindelijk bepalen we de levensdrift en de doodsdrift als houdingen tegenover het menselijk tekort. Iemand voor wie de mens per definitie een tekort is, is Jean-Paul Sartre. De vraag drong zich op in hoeverre hij ons verder kon helpen.

We vonden inderdaad een mogelijkheid om ons beeld te verruimen. Bij de engagementsdrift konden we voegen : gerichtheid op de toekomst, vrijheid ; bij de rustdrift : gerichtheid op het verleden, noodlot. Maar dat verleden stelde ons voor een probleem. Op het eerste gezicht wordt de mens volgens Freud volledig beheerst door het verleden. Sartre verwerpt dit determinisme en stelt een absolute vrijheid ervoor in de plaats. De vraag was dus onvermijdelijk ; is er een verzoening tussen zo'n extreme standpunten mogelijk ? Een nader onderzoek van het probleem bracht ons tot een merkwaardige ontdekking : in werkelijkheid zijn beide auteurs helemaal niet zo extreem als ze zelf willen geloven ! Freud laat wel degelijk ruimte voor het begrip toekomst, voor de vrijheid. Sartre wordt wel degelijk gedwongen de absoluutheid van zijn vrijheid in te perken door met het verleden rekening te houden. De rol die hij het verleden toekent blijkt trouwens perfect te passen in de dubbele Freudiaanse terminologie van regressie (tot een 'zwak punt', een dispositie) en fixatie (gevangen zijn van het verleden). Tegenover het verleden blijft steeds een individuele reactiemogelijkheid open. Het verleden is voor Freud én voor Sartre noodlot én vrijheid ! Deze bevinding is merkwaardig omdat zij zo in tegenspraak is

met de expliciete stellingname van zowel de betreffende auteurs als met deze van een groot aantal commentatoren. Andermaal dringt zich het vermoeden op dat we met een symptoom geconfronteerd worden. Maar dit keer kunnen we er niet omheen er aan toe te voegen dat dit symptoom verwijst naar een ruimere, maatschappelijke context. Want het is zonder meer duidelijk dat Freuds nadruk op het determinisme en samenhangend daarmee op het verleden, opgelegd wordt door een welbepaald wetenschapsbeeld, dat een welbepaald mensbeeld reveleert. Het *causa-sui*-ideaal, het Godgelijkheidsideaal verbergt de despotie van de rustdrift. Sartre blijkt ondertussen ook niet aan dat cultuurideaal te ontsnappen: zijn ogenschijnlijk radicaal tegengestelde stellingname blijkt in werkelijkheid gewoon een keerzijde van eenzelfde medaille.

In elk geval vindt de zaak bij Sartre geen volledige duidelijkheid. Dit doet ons te rade gaan bij Merleau-Ponty. Hij heeft al vrij vroeg het genoemde extremisme bij Sartre aangevallen. We vinden opnieuw – zij het ook weer niet zonder de nodige onduidelijkheden – dat zowel het verleden als de toekomst bepalend zijn voor het menselijk gedrag. We vinden eenzelfde dubbelzinnigheid voor wat betreft het onbewuste, hoewel we ons op dit punt voor een deel tegenover Merleau-Ponty moeten opstellen die zelf de notie onbewuste verwerpt. Aan Merleau-Ponty moeten we aan de andere kant wel toegeven dat bewustzijn ruimer op te vatten is dan het strikt cognitieve. Dit hoeft echter geen probleem op te leveren voor Freuds opvattingen, wanneer namelijk zijn criterium voor wat onbewust heet strikt gehanteerd wordt: datgene wat verdrongen is.

Sartre en Merleau-Ponty bieden een zinvolle aanvulling op de voorgestelde herinterpretatie van Freud. Zeker zijn de twee fundamentele problemen: de invloed van het verleden en de betekenis van het onbewuste nog niet volledig opgelost. Maar de ambiguïteit ten overstaan van het verleden en van het onbewuste lijkt vast te staan. De weg die verder ingeslagen moet worden, moet op zijn minst de genoemde problemen verder uitdiepen. Maar hij kan ons ook voor nieuwe gezichtspunten plaatsen. In het volgende punt testen we dit even uit, meer bepaald door nogmaals *Das Unbehagen in der Kultur* onder de loep te nemen. Het zal een aanloop zijn om in een volgend hoofdstuk bij Van den Berg in de leer te gaan. Deze Nederlandse psychiater ontwikkelt zijn ideeën essentieel vanuit hun maatschappelijke context. Hij kan ons beslist een stap vooruit helpen.

5.2 'DAS UNBEHAGEN IN DER KULTUR' – NOGMAALS

Men kan *Das Unbehagen in der Kultur* in twee delen splitsen: in een eerste deel wordt geconstateerd dat er inderdaad een onbehagen tegenover de cultuur bestaat (dit deel loopt tot hoofdstuk drie), in een tweede deel wordt gepoogd de diepere grond voor dit onbehagen op te graven (dit deel loopt van hoofdstuk vier tot zeven). In wat volgt zullen we onze aandacht concentreren op het eerste deel en alleen waar nodig naar het tweede verwijzen. We zullen proberen aan te tonen dat

Freud in dat eerste deel enerzijds twijfelt tussen twee posities, maar anderzijds toch kiest voor één van beide. In het tweede deel vindt men de consequentie van die keuze.

De centrale stelling van Freud is : "Het schijnt vast te staan dat we ons niet behaaglijk voelen in onze huidige cultuur" (1930 : 447). Door wat onmiddellijk op die woorden volgt kan men 'huidige' zelfs tussen haakjes plaatsen, want Freud stelt dat het eigenlijk zeer moeilijk is te achterhalen of men in een vroegere cultuur dan wel zo gelukkiger was. We bekijken die vroegere cultuur te veel vanachter de bril van onze eigen cultuur. Op zijn minst twijfelt Freud eraan of in de vroegere cultuur geen onbehagen bestond. Bij het begin van het derde hoofdstuk laat hij het onbehagen in elk geval teruggaan tot het begin van het christendom. De stelling kan aldus luiden : we voelen ons onbehaaglijk in onze cultuur.

De oorzaak van het probleem wordt eveneens in betrekkelijk weinig woorden weergegeven : "De 'cultuurontzegging' (...) (is) de oorzaak van de vijandige gezindheid waartegen alle culturen te kampen hebben" (1930 : 457). Het woord 'cultuurontzegging' is misleidend. Het betekent hier zeker niet : 'ontzegging van cultuur', waardoor de oorzaak van cultuurvijandigheid te zoeken zou zijn in een op afstand gehouden cultuur, in een gebrek aan cultuur. Cultuurontzegging is te verstaan als : door de cultuur opgelegde driftontzegging. Het onbehagen is een gevolg van driftbeperking, de beperking wordt opgelegd door de cultuur, de cultuur haalt zich daardoor vijandschap op de hals. Eigenlijk is het niet de cultuur als zodanig die de driftbeperking oplegt. "De 'cultuurontzegging' beheerst het grote gebied van de sociale betrekkingen onder de mensen" (1930 : 457). Freud vindt dat de cultuur twee doelstellingen dient : bescherming tegen de natuur en regeling van de sociale betrekkingen (1930 : 444). De cultuurontzegging heeft blijkbaar betrekking op het tweede doel.

Dit is een belangrijke bevinding, die nog even toegelicht moet worden. We gebruiken hiervoor een passage uit het begin van het derde hoofdstuk. Freud schrijft dat het lijden waarmee een mens te kampen heeft uit drie bronnen afkomstig is : de natuur, zijn eigen lichaam en de inrichtingen die de betrekkingen van de mensen onderling regelen (de familie, de staat, de gemeenschap). Bij het lijden van de twee eerste bronnen kan men zich eerder gemakkelijk neerleggen : "We zullen de natuur nooit volledig beheersen, ons organisme, zelf een stuk van deze natuur zal altijd een vergankelijke, wat betreft aanpassing en prestatie beperkte constructie blijven" (1930 : 444). Maar Freud haast zich hier aan toe te voegen dat die beperktheid geen probleem is : "Van deze kennis gaat geen verlammeende werking uit ; integendeel, zij wijst aan onze activiteit de weg" (1930 : 444). Het is evenwel veel moeilijker om ons neer te leggen bij het lijden dat voortspruit uit de derde bron. Volgens Freud komt het onbehagen dus niet voort uit de door de natuur en het lichaam opgelegde miserie. De mens heeft deze trouwens voor een groot deel ingeperkt. Op dat vlak kan men zelfs stellen dat hij heel wat idealen gerealiseerd heeft : "De mens is als het ware een soort prothese-god geworden" (1930 : 451). Het ziet er naar uit dat hij een groot aantal mogelijkheden die hij ooit aan zijn goden toeschreef — die goden kan men cultuuridealen noemen — aan zichzelf gerealiseerd heeft.

Het onbehagen tegenover de cultuur heeft niet te maken met het onvermogen de natuur te overwinnen. Natuurbeheersing betekent met andere woorden geen (volledige) oplossing voor de menselijke problemen. Dit is in zoverre een belangrijke stellingname dat men voor Freud (en na hem is men daarmee verder gegaan tot op onze dagen – Freud zelf neemt, zoals we zullen zien, een dubbelzinnige houding aan) was gaan denken dat alle problemen te herleiden zijn tot problemen van natuurbeheersing. Dat, om een meer gangbare formulering aan te halen, alle problemen wetenschappelijke problemen zijn en als zodanig wetenschappelijk op te lossen problemen. Men voegt er aan toe : alle andere problemen zijn schijnproblemen, ten hoogste voer voor romanschrijvers. Bij Freud vinden we nu daarentegen de stellingname : natuurbeheersing volstaat niet ! Zijn stellingname impliceert dat er een onderscheid bestaat tussen natuur en mens – een onderscheid dat binnen de wetenschappelijke mentaliteit bijna per definitie ontkend wordt !

Freud neemt zijn omschrijving van cultuur over uit *Die Zukunft einer Illusion*. Voor hem betekent cultuur met name “de hele som (...) van realisaties en instellingen, waardoor ons leven zich verwijderd van dat van onze dierlijke voorouders (...)” (1930 : 448-449). Cultuur is alles wat de mens van het dier onderscheidt. Maar ook al lijkt de mens zich tot goddelijke hoogte te verheffen, hij blijft essentieel beperkt. Beperktheid mag echter niet negatief worden opgevat ! Beperktheid maakt juist de cultuur mogelijk. Om dit te verduidelijken verwijderen we ons even van Freud, om te rade te gaan bij Karl Marx. We hebben hem al terloops ontmoet. Ook nu zullen we nog niet al te ver met hem meegaan, maar toch eventjes. In zijn hoofdwerk *Das Kapital* vraagt hij zich in een overbekende passage af : waarin onderscheidt zich de mens van het dier ? Neem nu het web van een spin, overtreft die niet in zekere zin de bouwwerken van de menselijke architecten ? Nee, zegt Marx. Het bouwwerk van zelfs de slechtste architect onderscheidt zich van een spinneweb doordat de architect het op voorhand, in zijn hoofd construeert. De mens werkt met andere woorden doelbewust. Maar doelbewuste activiteit veronderstelt dat er doelen te realiseren zijn. En doelen zijn beperktheden, doel is wat nog niet gerealiseerd is. Als de mens essentieel doelbewustzijn is, dan is hij ook essentieel beperktheid ! Totale natuurbeheersing zou de – menselijke – cultuur onmogelijk maken !

Maar nu terug naar Freud. We hebben tot nu gevonden dat voor hem het onbehagen dat tegenover de cultuur bestaat niet voortkomt uit een gebrekkige natuurbeheersing. Deze negatieve stelling veronderstelt een onderscheid tussen mens en natuur – een onderscheid dat we menen te kunnen aangeven door de uitdrukkingen : beperktheid en doelbewustzijn. Maar Freud formuleert zijn stelling ook positief : het onbehagen komt voort uit cultuurontzegging, die te maken heeft met de manier waarop menselijke verhoudingen geregeld zijn. We zullen zien dat Freud in de uitwerking van deze positief geformuleerde stelling zondigt tegen de vooronderstelling van zijn negatief geformuleerde stelling. Dat voor Freud met andere woorden toch alle menselijke problemen te herleiden zijn tot natuurbeheersingsproblemen, dat toch geen onderscheid bestaat tussen mens en natuur.

In het vierde hoofdstuk vraagt Freud zich af waaraan de cultuur zijn oorsprong

dankt. Hij antwoordt : aan het koppel Eros en Anankè. Anankè, het noodlot, verwijst naar de noodzaak om samen te werken. Uiteindelijk blijkt dat echter een minder belangrijke component in het ontstaan van de cultuur. Want uiteindelijk komt Freud – in hoofdstuk zes – tot de definitie van cultuur als : een bijzonder proces dat boven de mensheid afloopt, in dienst van de Eros. De Eros heeft tot doel : het samenvatten tot steeds grotere eenheden (1930 : 481). Hoewel niet onmiddellijk duidelijk is wat daarmee bedoeld is, is zoveel wel duidelijk : het gaat in laatste instantie om een biologisch proces. Wanneer men stelt dat de mens beperktheid is, stelt men tegelijk dat hij vrij is. Nu vinden we het omgekeerde, de mens is volgens Freud blijkbaar overgeleverd aan een 'blind' natuurproces : "Waarom dat moet geschieden, weten we niet ; dat is juist het werk van de Eros" (1930 : 481). Hier laat Freud op volgen dat de noodwendigheid (Anankè) alleen niet volstaat om de mensen samen te houden. De Eros haalt ook haar motivatie niet uit het bestaan van de agressie, zoals men uit het vijfde hoofdstuk zou kunnen afleiden. Daar had Freud de vraag gesteld : waarom aanvaardt de cultuur geen samenleving van 'dubbelindividuen' ? Bij het koppel is toch voldaan aan het doel om uit twee één te maken, waarom moeten er libidineuze bindingen tussen grotere aantallen ontstaan ? Het antwoord is : doordat de mens voor zijn medemensen een wolf is, doordat de mens fundamenteel agressief is. Het belang van de arbeidsgemeenschap kan die agressie niet tegenhouden. Er moet op een andere manier bescherming tegen de agressie gevonden worden, en deze wordt juist geboden door de libidineuze bindingen. Maar in het zesde hoofdstuk wordt dit weer ontkend : de Eros wil steeds grotere eenheden uit zichzelf. De agressie betekent wel een hinderpaal voor dit 'programma van de cultuur', maar dit is niet opgezet als een verdediging ertegen.

De cultuur is "(...) een bijzonder proces, dat zich boven de mensheid ontwikkelt (...)" (1930 : 481). Eerst heette het dat cultuur het onderscheidende tussen mens en dier is, het specifiek menselijke. Nu wordt cultuur : het menselijk bepalende !

We hebben reeds verwezen naar de passage waarin Freud de ellende waarmee de mens af te rekenen heeft terugvoert naar drie bronnen : de natuur, het lichaam en de menselijke verhoudingen. Met betrekking tot de laatste bron vraagt Freud zich af : het is de mensheid zo slecht gelukt zich te beschermen tegen de pijnlijke ervaringen op het vlak van de menselijke verhoudingen, dat het vermoeden rijst dat het hier ook gaat om een onoverwinnelijk stuk natuur (1930 : 445). In het licht van het vervolg van zijn boek wordt duidelijk dat Freud dit vermoeden alleen maar bevestigd ziet. De vooronderstelling van het onderscheid tussen mens en dier wordt opgeheven. Het volstaat het begin van het zevende hoofdstuk te lezen. Aan de ene kant is het wel zo dat de dieren de cultuurstrijd tussen Eros en dood niet tonen. Maar dat verwijst niet naar een principiële onderscheid. Freud vermoedt dat die strijd door bepaalde diersoorten gewoon overwonnen is. Wanneer het onderscheid tussen mens en natuur ontkend wordt, worden de menselijke problemen ook problemen met de natuur. Problemen met de regeling van de menselijke verhoudingen zijn dan problemen van een gebrekkige natuurbeheersing. Toch blijft het onderscheid zich opdringen : de natuur is in laatste instantie onoverwinbaar, maar "Van deze kennis gaat geen verlamme werking uit (...)". De onoverwin-

baarheid van de problemen op het vlak van de menselijke verhoudingen vervult echter met onbehagen en leidt tot cultuurvijandigheid. Het onoverwinbare van de natuur wijst de menselijke beperktheid aan, maar dit blijkt een positieve eigenschap "(...) zij wijst aan onze activiteit de weg". De onoverwinbaarheid van de problemen op het vlak van de menselijke verhoudingen roept een verzet tegen de menselijke beperktheid in het leven.

Freud neemt aldus duidelijk een dubbelzinnig standpunt in. Het valt nog te verduidelijken als we even terug naar Marx gaan. Volgens Marx is de mens essentieel doelbewuste arbeid. Daarmee is echter slechts de helft gezegd. De mens heeft zich ook in een economisch systeem gewerkt dat zijn arbeid vervreemdt. Het doelbewustzijn verdwijnt in hoge mate, in die mate dat de mens zich pas buiten de arbeid echt mens voelt. Marx schrijft dat het resultaat is "(...) dat de mens (de arbeider) alleen nog in zijn animale functies, eten, drinken en vrijen, ten hoogste nog in woning en versiering, een vrije activiteit vindt, en in zijn menselijke functies zich nog alleen als dier voelt. Het animale wordt het menselijke en het menselijke het animale. Eten, drinken en vrijen enzovoort zijn wel ook echt menselijke functies. In de abstractie echter die ze van de overige menselijke activiteiten afscheidt en zo tot laatste en uitsluitende einddoelen maakt zijn ze animaal" (Marx, 1844 : 514-515). We komen in volgende hoofdstukken uitgebreid op arbeid en vervreemding terug. Houden we het er voorlopig bij dat de arbeid vervreemd is, dat de mens zijn menselijkheid verliest. Is het dan een wonder te noemen dat Freud uiteindelijk het onderscheid tussen mens en dier, tussen cultuur en natuur over het hoofd ziet? Is dit onderscheid niet feitelijk – dit wil zeggen in een concrete, zich op een bepaald historisch moment bevindende maatschappij – opgeheven? Met andere woorden, Freud beschrijft hoe de mens in zijn tijd, die ook nog onze tijd is, werkelijk is: een mens die volledig gedreven wordt door het biologische, de blinde drijfveren – een mens die vervreemd is van het echt menselijke en die daardoor alleen nog het dierlijke overhoudt – een onvrije mens. Maar toch kan Freud niet iedere reminiscentie aan de vrijheid van de mens verdoezelen. Vervreemde arbeid kan het doelbewustzijn alleen maar tot voorwendsel maken, in laatste instantie niet uitschakelen. Het mens-zijn blijft zich aandienen, ook in zijn meest formele ontkenning. Dit kan nog geïllustreerd worden als volgt: in zijn poging het heden te verklaren door het verleden schrikt Freud er niet voor terug terug te grijpen naar de oertijd. Wie volledig door het verleden bepaald is is onvrij – in niets verschillend van een dier of zelfs een machine. Maar Freud heeft ook oog – wat men ook moge beweren en zelfs: wat Freud ook moge beweren – voor die andere tijdscomponent: de toekomst.

Laten we het voorgaande puntsgewijs samenvatten. We vonden bij Freud een dubbel standpunt. Het ene standpunt is te vergelijken met een symptoom: meer verhullend dan onthullend. Het kan als volgt geëxpliciteerd worden:

- 1) Er is onbehagen ten opzichte van de cultuur.
- 2) Cultuur dient twee doeleinden:
 - bescherming tegen de natuur,

- regeling van de menselijke verhoudingen.
- 3) Het onbehagen ten opzichte van de cultuur heeft te maken met de manier waarop de menselijke verhoudingen geregeld zijn.
- 4) Uit 2) en 3) volgt dat natuurbeheersing niet alle problemen oplost.
- 5) Dit vooronderstelt een onderscheid tussen mens en natuur (dier), tussen cultuur en natuur.
- 6) De verhouding van de mens tot de natuur reveleert de menselijke beperktheid. De mens is essentieel beperkt. Dit is een positieve eigenschap : in de beperktheid ligt juist de mogelijkheid van cultuur.
- 7) Men kan ook zeggen : de mens is doelbewustzijn.
- 8) Als beperktheid dient opgevat te worden als een positieve eigenschap is het duidelijk dat zij kan en moet worden aanvaard.

Het andere standpunt lijkt meer onthullend dan verhullend. Het is als zodanig een camoeflagemantel voor het eerste. Het kan als volgt worden samengevat :

- 1) Het onbehagen ten opzichte van de cultuur komt voort uit de manier waarop de menselijke verhoudingen geregeld zijn. Die regeling wordt opgelegd door de Eros. De cultuur is een proces in dienst van de Eros, de cultuur is een blind natuurproces.
- 2) De vijandschap ten overstaan van de cultuur kan worden opgevat als een – impliciet – protest tegen een onoverwinbaar natuurproces.
- 3) Een protest tegen de onoverwinbaarheid van de natuur betekent een protest tegen de eigen beperktheid.
- 4) Een protest tegen de eigen beperktheid betekent een verwerpen van de eigen menselijkheid.
- 5) Of positief geformuleerd : het is de wens tot almacht, tot goddelijkheid.
- 6) Almacht, goddelijkheid – beperktheid, doelbewustzijn.
- 7) Het goddelijkheidsideaal is een ideaal van absolute rust, passiviteit.

Freud twijfelt duidelijk tussen aanvaarden en verwerpen van de eigen menselijkheid. De cultuur van Freud, die ook onze cultuur is, is dan ook een dubbelzinnige cultuur, een cultuur die op zijn minst voor een deel onmenselijk geworden is. Een onmenselijke cultuur – een cultuur die de goddelijke almacht probeert te realiseren, wat op de limiet een ideaal is van perfecte rust, van dood zijn. De arbeid in onze cultuur is een vervreemde arbeid, het doelbewustzijn is tot voorwendsel geworden. Concreet manifesteert zich dat in een economisch systeem dat produceert om te produceren, dat meesleept in een absurde en eindeloze wedloop naar ??? Rust, dood. De activiteit die onze cultuur lijkt te beheersen, de activiteit die op het eerste gezicht een hyperactiviteit is, verbergt het verlangen naar rust ! Onze cultuur is paradoxaal. Maar de wortels ervan liggen in het onvermogen de eigen beperktheid positief te waarderen. Onze cultuur is een thanatische cultuur.

Hoofdstuk 6 HET TEKORT VAN ONZE CULTUUR

6.1 MERLEAU-PONTY EN SARTRE : IN DE VAL VAN HET BLIND ACTIVISME

Mens-zijn werd gelijk gesteld aan doelbewustzijn. We vonden dit zowel bij Sartre als bij Merleau-Ponty. We zagen dat ook Marx het fundamentele van de mens in zijn doelbewustzijn zoekt. Maar Marx voegt hier aan toe dat in de kapitalistische maatschappij dit doelbewustzijn gealiëneerd is : het economisch systeem maakt doelbewuste arbeid ondergeschikt aan, voorwendsel voor de ontwikkeling van het produktieapparaat en de individuele arbeider wordt in functie van die groei totaal versplinterd. Wat hebben Sartre en Merleau met de aliënatie aangevangen ?

Met betrekking tot Merleau-Ponty proberen we een antwoord te vinden op die vraag door iets dieper in te gaan op een bedenking van Willy Coolsaet, die we boven al aangestipt hebben. Hij merkt op hoe Merleau-Ponty weliswaar de arbeid omschrijft als het geheel van de activiteiten waardoor de mens de fysische en levende natuur overstijgt, maar toch aan het doelkarakter van de arbeid dreigt voorbij te gaan. Merleau-Ponty legt te veel nadruk op de menselijke bekwaamheid om een tweede natuur te creëren, waardoor hij getroffen lijkt te worden door een 'overstijgingsmanie'. Doelgerichtheid veronderstelt dat een doel bereikt wordt, doelgerichtheid veronderstelt be-eindiging. Merleau-Ponty staart zich echter blind op de activiteit van het overstijgen (Coolsaet, 1984 : 126-127). Men merkt dit duidelijk bij de beschouwingen over het verschil tussen grijpen en tonen. Coolsaet ontkent niet dat het virtuele – waar het tonen naar verwijst – inderdaad een unieke menselijke mogelijkheid is. Maar hij vraagt zich af of het menselijke werkelijk daar en niet in de aktualiteit dient te worden gezocht. Het virtuele is een middel om een actueel standpunt te kunnen realiseren, het virtuele is geen doel op zich. De zieke wereld van Schneider wordt precies gekenmerkt door de beperktheid van zijn actualiteit : "Merleau-Ponty maakt duidelijk dat wat Schneider, wat de dieren, wat bepaalde zieken missen, een *uitgebreid* heden is, een heden dat zich naar het verleden en naar de toekomst kan uitstrekken, en dat overal kan gaan staan" (Coolsaet, 1984 : 181). Maar Merleau-Ponty is toch dubbelzinnig, hij antwoordt niet duidelijk op de vraag of het virtuele een functie van het actuele is of het actuele een beperkte mogelijkheid is om tot een virtueel contact met een soort objectieve werkelijkheid te komen. In dit tweede geval wordt de menselijke activiteit echter louter spel, waar-

bij het doel ondergeschikt wordt aan de ontplooiing van de activiteit zelf. Maar het spel dat tot unieke actievorm van de mens wordt, is juist wat Marx aliënatie noemde! Indien onze samenleving door de vervreemding gekarakteriseerd kan worden, valt te vrezen dat Merleau-Ponty te kort geschoten moet zijn in zijn begrip van die samenleving.

En Sartre? Johan Moyaert toont hoe ook de opvattingen van Sartre uiteindelijk de doelloze activiteit viseren: "De actie die van dit néant uitgaat, is niet de arbeid waardoor men iets wil beschermen, voorkomen, verhelpen of verbeteren; ze wordt ook niet ondersteund door een interioriteit die haar eigen verlangen handhaaft en preciseert, maar ze is louter een manier om zich in de wereld te verliezen" (Moyaert, 1980: 68). Het gaat zover dat juist wat Sartre aliënatie noemt door hem zelf lijkt te worden nagestreefd: "De positieve stellingen van Sartre over de vrijheid, (...), zijn soms zo extreem dat ze eerder overkomen als poging tot theoretische bekrachtiging en rechtvaardiging van een toestand van een uiterste aliënatie" (Moyaert, 1980: 15). Moyaert probeert deze "onbegrijpelijke verheerlijking van een uiterste aliënatie" (Moyaert, 1980: 20) toch te begrijpen door haar op te vatten als de beschrijving van een feitelijke situatie. Volgens hem beschrijft Sartre een wereld die Sartriaans, die tot het uiterste gealiëneerd is: "De ontologische situatie van *L'Être et le Néant* is toch herkenbaar: het gevoel van overgewicht van de wereld; het bewustzijn gereduceerd tot een néant waar dingen, beelden, stukken informatie, kennis, een moment in oplichten om dan weer te verdwijnen in een verleden dat gedepasseerd is: de pseudo-luciditeit door zelfrelativering en de nostalgie omdat men geen werkelijkheid meer heeft. Onze wereld is voor een stuk Sartriaans" (Moyaert, 1980: 56). Net zomin als Merleau-Ponty slaagt Sartre er in het doelbewustzijn werkelijk te vatten.

In theorie zijn er twee mogelijkheden om het menselijk tekort te verwerpen. Er is de oplossing van de passiviteit, het zoeken naar rust, het zich opsluiten in het verleden. En er is het blind activisme, de activiteit alsof er geen tekort is. Merleau-Ponty en Sartre lijken (tenminste in een bepaald opzicht) zich in het blind activisme geworpen te hebben. Tegelijk ziet het er naar uit dat de maatschappij waarin ze leefden diezelfde oplossing gekozen heeft. We gaan dit in wat volgt proberen te verduidelijken. We zullen ook zien dat het blind activisme zijn motivatie vindt in het zoeken naar rust.

6.2 MARX' DUBBELZINNIGE BENADERING VAN DE DOELBEWUSTE ARBEID

6.2.1 Doelbewustzijn versus spel

Om te specificeren wat Marx bedoelde met doelbewuste arbeid, keren wij terug naar een fameuze passage uit *Das Kapital*. We hebben er in het vorige hoofdstuk al kennis mee gemaakt. Marx karakteriseert er de vorm van arbeid "zoals deze uitsluitend bij de mensen voorkomt", precies door het doelbewustzijn ervan. En doelbewustzijn betekent op voorhand, in zijn gedachten opbouwen: "Aan het einde van

het arbeidsproces komt een resultaat te voorschijn, dat van het begin af aan in de fantasie van de arbeider, dus ideëel reeds aanwezig was" (Marx, 1972 : 116). Bij de doelbewuste arbeid wordt een op voorhand vastgesteld doel gerealiseerd, een doel dat de loop van de activiteit bepaalt : "En deze onderwerping is niet een op zichzelf staande handeling. Maar behalve de inspanning van de organen die werken, is voor de gehele duur van de arbeid de aanwezigheid van de doelbewuste wil – die zich als oplettendheid manifesteert – nodig en dit des te meer naarmate die arbeid door zijn inhoud en door de wijze van uitvoering de arbeider minder boeit, hij dus minder van die arbeid geniet als spel van zijn eigen lichamelijke en geestelijke krachten" (1972 : 117). Het menselijke van de menselijke arbeid ligt niet in het genot dat een activiteit eventueel kan opleveren. Wanneer integendeel het genot van de activiteit de realisatie van het doel onbelangrijk, voorwendsel zou maken, dan verdwijnt precies het menselijke. Menselijke arbeid is nuttige arbeid, doelmatige produktieve activiteit. Menselijke arbeid schept gebruikswaarden, concrete voorwerpen, dingen die door hun eigenschappen een of andere menselijke behoefte bevredigen : "Als schepper van gebruikswaarden, in de hoedanigheid van nuttige arbeid, is de arbeid dus een van iedere mogelijke maatschappijvorm onafhankelijke bestaansvoorwaarde van de mens, een eeuwige, uit de natuur voortvloeiende noodzaak (...)" (1972 : 7). Menselijke arbeid staat in functie van het levensbehoud. Menselijke arbeid is eindig, is gericht op het bereiken van een doel. Hiertegenover staat de activiteit van het spel, die precies oneindig is. Althans in principe, want bij het spel is de realisatie van een doel volledig ondergeschikt aan de ontplooiing van de activiteit zelf. Waar de doelbewuste activiteit gebruikswaarden realiseert, ziet men dat in het kapitalisme geproduceerd wordt om ruilwaarden te bekomen. Zoals bij het spel het bereiken van doeleinden voorwendsel geworden is, zo ook bij de activiteit die het kapitalisme ontplooit. De arbeid die in het kapitalisme centraal staat moet dan ook vervreemde arbeid genoemd worden. De uitdrukking vervreemding komt in *Das Kapital* nauwelijks meer voor. Ze had wel een belangrijke plaats in de zogenaamde *Parijse manuscripten*. We moeten deze nu even ter hand nemen, maar daarna toch terugkeren tot *Das Kapital*. Het zal blijken dat de manuscripten uit 1844 een verhelderend licht op Marx' later arbeidsbegrip kunnen werpen, of tenminste op de inconsequenties die ermee samenhangen.

Marx noemt de arbeid onder het kapitalisme op vier wijzen vervreemd. Drie ervan vragen onze aandacht. De arbeider verhoudt zich tot het produkt van zijn arbeid als tot een vreemd voorwerp : zijn arbeidsprodukt is een zelfstandige macht tegenover hem. Dit eerste aspect van de vervreemding is duidelijk : het verwijst eenvoudig naar het feit dat de arbeider geen eigenaar van zijn produktiemiddelen is, waardoor hij ook geen zeggenschap heeft over de produkten die hij maakt. De vervreemding die zich in het produkt van de arbeid toont is gevolg van de vervreemding in de arbeidsactiviteit zelf. De vervreemding van de arbeid bestaat er in dat, "(...) de arbeid voor de arbeider uiterlijk is, dit wil zeggen niet tot zijn wezen hoort, dat hij zich dus in zijn arbeid niet bevestigt, maar ontkent, niet goed maar ongelukkig voelt, geen vrije fysische en geestelijke energie ontwikkelt, maar zijn fysiek kas-teidt en zijn geest ruineert. (...) Zijn arbeid is dan ook niet vrijwillig, maar gedwon-

gen, dwangarbeid. *Ze is dan ook niet de bevrediging van een behoefte, maar ze is slechts een middel, om behoeften buiten zich te bevredigen*" (1844 : 514). De door mij benadrukte woorden verwijzen naar wat de arbeid zou moeten zijn : de ontwikkeling van een vrije energie, de bevrediging van een behoefte. Maar deze specificeringen stemmen onbehaaglijk : vooral de tweede verwijst duidelijk eerder naar de ontplooiing van activiteit dan naar doelbewuste arbeid. Behoefte verwijst hier immers niet naar een behoefte die door het produkt van de arbeid zou moeten bevredigd worden, het gaat wel degelijk om de behoefte aan arbeid als zodanig. Is dit dan het ideaal van niet vervreemde arbeid : arbeid omwille van de (behoefte) aan arbeid ? De derde vorm waarin de vervreemding zich toont maakt een positief antwoord onvermijdelijk. De mens vervreemdt zich van zijn soortleven. Zijn soortleven, wat hem van het dier onderscheidt is bewuste levensactiviteit. Welnu, "De vervreemde arbeid keert de verhouding in die richting om, dat de mens juist, omdat hij een bewust wezen is, zijn levensactiviteit, zijn wezen slechts tot een middel voor zijn bestaan maakt" (1844 : 516). De vervreemding zou erin bestaan dat de doelbewuste activiteit in dienst van het levensbehoud zou staan ? Strikt genomen is dit in elk geval niet waar : de activiteit van de arbeider heeft met zijn levensbehoud alleen dit te maken dat ze hem het geld oplevert om in zijn levensbehoud te voorzien. Arbeid kan slechts onrechtstreeks in functie van het levensbehoud staan, de arbeid zelf levert niets op dat voor het onmiddellijke levensbehoud in aanmerking komt. In zoverre dit toch het geval zou zijn, kan de arbeider het doodeenvoudig niet aanwenden aangezien de produkten van zijn arbeid niet aan hem behoren. Marx zal dit trouwens wel geweten hebben, het is bijna triviaal. Maar door dit niet expliciet onder ogen te zien doorziet hij de vervreemding niet volledig en komt hij uiteindelijk niet tot een werkelijk alternatief voor de vervreemde activiteit.

In *Das Kapital* vonden we dat Marx de menselijke arbeid wel degelijk in functie van het levensbehoud ziet. Tegenover de specifiek menselijke activiteit stelt hij er de 'vrije' activiteit, de oneindige ontplooiing van de produktieve krachten, het spel. We hebben ook gevonden dat in het kapitalisme het spel juist domineert. In de *Parijse manuscripten* zien we Marx echter een pleidooi houden voor de 'vrije' activiteit : "Weliswaar produceert ook het dier. Het bouwt zich een nest, woningen, zoals de bijen, bevers, mieren enz. Alleen, het produceert enkel wat het onmiddellijk voor zichzelf of zijn jongen nodig heeft, het produceert eenzijdig, terwijl de mens universeel produceert ; het produceert slechts onder de heerschappij van de onmiddellijke fysische behoefte, *terwijl de mens zelfs produceert indien hij vrij is van fysische behoeften, ja pas echt produceert in vrijheid van die behoeften ; (...)*" (1844 : 517). Hiermee willen we niet suggereren dat Marx plots zonder meer voor het kapitalisme zou pleiten. Waar we willen op wijzen is dat Marx in de *Parijse Manuscripten* de vervreemding niet volledig consequent doordenkt. Daardoor komt hij niet verder dan te eisen dat het probleem van de leniging van de fysieke behoeften moet opgelost worden, zodat de mens zich kan wijden aan zijn werkelijk-mens-zijn. Hoe dat moet gebeuren zegt hij niet. Maar niet alleen dat : doordat hij de (fysieke) behoeften naar het domein van het dierlijke stuurt, kan hij geen alternatief aanduiden

om de activiteit van het kapitalisme, die de activiteit van het spel is, te vervangen. Het komt daarop neer dat Marx niet verder komt dan de eis tot een 'gehumaniseerd' kapitalisme. Humaan, in de betekenis van : wat zo weinig mogelijk zwaar lijden meebrengt. Maar dit gehumaniseerd kapitalisme is dan weer precies inhumaan, in de zin van : wat indruist tegen het wezen van de mens, met name het doelbewustzijn. Op die manier streeft Marx naar een maatschappij van de vrije tijd, van de lust : "Het komt dan ook zo ver dat mens (de arbeider) nog enkel in zijn dierlijke functies, eten, drinken en vrijen en ten hoogste nog in zijn woning, smaak enz., zijn activiteit als vrij ervaart en in zijn menselijke functies nog enkel als dier. Het dierlijke wordt het menselijke en het menselijke het dierlijke" (1844 : 514-515). Eten, drinken, vrijen, woning, smaak : activiteiten waarin de mens zich vrij ervaart, precies omdat ze gebeuren in de tijd waarover hij vrij beschikt. Marx wil de rij vervolledigd zien met de 'menselijke functies', hij wil de menselijke arbeid het statuut van vrije tijd geven. Maar hij merkt niet dat op die manier het accent verlegd wordt van het doelbewuste karakter van die arbeid, naar de activiteit van de arbeid.

Dit blijkt nog duidelijker uit die overberoemde passage uit *Die Deutsche Ideologie*, waarin Marx voor één keer en dan nog maar zeer summier een schets geeft van hoe hij de ideale maatschappij ziet. Hij klaagt erover dat in de kapitalistische maatschappij de arbeidsdeling aan iedereen een welbepaalde activiteit opdringt : "(...) ; hij is jager, visser of herder of kritische criticus en hij moet het blijven indien hij zijn levensmiddelen niet wil verliezen (...)" (1846 : 33). In de communistische maatschappij daarentegen wordt de algemene produktie door de maatschappij geregeld en kan de arbeidsdeling opgeheven worden. Daardoor wordt het mogelijk "(...) vandaag dit, morgen dat te doen, 's morgens te jagen, in de namiddag te vissen, 's avonds aan veeteelt te doen en na het eten te kritiseren, zoals ik er zin in heb, zonder ooit jager, visser, herder of criticus te worden" (1846 : 33). Het ideaal van Marx is heel kort en eenvoudig uit te drukken : doen waar men zin in heeft, spelen. Let wel, we willen zeker geen pleidooi houden tegen het spel, de vrije tijd of de lust. Wat wij hier viseren is de absorptie van het menselijk bestaan door het spel. In dat geval wordt, zoals we met Huizinga in het eerste hoofdstuk zagen, het spel geperverteerd, het erkent zich niet langer als spel.

6.2.2 's Morgens jagen, 's middags vissen

In *Das Kapital* hebben we gevonden dat het specifiek menselijke te maken heeft met de capaciteit van de mens tot doelbewuste activiteit : het op voorhand, in zijn hoofd, construeren en het nastreven van de realisatie van dat doel. We hebben er ook gevonden dat het kapitalisme kan gekarakteriseerd worden door de in haar overheersende activiteit : spel, waarbij het accent ligt op de activiteit en niet op het realiseren van doelen. Het kapitalisme betekent daardoor een ontmenselijking van de mens. In de *Parijse manuskripten* en de *Deutsche Ideologie* vinden we nu echter als het ware een ode aan het spel : de ideale maatschappij vereist niet het herstel van het doelbewustzijn, de ideale maatschappij is een spelende maatschappij. Deze mijns

inziens hoogst merkwaardige vaststelling nodigt uit om terug te keren naar *Das Kapital* : heeft Marx er zijn vroegere standpunt werkelijk verlaten ? We zullen zien dat dit niet helemaal het geval is, dat ook in *Das Kapital* het lustmodel blijft bestaan.

J.H. Van Den Berg vindt in elk geval dat Marx in zijn hoofdwerk het standpunt uit *Die Deutsche Ideologie* trouw blijft : "Waar het om gaat, leest men in dit eerste deel van zijn hoofdwerk, ja wat zelfs een zaak is van leven en dood, bestaat hierin : het arbeidersvolk te verlossen uit de steeds op één verplichting afgestelde arbeid en hem vrij te maken voor gevarieerde, wisselende werkzaamheden. In plaats van drager en uitvoerder te zijn van één detailfunctie, dient de arbeider een vol ontwikkelde, veelzijdig werkzame, vrijelijk van functie veranderende man te worden" (Van den Berg, 1963 : 182-183). Volgens Van den Berg was er voor Marx geen andere uitweg: aangezien de arbeidsdeling de aard zelf is van het kapitalistische systeem, kan de oplossing alleen bestaan in een opheffing van de arbeidsdeling ! Het is echter niet helemaal waar dat Marx aan de arbeidsdeling alle schuld toeschrijft. Het twaalfde hoofdstuk van het eerste deel van *Das Kapital* toont een genuanceerder standpunt. Met name in de paragraaf die het verschil tussen de arbeidsverdeling in de fabriek en binnen de maatschappij bespreekt : "Terwijl de arbeidsverdeling binnen de maatschappij als geheel, al dan niet tot stand gebracht door de warenruil, eigen is aan de meest uiteenlopende economische maatschappijvormen, is de arbeidsverdeling van de manufactuur geheel en al een specifieke schepping van de kapitalistische produktiewijze" (Marx, 1972 : 265). Marx ziet dus zeer wel in dat een bepaalde mate van arbeidsverdeling in alle produktiewijzen voorkomt. Een opheffing van de arbeidsverdeling kan onmogelijk (1972 : 265) een opheffing van de kapitalistische produktiewijze impliceren. Van den Berg (1963 : 183) vat de toekomstverwachting van Marx als volgt samen : "In de toekomstige samenleving zou geen deling van arbeid bestaan – doch dat betekent noodgedwongen : de toekomstige samenleving is er een van in gezelschap levende, genoeglijke Robinson Crusoe's". Maar dan heeft hij een ander kijk op de manier waarop Crusoe zijn leven leidt dan Marx. Deze beschrijft die levenswijze als volgt : "Bescheiden als hij van huis uit is, moet hij toch verschillende behoeften bevredigen en moet hij dus verschillende soorten *nuttige* arbeid verrichten : instrumenten maken, meubels produceren, lama's temmen, vissen, jagen enzovoort. Over bidden en dergelijke spreken wij hier niet, *aangezien onze Robinson daarin behagen schept en dergelijke bezigheden als ontspanning beschouwt.* (...) De noodzaak dwingt hem zijn tijd nauwkeurig tussen de verschillende activiteiten te verdelen. Of de ene activiteit meer, de andere minder van het geheel van zijn bezigheden inneemt, is afhankelijk van de grotere of geringere moeite die met het bereiken van het beoogde *nut-effect* verbonden is" (Marx, 1972 : 34). Deze Robinson Crusoe contrasteert scherp met de mens uit de toekomstvisie in *Die Deutsche Ideologie* : hij schakelt niet doelloos en alleen tot eigen vermaak van de ene activiteit over op de andere, maar hij richt zijn leven doelmatig in. Er blijft wel degelijk tijd voor ontspanning – duidelijk te onderscheiden als activiteit omwille van de activiteit – maar deze is zeker niet de overheersende in Robinsons levenswijze.

We hebben boven de zinnen geciteerd waarin Marx zegt dat de mens zich enkel nog in zijn dierlijke functies van eten, drinken en vrijen menselijk ervaart. De context noopte toen tot de interpretatie dat Marx wilde dat de arbeid aan de rij moet worden toegevoegd, dat de arbeid een vrije-tijds-bezigheid moet worden. Maar in de context van het gehele werk van Marx is nog een andere interpretatie mogelijk : in de kapitalistische samenleving is het doelbewustzijn van de arbeid gereduceerd tot voorwendsel, de arbeid is zinloos geworden, de arbeider is een Sisyphus. Dit dwingt die arbeider zijn menselijkheid te zoeken op dat terrein waar vrijheid overblijft, maar hij mislukt : "Eten, drinken en vrijen enz. zijn weliswaar ook echt menselijke functies. Maar in de abstractie die ze scheidt van de overige kring van de menselijke activiteit en die ze maakt tot de laatste en enige einddoelen, zijn ze dierlijk" (Marx, 1844 : 515). Eten, drinken en vrijen — als doel op zich — kunnen de ontmenselijking niet overwinnen. Maar ook niet de arbeid als doel op zich ! Er was voor Marx wel degelijk een andere uitweg dan deze waar Van den Berg op wijst. Dit belet niet dat hij wel degelijk ook gelijk heeft : alles wijst er op dat Marx uiteindelijk de verkeerde weg ingeslagen is ! Van den Berg citeert een lange passage om zijn kijk te illustreren. Het is de moeite waard om er even stil bij te staan. Marx wijst er op dat de arbeidsversplintering waar de arbeider mee geconfronteerd wordt slechts één aspect is van de moderne industrie. Een ander aspect kondigt zich aan, wint aan belang en zal het eerste uiteindelijk ten grave dragen : "Voor de grootindustrie wordt het een zaak van leven of dood om de monstrositeit van een ongelukkige, voor de variërende uitbuitingsbehoeften van het kapitaal in reserve gehouden, beschikbare arbeidersbevolking te vervangen door *de absolute disponibiliteit van de mens* voor afwisselende soorten arbeid : dat wil zeggen dat het deelindividu, dat slechts drager is van een maatschappelijke deelfunctie, wordt vervangen door het volledig ontplooid individu, voor wie de verschillende maatschappelijke functies *elkaar afwisselende bezigheden zijn*" (Marx, 1976 : 372). De klemtoon in deze zinnen ligt duidelijk op de wenselijkheid om van de hak op de tak te springen, 's morgens te jagen, 's middags te vissen... Maar duidelijk wordt ook hoe Marx geloofde dat het binnen de kapitalistische samenleving is dat de kiem van de komende situatie ontstaat waarin de arbeider volkomen vrij zal zijn. Het kapitalisme evolueert op die manier onvermijdelijk in de richting van een grotere 'humaniteit'. Maar wanneer zal een individu werkelijk zonder de minste moeite van de ene arbeid naar de andere kunnen overschakelen ? Toch alleen maar als de arbeid steeds eenvoudiger wordt, steeds minder scholing (in een zeer ruime betekenis) vereist. Maar wat betekent dit concreet ? Dat de arbeid steeds meer zijn karakter van doelbewustzijn verliest, steeds meer tot een — op zich — zinloos automatisme wordt !

Van den Berg haalt ergens een anecdote aan van een Amerikaanse functionaris uit het gebouw van de arbeiders naast het Witte Huis. In een gesprek over de vermindering van de arbeidsduur werd hem gevraagd waar dat zou eindigen : de veertigjarige arbeidsweek was reeds een realiteit, de vijfendertigjarige werkweek werd overwogen ... Zonder lang te moeten nadenken antwoordde de functionaris : nul uur arbeid en dubbel loon ! Van den Berg (1963 : 185) merkt hierbij op : "De functionaris wist wat hij wilde, en wat hij wilde sprak hij vrijelijk uit, want wat hij

wilde wil iedereen. Iedere arbeider. Iedere pleiter voor de arbeid. Het is waar, elke lofzanger op de arbeid wil de arbeid afschaffen. (...) geen tijd als de onze heeft de arbeid zozeer veracht". Van den Berg zegt van de functionaris dat hij wel een echte arbeider moet geweest zijn, "hij citeerde Marx" !

Maar wat zou de functionaris met de vrijgekomen tijd aanvangen ? Voor Marx – en bij navraag ook voor de functionaris – was het geen probleem. Of toch ? In het derde deel van *Das Kapital* verlaat Marx de idee dat de arbeider een alles-doe-het-zelver zou moeten worden. Hij stelt zich nu achter de gedachte dat de arbeid afgeschafst zou moeten worden, althans zo veel mogelijk. De werkelijke vrijheid kan maar buiten de arbeid gevonden worden, de mens is pas mens in zijn vrije tijd. Hoewel het wat lang uitvalt kunnen we het citaat niet onthouden : "Het rijk van de vrijheid begint inderdaad pas daar waar *het werken, dat door de noodzaak en de uiterlijke doelmatigheid bepaald is*, ophoudt. Het begint aldus principieel *aan gene zijde van de sfeer van de eigenlijke materiële produktie*. Net zoals de wilde moet vechten met de natuur om zijn behoeften te bevredigen, om zijn leven te behouden en te reproduceren, moet ook de beschaafde vechten. En hij moet vechten in alle maatschappijvormen en onder alle mogelijke produktiewijzen. Met zijn ontwikkeling wordt het gebied van de natuurnoodzakelijkheid uitgebreid, vermits de behoeften zich uitbreiden ; maar tegelijk worden de produktieve krachten die deze behoeften bevredigen, uitgebreid. De vrijheid kan er op dit vlak slechts in bestaan dat de vermaatschappelijkte mens, de geassocieerde producenten, hun stofwisseling met de natuur rationeel regelen, onder hun gemeenschappelijke controle brengen. In plaats van door de natuur beheerst te worden als door een blinde macht moet de stofwisseling ermee geschieden met de geringste krachtsontwikkeling en onder de voorwaarden die het meest, in waardigheid en adequaatheid, overeenkomen met de menselijke natuur. Maar dit blijft toch nog altijd het gebied van de noodzakelijkheid. Aan gene zijde daarvan begint *de menselijke krachtsontwikkeling* die zich aanmeldt als *doel op zich, het werkelijke gebied van de vrijheid*, dat evenwel slechts kan opbloeien op dat gebied van de noodzakelijkheid als op zijn basis. De verkorting van de arbeidsdag is de grondvoorwaarde" (Marx, 1894 : 828). Het rijk van de noodzaak, waar doelmatigheid heerst – het rijk van de vrijheid, waar de menselijke 'krachtsontwikkeling' doel op zich is. Wordt op die manier niet zelfs de schijn van de doelmatigheid opgeheven ? 's Morgens jagen, 's middags vissen ? Onwillekeurig denkt men aan het verhaal van koning Midas : hij wenste dat alles wat hij aanraakte in goud zou veranderen, maar de overvloed werd zo verpletterend dat zijn leven onmogelijk werd. In het derde deel van *Das Kapital* is het Marx blijkbaar duidelijk geworden dat het ideaal van de alles-doe-het-zelver niet zo makkelijk te realiseren valt. Maar hij raakt toch niet uit het slop. Of liever, het wordt nog duidelijker wat het werkelijke ideaal is dat achter de alles-doe-het-zelver steekt : een zo kort mogelijke arbeidstijd, die gekenmerkt wordt door totale vervreemding en een zo lang mogelijke vrije tijd, die gekenmerkt wordt door niets – bepaald – doen. We zijn mijns inziens uiterst ver verwijderd van de wezensbepaling die in het doelbewustzijn het fundamenteel menselijke zag !

6.3 HET RIJK VAN DE NOODZAAK BLIJFT HET RIJK VAN DE VRIJHEID BEHEERSEN

6.3.1 Het rijk van de vrijheid ?

Wij vonden dat Marx het fundamenteel menselijke ziet in de doelbewuste activiteit, terwijl hij het kapitalisme karakteriseert als een systeem waarbij het accent verlegd is naar de ontplooiing van de activiteit. Niettemin vonden we ook dat Marx de opheffing van de vervreemding niet zoekt in een herstel van het doelbewustzijn. Hij streeft enkel een gehumaniseerde vervreemding na, een vervreemding die van zijn onlustkarakter ontdaan is.

Sedert Marx is de 'humanisatie' voor een deel werkelijkheid geworden. In de werksituatie is de arbeid zeker niet meer zo wreedaardig, zo fysiek vernietigend, terwijl het aandeel van de vrije tijd steeds groter geworden is. Het ideaal van nul uur arbeid is zelfs niet ondenkbaar meer. In *Knack* van 19 november 1980 kon men volgend bericht lezen: "Volgens het tijdschrift *New Scientist* is het Japanse ministerie voor Internationale Handel en Industrie (MITI) bezig met een project om over zes jaar een kleine fabriek klaar te hebben waarin geen mens meer rondloopt. (...) In de fabriek zullen alle bewerkingen met robots en machines worden uitgevoerd en zullen TV-camera's de enkele mensen informeren die aan de controleknooppunten zitten en alleen tussenbeide hoeven te komen als er iets fout loopt. Volgens het artikel is het de bedoeling van de Japanse overheid om in de jaren negentig echte fabrieken zonder werknemers te hebben". Afgezien van het feit dat er van dubbel loon al lang geen sprake meer is, zal wel niemand beweren dat het reëler worden van het ideaal van Marx ook het einde van de vervreemding aankondigt. De arbeid zelf wordt steeds meer vervreemdend, de mens wordt steeds meer een aangesel van de machine – maar dat had Marx voorzien. De bevrijding die gevonden zou moeten worden in de tijd buiten de arbeid blijkt echter ook een illusie. Die tijd, die vrije tijd, wordt steeds meer een probleem: "Hebben wij van dat probleem niet juist enige ervaring, nu hier, in Nederland, de vrije zaterdag hals-over-kop is ingevoerd? Wat moet de arbeider doen? De hele dag scrabbelen is uitgesloten. De hele dag voor de TV zitten is, dat leerde de ervaring, stellig aantrekkelijk, maar toch niet uitvoerbaar. De TV is trouwens nog niet de hele dag voorzien van beelden. Doch dat zal komen, met de vrije zaterdag, onvermijdelijk en even onverbiddelijk. De hele dag TV? Het lijkt weinig waarschijnlijk, men zal zich willen vertreden. Waarheen moet men dan treden? En om daar wat te doen? Ziedaar de klemmende vraag. Wat zal men de vrijgewordene raden?" (Van den Berg, 1963: 185). Deze woorden zijn van 1963. Sinds die tijd wordt reeds een heel wat groter stuk van de vrije zaterdagse tijd door de TV opgevuld ...

6.3.2 De prijs is gelijkheid (uniformiteit)

Welke betekenis heeft de televisie? Van den Berg (1963: 281) probeert het te achterhalen door te beschrijven wat een wandelaar ervaart die (in Nederland) 's avonds

langs de huizen wandelt. Het moet de wandelaar volgens hem opvallen dat allen naar hetzelfde kijken : "Allen zien hetzelfde. Men realiseert zich, dat dit geldt van straat tot straat, van wijk tot wijk, van stad tot stad. Een heel land ziet hetzelfde. Daaraan verandert weinig, als toch verschillende programma's zijn aangezet. Twee, drie, tien, wat mij betreft honderd programma's ; het is weinig vergeleken bij wat de werkelijkheid te zien, te horen en te begrijpen geeft". Er bestaat zelfs een zekere druk om hetzelfde te zien. Men stelt zich erbuiten, apart wanneer men niet gezien heeft wat de avond tevoren op de TV vertoond is : "Want ieder is, bij het zien naar de televisie samen. Allen zijn op gelijke wijze, aan op gelijke wijze gepresenteerde, gelijke materie gekluisterd". Van den Berg toont dan verder hoe het in een eetkamer van een restaurant waar de TV aanstaat zeer duidelijk wordt welke dwingende kracht van dat toestel uitgaat, welke dwingende gelijkmakende kracht : "(...) het verschillende tussen de mensen, dat verschillende dat de eetzaal eertijds vol deed stromen met differente klanken, die zich voor de nieuw-binnenkomende verbijzonderden in eveneens differente gezichten, met differente expressies, dat ongelijke dat de mensen kenmerkt en dat het verblijf tussen de mensen aangenaam maakt, dat verschillende, ongelijke, is daar bij de televisie opgeheven, in die mate opgeheven, dat men niet meer samen is, dan samen in het irreële, inhoudloze quasi-samen van de televisie. Geen gesprek. Geen uitwisseling van gedachten. Geen verschil van mening. Geen meningsverschil" (1963 : 282). De televisie is een gelijkmaker, maar als zodanig niet uniek, zelfs geen uitzondering : "Ons bestaan raakt vol gelijkmakers. De televisie, dat is de jongste en tot nu meest gelukke. De radio. De krant. De auto. Het plastic : een voorname gelijkmaker. De spelden van Marx. De paperclips. Men zoekt de gelijkmaker niet alleen in het grote en indrukwekkende. De ritssluiting. Het conserveblik. De gloeilamp. De Coca-Cola en de TL-buis. De talloze industriële produkten, over de gehele aarde gelijk : gelijkmakers – De foto, de film en de test" (1963 : 283). Een bestaan vol gelijkmakers, een samenleving die gelijk maakt. Dit is blijkbaar de prijs die de samenleving van de vrije tijd moet betalen.

Van den Berg kan dit nog verder voor ons verduidelijken. In de laatst geciteerde woorden is sprake van de 'spelden van Marx'. Dit verwijst naar een passage waarin hij zich afvraagt wat de gevolgen zijn van de arbeidsdeling op het produkt van de arbeid. In eerste instantie is dit duidelijk : er worden in eenzelfde tijd veel meer produkten afgeleverd. Van den Berg geeft het voorbeeld van de speldenfabricage, een voorbeeld dat ook Marx gebruikt heeft. In de tijd van Adam Smith werden spelden in coöperatief verband gemaakt. Toen dit nog niet het geval was kon een arbeider er hoogstens 20 per dag maken, in de tijd van Smith maakten 10 arbeiders er 48.000 per dag. In de tijd van Marx werden ze machinaal gemaakt. Een arbeider – en die kon een kind zijn – maakte er 600.000 per dag. Tegenwoordig komt men zonder moeite aan 1.300.000 per dag en per persoon. Deze opsomming verwijst echter niet alleen naar een kwantitatief verschil. De spelden zijn ook zelf veranderd. De spelden in de tijd voor de deling van de arbeid werden om zo te zeggen individueel, elk apart, gemaakt en vertoonden dan ook alle individuele verschillen. Met de arbeidsdeling werden ze steeds meer aan elkaar gelijk. Maar de veel-

heid en de gelijkheid maakte ze waardeloos, om weg te werpen : "De spelden van vóór Smith, die zal men hebben versleten. De spelden uit de tijd van Smith, ik vermoed dat ook met die spelden nog zuinig werd omgegaan. Met de spelden sedert Marx gaat niemand meer zuinig om. Men verslijt ze niet. Men laat ze vallen. Want ze zijn waardeloos" (1963 : 174). Dit veronderstelt uiteraard een fundamenteel andere houding van hen die met de spelden omgaan : deze werden van gebruiker : verbruiker (consument) : "Het is of de materie door onze handen moet storten. Nieuw erin, waarna zo snel mogelijk uit die handen. — Mag men iets anders verwachten als de materie, die onze handen bereikt, toenemend veelvoudig en (dientengevolge) toenemend gelijk is ? Waartoe de zorg voor de dingen als duizend exemplaren van hetzelfde ding gelijk, ja werkelijk volledig identiek in de winkels staan en daar met het geweld van een moderne reclame uit weggepraat worden ? Men is haast beschaamd een ding te bewaren, lang te behoeden en lang te gebruiken" (1963 : 174-175). Productie in veelvoud, wegwerpproducten, gelijkmakers. De samenleving van de vrije tijd betaalt inderdaad haar prijs : zij kent alleen nog gelijke mensen die gelijke dingen wegwerpen. En waartoe werpen zij weg ? Om een productieapparaat in leven te houden dat principieel wegwerpproducten levert. Op die manier blijft 'het rijk van de noodzaak' ook de vrije tijd bepalen. Marx dacht dat de onderwerping aan het productieapparaat de vrijheid uiteindelijk mogelijk zou maken. Maar blijkbaar is de vrijheid die gewonnen wordt net zo goed totale afhankelijkheid.

6.3.3 Gelijkheid is afhankelijkheid (Illich en Gorz)

Dit wordt in elk geval bevestigd door de analyses van Ivan Illich en André Gorz. We hoeven hier hun opvattingen niet uitgebreid te bespreken — Van den Berg heeft ons nog meer te leren — maar we kunnen er toch een ogenblik bij stilstaan. Zij leggen nog resoluter dan Van den Berg de vinger op de wonde. Daarenboven zullen zij ons toelaten het probleem nog eens, maar scherper, te belichten.

Volgens Illich vindt de crisis waarin onze samenleving gewikkeld is haar oorsprong in de beheersing van de mens door zijn eigen werktuigen. De mens heeft geprobeerd zijn arbeid uit te schakelen door deze toe te vertrouwen aan machines. Hij dacht dat de machines slaven zouden kunnen vervangen, maar "Het blijkt nu duidelijk dat machines, als ze voor dat doel gebruikt worden, de mensen tot slaaf maken" (Illich, 1973 : 28). We moeten die hypothese dan ook herzien, maar dat betekent dat we de structuur van de werktuigen radicaal moeten wijzigen : "Mensen hebben behoefte aan werktuigen om mee te werken in plaats van werktuigen die voor hen werken" (1983 : 28). Wat soort werktuigen wil Illich dan wel ? "Werktuigen kweken convivialiteit aan in de mate waarin zij door iedereen zo vaak of zo zelden als gewenst gemakkelijk gebruikt kunnen worden voor het bereiken van een doel dat door de gebruiker zelf gekozen wordt" (1973 : 43). Illich wil noch min noch meer werktuigen die een doelmatig gebruik mogelijk maken en die zich onderscheiden van het in onze samenleving overheersende werktuig dat dergelijke doelmatigheid

precies uitsluit. De mens wordt beheerst door wat hij zelf gecreëerd heeft en precies gecreëerd heeft om zichzelf te bevrijden! De laatst geciteerde woorden doen dan echter weer vermoeden dat Illich toch nog misleid is door het oude ideaal van de 'alles-doe-het-zelver'. Deze kan inderdaad best werktuigen tot zijn beschikking hebben die zonder de minste ambachtelijke vaardigheid te bedienen zijn. We moeten echter voorzichtig zijn met onze interpretatie. We hebben gezien hoe Van den Berg het ideaal van de 'alles-doe-het-zelver' karakteriseerde als een samenleving van "in gezelschap levende, genoeglijke Robinson Crusoes". We hebben hierbij opgemerkt dat Marx wel een ander beeld had van het leven van Crusoe. Welnu, misschien verwijst Illich inderdaad naar het ideaal van een 'alles-doe-het-zelver', maar dan toch zeker niet in de zin van 's morgens jagen, 's middags vissen'. Misschien overschat Illich inderdaad de mogelijkheid van de mens tot autonomie, maar men kan dit ook zien als de formulering van een ideaal. Illich is realist genoeg om te beseffen dat dit ideaal nooit volledig kan gerealiseerd worden: "Het is mogelijk dat niet ieder gewenst produktiemiddel in een post-industriële maatschappij aan de criteria voor convivialiteit beantwoordt. Het is mogelijk dat zelfs in een in hoge mate conviviale wereld sommige gemeenschappen een grotere welvaart zouden kiezen ten koste van enkele restricties op creativiteit. (...) Het is een vergissing te denken dat alle grote werktuigen aan een conviviale maatschappij onttrokken zouden moeten worden" (1973 : 45). Toch tonen deze woorden dat Illich er niet helemaal uitgekomen is. Hij identificeert zonder meer vervreemding met afwezigheid van creativiteit en autonomie, terwijl vervreemde arbeid – waarbij dus het doelbewustzijn ondergeschikt is aan de ontplooiing van de activiteit zelf – zeer goed mogelijk is die een bepaalde mate van creativiteit en autonomie inhoudt. Men denke bijvoorbeeld aan een computerspecialist die steeds maar nieuwe programma's creëert en het zoeken van de oplossing boven het vinden ervan stelt.

Wat deze verwisseling betekent zien we duidelijker in het boek van Gorz, *Adieux au prolétariat*. Net als Illich (en Marx) toont Gorz hoe de mens totaal onderworpen is aan het productieapparaat. Zowel de machines binnen de fabriek als het productieapparaat als geheel zijn als het ware een eigen leven gaan leiden. De arbeider wordt ingeschakeld in een arbeidsproces dat op voorhand tot in de puntjes afgesteld is, hij is het die geleid wordt: "Het is het mechanisch systeem dat werkt, gij verleent het uw lichaam, uw hersenen en uw tijd opdat het werk zich zou voltrekken" (Gorz, 1980 : 48). Gorz wijst er mijns inziens volkomen terecht op dat met zo'n apparaat de mogelijkheid tot democratisering niet verder zal kunnen gaan dan een medebeslissing over het tempo en de duur van de arbeid, over de samenstelling van de ploegen enzovoort. Er is met andere woorden enkel een controlerende macht mogelijk (1980 : 63). Trouwens ook de macht van de kapitalist wordt op dezelfde manier genuilkorfd. Ook hij is enkel uitvoerder van wetten die ook aan zijn macht ontsnappen: "Deze evolutie was in de dingen geschreven vanaf het moment dat de individuele kapitalist vervangen was door de anonieme vennootschap, de ondernemer door de Bank, de patroon door het Kapitaal en zijn functionarissen: de managers. Geheel het politiek en economisch beleidsapparaat is op die manier gestructureerd dat het voldoet aan de eisen van rentabilisatie en circulatie van het kapitaal"

(1980 : 78). Nu is Gorz van oordeel dat dit soort gigantisme zo veel mogelijk moet ingedijkt worden, hoewel hij ook vindt dat het tot op zekere hoogte een onomkeerbare plaats heeft ingenomen. Volgens hem zou dit echter geen probleem hoeven te zijn, indien men de eisen van het systeem zou opvatten voor wat ze werkelijk zijn : technische eisen en geen morele (tot onderwerping). Gorz beroept zich ter rechtvaardiging hiervoor uitdrukkelijk op Marx en wel precies op de passage uit het derde boek van *Das Kapital* waartegen wij ons boven afgezet hebben ! Hij pleit net als Marx voor een dualistische maatschappij, waarbij het rijk van de noodzaak tot het strikte minimum beperkt is. We herhalen echter de vraag die we ook aan Marx gesteld hebben : wat zal men aanvangen in het rijk van de vrijheid, wat zal men doen in de vrije tijd ? Gorz antwoordt heel vaag in termen van autonome activiteit, maar de volgende passage maakt het toch heel duidelijk : "Het alternatief is dus niet de terugkeer naar de huisnijverheid en de autarkie van het dorp. Het is ook niet de integrale en planmatige socialisatie van alle activiteiten. Het bestaat integendeel in datgene wat noodzakelijk gedaan moet worden, in het leven van iedereen te herleiden tot het minimum, of wij dat leuk vinden of niet, en de autonome, collectieve en/of individuele activiteiten, die hun doel in zichzelf hebben tot het maximum uit te breiden" (1980 : 178). De activiteiten die hun doel in zichzelf hebben, waarbij het accent ligt op de ontplooiing van de activiteit ten nadele van het bereiken van een doel : spel ! Hiertegenover staan de activiteiten die noodzakelijk gedaan moeten worden, die in functie staan van het leven, die gericht zijn op het realiseren van doelen – ook al is de uitvoering ervan vervreemdend, in de betekenis van oncreatief, heteronoom. Welnu, voor Gorz komt het erop aan de activiteit van het spel maximaal uit te breiden – terwijl dit vervreemding betekent in de zin van doelloosheid.

Gorz komt op die manier tot een eigenaardige conclusie. Net als Illich slaagt hij erin de beheersing door het produktieapparaat accuraat te analyseren. Maar wanneer het erop aankomt ook een medicijn te bereiden laat hij zich verschalken. Nog duidelijker dan Illich pleit hij op dat moment voor wat hij aangeklaagd heeft ! Maar hun analyse en precies de zwakheid van hun remedie tonen niettemin dat een scheiding van het rijk van de noodzaak en het rijk van de vrijheid een op hol geslagen produktieapparaat tot gevolg heeft. Uiteindelijk maakt het het rijk van de vrijheid illusoir. Het probleem is mijns inziens niet zozeer dat arbeid die autonomie en creativiteit uitsluit tot op zekere hoogte onvermijdelijk is. Het probleem is de doellose arbeid : de oncreatieve en heteronome arbeid zijn aanvaardbaar in zoverre ze het doelbewustzijn niet uitsluiten. Het zal duidelijk zijn dat een produktiewijze die steunt op doelbewustzijn een totaal ander produktieapparaat veronderstelt. Het zal ook duidelijk zijn dat het gigantisme van het huidige apparaat zo veel mogelijk zal moeten ingedijkt worden. Gorz lijkt precies aan de mogelijkheid om dit te doen te twijfelen. Het lijkt mij echter dat er wel mogelijkheden zijn – zonder dat onze samenleving terug zou vallen op een fundamenteel lager technisch niveau. Ik denk hier bijvoorbeeld aan de voorstellen van Barry Commoner (1976) om de energievoorziening te decentraliseren. Deze voorstellen zijn heel realistisch en impliceren geenszins een terugkeer naar de huisnijverheid.

Over doelbewustzijn zullen we het in het volgende hoofdstuk nog uitgebreid hebben. Wij keren nu nog even terug naar Illich, waar hij de diepere motivatie van onze samenleving probeert te vatten.

6.3.4 Prometheus versus Epimetheus

Illich zoekt hiervoor aansluiting bij de Griekse mythologie : "Onze samenleving lijkt op het allernieuwste apparaat dat ik eens in een speelgoedwinkel in New York gezien heb. Het was een metalen kistje dat als je op een knop drukte, openschoot en een mechanische hand liet zien. Verchromde vingers strekten zich uit naar het deksel, trokken het dicht en sloten het van binnen. Het was een doos ; je dacht dat je er iets uit kon halen, maar het enige wat hij bevatte was een mechaniek om het deksel te sluiten. Dit apparaat is het tegenovergestelde van de 'doos' van Pandora" (Illich, 1970 : 145). Onze samenleving probeert alle ongemakken, beperktheden te overwinnen door haar instellingen. Zij wil de wereld omvormen tot een door haar gecreëerde wereld, die zij volledig in de hand heeft. We hebben de prijs die zij daarvoor moet betalen reeds aangegeven, maar kunnen niet nalaten die nog eens samen te vatten met de woorden van Illich : "Omgeven door almachtige werktuigen, is de mens gereduceerd tot een werktuig van zijn werktuigen. Iedere instelling die bedoeld was om een van de oereuvelen uit te bannen is een volkomen betrouwbare, zichzelf vergrendelende doods-kist geworden voor de mens. De mens is gevangen in de dozen die hij maakt om de rampen die Pandora liet ontsnappen in op te sluiten. We zitten gevangen in de realiteit die door de smog die onze werktuigen veroorzaken verduisterd is. Plotseling bevinden we ons in het duister van de val die we zelf gezet hebben" (1970 : 150-151). De mens wil een wereld die volledig onder controle is, maar merkt niet dat hij zichzelf onderworpen heeft aan zijn eigen uitvinding. Het ideaal van onze samenleving is de Promethische mens, die goddelijke almacht nastreeft. Hij ziet smalend neer op Epimetheus die bereid was de beperktheid – ziekte, pijn, onvolkomenheid in het algemeen – op zich te nemen.

Illich toont in zijn boek over geneeskunde hoe onze samenleving ten strijde getrokken is tegen pijn, ziekte en dood. Zij wil die totaal uitbannen, maar berooft ze daardoor van iedere mogelijke zin.¹ Zij komt niet verder dan een kunstmatige ongevoeligheid voor pijn : "Steeds sterkere stimuli zijn nodig om mensen in een onder verdoving levende maatschappij nog het gevoel te geven dat ze werkelijk leven. Drugs, geweld en griezeligheid worden tot steeds sterkere stimuli gemaakt om een ervaring van het 'zelf' uit te lokken. De verspreiding van pijnstillende middelen vergroot de vraag naar opwindende door middel van lawaai, snelheid en geweld – al is dit nog zo destructief" (1976 : 168). De mens wil 'causa sui' zijn en werpt zich daarvoor in een blind activisme.

(1) H. Achterhuis – die de ideeën van Illich toetst op het welzijnswerk – heeft het in dit verband over de instelling van een 'mechanische baarmoeder' (1979 : 41).

6.3.5 Samenvattend

Wanneer men nagaat wat voor Marx het doelbewustzijn betekent, wordt men getroffen door zijn dubbelzinnige houding. Hoewel hij de kapitalistische produktiewijze doorziet als beheerst door het spel en hoewel hij hierin de oorzaak van de vervreemding ziet, komt hij er niet toe duidelijk een pleidooi voor het (herstel van het) doelbewustzijn te houden. Op die manier blijft Marx in een reformisme steken: hij wil wel de scherpe kanten van het kapitalisme afvijlen, maar pleit niet voor een grondige omvorming. Marx doorziet daardoor niet welke prijs voor zijn rijk van de vrijheid betaald moet worden. Hij begrijpt niet dat de gelijkheid die hij bepleit neerkomt op afhankelijkheid. Deze woorden willen uiteraard geen beschuldiging zijn. Het is duidelijk dat in de tijd van Marx de overtuiging dat de ongebreidelde groei van de produktie alle redding zou brengen in een totaal andere context geformuleerd werd. Mensen als Illich en Gorz hebben vanuit een actuelere context echter begrepen dat die overtuiging op een illusie berust, ook al hebben zijzelf niet alle consequenties doorzien. Blijkbaar is onze maatschappij op zo'n doordringende wijze door het spel begeesterd dat het zeer moeilijk is om er – als lid van die maatschappij – aan te ontsnappen. Sartre en Merleau-Ponty hadden het trouwens duidelijk nog moeilijker, maar daar moeten we op terug komen. Waar het hier nu om gaat is dat Marx – en in zijn voetspoor Illich en Gorz – ons vermoeden bevestigt dat onze maatschappij meegesleurd is door het blind activisme. We hebben vroeger gevonden dat de motivatie van dit activisme zou kunnen liggen in het onvermogen de beperktheid te aanvaarden (positief te evalueren). Wanneer Illich peilt naar de diepere motivatie van het kapitalistische spel, komt hij op het spoor van de wil om 'causa sui' te zijn, om God te zijn.

6.4 HET EENHEIDS- EN STABILITEITSIDEAAL

6.4.1 Uit de context met allen vallen

Illich wijst erop dat het geloof dat pijn, ziekte en dood uitgebannen kunnen worden van de moderne tijd is. Dat brengt ons terug bij Van den Berg, die in de achttiende eeuw een toename van de pijngevoeligheid constateert. Hij steunt daarvoor vooral op *La chirurgie de la douleur* van de frontchirurg R. Leriche. De verklaring van Leriche dat deze toename te maken zou hebben met de toename van het gebruik van pijnstillende middelen aanvaardt hij echter niet. De toename van dit gebruik dateert pas van het eind van de negentiende eeuw – de eerste narcose gebeurde in 1842 en de toepassing werd algemeen omstreeks het eind van die eeuw, de aspirine kwam voor het eerst in 1899 in de handel – terwijl de verandering in pijngevoeligheid zich bij het begin van de negentiende eeuw voordeed. Een andere verklaring brengt de verandering in verband met hersenanatomische veranderingen. Van den Berg stelt hier tegenover dat de verandering in pijngevoeligheid zich in een

betrekkelijk korte tijdsspanne voltrok, terwijl eventuele hersenanatomische veranderingen zich over een periode van vele eeuwen zouden moeten manifesteren.

Van den Berg ontwikkelt een eigen verklaring aan de hand van een voorbeeld. Tijdens de tweede wereldoorlog is een Amerikaanse duikbootofficier betrokken bij een achtervolging van een vijandelijk schip. Op het cruciale moment wordt de achtervolging afgebroken door de bevelhebber. Vanaf dat ogenblik voelt de officier zo'n pijn in zijn rug dat hij de dienst moet verlaten. De officier was woedend op zijn bevelhebber, tegenover wie hij trouwens al lang vijandelijke gevoelens koesterde. Hij kon zijn agressie echter niet tonen: "Dus doofde de officier zijn agressie (hij was ertoe genoodzaakt). Dat is: hij bejegende zijn commandant aanmerkelijk minder agressief dan hij op grond van zijn heersende agressie zou willen. Hij legde zijn agressie zelfs het zwijgen op. Hij legde dat *zelf* het zwijgen op dat al maandenlang met de commandant wilde afrekenen. Hij smoorde *een zelf*, een zelf dat adequaat was, want hij was: agressief. Hij moest een zelf doen deserteren dat, voor hem, bij de toestand paste en kreeg toen pijn. Waarom pijn? Omdat pijn de relatie met anderen opheft. Toen de officier tegen de commandant, met de hand op de gebogen, stijve, pijnlijke rug, zei: *Ik verga van de pijn*, zei hij tegelijk: *ik neem afscheid*, ik wil met wat hier gebeurt niets meer te doen hebben, (...)" (Van den Berg, 1963: 258-259). De officier was een agressieve man. Hij kon op dat moment met zijn agressie echter bij niemand terecht, want niemand ervaarde zijn agressie of wilde die openbaar tonen. De officier viel daardoor 'uit de context van de relatie met allen'. Pijn werd een symptoom van de vereenzaming ten overstaan van allen.

Welnu, Van den Berg verdedigt de stelling dat de toename van de pijngevoeligheid, die een toename van de pijn tot gevolg heeft, te maken heeft met een toename van de vereenzaming in de zin waarin de officier eenzaam is. Sinds het einde van de achttiende eeuw zouden steeds meer mensen uit de context met allen gevallen zijn. De pijn, ook al werd die niet altijd in concreto aanvoeld, en dito behoefte aan pijnstillende middelen, namen toe naarmate het isolement toenam (1963: 260).

6.4.2 Leven in meervoud sinds de negentiende eeuw

Deze stelling moet uiteraard verduidelijkt worden. Van den Berg zegt van de officier dat hij een zelf smoorde. Hij moet dus verschillende zelden gehad hebben, hij leefde in meervoud. Het is precies die meervoudigheid die vanaf het einde van de achttiende eeuw ontstaan is en sindsdien steeds meer toegenomen is. Van den Berg leidt dit af uit het verschijnen in die tijd van twee soorten 'dubbelgangers': de dubbelganger in de magnetische slaap en de dubbelganger in de literatuur.

Het eind van de achttiende eeuw kende een voordien nooit geziene golf van het occulte. Van den Berg verhaalt uitvoerig de lotgevallen van Mesmer en van de Markies van Puységur. Beiden genazen op een zeer vreemde manier mensen van allerlei kwalen, wat te maken had met somnambulisme en magnetisme. We hoeven het

verhaal hier echter niet na te vertellen, het volstaat erop te wijzen dat men in die tijd blijkbaar zeer gemakkelijk in een somnambule toestand kon geraken. Dit wil zeggen in een toestand tussen waken en slapen, waarbij de somnambule persoon duidelijk in (verbaal) contact blijft met de persoon die hem in zijn somnabule toestand bracht en enkel met die magnetiseur. Tegelijk is de somnambule zeer lucide, hij is intelligenter dan in wakkere toestand. Hij is bevrijd van de contacten met anderen – behalve met de magnetiseur. Kortom, “De somnambule is in een diepe, onbereikbare slaap – maar tegelijk praat hij, overlegt hij en geeft hij raad. Hij is tegelijk *niet-helder* en *helder*. Hij is *in tweevoud aanwezig*” (1963 : 93). De tweevoudigheid kondigde zich trouwens aan bij Mesmer (omstreeks 1778) en werd pas helemaal duidelijk bij de Markies (in 1784). Omstreeks diezelfde tijd (zelfs iets vroeger, namelijk in 1769) verscheen de term *neurose* voor het eerst in de literatuur. Hoe vaag de werkelijkheid die het woord aanduidde ook was, zij verwees naar eenzelfde distantie of zelfs afsplitsing – maar we komen hier nog op terug.

Het thema van de dubbelganger verscheen in de literatuur tussen 1790 en 1800. Sindsdien is het er niet meer uit verdwenen. Het verscheen niet plotseling, maar in drie fasen. Het begint in 1781 met Ludwig Tieck's novelle *Ryno*. De zelfvervreemding wordt nog heel vaag uitgebeeld : een echo die ‘terugroept’ en expliciet als de stem van een vreemde ervaren wordt. Maar toch, vóór 1790 was het niet voorgekomen dat een held in een literair werk zo met zichzelf omgaat dat hij voor zichzelf een vreemde wordt (Van den Berg, 1963 : 77). In een volgende fase is de dubbelganger een tweede persoon, die optreedt als een alter ego. Hij is een vreemde, maar geen vijand. Voorbeelden vindt men in de werken van Jean Paul : *Unsichtbare Loge* (1791-1792) en *Siebenkäs* (1796-1797). De derde fase kan in nog een andere roman van Jean Paul onderscheiden worden, namelijk *Tristan* (1800-1804). Nu is de vreemde ook vijand geworden.

Aan het eind van de achttiende eeuw manifesteert zich de meervoudigheid, het bestaan van een tweede zelf wordt ontdekt. Het gaat wel degelijk om een zelf : het wordt ervaren als van mij, maar het is tegelijk vreemd aan mij. Het wordt ook wel degelijk ontdekt, voor de achttiende eeuw is er geen sprake van. Aan het eind van de negentiende eeuw is er dan zeer veel sprake van : zeer velen blijken op zoek naar een verklaring voor de tweevoudigheid. Van den Berg noemt op de eerste plaats William James, die voor het eerst de stelling verdedigde dat ieder zoveel zelve heeft als er onderscheiden groepen zijn die voor hem van betekenis zijn (1891). Maar ongeveer gelijktijdig met James hadden onder meer nog volgende auteurs het over de meervoudigheid : Max Dessoir (1887), Pierre Janet (1889), Henri Bergson (1889), Azan (1887), Ribot (1884), Bernheim (1884) en Liébault, Van Renterghem (1887), Frederik van Eeden (1887), Freud (1889) enzovoort. Van den Berg illustreert de originaliteit van hun manier van zien door te analyseren hoe het thema van de meervoudigheid op het eerste gezicht wel aan bod komt in een polemiek van Locke en Descartes, maar bij nader toezien toch niet hetzelfde thema is. Hij verwijst meer bepaald naar Lockes verwerping van de stelling van Descartes dat de mens continu (ook tijdens zijn slaap, ook als pasgeborene) denkt. Die verwerping impliceert voor Locke uitdrukkelijk niet dat er twee personen of zelve zouden

zijn (Van den Berg, 1963 : 18-19). Wanneer Leibniz op zijn beurt Lockes tegenargumenten onder de loep neemt, wordt met geen enkel woord naar het thema der tweevoudigheid verwezen. Op dezelfde manier komt Van den Berg (1963 : Hfdst. 3) tot de bevinding dat het thema slechts schijnbaar aanwezig is bij Pascal, Montaigne, het manicheïsme, Paulus.

Maar daarmee is de toename van de pijn(gevoeligheid) nog niet duidelijk ! Verdween er integendeel geen pijn bij de mensen die bij Mesmer en de Markies te rade gingen ? Het probleem van onze marineofficier was niet zozeer dat hij twee zelden had, maar dat hij een zelf moest smoren, wegduwen. Zijn probleem was een relatieprobleem, een probleem van eenzaamheid : hij was anders dan de anderen, hij was ongelijk. De zieken die naar de magnetiseurs liepen op het einde van de achttiende eeuw verschillen op één punt van de officier : zij onderhielden één enkele relatie. De officier vond trouwens net zo'n contact toen hij weer aan wal kwam, met name bij zijn psychiater. En dat was voldoende om zijn pijn kwijt te raken (Van den Berg, 1963 : 260). De officier was anders dan de anderen en dus eenzaam. Meervoudigheid is niet te begrijpen als verscheidenheid : het is de opsplitsing in verschillende zelden, maar vanuit de wens gelijk te zijn. Meervoudigheid wordt een probleem precies in zoverre gelijkheid niet bereikt is, in zoverre een zelf je apart zet. Wanneer het zo is dat voor het einde van de achttiende eeuw het thema van de meervoudigheid niet bestaat, terwijl het daarna steeds vaker opduikt, valt aan te nemen dat de meervoudigheid niet alleen rond die tijd ontdekt werd, maar toen ook ontstond. We kunnen dan ook stellen dat sinds het eind van de achttiende eeuw een toename van de meervoudigheid te constateren valt. Deze vindt zijn motivatie in de wens tot gelijkheid, of negatief geformuleerd : in de angst voor het anders zijn.

6.4.3 Of de wens tot eenheid, gelijkheid

De laatste woorden vragen om verduidelijking, maar klinken toch niet onbekend : zojuist hadden we het nog over gelijkmakers. Daarmee werden de produkten aangeduid van een doelloos arbeidsproces, een proces dat niet in functie staat van behoeften (doelen), maar dat behoeften in functie stelt van zichzelf. Vervreemde arbeid produceert gelijkmakers – dit is gelijkheid. Gelijkheid houdt – hoe paradoxaal het misschien ook klinkt – nauw verband met meervoudigheid.

Moet het voorgaande nu zo begrepen worden dat de machines het grondgegeven zijn ? Men zou het kunnen afleiden uit Durkheims *De la division du travail social* van 1893. Volgens hem is de arbeidsdeling een gevolg van de industriële revolutie (die de machines in de moderne zin van het woord introduceerde). Op zich is er niets tegen in te brengen, er groeit integendeel een nieuwe solidariteit uit : men kan niet meer alleen produceren. Voorlopig is die solidariteit echter nog gestoord doordat het verband tussen de aparte delen van de arbeid te weinig tot stand komt : de arbeid bevindt zich in een toestand van anomie, met name door de grote industrie en door de grote markten. De opvattingen van Durkheim hoeven niet uit-

gebreider weergegeven te worden om de geldigheid van de kritiek van Van den Berg in te zien. Hij merkt op dat het niet juist is dat de industriële revolutie de arbeidsdeling meegebracht heeft. Durkheim noemt terecht Adam Smith de eerste die aandacht schonk aan de arbeidsdeling, maar het is niet juist dat zijn aandacht getrokken werd door de industriële revolutie. Hij heeft het op geen enkel moment over machines in de moderne zin van het woord (hoewel de *Jenny* van 1765 is en Smiths *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* van 1776). Men kan dan ook moeilijk staande houden dat Smiths opvattingen door de industriële revolutie ontstonden, ze ontstonden er gewoon gelijktijdig mee.² Dit betekent dat de deling van de arbeid aan de invoering van de machine voorafgegaan moet zijn. Maar dit betekent dan weer niet dat de arbeidsdeling het laatste gegeven zou zijn: "De machine kan geen totale, maar alleen een gedeelde handeling overnemen. Eerst moet de arbeid als geheel, in delen worden gesplitst, dan kan de machine ontstaan. De industriële revolutie is het effect van de deling van arbeid, welke deling het effect is van de deling in het algemeen. Eerst ontstond de wens te delen, te klieven, te splijten, de eenheid (welke die ook was) te verstoren, toen werd de arbeid verstoord, gekleefd, gedeeld en daarop ontstond de machine" (Van den Berg, 1963 : 120). De arbeidsdeling vindt zijn motivatie in een meer algemene 'wens om te delen', die zijn ontstaan heeft in de achttiende eeuw.

Die achttiende-eeuwse wens om te delen blijkt uit een anderssoortig contact tussen de mensen. Men ziet bijvoorbeeld hoe het er aan het hof van Lodewijk XV totaal anders toegaat : er is een soort van vrije in- en uitgang, een chaotische wirwar, waar zelfs vreemdelingen kunnen verdwalen : "Geen afbakening van buiten en binnen die de gewone man belette over de drempel te stappen" (Van den Berg, 1963 : 129). Diezelfde koning hield er twee ministeries op na. Dat deden voor hem meer monarchen, maar hij zette het geheime en openbare ministerie tegen elkaar op, terwijl de personen die er deel van uitmaakten veelal dezelfde waren : een tweevoudiger bestaan kan wellicht niet. In de achttiende eeuw veranderden ook de salons van aard : waar men zich in de zeventiende eeuw oefende "in de beeldspraak, de fijne woordkeuze en in het sierlijke, respectueuse gebaar" (Van den Berg, 1963 : 131) primeert in de achttiende eeuw de twijfel aan alles. Men ziet dit ook in het werk van Diderot. Van den Berg (1963 : 135) citeert een stuk uit zijn *Neveu de Rameau* en besluit eruit dat in dat boek, "(...) *Alle banden worden ontbonden*. Die van de burger tot zijn vaderland. Die van man tot vrouw, van vader tot zoon,

(2) De sociale revolutie die gewoonlijk aan de invoering van revolutionaire technieken toegeschreven wordt (fabrieksproductie, industriële organisatie, groei van het proletariaat, ontwikkeling van nationale en internationale markten), gaat in feite aan de invoering van die technische innovaties vooraf. In zoverre zelfs dat men kan stellen dat de technische innovaties als het ware een antwoord zijn op een vraag van de sociale revolutie. Zo is in de textiel een werkelijke vooruitgang van de produktie waar te nemen vóór de invoering van de vliegende schietspoel. Zo gebruikte men in de beginperiode van de sociale omwenteling nog hoofdzakelijk water als krachtbron. De eerste toepassingen van stoommachines bij het spinnen van katoen dateren van 1786, terwijl de katoenfabrieken toen al een hele tijd bestonden (Inglis, 1971 ; Hill, 1967 ; Trevelejan, 1942).

van vader tot dochter, de band van de arbeid, de banden van eer en verplichting. Er is geen proza te vinden dat zo *ontbindt*, zo *ontregelt* en daardoor zo *vereenzaamt* als *Le neveu de Rameau*". De encyclopedieën kunnen begrepen worden als tevergeefse pogingen de aldus ontstane chaos te ordenen. Alleen, "niet een orde wordt geschapen in de *Encyclopedie*, er vindt een opsomming plaats. Er wordt een chaos opgesomd. De lezer wordt een wanorde gepresenteerd. Hij zoekt zelf de weg: zoals de lezer van de moderne krant, met haar chaotische, op alle plekken even hard roepende voorpagina" (Van den Berg, 1963: 147). Het dagblad is trouwens achttiende-eeuws van oorsprong. In diezelfde zin moeten ook de classificatiesystemen van Linnaeus en Cullen en al die andere systemen uit de achttiende eeuw begrepen worden. 'Alle grenzen worden opgeblazen', maar daardoor ontstaat geen eenheid. Alles valt integendeel uiteen: "Nergens een grens. Mineraal, plant, dier, mens — de laatste onderscheiding is nog de minst nodige. Een scheut moleculen, dat is alles. Leven en dood? Een verschil van vorm, niet van wezen. Niets is wezenlijk, alles bijkomstig. Alles is onbeduidend, zonder belang, zonder bedoeling" (Van den Berg, 1963: 137).

Ik besef de opvattingen van Van den Berg uiterst summier en oppervlakkig weergegeven te hebben, maar ik vertrouw er op dat zijn gedachtengang duidelijk is:

- 1) Ik wil dat alles gelijk is.
- 2) Niet alles is gelijk.
- 3) Ik reduceer daarom alles tot zijn essentie, door het te delen, te herleiden tot zijn kleinste samenstellende delen.
- 4) Alles is gelijk.

Achter de wens tot delen, die aanleiding gaf tot het opblazen van alle grenzen, zit eigenlijk de wens tot eenheid, gelijkheid. Maar in plaats van eenheid wordt chaos gecreëerd, waarbij de gelijkheid alleen in schijn kan bestaan. De schijn wordt hoog gehouden door de verschillen te negeren — door alles in wezen tot hetzelfde te reduceren. Waar dit verschil zich toch opdringt, wordt het eenvoudig gesmoord. Hoewel, dit lukt toch niet volledig: pijn is de prijs die betaald moet worden.

We moeten hier nog even wijzen op de voorbeelden die Van den Berg geeft van wat hij noemt intolerantie tegenover ongelijkheid. Die intolerantie kan men merken ten overstaan van oude mensen, gebrekkigen, krankzinnigen, idioten, misdadigers en ten overstaan van volken met een andere huidskleur. Ook al is de zorg voor al deze in zekere zin ontzettend toegenomen, aan de grond van die zorg ligt de wens de ongelijkheid zo min mogelijk voor te stellen of te maken. Maar dit betekent ook dat de ouden, gebrekkigen, krankzinnigen weggestopt worden. De oude man en de oude vrouw moeten ondertussen maar zo veel mogelijk hun best doen er jong bij te lopen. Aan de gehandicapten en misdadigers wordt hun anderszijn ontnomen door hen ziek te maken. De volken met een andere huidskleur worden niet langer 'wilden' genoemd, een uitdrukking die in de achttiende eeuw helemaal geen pejoratieve klank had, maar inboorlingen, inlanders. Het verschil in huidskleur, historische achtergrond, intelligentie (in de betekenis die men er in het Westen aan geeft) wordt zo veel mogelijk ontkend (Van den Berg, 1963: 287 e.v.).

6.4.4 Of de angst voor verandering

Is de meervoudigheid als relatieprobleem van de achttiende eeuw, de reductie van alles tot hetzelfde is als programma van vroegere datum. Descartes vond het wezenlijke van de dingen in hun uitgebreidheid, dit wil zeggen dat men volgens hem het wezen van de dingen vat door af te zien van alle kwalitatieve onderscheidingen – door ze te reduceren tot (meetbare) homogeniteiten, door hen 'gelijk' te maken. Deze reductie ligt aan de grond van de continuïteitsgedachte, die in diezelfde zeventiende eeuw als een wet, zelfs als een grondwet, geformuleerd werd. De gedachte namelijk dat alles stapsgewijs vooruitgaat, evolueert – dat de natuur geen sprongen maakt. In de middeleeuwen was naast continuïteit ook plaats voor discontinuïteit: "het niet-onvergankelijke, de sprong, het verbandloze en daarmee het toevallige of vrije" (Van den Berg, 1956 : 60). Ook het causaliteitsbegrip van Aristoteles was "aan alle kanten open", het laat ruimte "voor onbekende redenen, voor *qualitates occultae*" (Van den Berg, 1956 : 64). Welnu, de continuïteitsgedachte zoals onder meer Leibniz die formuleerde ontkent paradoxalerwijze de verandering: zij gaat ervan uit dat alles in wezen gelijk is, dat er niets nieuws ontstaat, dat alles vanaf het begin gegeven is. Dit wordt duidelijk wanneer die continuïteitsgedachte in de negentiende eeuw tot volle verbreiding komt: "De evolutiegedachte ontstaat, die inhoudt dat alles wat het oog ziet, levend of niet-levend, langs de weg van inherente noodzaak uit brute, tijdeloze materie is ontstaan, waardoor dan alles wat bestaat aan deze materie in wezen gelijk is en blijft" (Van den Berg, 1965 : 89). Darwin inspireerde zich op de geoloog Lyell. Deze stelde zich expliciet tot doel aan te tonen dat de oorzaken van vroeger nog altijd werkzaam zijn. Het gaat hem om de gelijkheid van vroeger en nu. Zo ook bij Darwin zelf: de huidige verscheidenheid van leven is terug te brengen tot het eerste leven, in dat eerste leven ligt al het latere besloten: "Het heden is slechts 'uitwerking': een nadere bewerking van het verleden; zo zal de toekomst zijn, er is *niets nieuws* onder de zon. Het gaat steeds om hetzelfde materiaal (aardkost, levende materie) en om dezelfde krachten (geodynamische en biologische)" (Van den Berg, 1956 : 57-58). Deze reductie van het heden tot het verleden is de matrix voor het wetenschappelijk experiment, dat op zoek is naar wetten die steeds zullen blijven gelden: "Het experiment past op een tot uitgebreidheid gereduceerde wereld, het meet. Deze tot uitgebreidheid gereduceerde wereld is een homogene wereld, zij bevat zuivere gelijkheid (want alle maat is maat) en is daardoor genetisch continu: het heden is als het verleden (maat toen is maat nu; wel verschillen de getallen, doch getallen zijn eindeloos deelbaar), het heden is *uitgewerkt* verleden, *voortvloei*sel van verleden. Het heden is daarmee gemaakt tot verleden, zij het ook in de vorm van: wat uit het verleden noodzakelijkerwijze voortvloeit. Zo is ook de toekomst verleden: wat uit het verleden noodzakelijkerwijze zal voortvloeien" (Van den Berg, 1956 : 64-65).

Het heden is (gelijk aan) het verleden. De continuïteitsgedachte minimaliseert, ontkent zelfs de verandering. Het vermoeden dringt zich op dat erachter schuilt gaat. angst voor verandering. We hebben gezien hoe achter de wens tot eenheid of gelijkheid chaos schuilt, terwijl de verscheidenheid genegeerd wordt. Op dezelf-

de manier verbergt de wens tot continuïteit discontinuïteit. De negatie van deze discontinuïteit komt neer op een negatie van het verleden. Sedert de zeventiende eeuw werden we steeds meer gevangen van het verleden, maar dit betekent paradoxalerwijze dat het verleden steeds meer afwezig werd.

Om dit te verduidelijken kunnen we ons behelpen met de visie van Van den Berg op de tijd. Men vindt deze kort in zijn *Metabologica* en iets meer uitgesponnen in zijn *De psychiatrische patiënt*. Om de vraag te beantwoorden wat de tijd is, vertrekt Van den Berg van een voorbeeld. Een jongeman vertelt zijn ouders dat hem uit zijn jeugd zeer goed bijgebleven is hoe zij de zondagnamiddag moesten gaan wandelen. Hij vond het verschrikkelijk vervelend om keurig gepakt onder de hoede van zijn ouders te moeten lopen, en dan nog om de veertien dagen ! Zijn ouders zijn verrast door het verhaal : dat soort wandelingen werden zeker niet meer dan eens in de drie maanden ondernomen, terwijl zij ze zelf helemaal niet prettig vonden, het waren beleefdheidsbezoeken ! Uit dit voorbeeld, dat iedereen zonder twijfel met eigen ervaringen kan aanvullen, wordt duidelijk dat het verleden niet zo maar verleden is : het spreekt ons in het heden aan ! De betekenis van het verleden ligt niet in de tijd waarin het plaats vond, maar in het heden. De betekenis van eenzelfde verleden kan voor verschillende personen anders zijn, voor eenzelfde persoon kan ze trouwens ook veranderen. Een verleden dat geen actuele betekenis heeft, heeft geen functie. Het is eigenlijk onbestaande — tenzij als feit, als geraamte. Dit is echter een zeer vluchtig bestaan : het kan zo verdwijnen. Zo ziet men dat neurotische en zelfs psychotische patiënten in staat zijn om belangrijke gebeurtenissen te vergeten. Die spelen voor hen geen rol, net zoals bepaalde waarnemingen geen rol spelen, hoewel de fysieke prikkels zich onmiskenbaar opgedrongen zullen hebben : “Wat geen taak heeft, heeft geen werkelijkheid. Het is er niet. Het is er alleen als feit of voorwaarde. Het leven zal uitmaken of dit feit, voorwaarde van werkelijkheid, werkelijkheid wordt. Het leven zal bovendien nog bepalen hoe de voorwaarde werkelijkheid wordt. Simpel herinneren is ons niet gegeven. Wij herinneren tot een doel. Dit doel bepaalt hoe de herinnering is : aangenaam, heerlijk, prettig, teleurstellend of kwelend” (Van den Berg, 1964 : 81-82). Het doel — de toekomst — bepaalt de werkelijkheid van het verleden. De toekomst is oorzaak van het verleden, het verleden is enkel voorwaarde voor de toekomst.

Nu kunnen we de paradox van hierboven verduidelijken : wanneer het heden tot het verleden gereduceerd wordt, wordt de factor toekomst uitgeschakeld : alles ligt vast — op voorhand. Het verleden dat ons niet tegemoet komt uit de toekomst kan slechts geraamte zijn. Het verleden dat we overhouden is een opsomming van feiten, het heeft geen taak, het is nauwelijks bestaande. En het kan eigenlijk zonder problemen aan kant gezet worden — bijvoorbeeld door het tot de uitsluitende bevoegdheid van specialisten te maken.

Van den Berg zou in dit verband verwezen kunnen hebben naar een onderscheid dat gemaakt wordt door Henri-Irénée Marrou, namelijk tussen het verleden van de mens als mens en het biologisch verleden. De tweede uitdrukking verwijst naar het verleden zoals het geweest is, los van de relatie met de actualiteit (langs de historicus om, die het verleden probeert te vatten). Men kan ook zeggen : het objectieve

verleden, of zoals Marrou : de evolutie, het verwarde kluwen van de causale relaties dat zich in de tijd afwikkelt en dat het levende wezen verbindt met zijn onmiddellijke antecedenten (Marrou, 1954 : 40). Op dezelfde wijze als de skeletkenmerken van een dier het resultaat zijn van een evolutie sinds de prehistorie, is de actualiteit resultaat van de voorbije tijd. Volgens Marrou is die evolutie echter niet de geschiedenis : afgezien van de ontelbare veranderingen die het verleden in de loop van zijn overlevering ondergaan heeft, is het verleden als verleden gekend, er is een relatie tussen de historicus en het verleden, de historicus geeft geen fotografisch verslag van het verleden : hij stelt vragen en het zijn die vragen die bepalend zijn voor het soort leven dat het verleden gaat leiden.

Wanneer men in onze tijd het heden tot het verleden reduceert, gaat men op zoek naar de onmiddellijke antecedenten van het heden, probeert men de evolutie te reconstrueren, het biologisch verleden op te delven. Dit objectieve verleden heeft echter per definitie geen enkele werkelijke verhouding tot het heden : het is zoals het geweest is, het is verleden alsof wat erna gekomen is zich niet heeft voorgedaan, het is verleden heden. Het paradoxale van de paradox springt nu nog meer in het oog : men wil het heden herleiden tot het verleden, maar tot een verleden dat met het heden niets te maken heeft ! We hebben vroeger fixatie gelijk gesteld aan : gevangen zijn van het verleden. Iemand die het heden reduceert tot het verleden is gevangene van het verleden, maar van een verleden waarmee hij in zekere zin niets te maken heeft. Hij is gevangene van een verleden dat onwerkzaam is. Of beter : hij zet zichzelf gevangen, want hoe zou een onwerkzaam verleden hem gevangen kunnen houden ? De paradox lijkt nu heel wat duidelijker : sinds de zeventiende eeuw gingen we steeds meer op de vlucht naar het verleden, maar dit is een onwerkzaam en in feite dus een onwerklijk verleden. Het eigenlijke verleden verdween steeds meer.

Van den Berg wijst erop hoe feiten inderdaad nog onbelemmerd tot ons door kunnen dringen, maar het feitenrelaas komt nog uiterst moeilijk tot leven. Getuige daarvoor zijn de steeds frequenter verschijnende boeken over het alledaagse leven in vroegere tijden. Zij tonen hoe we het steeds moeilijker hebben dit leven te vatten. Ondanks de gepropageerde continuïteit is er een duidelijke discontinuïteit tussen de vroegere generaties en de huidige. Maar er is ook – en Van den Berg toont dit uitvoerig – een discontinuïteit tussen de kindsheid en de volwassenheid ontstaan. Die is er niet altijd geweest : voor Rousseau was er geen sprake van ! Zo vindt men vóór Rousseau geen kinderliteratuur en was er geen sprake van een aparte kinderkleding. Men vindt wel talrijke voorbeelden van mensen die op zeer jeugdige leeftijd 'volwassen' prestaties leverden. Van den Berg ontkent dat het hierbij gaat om uitzonderingen, uitzonderlijk begaafde 'vroegrijpen', zoals wel eens beweerd wordt. In dat geval zouden de groten in onze dagen ook vroegrijp moeten zijn en dit is zeker niet (algemeen) waar. Van den Berg neemt daarom aan dat men vóór de achttiende eeuw anders kind was dan nu, dat het kind zoals we het nu kennen pas sinds het einde van de achttiende eeuw ontstaan is. Hij vindt daarvoor drie oorzaken : het verdwijnen van een stuk volwassenheid : het beroep van de vader wordt niet meer thuis beoefend of is zelfs onvoorstelbaar geworden (zoals het beroep van

therapeut). Ook de volwassen seksualiteit is aan het oog van de kinderen onttrokken.³ De derde oorzaak is de vlucht naar het verleden : het kind wordt geconfronteerd met een wereld die verklaard moet worden vanuit het verleden en vanuit een steeds verder liggend verleden : die eindeloze regressie duwt het kind uit de volwassen wereld weg doordat het nooit een voor hem begrijpbaar antwoord op zijn vragen krijgt. De derde oorzaak is de meest omvattende en ook het diepst geworteld in de cultuurgeschiedenis van het Westen (Van den Berg, 1956 : hfdst. 2).⁴

6.4.5 De mens machine

Een consequentie van de eigenaardige vlucht naar het verleden komt te voorschijn wanneer men volgt hoe Van den Berg de Freudiaanse ontdekkingen in hun historische context plaatst. Hij toont met name hoe de ontdekkingen van Freud de ontdekkingen van een nieuwe werkelijkheid zijn.

Uitgaande van wat Jozef Breuer in 1882 bij Anna O. ervaren had, komt Freud tot de conclusie dat het symptomatisch gedrag van een neuroticus een zin moet toegekend worden. Al vlug veralgemeende hij : de symptomen hebben een zin, tot : alles heeft zin, ook het meest banale gedrag van de ogenschijnlijk volstrekt normale persoon. En die zin ligt stevast in het verleden en dan nog in een zo ver terugliggend verleden dat de persoon aan wie het toebehoort het niet kent : de zin van de gedragingen is met andere woorden onbewust. Aanvankelijk zocht Freud zijn verklaring voor het actueel neurotisch gedrag in werkelijk ervaren trauma's. Maar omstreeks 1900 kwam hij tot de voor hem verbijsterende ontdekking dat niet alleen de later neurotisch geworden mensen dergelijke trauma's doormaken, maar dat iedereen ze meemaakt. De psychische trauma's die hij kon achterhalen bleken echter nooit voorgevallen te zijn, het waren slechts fantasieën. Hoe kan dat nu, hoe kan men lijden aan het afwezige ? "Als alle patiënten, en bovendien alle gezonden, voorvallen en wel ernstige of zeer ernstige voorvallen, uit hun verleden vertellen, die nooit hebben plaatsgevonden, *dan is er wat met dat verleden*. Het is spraakzaam geworden, beter gezegd : het kletst, dit verleden, het kletst er maar wat op los" (Van den Berg, 1956 : 145). Wanneer men de zin zonder uitzondering in het verleden moet zoeken, zet men het verleden onder dwang en ... "Op den duur leerde het verleden zijn taak. In onze dagen produceert het geen inderhaast samengeraapte verdichtsels meer. De verdichtsels zitten nu beter in elkaar, zo goed, dat het ternauwernood lukt ze te ontmaskeren. Het lukt zelfs in het geheel niet meer. De moderne verdichtsels als 'tekort aan moederlijke warmte', 'affectieve desintegratie van het gezin' etc. zijn waar geworden" (Van den Berg, 1956 : 146). Het heden wordt op die manier echter onbewoonbaar, we worden allen verleden tijd.

(3) De *Metabólica* verscheen voor het eerst in 1956. Het is duidelijk dat zich op dit vlak sindsdien enige wijziging heeft voorgedaan.

(4) Zie hier voor ook : Van den Berg, 1971 ; Illich, 1970 , Ariès, 1957.

De regressie moet liefst zo ver mogelijk terugvoeren, bij Freud vanaf *Totem und Taboe* (1912) zelfs tot de oertijd.

In zijn inaugurale rede *Psychologie en theologische antropologie* (1952 : 21) merkt Van den Berg dan ook op : "Niet wat de mens *is*, heeft de belangstelling van Freud, maar wat hij *was* : de mens leeft bij de gratie van zijn verleden". In dit werkje probeert Van den Berg onder meer aan te tonen hoe de leer van Freud, wat zijn structuur betreft, overeenkomt met een leer die er op het eerste gezicht radicaal mee in strijd is, de leer van Pavlov. Juist de reductie tot het verleden is één van de punten van overeenkomst : "De voorwaardelijke reflex," zoals bekend de bouwsteen van Pavlovs psychologie, "is *produkt van het verleden*. De leer, die de mens maakt tot een telefooncentrale, is een leer, *die de mens verklaart uit wat hij was*" (Van den Berg, 1952 : 15). De leer die de mens maakt tot een telefooncentrale ! Deze karakterisering verwijst naar de poging van Pavlov om een psychologie uit te bouwen die de mens beschrijft en verklaart als een automaat. Uiteindelijk had ook Freud die ambitie. Dit is al te bekend om er op in te gaan, ik wil er enkel op wijzen hoe hij, die eens neuroloog was, zich expliciet door het reflexmodel laat inspireren. In *Die Traumdeutung* kan men lezen : "De reflexboog (Reflexvorgang) blijft het voorbeeld van iedere psychische prestatie" (Freud, 1900 : 543). De overige overeenkomsten tussen Freud en Pavlov hoeven ons nu niet verder bezig te houden. Het volstaat te zien hoe Freud en Pavlov – en met hen bijna de psychologie als geheel (Van den Berg noemt de fenomenologische psychologie als uitzondering) – gewoon in het voetspoor treden van Descartes' poging om alles tot hetzelfde te reduceren. Maar nu is de vraag : was dat alleen maar een poging ? Die vraag moet in alle ernst gesteld worden : probeerden zij als psychologen de werkelijkheid een simplistisch verklaringsmodel op te dringen of beschreven zij een – simplistisch geworden – realiteit ?

De inaugurale rede lijkt het eerste antwoord te suggereren. Van den Berg verdedigt zich heftig tegen de Freudiaanse visie. In bijna Sartriaanse bewoordingen schrijft hij : "Wat wij *zijn* vormt wat *was*. Elk ogenblik vormt zijn eigen verleden, hoezeer dit verleden ook, als som van feitelijkheden, vastligt" (Van den Berg, 1952 : 22). Wijzelf hebben gevonden dat het Sartriaanse standpunt ook bij Freud te vinden is, maar zagen ons niet verplicht het Freudiaanse standpunt volledig op te geven. Moeten wij ons nu achter het oordeel van Van den Berg scharen dat in zoverre Freud een werkelijkheid beschreef, dit hoogstens de werkelijkheid van een neuroticus kan zijn ? Van de neuroticus kan men volgens Van den Berg enigszins zeggen dat hij slaaf is van het verleden. Onmiddellijk voegt hij hier evenwel aan toe dat de neuroticus niettemin geen speelbal is van zijn verleden, dat hij zichzelf toch verantwoordelijk acht voor zijn verleden, heden en toekomst (tegelijk heeft hij ook een besef van zijn onbewuste en vormen zijn geïsoleerde driften ook voor hem niet de zin van zijn bestaan – op deze punten moeten we verder terug komen) (Van den Berg, 1952 : 23). We leken op een bepaald moment tot de conclusie te komen dat, de restricties die Van den Berg aangeeft in acht genomen, iedereen in onze tijd slaaf is van zijn verleden ! Dreigden we ons te vergalopperen ? Niet als we terugdenken aan wat Van den Berg ons tot nu toe geleerd heeft : we hebben gezien hoe het 'gelijk-

heidsideaal' van Descartes zich realiseerde, dit wil zeggen tot werkelijkheid werd. In zijn *De reflex* toont Van den Berg hoe sinds de Franse Revolutie de roep naar gelijkheid zich gerealiseerd heeft : niet in het staatsbestel dat democratie heet ! Daar wordt de werkelijke leiding nog steeds door weinigen gegeven, ondanks of misschien door de democratische kiessystemen. Werkelijke gelijkheid werd bereikt door het reflexmatig worden van het menselijk gedrag, zoals men dit bij uitstek kan constateren bij het auto-rijden of zelfs bij het fietsen : "*De benen vergeten*. De benen overlaten aan het spel van de reflexen. Het gehele lichaam aan dat spel overlaten. De geëffende weg en de moderne vehikels op die weg maken van de reiziger een reflexwezen. Een reflexautomaat" (Van den Berg, 1973 : 128-129). De mens wordt niet enkel als een machine beschreven en verklaard, hij is tot machine geworden !

In zijn boek over *Het menselijk lichaam*, vindt men een paragraaf over 'Het werkelijkheidskarakter van de reflex'. Dat Van den Berg wel degelijk onze interpretatie kan onderschrijven blijkt uit volgende woorden : "Een belangrijk deel van de huidige lichaamsbeweging 'loopt over het ruggemerg', gelijk de treffende uitdrukking luidt. Sport, spel, arbeid – niet ten laatste arbeid. Men kan er de radio bij aan hebben staan, men kan erbij converseren : de handen verrichten de automatische handeling, die zelfs vaak, zoals men weet, het best lukt als men er het minst bij is. Zo rijdt men auto, scooter, fiets" (Van den Berg, 1961 : 217). Marx had geconstateerd hoe de arbeider louter aanhangsel van zijn machine geworden was, hoe "(...) het individu zelf wordt verdeeld, veranderd in een automatisch drijfwerk van een deelbewerking" (Marx, 1976 : 266-267). We hebben gezien hoe volgens Marx de arbeider zijn heil zocht in zijn vrije tijd, maar we hebben met Van den Berg ook gezien hoe die vlucht de strop rond de eigen nek dichttrok : de arbeider bleef ook in die 'vrije' tijd slaaf van het produktieapparaat, van de machine. Maar nu kunnen we stellen dat de slavernij er niet alleen in zijn arbeidstijd in bestaat dat hij tot machine wordt, maar zelfs in zijn vrije tijd. Het is in elk geval duidelijk dat een machine, een reflexwezen enkel in verband gebracht kan worden met een objectief verleden, dat men enkel kan proberen de keten van antecedenten aan elkaar te schakelen.

6.4.6 Samenvattend

Marx pleit voor een minimalisering van het rijk van de noodzaak en een maximalisering van het rijk van de vrijheid. Bij het werkelijk worden van dit ideaal blijkt het rijk van de vrijheid echter in functie te staan van het rijk van de noodzaak, de voorgespiegelde vrijheid blijkt schijn. De prijs die betaald moet worden is gelijkheid, maar gelijkheid door afwezigheid van doelbewustzijn, menselijkheid, werkelijke vrijheid. De gelijkheid realiseert zich vanaf de achttiende eeuw. Men kan het negatief constateren via een toename van de meervoudigheid. Meervoudigheid is het mislukken van de gelijkheid, meervoudigheid is vervreemding : afsplitsingen van ons zelf die niet langer als zodanig herkend worden. Meervoudigheid is pathologisch,

impliceert pijn. Afkeer voor het andere, zo manifesteert zich concreet de wens tot gelijkheid. Het is meteen ook afkeer voor verandering. Sinds de achttiende eeuw groeit de fixatie van het verleden, maar aan een objectief verleden, een verleden waar we niets meer mee te maken hebben. Zo kunnen we heel kort samenvatten wat we in deze paragraaf bij Van den Bèrg geleerd hebben. Maar misschien is dit te kort. We zijn in deze paragraaf twee keer op een paradox gestoten en we mogen daar vooral niet overheen stappen vooraleer alles heel duidelijk is. We zijn daarbij misschien ook wel al te vlug over de eeuwen heen gestapt.

De toename van de meervoudigheid is terug te brengen tot de wens tot gelijkheid. De wens tot gelijkheid baart chaos, die enkel door een illusie in de hand gehouden kan worden, een illusie die we later toch als een soort werkelijkheid zullen moeten duiden. Het paradoxale zit echter bij de begrippen gelijkheid en chaos. Of ook nog in de stelling dat de wens om te delen hetzelfde is als de wens tot gelijkheid. Wie deelt maakt gelijk? Als hij deelt in gelijke delen, inderdaad. Maar men kan toch net zo goed verschillen afsnijden? De geschiedenis van het snijden toont evenwel dat gesneden werd om gelijk te maken. De wens tot delen heeft zijn ontstaan in de achttiende eeuw, zo hebben we gezien. Maar die wens is natuurlijk niet zo maar uit het niets opgedoken. We hebben opgemerkt dat het programma om alles tot hetzelfde te reduceren van voor de achttiende eeuw dateert. Het heeft in die eeuw een realisering gekregen, maar het bestond al langer. Al heel lang eigenlijk.

Ik stel voor een ogenblik Jacques Claes te volgen. Hij is een leerling van Van den Berg en hij baseert zich trouwens voor een stuk op materiaal van hem. We stappen met zevenmijlslaarzen door zijn *Psychologie, een dubbele geboorte*. Claes gaat terug tot de veertiende eeuw. Hij betrapt er Petrarca, die de Mont Ventoux beklimt. Het was nog nooit eerder gebeurd dat iemand een berg besteeg met een andere bedoeling dan eroverheen te komen. Petrarca klom erop om erop te klimmen. Hij moest ervaren hoe de wereld ging wijken, hoe er een kloof geslagen werd tussen hem en de wereld. Hoog op de berg werd Petrarca op zichzelf teruggeworpen. Maar zijn ervaring was meer dan een streek van een zonderling. Rond dezelfde tijd begon men te tekenen en te schilderen in perspectief. Jacques Claes duidt het perspectief als de techniek van de afstand. Perspectief betekent ook dat de dingen geëgaliseerd worden. Dat de mens ook probeert zich in de vernieuwende wereld in te werken, bewijst bijvoorbeeld Boccaccio, voor wie de mens zonder meer tot de natuur behoort. Nog rond dezelfde tijd wordt het lichaam geopend door anatomen. En zo komen we bij het snijden: "Snijden is homogeen maken. Net zoals de perspectief van Lorenzetti egaliserend was. Snijden is iets reduceren tot een kwantiteit die verdeelbaar is" (Claes, 1980 : 51). Door het gelijkmakende snijden wordt ook de mogelijkheid tot systeem gecreëerd. Vanaf dan begint de "systematische aanwezigheid van de mens in de wereld" (Claes, 1980 : 53). Claes ziet zijn visie bevestigd in het verschijnen van de (auto)biografie en het portret. Beide zijn reactie op de wijkende wereld. Dit wijken van de wereld gaat verder in de vijftiende eeuw, zoals men kan aflezen uit het leeg worden van de getekende en geschilderde landschappen en stadsgezichten. Ook de theorie van het zien wordt aangepast: het oog wordt sinds het midden van de zestiende eeuw een 'gefysiologiseerd zintuig'. Claes verwijlt

achtereenvolgens bij Copernicus, Vesalius, Cellini, Cardano, El Greco en Montaigne. Het zijn evenzovele illustraties van een dubbele beweging : het terugwijken van de wereld en de poging er opnieuw een plaats in te vinden. In de zeventiende eeuw wordt de wereld 'continu'. Descartes, Van Helmont, Pascal, Hobbes, zij zoeken het ene grondbeginsel. Leibniz vindt naar mijn gevoel misschien de gelukkigste formulering : alles is monade, dit wil zeggen automaat : "Natuur en materie zijn, voor Leibniz, een afgrond van levende en geschakelde werveling. Nooit waren zij grondiger en oneindiger beweging, vaart, kracht, energie : gewoon *machine divine* en *automate naturel*. Niets meer en niets minder. De héle natuur één machine en elke machine, tot in haar infinitesimaal onderdeel, weer machine. Systematischer kan het niet, geschakelder en gedreverer evenmin" (Claes, 1980 : 149). Newton heeft het naar het eind van die eeuw toe over het gravitatiebeginsel. Locke en Hume zorgen voor een toepassing op de menselijke psychologie. In de achttiende en negentiende eeuw vindt die hele geschiedenis tenslotte een nieuwe realisatie. Het reizen, de telegrafie, de fotografie, de massale verspreiding van kranten, de statistiek, het zijn evenzovele voorbeelden van gelijkschakeling, massificatie. We hebben dit verhaal verteld opdat nogmaals duidelijk zou worden dat de wens om te delen wel degelijk gemotiveerd kan zijn door de wens tot gelijkheid.

Een tweede paradox had betrekking op onze verhouding tot het verleden. We kunnen haar nogmaals belichten door een antwoord te formuleren op de vraag wie uiteindelijk gelijk krijgt : Freud of Sartre ? Op het eerste gezicht lijkt Van den Berg te antwoorden : Sartre heeft gelijk. Want ook voor Van den Berg is het verleden pas werkelijk wanneer we er vanuit het heden voeling mee hebben. We hebben dit vroeger uitgedrukt met : het verleden speelt slechts een rol door de regressie, namelijk in zoverre men erop teruggrijpt. Maar aan de andere kant stelt Van den Berg ook : dat werkelijke verleden, het verleden dat leeft in de herinnering, verdwijnt steeds meer. Het verleden is inderdaad pas werkelijk wanneer we er voeling mee hebben, maar precies die voeling verdwijnt. Er is met andere woorden een historische tendens die tegengesteld is aan de regressie. Wat we overhouden is het geraamte, zijn de feiten. Maar daaraan haken we ons dan ook steeds meer vast. Maar dit betekent dat fixatie in de zin van : gevangen zijn van het verleden, steeds meer werkelijkheid wordt ! Krijgt Freud dan gelijk ? Er blijft die restrictie : het verleden waar we ons aan vastklampen is onwerkzaam, tenzij we er een werkzaamheid aan verlenen. We klampen ons blijkbaar vast aan een fantoom ! Net zoals iemand die een lichaamsdeel verloren heeft (een tijd) kan verder leven alsof het verlies er niet is. We blijven aan het verleden vastzitten, terwijl dit precies verdwijnt, ondanks alle veranderingen blijven we ter plaatse trappelen : "De tijd die voorbijgaat, neemt de onmogelijke projecten niet met zich mee, hij sluit zich niet over de traumatische ervaring, het subject blijft altijd open voor dezelfde onmogelijke toekomst, misschien wel niet in zijn expliciete gedachten, maar toch in zijn effectief zijn" (Merleau-Ponty, 1945 : 98). Deze woorden slaan op een individueel verdringingsproces. Van den Berg zou ze toegepast kunnen hebben op onze tijd als zodanig : onze tijd blijft open voor dezelfde onmogelijke toekomst, onze tijd zet zichzelf in het verleden gevangen, maar het is een onwerkkelijk verleden.

6.5 THANATOS

6.5.1 Een paradoxale verhouding tot de tijd

In de vorige paragraaf zagen we dat onze tijd op de vlucht gaat naar het verleden. We moeten ons nu afvragen waarom zij dat doet. Maar eerst belichten we nog eens onze paradoxale verhouding tot het verleden.

In *De cultuur van het narcisme*, verdedigt Christoffer Lasch op het eerste gezicht een stelling die tegengesteld is aan de mijne. Een van de belangrijkste symptomen van de crisis van de westerse beschaving is volgens hem "de devaluatie van het verleden" (Lasch, 1979 : 19). De dreiging van een catastrofe is tot iedereen doorgedrongen, maar men houdt zich nauwelijks bezig met de vraag hoe die catastrofe kan afgewend worden. Men beperkt zich ertoe uit te zoeken hoe men er als persoon onderuit kan. De oplossingen gaan van atoomschuilkelders tot communes. De wanhooop om de maatschappij te kunnen veranderen doet vluchten uit de politiek en leidt tot een verloochening van het verleden : "Leven voor dit ogenblik, dat is de hartstocht van nu – leven voor jezelf, niet voor je voorouders of het nageslacht" (Lasch, 1979 : 24). Lasch concludeert dat het gevoel van de historische continuïteit verloren gaat. Maar tot diezelfde conclusie kwam ook Van den Berg. Hij zegt tenslotte dat de heersende tijdsmodus die van het heden is ! In zoverre men naar het verleden verwijst, wil men het heden er alleen maar aan gelijk maken om in dat heden de verandering aan banden te leggen. Bedoeling is verstarring, stolling van het heden tot dood verleden en niet een band met een levend verleden.

Friedrich Nietzsche zou dit een 'überhistorisch' standpunt genoemd hebben : "Het verleden en het heden zijn één en hetzelfde, werkelijk in alle verscheidenheid volkomen gelijk en als alomtegenwoordigheid van onvergankelijke typen een stilstaand gebouw van onveranderde waarde en van een eeuwig gelijke betekenis" (Nietzsche, 1874 : 217). Het 'überhistorisch' standpunt is te onderscheiden van het historische, dat het verleden ziet in dienst van de toekomst en er de kracht uit put tot verandering, tot leven.

6.5.2 Een thanatische cultuur

Waarom gaat onze tijd op de vlucht naar het verleden ? We vinden misschien een aanwijzing in Van den Berg's al eerder genoemde inaugurale rede : "In het oeuvre van Freud ontbreken woord en begrip 'verantwoordelijkheid'. Men kan niets anders verwachten. Waar de mens zich eenzijdig-genetisch bepaald weet, vindt hij voor zijn *faits et gestes* een snel excuus. Hij is geëxculpeerd en gejustificeerd door te wijzen naar zijn verleden, dat hem brengt tot wat hij doet en laat" (Van den Berg, 1952 : 22). De vlucht naar het verleden is een vlucht voor verantwoordelijkheid. Hij die de verandering – op de eerste plaats bij zichzelf – ontkent door haar tot een onwrikbaar en noodzakelijk mechanisch gebeuren te maken, schuift iedere verantwoordelijkheid van zich af. Zonder verantwoordelijkheid is men gerust. Zin verlenen, het heden reduceren tot verleden, is rust verschaffen (Van den Berg, 1956 : 136). In

het eerste hoofdstuk heb ik de stelling geformuleerd dat onze cultuur thanatisch genoemd moet worden, dat deze cultuur overheerst wordt door het verlangen naar rust. Mijn herinterpretatie van Freud sloot die stelling in elk geval niet uit. Van den Berg bevestigt haar nu : angst voor het andere en voor verandering zijn angst voor een verstoring van de rust. Hij toont ons meteen hoe onze cultuur in haar opzet dreigt te slagen, hoe het ideaal van rust een realisering vindt.

We kunnen dit nog verder volgen in het ook al eerder genoemde tweedelige werk over *Het menselijk lichaam*. Van den Berg reconstrueert er de geschiedenis van het 'openen van het lichaam', een geschiedenis waar we via Jacques Claes al een beetje kennis mee gemaakt hebben. Begin veertiende eeuw snijdt Mundinus voor het eerst het menselijk lichaam open, maar hij vindt nog niets dat de vroegere – Galenische – fysiologie had kunnen tegenspreken. Het zou duren tot Vesalius, vooraleer de twijfel opkwam. De moderne fysiologie begint met Harvey, die in 1628 voor het eerst zijn ontdekking van de bloedsomloop neerpande. Wie het verhaal tot in de details wil volgen verwijzen we naar het boek van Van den Berg. Voor het ogenblik volstaat het op te merken dat het openen van het lichaam een zeer langzaam – en dus ook moeizaam – proces moet geweest zijn. Het openen van het lichaam vooronderstelt een totaal nieuwe houding tegenover het lichaam van de mens. Men kan dit mijns inziens het best illustreren met een verwijzing naar de heroïsche discussies die Harvey deed losbarsten : het meest opmerkelijke tegenargument was dat niemand ooit het hart had horen kloppen ! En inderdaad : in de medische literatuur voor Harvey is het hart geluidsloos. Trouwens ook in de niet-medische literatuur wordt het hart weliswaar gehoord, maar niet als een geklop. Harvey's ontdekking vooronderstelt dat het hart opgevat wordt als een pomp met kleppen en zuigers en het lichaam in het algemeen als een machine ! Maar wie het hart een pomp noemt, doodt in zekere zin het leven in het menselijk lichaam.

Men ziet dit zeer duidelijk wanneer men een afbeelding vergelijkt van Vigevano, een leerling van Mundinus, die een dode heeft geopend, met een afbeelding van Vesalius, die een lijk heeft uiteengerafeld. Het verschil wordt inderdaad door de woorden gedekt : Vigevano presenteert (nog) een dode, Vesalius (reeds) een lijk. Vesalius wordt niet getoond met een man of een vrouw, er is slechts een deel van een lichaam afgebeeld, eigenlijk een arm en een stuk romp. Of beter nog : een conglomeraat van spieren en botten en een aanhechtingsstuk. Vigevano van zijn kant kijkt een dode aan, die helemaal is afgebeeld, hij kijkt een mens aan. Vesalius kijkt ons aan, hij sneed in een lijk dat hij ons nu demonstreert (Van den Berg, 1959 : 176). Op de oudste plaat wordt een menselijk contact getoond, zij het tussen een levende en een dode. Op de recentere plaat bevindt zich slechts één persoon en een arm van een lijk, een arm die maximaal levenloos is. "Toch mist deze zelfde arm – die maximaal dood is – ieder spoor van de dood. De arm is gaaf, niets wijst erop, dat de arm door de dood is geraakt. Niets is verlept, de arm heeft zelfs spanning. De spanning van het leven, zou men kunnen zeggen ; *de arm leeft*" (Van den Berg, 1959 : 181). De maximaal levenloze arm toont de dood niet. De dode op de andere plaat is nochtans wel degelijk dood, zelfs in staat van ontbinding ! "Men ziet : het lijkt op een spraakverwarring. De dode van Vigevano is *de dode, persoon*, hij leeft

als het ware - en is maximaal dood, verkeert in ontbinding. Vesalius' lijk is geen dode, geen persoon, het leven is weg - maar het lichaam is gaaf, niet vergaan, zelfs actief en vol spanning : *vol leven* " (Van den Berg, 1959 : 182). Uit de twee platen spreekt een fundamenteel andere houding tegenover de dood (en het leven). En men ziet inderdaad in de eeuw die aan Mundinus' ingreep vooraf gaat een verandering in de houding ten opzichte van de dood.⁵ De verandering zette in, de dode was al een klein beetje lijk. Van den Berg leidt dit af uit het verschijnen in de literatuur van het thema van de ontmoeting van de levenden met de drie doden. De doden waarschuwen de levenden : wat wij zijn, zult gij worden ! Maar opdat de dood tot de levenden kan spreken, moet hij autonoom zijn, "Hij moet zich uit ons bestaan hebben losgerukt en een vreemde zijn geworden" (Van den Berg, 1959 : 101). Voor de dertiende eeuw waren dood en leven echter onontwarbaar : "*Zij leefden*, de mensen vóór het thema, daaraan bestaat vanzelfsprekend geen twijfel, zij leefden echter niet alleen het leven, ook de dood. Zij hadden de dood in zich, op levende wijze, als iets van zich zelf ; zij waren gelijk aan de dood. Men ziet wel, het is moeilijk te zeggen, zozeer zijn wij vervreemd van een bestaan dat de dood aanvaardt" (Van den Berg, 1959 : 108-109). De dood wordt een vijand die men probeert te bezweren. Maar precies daardoor brengt men dood aan. Van den Berg (1959 : 176) toont dit bijvoorbeeld aan de grafsteen van Philippe Chabot. Dit is een nieuwe manier om de doden af te beelden. Chabot wordt afgebeeld als een levende, maar "(...) Chabot, die daar leeft, leeft op een zo merkwaardige, onnadrukkelijke, *oneigenlijke* wijze, dat men evengoed, zelfs beter kan zeggen dat hij niet leeft. Hij is tot in zijn hart afgestorven, behoort niet meer tot het leven, nog minder tot het leven na dit leven en is de negatie in persoon. De dode (op zijn grafsteen) leeft, maar het leven dat hij leeft is de dood" (Van den Berg, 1959 : 188). Cousin, de maker van de grafsteen, heeft de dood willen wegmoffelen, maar net als Vesalius maakt hij het leven tot dood : "Door de dood weg te nemen veroordelen beiden, Vesalius en Cousin, het leven tot de dood. Door de menselijke, bij het menselijk lichaam passende dood te ontkennen (het sterven en ontbinden) wordt het leven in beginsel gelijk aan dode materie - die misschien wel beweegt, ageert, circuleert : *functioneert*, functioneert evenwel volgens dode wetten" (Van den Berg, 1959 : 190). Hoewel de fysiologie zich de wetenschap van het menselijk leven noemt, is haar fundamentele vooropstelling dat het leven dood is (Van den Berg, 1959 : 56). De moderne fysiologie veronderstelt de dood van het lichaam, maar een dood die niet als zodanig erkend wordt : de vlucht voor de dood voert recht in de armen van de dood ! Men kan die dood - het zal wellicht niet verwonderen - ook objectiviteit noemen : "Door te zien veranderde Vesalius het menselijk lichaam tot *fysisch object*, waardoor het verschil tussen leven en dood teloorging. De dode kijkt als een levende, en sticht, waar hij met zijn absente verstrooidheid ziet, levenloosheid" (Van den Berg, 1959 : 192). De fysiologie is de wetenschap van het leven, de natuurwetenschap als zodanig maakt de dingen, de wereld als zodanig, fysisch, objectief, dood !

(5) Zie Ariès, 1975 en 1977 ; Illich, 1976.

De objectieve wereld van de natuurwetenschap is een wereld van kwantiteiten, meetbaarheden (gelijkheden). In de eerste van de vier metabletische overpeinzingen die zijn neergeschreven in *De dingen*, heeft Van den Berg het over de afmetingen van de dingen. Hij toont hoe de afmetingen verschillen naar gelang van de omstandigheden waarin de dingen zich bevinden. Hij vertelt bijvoorbeeld (en wie heeft geen vergelijkbare ervaringen?) hoe de laatste vijf kilometer van een lange wandeling in het snikhete Zuiden ontzettend lang waren: "Andere factoren zouden de afstand minder lang, misschien zelfs kort hebben gemaakt. Nooit zijn de factoren afwezig. Aan het grootste aantal factoren moet voldaan zijn wil de weg een *constante* lengte bezitten. Dan mag de wandelaar niet moe zijn, noch uitgeput. Hij mag niet opgewekt zijn en niet bezorgd. Niet hongerig en niet verzadigd. Niet eenzaam en niet met anderen samen" (Van den Berg, 1965 : 17). Alleen indien niemand de weg bewandelt heeft deze een constante lengte! Wanneer men constante maten wil, moet men zich met andere woorden afwezig maken. En Van den Berg neemt aan dat dit inderdaad mogelijk is: "Men houdt dan wel op moe of uitgerust te zijn, dorstig of gelaafd, hongerig of verzadigd, men houdt bovendien op vriend te zijn, vijand, echtgenoot, vader, moeder, man of vrouw, men houdt zelfs haast op dan nog mens te zijn, niettemin het kan, het is mogelijk. Men kan het in ieder geval proberen, met succes, de natuurwetenschappen hebben het glorieus bewezen" (Van den Berg, 1965 : 19). De natuurwetenschapper trekt zich uit de wereld terug. Hij is verwant aan de jezuïet (zijn orde kent haar ontstaan in de zestiende eeuw) die zich met zijn geestelijke oefeningen tot doel stelt: het afbreken van het uitwendige, om er een wereld van het inwendige voor in de plaats te stellen en daarna onkwetsbaar terug te keren naar de wereld der uitwendigheden. De natuurwetenschapper oefent zich in eenzelfde onverschilligheid: "De beoefenaar van de natuurwetenschap is emotieloos, bij definitie onverschillig, hoe geïnteresseerd hij ook is. Hij wenst de wereld te leren kennen, zoals ze is zonder hem. (...) De beoefenaar der natuurwetenschap is bij wat hij ziet en opmerkt niet zelf betrokken. Hij neemt waar, zonder te zien, zonder te horen, zonder te voelen (Van den Berg, 1967 : 259-260). Maar kan een wereld waar men zich uit terugtrekt onberoerd blijven? En blijft men zelf onberoerd wanneer men zich uit de wereld terugtrekt?"

We hadden het al over de ervaring van Petrarca die de Mont Ventoux beklom. Volgens Jacques Claes werd Petrarca geconfronteerd met een wijkende wereld, dit is een wereld waar de mens uit verdwijnt. Het is de moeite om eventjes stil te staan bij zijn *De wieg van het verdriet*, waarin de geschiedenis van de melancholie geschreven wordt.⁶ Ik ga die schets hier natuurlijk niet kopiëren, alleen enkele grondtrekken aangeven. Hierbij kan ik niet nalaten te alluderen op de intrigerende beschrijving die hij geeft van een prent die Dürer in 1514 'gestoken' heeft. Ze draagt de eigenaardige titel *Melancholia I*. Men ziet een vrouw, een melancholische vrouw, in een vreemde, chaotische omgeving. Claes noemt haar ziek van wat zij

(6) *De wieg van het verdriet* sluit heel nauw aan bij *Psychologie een dubbele geboorte*. Het is eigenlijk niet zozeer een apart boek, dan wel een uitdieping van een bepaald thema uit het eerste.

doet, zij is ziek van meten en maken (Claes, 1983 : 56). De vrouw heeft zich uit de wereld teruggetrokken, in een poging die wereld in haar macht te krijgen. Maar daardoor verliest zij juist alle vat op de wereld. Deze wordt integendeel weerbarstig (Claes, 1983 : 66). En de vrouw wordt er melancholisch van dat de dingen hun eigen weg gaan. Zij had gehoopt macht te hebben, op de eerste plaats macht over de dood. Met zijn prent drukt Dürer uit wat zich algemener rondom hem aan het afspeelen is. De dingen worden sinds de zestiende eeuw meer en meer verlaten om ze daarna met macht tegemoet te treden. Want het is inderdaad een machtsproject, op de eerste plaats een project om macht over de dood te verwerven. Dit wordt opnieuw zeer duidelijk door Leibniz uitgesproken. We hebben al aangestipt dat voor hem alles automatisch, beweging is. Stilstand, dood zijn voor hem gewoon ondenkbaar. Hij schrijft het letterlijk in stelling 69 van zijn *Principes van de filosofie of Monadologie* : "Er is in het universum niets dat onontgonnen, steriel, dood is. Er is slechts schijnbaar chaos, verwarring" (Claes, 1983 : 126 ; Leibniz, 1954 : 113). Claes haalt ook nog de 75e stelling aan, waarin dood en leven snelheidsvarianten van de eeuwige materie genoemd worden (Claes, 1983 : 126 ; Leibniz, 1954 : 115).

6.5.3 Een dode mens in een dode wereld

We hebben gevonden dat in onze wereld steeds meer gelijkheid en stabiliteit heersen. Moet wat zojuist geschreven werd over de voorwaarde opdat een weg constant zou zijn, ook niet gelden voor zo'n wereld : alleen indien er niemand is op de wereld kan er gelijkheid en stabiliteit zijn ! Een wereld van gelijkheid en stabiliteit is een wereld waaruit emoties – het subjectieve – gebannen zijn, het is een koele, zakelijke, dode wereld.

In de achttiende eeuw zijn de gevoelens al een heel stuk teruggetrokken. In die achttiende eeuw wordt door een zekere J.G. Sulzer voor het eerst de overtuiging uitgesproken dat het gevoel in feite niets te maken heeft met het voorwerp dat dit gevoel heeft opgeroepen. Hij beschrijft voor het eerst de gevoelens als blind : men is blij of droef zonder meer, niet om de komst van een vriend ; niet om de dood van een geliefde. Korte tijd later zullen Kant, Fichte e.a. deze mening bijvallen. Ook de literatuur wordt doorspekt met voorbeelden van 'gevoelens om niets' : "In 1761 verschijnt Rousseaus 'Julie', in 1774 Goethes 'Werther', in 1788 Bernardin de Saint-Pierres 'Paul et Virginie', in 1786 Rhijnvis Feiths 'Julia'. *De wereld smelt in tranen. Tranen om niets.* Want men huilde niet om de concreet-droefmakende, tranenverwekkende materie van deze boeken. De materie werd benut als aanleiding" (Van den Berg, 1961 : 192). De verwijzing naar Goethes *Werther* zal trouwens al duidelijk gemaakt hebben dat men niet alleen huilde om niets : men pleegde ook zelfmoord om niets ! De gevoelens die in niets meer aan de wereld gebonden zijn worden mateloos : "Het gevoel werd mateloos omdat het door niets gebonden werd" (Van den Berg, 1961 : 200). De achttiende eeuw wordt op die manier gekenmerkt door de tegenstelling van een zakelijke, objectieve buitenwereld – de 'Aufklä-

rung' – en een onzakelijke, overgevoelige binnenwereld.

Maar die binnenwereld kan op zijn beurt geobjectiveerd worden. We zinspeelden er reeds op toen we met Van den Berg wezen op de programmatische overeenkomst tussen de psychologieën van Freud en Pavlov. Ik wil dit voor Freud nog illustreren door te tonen hoe klein de stap is van het geloof aan 'blinde gevoelens' naar de overtuiging van de objectiviteit van die gevoelens: "Wanneer Sigmund Freud in zijn *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* van 1905 schrijft: 'Der Geschlechtstrieb ist wahrscheinlich zunächst unabhängig von seinem Objekt und verdankt wohl auch nicht den Reizen desselben seine Entstehung.', dan wil hij daarmee zeggen, dat het geslachtelijke verlangen los staat – waarschijnlijk en misschien alleen in het begin los staat, luidt zijn voorzichtige formulering, maar de geschiedenis van de analytische psychologie heeft geleerd dat de voorzichtige toevoeging snel werd vergeten – van wat dit verlangen opwekt, en bijgevolg in de enkeling 'blind', intentieloos ontstaat, zo 'blind' ontstaat, dat men inderdaad beter kan spreken van een drift dan van een verlangen. Onvermijdelijk is dan, dat de diepste oorzaak van het geslachtelijke verlangen wordt gezocht in het biologisch-fysiologische of, volgens Freud zelf, in de chemie van de hormonen en de hormonenwerking, waardoor dit verlangen, zolang de mens volwassen is, van een bepaalde, door de organen van het lichaam gedicteerde sterkte moet zijn" (Van den Berg, 1953 : 55-56).

Wanneer dan in de negentiende eeuw voor het eerst pogingen ondernomen werden om de buitenwereld opnieuw te 'veroveren', wordt men geconfronteerd met wat Van den Berg noemt : een gedenudeerde wereld. Het eerste protest tegen de immanentie der gevoelens dateert van 1874. Franz Brentano, in zijn *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, bakent de psychische fenomenen van de fysische af door het begrip intentionaliteit. Psychische fenomenen zijn gekenmerkt door hun gerichtheid op een object, fysische ontberen deze eigenschap. Brentano geraakt evenwel nog niet buiten : de gerichtheid betreft bij hem niet de werkelijkheid, maar het object-in-mij. Husserl zet een stap verder : volgens hem nemen we niet een beeld van de werkelijkheid waar, maar de werkelijkheid zelf. Husserl geraakt wel buiten, maar dit buiten is nog een dode werkelijkheid. Van den Berg legt er de nadruk op dat het niet Husserl is die de werkelijkheid doodt, maar dat hij wel degelijk op een onherbergzame, onbereikbare, natuurwetenschappelijke wereld stoot (Van den Berg, 1953 : 55-56). Hij trekt er zich weer uit terug door de wereld gewoon tussen haakjes te zetten.

6.5.4 Samenvattend

In het lustmodel moet de mens onvermijdelijk tot een *automaton* worden. Het model kan het ideaal overnemen van de totaalarbeider die van de hak op de tak springt – op voorwaarde dat zijn activiteit zo eenvoudig wordt dat ze reflexmatig verloopt. Het model kan ook een dichotomie nastreven tussen het rijk van de noodzaak – waar reflexmatige activiteit in gestopt wordt – en het rijk van de vrijheid – waar de activiteit van het spel domineert. Het tweede ideaal lijkt zich sinds de

achttiende eeuw gerealiseerd te hebben. De voorwaarden zijn in elk geval duidelijker geworden : het rijk van de vrijheid veronderstelt gelijkheid, maar dit is precies het tot *automaton* worden ook in de vrije tijd.

Freud had ons reeds doen vermoeden dat de mens in zijn tijd wel eens werkelijk een mens zou kunnen geweest zijn die gedreven wordt door het biologische, de blinde driften. Van den Berg levert ons een bevestiging van dit vermoeden : de vervreemding lijkt zo verwoestend geworden dat men het kan hebben over een dode mens in een dode buitenwereld. Die dode is nochtans juist op de vlucht gegaan voor de dood ! Hij wilde de dood uitschakelen, hij wilde ook bevrijd worden van verantwoordelijkheid. In zoverre Merleau-Ponty en Sartre in de val van het blind activisme getrapt zijn, blijft het zo dat zij een realiteit beschrijven. Het wordt trouwens duidelijk dat het blind activisme – activiteit alsof er geen tekort is – zijn motivatie evenzeer put uit de wens naar rust als de ‘simpele’ passiviteit – het zonder meer zoeken van rust, het zich opsluiten in het verleden.

Bij Freud was evenwel niet iedere reminiscentie aan de werkelijke vrijheid – die het doelbewustzijn tot voorwaarde heeft – verloren. Het mens-zijn bleef ondanks alles bestaan. Ook bij Marx zagen we naast het lustmodel, wat ik nu zou willen noemen het vrijheidsmodel. Merleau-Ponty en Sartre kunnen evenzeer filosofen van de vrijheid genoemd worden. En wat blijft er bij Van den Berg van de menselijkheid over ? Op die vraag zoeken we een antwoord in de volgende paragraaf.

6.6 LEVEN VERSUS DOOD

6.6.1 Neurose als teken van leven

We hebben gezien hoe een marineofficier die ‘uit de context met allen viel’, door pijn geplaagd werd. Zijn anders-zijn moest hij smoren (de uitdrukking is van Van den Berg), maar dit lukte slechts ten dele. Men kan in een eerste benadering zeggen : de marineofficier werd neurotisch, hij verdrong een en ander in zijn onbewuste, maar wat onbewust is hoeft niet onwerkzaam te zijn.

In zoverre in onze samenleving steeds meer mensen uit de context met allen vallen, steeds meer in een bepaald opzicht eenzaam worden, kunnen we deze samenleving neurotiserend noemen. Wanneer zij haar gelijkheidsideaal niet kan realiseren, dwingt zij haar leden gelijkheid voor te wenden. Van den Berg heeft inderdaad gevonden dat de neurose pas in de achttiende eeuw bekend geworden is. De symptomen zijn echter zo gemakkelijk te onderkennen dat aangenomen moet worden dat de neurose voor die tijd ook niet bestond : “Het gelijkheidsprincipe van Locke, dat aan de democratische staatsvorm ten grondslag ligt, verlangt van elke deelnemer dat hij, of zij, voor zover mogelijk opgaat in een algemeen ik, of *moi commun* met de term van Rousseau die deze voorwaarde als een eis voor elke redelijk tot goed functionerende democratie met zoveel woorden vastgelegd heeft (in *Du contrat social* van 1762). Het spreekt haast vanzelf dat niet ieder, in

ieder geval niet elke bijzondere onder ons, het eigen ik verregaand of zelfs (wat Rousseau verlangt⁷) totaal kan prijs geven. Wat de eis tot veralgemening nastreeft rebelleert – en duikt onder. Met de laatste woorden is het ontstaan van het onbewuste aangeduid. Het onbewuste houdt in, dat naast het openbare ‘bewuste’ bestaan bij de enkeling nog een tweede ‘onbewuste’ bestaan voorkomt, dat met de bewuste, openbare, publieke, democratische persoon op gespannen voet leeft. De spanning tussen bewust en onbewust, hoe ook geïnterpreteerd, is de kern van de neurose” (Van den Berg, 1977 : 109). Als men het gelijkheidsideaal evenwel werkelijk in verband kan brengen met de dood die in onze samenleving heerst, dan moet de neurose opgevat worden als een teken van leven !

Het boek waaruit we zoëven citeerden kan dit leven dat vecht tegen de dood duidelijker tonen. Maar we moeten nu toch eerst een pil doorslikken die ons al meerdere malen aangeboden werd. Tot nu konden we haar gemakkelijk aan kant schuiven. Zelfs hierboven nog, toen we Van den Bergs voorbeeld van de officier in Freudiaanse termen beschreven. Inderdaad in termen van onbewuste en verdringing. De passage uit *Gedane zaken* laat het niet vermoeden, maar Van den Berg heeft fundamentele bezwaren tegen die Freudiaanse begrippen !

6.6.2 Het onbewuste

Hij lijkt alleen maar met Freud het onbewuste te identificeren met : wat verdrongen (gesmoord) is. We vinden bij hem immers ook een begrip van het onbewuste dat zich expliciet distantieert van de verdringing. Het vertoont misschien wel enige verwantschap met het begrip dat we bij Merleau-Ponty en Politzer gevonden hebben. Voor hen was wat onbewust genoemd wordt : een niet-exhaustief verhaal, het niet-geëxpliciteerde. Van den Berg gaat een stap verder, bij hem wordt het : het (uit zichzelf) niet te expliciteren verhaal. Maar hij zet niet een tweede stap die hem naar het onbewuste zou brengen. Hij ziet een barrière, maar niet tussen het bewuste en het onbewuste. Wat onbewust heet is die kennis die men mist doordat men geïsoleerd is van de anderen. Van den Berg noemt het onbewuste “de index van nabijheid of verte in het contact met anderen” (1956 : 189). Hij verduidelijkt dit weer eens aan de hand van een voorbeeld : tijdens de oorlog speelde een melkslijter een belangrijke rol in het verzet. Na de oorlog werd hij als het ware gedeclasseerd, wat hem in ernstige psychische moeilijkheden bracht. Hij slaagde er niet in zelf de oorzaak van zijn lijden te vatten, hoewel iedereen in zijn omgeving dit heel duidelijk wel kon. Hijzelf raakte het knelpunt wel aan, hij vertelde hoe de houding van de rijken na de oorlog plots veranderde, maar begreep het verband met zijn naoorlogse toestand niet : “De kennis van de anderen was (noodzakelijkerwijze) zijn on-

(7) Van den Berg geeft hiermee een eenzijdige interpretatie van Rousseau. Ton Lemaire wijst op Rousseaus gespletenheid : naast zijn pleidooi voor een totale vereenzelviging met de collectiviteit, pleit hij evenzeer voor een totale individualiteit (Lemaire, 1980 : 30 e.v., 120 e.v.).

kennis, zijn niet-weten, zijn onbewuste. Het onbewuste was het bewijs van zijn dislocatie" (1956 : 194). Onbewust is wat een persoon door zijn isolatie niet weet. Het onbewuste heeft voor de persoon geen eigen inhoud. In die zin is het woord misleidend, want het onderstelt dat de inhoud van het onbewuste wel degelijk bij de persoon zelf is. Van den Berg merkt op dat alleen het feit dat het woord onbewuste ingeburgerd is het gebruik ervan kan laten standhouden. Beter zou men spreken van "het inzicht van anderen" (1964 : 116).

Tot daar de redenering van Van den Berg. Maar mijns inziens wordt zijn besluit niet volledig gerechtvaardigd door wat eraan vooraf gaat. Hij ontwikkelt in *De psychiatrische patiënt* zijn begrip van het onbewuste vanuit 'het zich verbergen'. Hij geeft daar onder meer het voorbeeld van een arbeider die een arbeidsongeval gebruikt om blijvend van zijn werk afwezig te zijn. Hij schrijft over hem : "Hij verbergt zich met zoveel macht (en met zoveel noodzaak), dat geen terug meer mogelijk is" (1964 : 107). Op dit moment ziet Van den Berg echter het Sartrianse probleem niet, hoewel het zich toch zeer dringend aanmeldt : hoe kan de arbeider zich verbergen, zonder te weten waarvoor hij zich verbergt ? Van diezelfde arbeider schrijft Van den Berg dat hij de fabriek en zijn lichaam probeert aan de anderen te laten. Hij spreekt niet over zijn werk en de voor hem frustrerende werk-omstandigheden. Hij klaagt over zijn – toch gezonde – lichaam en probeert het ziek te tonen aan anderen. Door op die manier zijn lichaam en entourage aan anderen te laten, verbergt hij zich. Maar, voegt Van den Berg er aan toe "Lichaam en entourage aan anderen laten *op de manier die men zelf kiest*" (1964 : 108). De cursivering is van Van den Berg zelf. Ze toont mijns inziens evenwel dat men het onbewuste onmogelijk 'het inzicht van anderen' kan noemen. Er is een 'zeker' inzicht bij de persoon zelf. Dit hoeft helemaal niet gedetailleerd te zijn, met Merleau-Ponty kan men het hebben over een 'regio van onze ervaring'. Tegelijk is er echter ook ontsnappen van inzicht : wat men verbergt wordt zo krachtig afgeduwd dat het tot zekere hoogte onbereikbaar – dus autonoom – wordt. Van den Berg wijst er zelf op waar hij verwijst naar een patiënte van Jung, die naar aanleiding van een scène met op hol geslagen paarden in een neurose vervallen was. Jung aanvaardde de verklaring niet dat de paardenscène haar confronteerde met een vergelijkbare scène uit haar kindertijd. Hij kwam er achter dat de vrouw het voorval 'gebruikte' om bij een man te geraken op wie ze heimelijk verliefd was. Zij verborg zich achter een kindertrauma. Welnu, Van den Berg moet toegeven dat de patiënte niet wist dat zij een heden ontweek. Haar vlucht naar het verleden was voor haar onbewust. Zij wist ook niet dat zij via het ongeluk in het huis van de man wilde komen. Ten derde had zij geen benul van de zin van haar symptomen. Maar als er op die drie manieren on-bewuste is, kan men dan de uitdrukking onbewuste ongepast vinden ? Het argument van Van den Berg is dat het onbewuste verwijst naar een verband met het verleden, terwijl in dat geval duidelijk sprake is van een vlucht voor een actualiteit. Maar ik zie niet in waarom een vlucht voor een actualiteit niet een vlucht in het onbewuste genoemd zou kunnen worden. En Van den Berg toont ook niet aan dat het kinderlijke trauma niet echt een "zwakke schakel" kan geweest zijn, het punt waar een vlucht naar het verleden onvermijdelijk naar toe moet lei-

den. Tenslotte : kan het zich verbergen niet zo effectief zijn dat het inzicht bij anderen onmogelijk kan doordringen ? Van den Berg wijst erop hoe een aantal mensen – en hij noemt M. Dessoir, P. Janet en F. van Eeden – in de tijd van de ontdekking van het onbewuste waarschuwd tegen de uitdrukking ‘onbewuste’. Hij toont dit uitdrukkelijk met een tekst van Frederik van Eeden uit 1886. In een artikel ‘Ons dubbel-ik’ besluit Van Eeden (1888) uit het verschijnsel van de post-hypnotische opdracht weliswaar tot het bestaan van een tweede ik, maar hij vindt de uitdrukking onbewuste ongepast. Dat dubbel-ik blijkt immers met overleg te handelen, logisch te antwoorden, zich alles te herinneren. De waarschuwing werd echter niet gehoord, uiteindelijk vond de uitdrukking onbewuste algemene ingang. Het kan hierbij echter – ook volgens de inzichten van Van den Berg – niet alleen gaan om een woord. De opmars van het onbewuste moet een realiteit dekken. Van den Berg benadrukt dit niet, maar hij geeft toch aanwijzingen : hij wijst erop dat de ontdekking van het tweevoudig leven de ontdekking van een gevaarlijk leven was, terwijl het onbewuste het gevaar moest bezweren. Freud deed vrij snel afstand van de hypnose als therapeutische methode ; dezelfde effecten waren met simpele suggesties te bereiken. Wanneer het echter mogelijk is met woorden die het eerste ik bereiken tot het tweede ik door te dringen, kan men even goed stellen dat het onbewuste bewust is. Freud deed dit niet, “Men krijgt uit wat later gebeurt de indruk dat Freud, juist om diezelfde reden, het woord met geweld doorzette” (Van den Berg, 1963 : 50). Het tweede ik is het gesmoorde, het verdrongene. Freud geeft het weggeduwde nog een trap na. Hij deed dit weliswaar niet onmiddellijk en hij bleef aarzelen – althans volgens mijn eigen bevindingen. In ieder geval creëert hij op die manier in zekere zin het onbewuste : “Misschien zag Freud (zij het weinig bewust) scherper dan de anderen. De anderen zagen de onjuistheid van een *woord*. Freud kan het gevaar gezien hebben van een *bewust-onbewuste*” (Van den Berg, 1963 : 50).

Freud, de Freudianen en tenslotte een hele cultuur, duwden het inzicht weg ! Het onbewuste wordt op die manier door een collectiviteit gedragen, het is in zekere zin een collectief onbewuste. Men ging op die manier als het ware op de vlucht voor het ontvluchte. Van den Berg lijkt aan te nemen dat die vluchtpoging ook nog slaagt, Freud zou het gevaar ingekerkerd hebben, het onbewuste werd het afgescheidene, het radicaal andere. Maar valt niet te verwachten dat met het verminderen van de doorzichtigheid (het inzicht) de autonomie van het onbewuste zal verhogen ? Voor Freud was het onbewuste in elk geval uiterst actief ! Datgene wat Van den Berg schrijft over de Victoriaanse vrouw lijkt dit dan weer tegen te spreken. Hij noemt haar, met de woorden van een vrouw uit die tijd, een stolp over een leegte. Het woord is letterlijk te nemen : de weggeduwde seksualiteit bestond niet. Maar als die seksualiteit niet bestond, waarom die angstvallige bedekking met overdadige kledij, waarom vertwijfeling wanneer een vrouw aangeraakt werd ? Angst en vertwijfeling om wat er niet is of om wat precies in het duister gesmoord werd, maar van daaruit dreigt te ontsnappen ? Om de Victoriaanse vrouw te portretteren analyseert Van den Berg een schilderij van een zekere Hunt. Het toont een vrouw die door een man naar zich toegetrokken wordt. Het schilderij kreeg van zijn maker de titel *The awakening conscience*. Van den Berg merkt er bij op dat de vrouw niet

zozeer aan het ontwaken lijkt, maar eerder op het punt staat in zwijm te vallen. Hij vraagt zich dan ook af of het onbewuste niet de weerslag van een ontwaken genoemd moet worden: "Van een haperend ontwaken, zeker, van het ontwaken dat op de grens der beoogde helderheid strandt. Desniettemin van een ontwaken: van een beweging naar helderheid" (1956: 156). Maar wanneer het onbewuste geen eigenheid zou hebben, hoe zou een beweging naar helderheid ergens op kunnen stoten dat haar afschrikt? En omgekeerd, wanneer het onbewuste wel een eigenheid heeft, zal de beweging naar helderheid niet eerder van haar uitgaan? Wanneer het bewustzijn werkelijk 'schoon' moet gehouden worden, valt te verwachten dat vanuit het bewustzijn een tendens zal ontstaan om het 'vuile' weer binnen te halen?

Indien het onbewuste werkelijk ontstaan is uit het gelijkheidsideaal, indien het dus resultaat is van wat aan dat ideaal niet beantwoordt, moet de beweging naar helderheid aan de kant van het onbewuste gedacht worden. Als zodanig is het onbewuste tegelijk produkt van verdrukking en rebellie tegen verdrukking. Het zou duidelijk moeten zijn dat Van den Berg het onbewuste ten onrechte resultaat noemt van een teloorgang van de uniformiteit van het leven (1966: 198). Het kan – ook in zijn eigen optiek – enkel resultaat zijn van het onvermogen die teloorgang op te vangen door de pluraliteit behoorlijk in te richten, van de eis tot uniformiteit ondanks de pluraliteit. Van den Berg pleit trouwens zelf helemaal niet voor uniformiteit: "Want volwassenheid betekent (thans): *'Leven in meervoud'*" (1956: 197).

6.6.3 Leven versus dood

Freuds ontdekking van het onbewuste past volkomen in de met het gelijkheidsideaal samenhangende poging om alles te reduceren tot hetzelfde of tot het verleden. Het is inderdaad aan te nemen dat de rustgevende ontdekking dat alle symptomen een zin hebben onvermijdelijk moet voeren tot de ontdekking van het onbewuste, dat de symptomen alleen dan hun verontrustend karakter verliezen als de zin ervan bij de zieke zelf ligt, terwijl de zieke die zin juist niet vat (Van den Berg, 1956: 136-137). Maar in een ander opzicht betekent de ontdekking van het onbewuste juist verzet tegen het gelijkheidsideaal, tegen de pogingen tot reductie. Van den Berg heeft die dubbelzinnigheid te weinig benadrukt. Daardoor krijgt men de indruk dat zijn boek *Gedane zaken* in zeker opzicht een tegengestelde positie verdedigt dan zijn vroeger werk. In dat vroeger werk legde hij de nadruk op het reductionisme bij Freud. In *Gedane zaken* wijst hij erop dat het onderscheid bewust-onbewust voor Freud de betekenis van een tegenstelling had, het onbewuste was voor hem een vijandig anti-ik. Maar een tegenstelling, een discontinuïteit, past niet in de continuïteitsillusie. Freud was er dan ook volledig op gericht die discontinuïteit weer op te heffen, getuige zijn fameuze "Wo Es war, soll Ich werden". Dit laatste benadrukt Van den Berg niet eens meer, het erkennen van de discontinuïteit krijgt alle aandacht. Nu wil ik zeker niet beweren dat Freud op geen enkele wij-

ze oog had voor discontinuïteit. Alleen – en dat toont Van den Berg maar al te duidelijk in zijn vroeger werk – moet erkend worden dat Freud volledig doordrongen bleef van de continuïteitsgedachte. Freud was kind van een tijd, die hoogstens begon te veranderen!

De Franse Revolutie had duidelijk gemaakt dat het gelijkheidsideaal niet werkelijk te realiseren was. Zij toonde een grens van de maatschappelijke gelijkheid. Kant had een grens getoond van de menselijke rede. Het onbewuste, zoals het in de negentiende eeuw aangekondigd werd in het thema van de dubbelganger, toonde een grens van de individuele vrijheid (Van den Berg, 1977 : Hfdst. 4). Freud deed zijn eigen bijdrage in het openbreken van die negentiende-eeuwse barstjes in de continuïteitsmuur. Hij stond zeker niet alleen. Van den Berg noemt een hele reeks pleidooien voor discontinuïteit, alle gehouden rond de eeuwwisseling : André Gide beschrijft wat hij noemt de 'acte gratuit', de motiefloze daad, als de bij uitstek menselijke daad. Ook de mutatietheorie en de quantumtheorie hebben de discontinuïteit tot voorwaarde. Rond dezelfde periode wordt de vooruitgang ter discussie gesteld door mensen als : Gautier, Byron, E.A. Poe, Kierkegaard, Nietzsche, A. Brooks, H. Wells, M. Weber. De vooruitgang – en op de eerste plaats de vooruitgang in de industrie – bracht een dermate complexering van de wereld met zich, dat het kind buiten de wereld der volwassenheid werd gesloten. Er werd zelfs een kunstgreep nodig om de overgang van het kind naar de volwassenheid waar te kunnen maken : de puberteit werd voor het eerst beschreven door J.J. Rousseau in 1762 ! Wanneer de vooruitgang ter discussie gesteld wordt, valt te verwachten dat het kind weer in de volwassen wereld zal worden opgenomen. Van den Berg wijst naar de publikatie van E. Key uit 1900 : *De eeuw van het kind*. Dit hartstochtelijk pleidooi voor een erkenning van het majestatische van het kind is voor hem een aanwijzing voor een nieuwe houding ten opzichte van het kind. Het gelijkheidsideaal lag aan de basis van het empirisme. De tabula-rasa-theorie van Locke ontkent aangeboren psychische ongelijkheid, iedereen begint bij het absolute nulpunt. In 1900 verdedigt E. Husserl een anti-empirisme : men begint nooit vanaf nul, maar vanuit een gegeven mogelijkheid van individueel en sociaal verschillende betekenisverlening. Nog omstreeks 1900 deed zich op religieus gebied een verandering voor, die men zeer algemeen kan omschrijven als een tendens tot buitenkerkelijke spiritualiteit. Tenslotte veranderde er ook een en ander op het vlak van de kunst : er werden als het ware nieuwe dingen afgebeeld, dingen die ruimte, tijd, kleur, geluid enzovoort zijn (Van den Berg verwijst naar Van Gogh, Cézanne, H. Rousseau).

Dit zijn voor Van den Berg evenzovele aanwijzingen dat zich een omwenteling aan het voordoen is, een omwenteling die op termijn de omwenteling van de zeventiende-achttiende eeuw zou kunnen overwinnen. Op zich betekende de poging om afscheid te nemen van het continuïteits- of gelijkheidsideaal een positieve ommekeer. Continuïteit, gelijkheid kan immers enkel voorgewend worden, wat slechts ten koste van de individuele eigenheid en/of psychische gezondheid, van de vrijheid kan gaan. Er waren echter ook negatieve kanten aan verbonden. Van den Berg noemt de gefascineerdheid van Oscar Wilde door de paradox en de perversiteit. Wilde verklaarde deze zelf vanuit 'I allowed pleasure to dominate me'. Wie echter toe-

laat dat genot – los van alles – overheerst, heeft geen oog meer voor het object van zijn genieting. Dat de lust op zich wordt nagestreefd, vindt men ook bij Freud terug. Waar Wildes beginsel amoreel is, wordt ook het onbewuste bij Freud expliciet het immorele genoemd. Waar Gides 'acte gratuit' zo juist vermeld werd als een simpele verwijzing naar discontinuïteit, moet er op gewezen worden dat het in feite een impulsief-immorele daad betreft : een dikkerd geeft iemand zonder de minste aanleiding een klap in het gezicht... Tenslotte : de quantumtheorie benadrukte dat energie een korrelige structuur heeft, geen geleidelijke 'stroom' is. De quantumtheorie was echter een stap naar de relativiteitstheorie, die op zijn beurt de atoombom mogelijk maakte. Deze negatieve kanten van de nadruk op de discontinuïteit zijn voor Van den Berg echter een voortzetting van het proces van ontregeling en ontbinding dat door het continuïteitsideaal tenslotte zelf in gang was gezet. Zij zijn als zodanig de voortzetting van het verleden in onze tijd (Van den Berg, 1977 : 134). Dit betekent dan weer niet dat alles wat niet goed is aan het erkennen van de discontinuïteit op de nek van het gelijkheidsideaal geschoven wordt. De voorbeelden van Van den Berg zijn wel degelijk voorbeelden van discontinuïteit. Als er negatieve kanten aanzitten, moeten die met de discontinuïteit zelf te maken hebben. Dit hoeft echter niet te betekenen dat de ontbinding en ontregeling die uit de discontinuïteit voortvloeien niets met deze die uit de continuïteit voortkomen te maken zouden hebben ! Lust op zich, daad op zich – lust alsof er geen object is, activiteit alsof er geen grens is. Discontinuïteit stelt op die manier de individualiteit absoluut, ziet haar los van alles en iedereen. Dit kan echter slechts begrepen worden vanuit de wens om Causa Sui te zijn, ongeworden, ongenaakbaar, God. Dit is dezelfde motivatie als bij het gelijkheidsideaal. Het wordt dan duidelijk dat het erkennen van de discontinuïteit evenzeer kan vervallen in blind activisme. De verwantschap met de agressie hebben we reeds meer dan een keer ontmoet.

6.6.4 Samenvattend

We wilden in deze paragraaf nagaan of er bij Van den Berg enige menselijkheid overblijft. Het is duidelijk dat dit het vraagstuk van het onbewuste oproept. Het gelijkheidsideaal 'smoort' wat het ook maar op zijn weg vindt. Wat kan dit anders betekenen dan dat het ongelijke verdrongen, in het onbewuste geduwd wordt ? Merkwaardigerwijze verweert Van den Berg zich tegen die eerder 'klassieke' omschrijving van het onbewuste. Ten onrechte, zo vonden wij. Hij kan niet alleen geen overtuigende argumenten aanhalen om het onbewuste bij wijze van spreken een voetje te lichten. Ook binnen zijn visie past een onbewuste dat samenvalt met wat verdrongen is en zich tegen die verdringing verzet. In zoverre het gesmoorde zijn kerker probeert te ontvluchten is het uiteraard een teken van leven, van menselijkheid ook. De hele twintigste eeuw door zijn manifestaties die het gelijkheidsideaal tegenspreken te vinden. Het is vooralsnog echter niet duidelijk of zij erin zullen slagen zich te ontworstelen aan dat ideaal.

6.7 VAN DEN BERG, TOCH OOK KIND VAN ZIJN TIJD

Ik heb mijn lezer kriskras meegevoerd door het oeuvre van Van den Berg. Ik kan mij voorstellen dat hij meer dan eens geërgerd was : ik doe weinig of geen moeite om het denken van Van den Berg systematisch weer te geven. Ik reduceer sterk (er komen een zevental boekdelen aan bod en nog eens zoveel kleinere werkjes), waardoor belangrijke stukken buiten discussie zijn gebleven. Ik maak geen strikte scheiding tussen mijn weergave van de opvattingen van Van den Berg en mijn persoonlijke stellingname ertegenover. Ik heb de lezer verschillende keren verwezen naar het werk van Van den Berg zelf. Men kan geen systematischer en vollediger beeld van zijn denken krijgen dan door zijn eigen geschriften. Mijzelf interesseerde in wat voorafgaat Van den Berg als zodanig niet, slechts in zoverre hij een bijdrage kan leveren tot mijn probleemstelling. Een volledige weergave van zijn denken zou te veel getoond hebben, want heel wat is voor mijn probleemstelling irrelevant. Een systematische weergave zou te weinig getoond hebben : in verschillende werken komt Van den Berg nu eenmaal op hetzelfde terug, geeft hij aanvullingen of ontwikkelt hij nieuwe ideeën. Het is dan ook onvermijdelijk om van het ene werk naar het andere over te springen. De eigenlijke argumentatie van Van den Berg is zo kort mogelijk weergegeven om mijn probleemstelling er niet door op de achtergrond te laten dringen. Tenslotte : een strikte scheiding tussen mijn interpretatie en de opvattingen van Van den Berg was me niet mogelijk. Hij zou ze heel waarschijnlijk zelf niet gewenst hebben, want hij weet maar al te goed dat de mens onvermijdelijk in een context zit en vanuit dat perspectief denkt (vragen stelt). Dit belet niet dat hij zich in mijn tekst misschien niet zou herkennen. Het was per slot van rekening mijn bedoeling om verder te gaan dan hijzelf. Door de 'collage' van ideeën van hem, die daarenboven doorspekt is met mijn eigen interpretaties, heb ik Van den Berg willen gebruiken voor een probleem dat hij als zodanig niet stelt.

Op één punt kan ik ondertussen op geen enkele manier tot een verzoening komen. Zoals we weten pleit Van den Berg voor tolerantie ten aanzien van verscheidenheid. Hiermee wil hij ingaan tegen de uit de continuïteitswet voortvloeiende tendens om alles te reduceren tot hetzelfde, wat uiteraard per definitie intolerantie ten aanzien van verscheidenheid is. Van den Berg knoopt hier op een bepaald moment een politieke conclusie aan vast die we niet onopgemerkt mogen laten. Hij wil ook de verscheidenheid tussen de rassen positief opvatten. De geschiedenis die hij in *Gedane zaken* schetst is de geschiedenis van het blanke hoofdras. De bijdrage eraan van het gele en het zwarte ras is nihil. Nochtans maakt de geschiedenis van het blanke hoofdras het lot uit van heel de mensheid. Hoe dat komt ? Eenvoudig doordat het blanke hoofdras de voordelen van zijn inspanning heeft overgedragen. Van den Berg noemt als voordelen : vervoermiddelen, communicatiemiddelen en medische verzorging. Van de eerste twee geeft hij nog als voorbeeld de auto en de transistor. Aan de medische verzorging schrijft hij de bevolkingstoename toe. Hij voegt hier aan toe : "Wil het in die landen niet tot een catastrofe komen, dan dient daar de westerse technologie te worden binnengebracht wat onontkoombaar betekent dat ook de westers-blanke levensstijl wordt overgenomen" (1977 : 176). Enkele lan-

den kunnen, zo gaat Van den Berg verder, de westerse technologie en levensstijl zelf overnemen, dit wil zeggen zonder ontwikkelingshulp. Japan is daar een voorbeeld van. Wellicht zal China daar ook in slagen. Maar er zijn ook landen die dit zonder hulp niet zullen kunnen. Culturen die geen schrift ontwikkeld, het weven niet uitgevonden en het wiel niet ontdekt hebben moeten onvermijdelijk bevoogd worden. Van den Berg vindt die conclusie niet aangenaam en weet dat ze algemeen afgewezen wordt, maar ze is noodzakelijk. Trouwens, men hoeft er niet veel over te redetwisten, de bevoogding is in de Afrikaanse landen gewoon een feit. Het zwarte ras heeft voor het ogenblik wel een meerderheid van de zetels in de Verenigde Naties, maar die machteloosheid van de blanke is te verwerpen. Net zoals de groeiende machteloosheid van de blanke in zijn eigen land.

Ik hoef hier heus niet alle argumenten van Ivan Illich aan te halen tegen de auto, de moderne communicatiemiddelen en de geneeskunde. Van den Berg geeft er zelf genoeg, opdat het verwondering moet wekken wanneer hij het plots alleen over de voordelen heeft van de westerse technologie en levensstijl. Maar die verwondering slaat om in verontwaardiging wanneer we zien hoe Van den Berg — zij het niet zonder enige scrupules — pleit voor bevoogding. Waar blijft zijn tolerantie voor verscheidenheid? Hij is bereid om met geweld — wat betekent bevoogding anders? — de verscheidenheid glad te strijken. In de verscheidenheid vindt hij trouwens precies een argument om haar te reduceren. Verscheidenheid betekent immers plots achterlijkheid. Moeten er evenwel veel woorden aan verspild worden om aan te tonen dat die 'achterlijkheid' een noodzakelijke en schandalige bijdrage is geweest aan de geschiedenis van 'het blanke hoofd' ? Waar zou dit immers zijn goedkope tot gratis grondstoffen en voor een niet onbelangrijk deel zijn werkkrachten gehaald hebben? Hoe kan men beweren dat de bijdrage van de niet-blanke rassen nihil zou geweest zijn? En vooral, hoe kan men triomferen over een cultuur die gegrondvest is op het bloed, het zweet en de puinen van andere culturen?

Nochtans is het dezelfde Van den Berg die in hetzelfde boek *Gedane Zaken* vragen stelt bij de onbegrensde Vooruitgang — waarvan de mondiale verspreiding van de westerse technologie en levensstijl uiteraard een aspect is. Hij neemt het eerder smalend op tegen de progressief, die uiteindelijk alleen maar wil pro-gredi, voortschrijden, vooruitgaan, die niet bereid is het gedane, het voltooide van bepaalde zaken te erkennen: "Want vooruitgang gaat, gaat voort — maar gaat nergens naar toe" (1977. 349). Hiertegenover pleit Van den Berg voor een nieuw begin, voor een breuk, voor discontinuïteit. We kunnen niet nalaten zijn mooie beeld volledig aan te halen: "Wie thans werkelijk voortgaat, dat is in zijn voortgaan de toekomst betreft, en niet slechts de vaandels van het achttiende- en negentiende-eeuwse verleden hooghoudt, weet te midden van de *eindmorenes* te leven van de ijsafdeling, die eens *voortuitgang* heette, en die er bij het beginpunt daar op de toppen van een voorbij optimisme zo schoon uit heeft gezien. Wie thans werkelijk voortgaat, zal de woorden *voortuitgang*, *progres*, *progressief* verafschuwen. De toekomst is de oplossing, de dooi van de ijsdaling. Het einde ervan. Om bij het beeld van de gletsjer te blijven: de toekomst is de beek, die uit de eindmorene ontspringt: het klare heldere dat zich, haast bij mirakel, uit het puin, uit de vuile massa los heeft gemaakt.

Uit dat kleine, snelle riviertje, aan het eind van de grote, logge ijsrups komt het *onbekende* voort. Nooit was de toekomst zo weinig verleden tijd als nu : sinds 1900, sinds 1945-1960, nu de logge ijsrups op dooien staat" (1947 : 399). De progressief die alleen maar wil voortschrijden wil verder bouwen op het bestaande. Maar op die manier moet hij het bestaande uiteraard verdedigen, in stand houden. Hij is principieel niet zo verschillend van de conservatief. Natuurlijk wil deze laatste alles behouden, natuurlijk wil de progressief herschikken, herstructureren. Tegenover deze beide behoeders van het verleden staat hij die werkelijk wil voortgaan. Hoe kan men hem anders noemen dan revolutionair : hij wil breken met het verleden, met de achttiende/negentiende eeuw. En dat is op zijn minst ook een revolutie op het vlak van de westerse technologie en levensstijl, want Van den Berg legt zelf herhaaldelijk een verband tussen deze en de Vooruitgangsidee.

Het is in dit licht moeilijk te geloven dat Van den Berg zelf slachtoffer geworden is van de continuïteitswet. Hoe moeten we dat interpreteren ? Als een toevallig accident, een zwak moment ? Of stoten we hier op het onvermogen ons los te maken van onze cultuur, of tenminste ons voldoende los te maken om haar te kunnen beoordelen ? De politieke consequenties die Van den Berg trekt zijn weliswaar ontzetsend, maar het onlogische ervan ontmoeten we niet voor het eerst. Er waren Marx, Freud, Sartre, Merleau-Ponty, Illich, Gorz. Misschien is het standpunt van Van den Berg wel niet zo verschillend van dat van de anderen. Ook zij zijn bij nader toezien niet (zonder meer) bereid de westerse technologie en levensstijl ter discussie te stellen. Zowat de hele reeks wordt meestal in politiek opzicht progressief genoemd. Freud is misschien de uitzondering, maar zelf staat hij bijvoorbeeld toch niet helemaal antipathiek tegenover communistische idealen (Freud, 1930 : 472). Maar zij zijn dan toch progressief in de zin die Van den Berg aan het woord geeft : zij zijn evenmin bereid tot een werkelijke breuk. Van den Berg zal in politiek opzicht conservatief genoemd moeten worden (de interpretatie van zijn gletsjerbeeld in revolutionaire zin is natuurlijk niet van hem). Maar in een bepaald opzicht is hij misschien gewoon eerlijker dan de progressieven wanneer hij bereid is bevoogding ook zo te noemen. Zo mogen we niet doen alsof de verleiding tot bevoogding niet ook bij Marx zit. Hij was zonder de minste twijfel bewogen door de onderdrukking van de arbeiders. Zonder twijfel wilde hij serieuze sociale veranderingen in hun voordeel. Maar dat mag ons niet de ogen sluiten voor het feit dat in zijn naam verschrikkelijke misdaden zijn gepleegd en niet alleen omdat men hem verkeerd gelezen heeft. Marx pleit voor een (tijdelijke) onderschikking van de individuele en onmiddellijke belangen van de arbeiders aan het productieapparaat. De ontwikkeling van het apparaat is noodzakelijke voorwaarde voor de installatie van het socialisme. Maar de ontwikkeling van het apparaat is eindeloos, precies omdat het de eindeloosheid tot grondprincipe heeft. Op die manier kan het socialisme eindeloos uitgesteld worden. Moet het werkelijk verwondering wekken wanneer ieder verzet (voorlopig) platgestreken wordt, met name in het licht van de toekomstige heilsstaat ? Te meer daar een ander grondprincipe van het apparaat het platwalsen is. Bernard-Henri Lévy zou het wel eens bij het rechte eind kunnen hebben wanneer hij ten aanzien van de Goelag Archipel beschuldigend de vinger opsteekt : "De

vrucht is niet wormstekig, het is geen kwestie van een kwaad dat pas later de kop heeft opgestoken, want de worm is zelf de vrucht en het kwaad heet Marx" (Lévy, 1977 : 158).⁸

Ondertussen lijkt Illich het best de politiek-conservatieve en ook anti-revolutionaire consequentie te vermijden. Omdat hij hoort tot de 'filosofen van de derde wereld' ? Misschien is hij gemakkelijker in staat de westerse cultuur radicaal ter discussie te stellen omdat hij behoort tot of in elk geval denkt vanuit een andere (onderdrukte) cultuur. De bekrompenheid die men Van den Berg moet toeschrijven wanneer hij het blanke ras tot uitgangspunt neemt duidt men meestal aan met de uitdrukking 'Europacentrisme'. De term is natuurlijk niet ruim genoeg. Alhoewel, er zit de pretentie achter dat al het goede uit Europa komt, in Europa wortel heeft geschoten ! Het is voor mij pijnlijk te moeten toegeven dat Van den Berg dit provincialisme niet heeft kunnen overstijgen. En Illich zelf dan ? Ook hij stootte op een grens ! Bleeft hij net te veel vastkleven aan zijn Europese afkomst ? En ikzelf ? Kan ik gokken op mijn leeftijd ? De reeks namen van hierboven hoort bij mensen die geboren zijn in volle ijstijd, ook al begon de gletsjer aan de rand en zeer geleidelijk te ontdooien. Per slot van rekening hoor ik bij de generatie zonder toekomst : de generatie zonder werk, de generatie die met de neus gedrukt wordt op de puinhoop die de westerse technologie en levensstijl 'gecreëerd' heeft. Is dat mijn trieste troef ? Ik weet het niet. Ik weet alleen dat er grenzen zijn waar men niet overheen ziet, of erger misschien : dat er grenzen zijn die men niet ziet. Alleen hoeft dit niet te betekenen dat grenzen niet kunnen verlegd worden. Günter Wallraff kwam onlangs weer eens op een spectaculaire manier in het nieuws. Het verhaal is ondertussen via de honderdduizenden exemplaren van zijn boek, via interviews en televisie-uitzendingen bekend. Ik wil er alleen maar op wijzen hoe Ali per slot van rekening een verre van perfecte vermomming was. Wallraff sprak bijvoorbeeld helemaal niet het Duits dat gastarbeiders plegen te spreken. Maar niemand kreeg argwaan. Men kijkt gastarbeiders nu eenmaal niet aan. Men loopt ze voorbij, men ziet ze niet werkelijk. Of men ziet ze zoals een doorsnee wandelaar een boom in het bos ziet. Hij weet in de verste verte niet over welke boom het gaat en na zijn wandeling zou hij niet eens een beschrijving kunnen geven. Er is een soort blindheid, of beter misschien een soort bijziendheid. In de volksmond zegt men : hij ziet wat hij graag ziet en hij hoort wat hij graag hoort. Wallraff geeft een onthutsende reportage van wat de bijziende Duitsers niet zien. Het gebeurt zeker niet ver weg, het gebeurt vlak onder hun neus. Wat te denken bijvoorbeeld van de veiligheidschef die opmerkt dat een groep gastarbeiders aan het werk is in een zeer ongezonde stofwolk en deze maant op te schieten, want de Duitsers kunnen in die troep niet verder... (Wallraff, 1985). Het is werkelijk een zaak van probleemstelling, die bepaalt wat men ziet. Het is alleen niet zo eenvoudig te weten of men de juiste probleemstelling heeft.

De manier waarop men zich in het Westen tegenover gastarbeiders gedraagt heeft uiteraard te maken met het Europacentrisme waar we Van den Berg van betichten.

(8) Over Marx' verhouding tot het kapitalisme of het 'produceren om te produceren', zie het boek van W. Coolsaet dat die titel draagt (Coolsaet, 1982).

Is er een alternatief voor het Europacentrisme? Alle culturen zijn evenwaardig en kunnen/moeten naast elkaar blijven bestaan? Er is een moeilijkheid. Ton Lemaire toont mijns inziens overtuigend aan hoe dit relativisme in feite neerkomt op een zelfverabsolutering van iedere cultuur (Lemaire, 1976: II, 3). Dus, in plaats van het Europese ethnocentrisme, een ethnocentrisme van alle culturen. Dat zou op zich misschien geen probleem hoeven te zijn, maar het wordt zeker een probleem wanneer de culturen met elkaar in contact komen. Wanneer bij zo'n contacten de mening de overhand heeft dat de eigen cultuur de beste, meest ontwikkelde enzovoort is, komt het nogal gemakkelijk tot een poging de andere cultuur daar ook van te overtuigen, daadwerkelijk te overtuigen, te overheersen. Vooral als het tot de zeden of gewoonten van een cultuur zou horen agressief en onverdraagzaam te zijn. Wat kan men daar op tegen hebben als men verdedigt dat alle culturele waarden goed zijn voor die cultuur? Maar er kunnen ook botsingen ontstaan binnen de cultuur zelf: tusschen het gevestigde en dus goede en wat dit aanklaagt. Zal het relativisme het gevestigde niet moeten verdedigen? Is de conservatieve politieke stellingname van Van den Berg werkelijk in tegenstrijd met zijn pleidooi voor verscheidenheid? Of is er iets mis met dit pleidooi? Van den Berg verabsoluteert de tolerantie ten overstaan van verscheidenheid. Hij wil haar altijd en overal laten heersen. Pas dan raakt hij verstrikt in zijn poging om de continuïteitswet te overwinnen. Zijn verabsolutering roept onvermijdelijk het bestaande uit tot het goede, terwijl Van den Berg even daarvoor het bestaande had geïnterpreteerd als een teveel aan gelijkheid.

Het relativisme is een verdoken absolutisme. Is er dan toch geen alternatief voor? De eigen cultuur uitroepen tot de superieure, alle culturen hun eigen superioriteit toekennen. Het alternatief is een werkelijk relativisme, dat een cultuur niet beschouwt als een waarde op zich. Een cultuur moet afgewogen worden. Op welke weegschaal? Die is niet zonder meer aan te geven voor om het even welke cultuur (hoewel Ton Lemaire toch enkele criteria probeert op te stellen). Voor onze cultuur hebben we toch een aantal aanwijzingen gevonden. Onze cultuur bleek thanatisch te zijn. Dit drukt veel uit, wellicht hebben we zelfs nog niet alles doorzien. Maar een cultuur door de dood achtervolgd of zelfs de dood achterna hollend noemen, impliceert een afkeuring van die cultuur. Een cultuur thanatisch noemen impliceert toch de wens aan die doodsdrijf te ontkomen, door er een cultuur van het leven tegenover te stellen. Dit is in elk geval een cultuur die de uniformiteit, de afhankelijkheid en de angst voor verandering overwonnen heeft.

In het volgende hoofdstuk proberen we daar verder op in te gaan. We volgen dan H. Arendt en H. Achterhuis. Maar ook Van den Berg komt er nog eventjes bij kijken, met name zijn recentste werk over Darwin. Eerst echter nog een kort besluit uit dit hoofdstuk.

6.8 BESLUIT

Sartre en Merleau-Ponty zijn in de netten van het blind activisme verstrikt geraakt. Ze leken evenwel door te hebben wat de betekenis is van het doelbewustzijn voor

de mens. De blindheid die hen weerhoudt consequent door te denken zou wel eens maatschappelijk bepaald kunnen zijn. Wanneer men nagaat wat Marx met het doelbewustzijn aanvangt, wordt men eveneens getroffen door een dubbelzinnige benadering: tegelijk pleit hij voor een opheffing van de aliënering die bestaat in het verdwijnen van de doelbewuste arbeid én voor een verder doordrijven van die aliënering. Hij denkt dat het werkelijk mens-zijn wel zal gerealiseerd kunnen worden in de vrije tijd. Alleen stelt hij nauwelijks de vraag wat de mens in de vrijgekomen tijd moet aanvangen. Hij heeft het wel eens over de alles-doe-het-zelver, die van de hak op de tak springt en aldus niets (bepaald) doet. Maar dat betekent opnieuw aliënering in de zin van het verdwijnen van het doelbewustzijn. Het rijk van de vrijheid lijkt alleen gerealiseerd te kunnen worden in zoverre de mens tot *automaton* wordt, bereid is afstand te doen van wat het meest menselijk is.

Dit is echter niet alleen een theoretische gedachtenconstructie. Het ziet er naar uit dat in de realiteit de mens steeds meer afstand aan het doen is van het doelbewustzijn. Meer recent hebben auteurs als Ivan Illich en André Gorz in elk geval getoond hoe de gelijkheid van onze tijd afhankelijkheid tot voorwaarde heeft, met name van het produktieapparaat. Illich toont ook hoe op die manier de Promethische wens om God, Causa Sui te zijn gerealiseerd wordt.

Van den Berg van zijn kant ontmaskert die Promethische ambitie als angst voor het andere en angst voor verandering. Het gelijkheids- en continuïteitsideaal dat in de zeventiende eeuw geformuleerd wordt en sindsdien een steeds grotere realisering vindt, put zijn motivatie uit die dubbele angst. Uit angst vlucht men naar het verleden en wordt men in zeker opzicht ook dat verleden. In een poging om eens en voor goed van angst verlost te zijn, zet men zichzelf buiten spel: de mens is machine geworden, zonder verantwoordelijkheid, in volkomen rust. Thanatos lijkt te zegevieren.

Maar er is een prijs te betalen. De rust is slechts illusie. De onrust wordt alleen maar verstoepd, maar blijft vanachter zijn hoekje gereed om op te springen. Freud had het over het onbehagen in onze cultuur. Dit zou wel eens het leven kunnen zijn dat zijn doodstrijd aan het voeren is. Of is het een strijd tegen de dood, die wel eens tot een overwinning zou kunnen leiden? Marx, Sartre en Merleau-Ponty beschrijven als ideaal wat in feite werkelijkheid aan het worden is en wat zij in een ander opzicht juist lijken te bestrijden. Zij doorzien weliswaar voor een belangrijk stuk waar onze cultuur ziek aan is, maar zijn zelf door de ziekte getroffen. Als het evenwel juist is dat de autonomie van het onbewuste groter wordt naarmate het inzicht verder teruggedrongen wordt, zal het ideaal steeds moeilijker stand kunnen houden. De beweging naar helderheid, de rebellie moet met de tijd toenemen. Er lijken aanwijzingen te vinden omstreeks de eeuwwisseling, maar ook Van den Berg zal moeten toegeven dat sindsdien Thanatos de strijd zeker niet opgegeven heeft.

We hebben in eerste instantie de tegenstelling rustdrift-engagementsdrift vanuit het individu benaderd. Op dat moment vermoedden we evenwel reeds dat de tegenstelling een maatschappelijke dimensie zou kunnen hebben. Van den Berg heeft dit vermoeden bevestigd: er zijn inderdaad redenen aan te voeren om onze cultuur thanatisch te noemen. Hij toont bovendien dat het (momentele) overwicht van de

rustdrift — zij het in de verwrongen vorm van het blinde activisme — te maken heeft met een vlucht, een vlucht uit angst voor het andere en voor verandering. Meer concreet toont de rustdrift zich in de realisering van de gelijkheid, in het worden tot *automaton* of machine. Of ook nog : in de vlucht naar het verleden. Onze cultuur zet zichzelf gevangen in het verleden, is als zodanig gefixeerd aan het verleden. Freud lijkt op die manier een werkelijkheid beschreven te hebben, zij het een niet noodzakelijke werkelijkheid. En Sartre ? Ondanks zijn pleidooi voor de toekomst lijkt hij het verleden tot onwerkzaamheid te dwingen, lijkt hij iedere werkelijke band met het verleden te negeren. Maar dat is precies de werkelijkheid die ook Freud beschreef, het verleden waar hij naar verwees was een objectief en als zodanig onwerkzaam verleden ! Het onbewuste tenslotte krijgt plots een nieuwe betekenis : het is resultaat van de illusie van gelijkheid, het is de vuilnishoop van de rustdrift. Maar als zodanig is het ook protest tegen gelijkheid, het smeulende vuur van het leven.

Hoofdstuk 7

EEN HAND NAAR KARL MARX

7.1 DE VERMINKTE MENS

7.1.1 Hannah Arendt

Onze cultuur wordt fundamenteel gemotiveerd door angst, angst voor het andere en voor verandering. Positief geformuleerd komt dit neer op de wens tot rust, onbewogenheid, zekerheid. De hedendaagse mens aanvaardt zijn kwetsbaarheid, beperktheid niet. Hij wil God zijn. Hij probeert echter zijn wensdroom te realiseren door zich juist heel kwetsbaar op te stellen. Hij wil ondanks alles zijn mens-zijn niet opgeven. Toch geeft hij het op! De prijs die hij betaalt is gelijkheid en afhankelijkheid. De goddelijkheid die hij bereikt verminkt hem tot een wezenloos exemplaar van de soort mens. Wij hebben voorheen het wezenlijke van de mens menen te vinden in zijn doelbewustzijn. Onmiddellijk hebben we hier aan toegevoegd dat de mens juist van dit doelbewustzijn vervreemd wordt. Beide stellingen zijn ontleend aan Marx, de reden waarom we de juist door hem geïnspireerde afkeer voor het woord 'wezen' konden overwinnen. Maar we vonden dat hij zelf verstrikt raakte, dat er bij hem een eigenaardige contradictie te vinden is. Want tegelijk met de constatering van de vervreemding van het doelbewustzijn pleit Marx precies voor een verder doordrijven van die vervreemding! Het komt er op neer dat voor hem arbeid een door de natuur opgelegde eeuwige dwang is, maar tegelijk iets om zo vlug mogelijk van verlost te worden.

Hannah Arendt (1958 : 105) merkt bij die contradictie op : "Zulke fundamentele en flagrante tegenstrijdigheden vindt men zelden bij de schrijvers van tweede rang ; in het oeuvre van de grote schrijvers raken ze rechtstreeks de kern van hun werk". Maar wellicht gaat het nog verder. Want het lijkt me dat grote schrijvers enkel een groot werk schrijven in zoverre zij een kernprobleem van hun tijd aanraken. De tegenstrijdigheden moeten dan duiden op zo'n kernprobleem. We kwamen reeds tot zo'n vermoeden bij een ander groot schrijver, met name Freud. Toen beperkten we ons tot enkele vage opmerkingen. In dit hoofdstuk zullen we dit iets verder moeten uitdiepen, hoewel het probleem eigenlijk een aparte studie veronderstelt. Tegelijk moet het kernprobleem nogmaals belicht worden. Hoewel we dit reeds vanuit verschillende hoeken probeerden te benaderen, is zeker nog niet alles

duidelijk. Tot nu hebben we de uitdrukking 'doelbewustzijn' eerder abstract benaderd, al hebben we met dat begrip een fundamentele eigenschap van de mens willen aanduiden. Het lijkt er op dat alleen de ambachtsman echt mens is : 'hij maakt op voorhand, in zijn hoofd'. De ongeschoolde arbeider daarentegen gehoorzaamt aan een machine, die voor hem bepaalt wat gedaan moet worden. Dit beeld is natuurlijk al te eenvoudig. We denken het te kunnen corrigeren vanuit het net genoemde werk van H. Arendt. Zij maakt een uitgebreide analyse van drie menselijke bestaanswijzen : arbeiden, werken en handelen. Het onderscheid arbeiden/werken komt enigszins overeen met geschoolde arbeid/arbeid van een ambachtsman, maar we zullen zien dat het toch veel meer omvat. Tegelijk zal duidelijk worden dat het zeker niet opgaat om zo maar een pleidooi te houden voor het ambacht. Tenslotte zal naar voor komen dat het eigenlijke probleem bij het handelen ligt, of beter : doordat het handelen zo goed als uitgeschakeld wordt, worden zowel arbeiden als werken vervreemde activiteiten. De vervreemding van het werken bestaat er in dat het in zeker opzicht arbeid wordt. Het besluit zal dus zeker geen pleidooi voor de arbeid of het ambacht zijn, maar voor een integratie van arbeiden, werken en handelen.

7.1.2 Arbeid – Werk

Het onderscheid tussen arbeid en werk is niet erg stevig in de taal geworteld. Beide woorden zijn tegenwoordig min of meer synoniem (alleen verwijst arbeid eerder naar 'zwaar' werk). Er is slechts één echt onderscheid : arbeid slaat, in tegenstelling tot werk, niet op het resultaat, het produkt. Het feit echter dat beide woorden in alle Europese talen hardnekkig naast elkaar blijven bestaan, wijst op een verdwenen onderscheid. H. Arendt (1958 : 84 e.v.) schetst de historische achtergrond van dat verdwijnen, maar daar gaan we niet op in. We onthouden hier alleen dat er wel degelijk redenen zijn om de woorden arbeid en werk te onderscheiden. Belangrijker is het onderscheid in de activiteiten zelf. Arbeiden slaat op de activiteit die in dienst staat van de noodzaak in het levensonderhoud te voorzien. Enerzijds levert arbeid consumptiegoederen. Arbeid en consumptie zijn heel nauw op elkaar betrokken, in zoverre de produkten van arbeid onvermijdelijk een heel vluchtig bestaan kennen, zo vlug mogelijk geconsumeerd moeten worden. Als zodanig zijn arbeid en consumptie twee facetten van eenzelfde proces. Anderzijds levert arbeid een voortdurende strijd tegen de aantasting van de menselijke wereld door natuurlijke processen. Arbeid is dus ook een zaak van bescherming door onderhoud, schoonmaak (Arendt, 1958 : 98 e.v.) enzovoort. In tegenstelling tot het vluchtige van de produkten van arbeid, zijn de produkten van werk juist duurzaam. In het werk worden dingen geproduceerd die een blijvende plaats krijgen, dit zijn gebruiksvoorwerpen. Deze worden niet verbruikt, maar opgebruikt of versleten. Werk gebeurt aan de hand van een model (een voorstelling of een schets), dat aan de vervaardiging vooraf gaat en na de voltooiing blijft bestaan. Door het model kan een gebruiksvoorwerp vermenigvuldigd worden, maar deze vermenigvuldiging is te onderscheiden van de

herhaling die het arbeiden kenmerkt en die opgelegd wordt door het zich voortdurend opnieuw aanbieden van de behoeften. Bij de vermenigvuldiging wordt een duplicaat gemaakt van wat reeds een betrekkelijk duurzaam bestaan bezit. Het vervaardigingsproces is volledig bepaald door het eindprodukt, het proces zelf is daaraan ondergeschikt, het is een middel om het doel te bereiken. Bij arbeid wordt het einde evenwel niet bepaald door het eindprodukt, maar door het uitgeput raken van de arbeidskracht. De produkten worden onmiddellijk weer middel, meer bepaald middel van bestaan en middel voor de reproductie van arbeidskracht. Arbeiden en werken kunnen misschien het best tegenover elkaar gesteld worden door de begrippen eindeloosheid en eindigheid. Arbeid is een zich steeds herhalende kringloop van produktie en consumptie, werk is een unieke creatie van duurzame gebruiksvorwerpen. Arbeid wordt daarmee niet doelloos, alleen wordt het doel onmiddellijk middel om een nieuw doel te bereiken enzovoort.

7.1.3 Een maatschappij van arbeiders

Hiermee zijn arbeid en werk als het ware 'ideaaltypisch' geschetst. H. Arendt be- toogt echter dat onze hedendaagse maatschappij een maatschappij van arbeiders is. Bijna alle activiteiten zijn er herleid tot arbeid. Ook al zegt men veelal dat we in een maatschappij van consumenten zitten, men zegt daarmee hetzelfde, want arbeid en consumptie zijn twee fasen van eenzelfde proces. "Wat wij ook doen, wij worden geacht het te doen om 'de kost te verdienen' (...)" (1958 : 127). Alles wat niet in functie staat van het levensonderhoud is spel of hobby. Ook het werken is tot arbeid herleid. Werken kan altijd tegelijk arbeid zijn, in zoverre de ambachtsman, om in zijn levensonderhoud te voorzien, het werkproces herhaalt. Maar daardoor wordt zijn werk nog niet tot alleen maar arbeid. De herhaling gebeurt bij het werk om redenen die niet in het proces zelf liggen opgesloten. Dit is wel het geval bij arbeiden, waar gegeten wordt om te kunnen arbeiden en gearbeid wordt om te kunnen eten (Arendt, 1958 : 142). Het komt daar op neer dat bij het werk een duidelijk onderscheid bestaat tussen doel en middel, een onderscheid dat bij de arbeid niet bestaat. Werk wordt echter juist wel arbeid in de huidige situatie waarbij produktie in hoofdzaak bestaat in het gereed maken voor de consumptie (Arendt, 1958 : 143). De arbeider gebruikt de werktuigen van de werkman, maar ze zijn daardoor niet langer instrument, middel, gereedschap. Het resultaat is dat de vrije keuze en het vrije gebruik van de werktuigen vanuit een welbepaald eindprodukt plaats moet ruimen voor "(...) een in ritmisch bewegen éénworden van arbeidend lichaam en werktuig, waarbij de arbeidshandeling zelf de éénmakende kracht is" (Arendt, 1958 : 144). Arbeid gebeurt het best ritmisch, maar in dit ritme gaat het karakter van gereedschap verloren en verdwijnt de grens tussen mens en werktuig en mens en doeleinden. "De dominerende factor in het arbeidsproces, en in alle werkprocessen die het karakter van arbeiden dragen, wordt niet gevormd door het doelgerichte streven van de mens, noch door het produkt dat hij zich wenst, maar door de beweging van het proces zelf en het ritme dat het arbeiders oplegt" (Arendt, 1958 : 144). De

beweging van de machine legt aan het lichaam zijn beweging op.

Maar misschien hoeven we ons daar niet druk over te maken : we zijn toch op weg onszelf van de arbeid te bevrijden ? Het ideaal van Marx komt toch steeds dichterbij ? De arbeidstijd wordt inderdaad steeds kleiner, maar de vrije tijd blijft essentieel door arbeid bepaald ! Vrije tijd, in een maatschappij van arbeiders, is consumptietijd : wat geproduceerd wordt moet even snel geconsumeerd worden opdat het productieproces niet zou stokken. "Ware dit ideaal echter reeds werkelijkheid geworden, en waren wij dus in feite niets anders meer dan leden van een gigantische consumentenbond, dan zouden wij helemaal niet meer in een wereld leven, maar eenvoudig worden voortgestuwd in een proces, in welke eeuwig terugkerende kringloop aan de lopende band dingen verschijnen en verdwijnen, en nooit voldoende duurzaamheid bezitten om het wereldse kader te kunnen vormen waarbinnen het levensproces zich voltrekt" (Arendt, 1958 : 133-134).

Een voor de mens bewoonbare wereld moet een zekere duurzaamheid bezitten, die haar door het werk is opgelegd. Dit betekent niet dat er naar gestreefd moet worden de arbeid toch af te schaffen, maar het werk over te houden. Zoiets als een situatie met alleen maar 'zinvol' werk voor de mens en al de rest voor de robotten. Inderdaad de dualistische arbeidswereld waar Marx aan dacht (en waar tegenwoordig o.m. Gorz van droomt) gaat voorbij aan het feit dat het onderworpen zijn aan de noodzaak bij de mens hoort. In zijn strijd tegen de noodzaak, behoeften, onderworpenheid, wint hij juist zijn vrijheid (Arendt, 1958 : 121). Trouwens, niets belet om zo te zeggen dat werk in een zelfde kringloop terecht kan komen als arbeid. Bij het werk is het doel bepalend, tijdens het proces van het werk is alles middel tot het bereiken van een doel. Maar eens dat doel bereikt wordt het zelf middel. Een stoel is alleen bruikbaar als zitmeubel of ruilmiddel, maar is geen doel op zich. Wanneer iemand uitsluitend oog heeft voor nut en bruikbaarheid ontstaat een kettingreeks waarbij ieder doel middel wordt (Arendt, 1958 : 151).

7.1.4 Contradictie bij Marx en in de werkelijkheid

Hannah Arendt toonde op die manier reeds in 1958 een inzicht in de hedendaagse maatschappij, waar zelfs een aantal auteurs na haar niet toe gekomen zijn. Met haar begrippenpaar arbeid-werk maakt zij in elk geval een obstakel zichtbaar waar Marx over gestruikeld was. Deze zou de totale onduidelijkheid die in zijn werk rond arbeid steekt, vermeden kunnen hebben door precies dat onderscheid te maken. Zijn hoop alle arbeid te kunnen afschaffen heeft inderdaad betrekking op de arbeid zoals Arendt die formuleert. Zijn pleidooi voor de arbeid slaat eigenlijk op wat zij werk noemt. Als men het onderscheid arbeid-werk hanteert, hoeft er op dat vlak bij Marx helemaal geen tegenstelling gevonden te worden. Dit belet natuurlijk niet dat Hannah Arendt het dan nog niet eens zou geweest zijn met Marx, want in haar visie hoeft arbeid niet totaal afgeschaft te worden.

Hoe dan ook, Marx is er niet geraakt : er is wel degelijk een tegenstelling ! Hoe is dit mogelijk ? Mijn hypothese is dat de tegenstelling niet alleen een tegenstelling

is in het denken of het werk van Marx, maar moet gevonden worden in de werkelijkheid die hij probeerde te vatten. De tegenstelling duidt niet alleen op een kern in zijn denken, maar op een kern in de werkelijkheid waar zijn denken betrekking op heeft. En de kern in zijn denken komt niet over een tegenstelling heen, omdat die tegenstelling in de werkelijkheid zit.

De kern van het werk van Marx stelt ons voor een probleem. Welnu, problèma betekent in het Grieks niet alleen moeilijkheid, maar ook : wat men voor zich houdt, dekking, beschutting, bescherming, schild. De tegenstelling bij Marx zou een soort schild kunnen zijn, er zou iets achter verborgen kunnen zijn. We denken hier aan het boekje van Michel Foucault *De orde van het vertoog* (1971) dat als uitgangspunt heeft : de produktie van het geschreven en gesproken woord wordt gecontroleerd, geselecteerd en georganiseerd door middel van een aantal procedures die de gevaren van het woord moeten bezweren. We vragen ons voorlopig niet af wie of wat controleert, selecteert en organiseert. We houden het voorlopig bij het vermoeden dat iets of iemand de hand van Marx vastgehouden heeft, zonder dat hij zich daar bewust van was. Maar ook nog dat hij iets gezien heeft wat verborgen, weggecontroleerd, weggeselecteerd en weggeorganiseerd was. Met andere woorden : dat hij bijna door het schild gestoten was. Want de procedure kan in zijn geval niet helemaal gelukt zijn. Wanneer er een tegenstelling overblijft, moet die vroeg of laat opvallen, moet er vroeg of laat gezocht worden wat er achter zit ! Niettemin lijkt die zoektocht niet zo eenvoudig, ook al is de tegenstelling op een bepaald moment opgevallen. We zullen zien dat H. Arendt toch ook niet ver genoeg gekomen is. Daarvoor keren we terug naar haar boek. Met haar stellen we nu de vraag hoe de arbeid kon overheersen. Voor het antwoord keren we terug naar het begin van de moderne tijd.

7.1.5 Werk in de moderne tijd

Voor Hannah Arendt wordt de moderne tijd ingeleid door drie belangrijke gebeurtenissen : de ontdekking van Amerika en de daarop volgende wereldreizen ; de kerkhervorming, die aanleiding gaf tot het proces van individuele onteigening van de landarbeider en accumulatie van maatschappelijke rijkdom ; de ontdekking van de telescoop, die leidde naar een nieuwe wetenschap die de aarde ziet vanuit het gezichtspunt van de kosmos.

De ontdekking van Amerika zette een proces in van 'inkrimping van de aarde'. Dit lag weliswaar niet in de bedoeling van de koene zeevaarders, die juist een uitbreiding van de aarde zochten. Maar het is een gevolg van het in kaart brengen van de wereld, waardoor deze binnen het bereik van de zintuigen en gewaarwordingen van de mens kon komen, lang voordat modernere middelen hem in staat zullen stellen afstanden door snelheid te overwinnen (Arendt, 1958 : 251). Maar dit vermogen om zich een overzicht te vormen heeft tot voorwaarde dat de mens zich losmaakt van het nabije : "Hoe groter de afstand tussen hem en zijn omgeving, wereld of aarde, hoe beter hij in staat zal zijn tot overzien en meten en hoe minder wereld-

se, aan de aarde gebonden ruimte er voor hem zal overblijven" (Arendt, 1958 : 253). De ontdekkingsreizen hingen aldus samen met een onthechting aan de vertrouwde en nabije aardse omgeving.

De kerkhervorming confronteert ons met eenzelfde soort vervreemding, hoewel de gebeurtenis van een totaal andere aard was. De kerkhervorming was niet alleen maar een nieuwe moraal. Zij hing samen, zoals Weber aantoonde, met het ontstaan van het kapitalisme. Dit betekende enerzijds een onteigening van het landvolk en anderzijds een accumulatie van rijkdom, die door arbeid wordt omgezet in kapitaal. Een eindeloos proces kwam op gang van rijkdom die geïnvesteerd wordt om nog meer te onteigenen, nog grotere rijkdom te verwerven, nog meer te investeren enzovoort (Arendt, 1958 : 257). Voorwaarde voor het gesmeerd lopen van dit proces is dat alle wereldse dingen, alle eindprodukten steeds vlugger in dit proces worden geïnvesteerd. Voorwaarde blijft vervreemding van de wereld, met zijn duurzaamheid en stabiliteit.

De derde gebeurtenis is voor Arendt de belangrijkste. Bovenstaande twee noemt ze zelfs van ondergeschikte betekenis in vergelijking met de derde (Arendt, 1958 : 267). Het betreft de ontdekking door Galilei van de telescoop of, zoals zij het zelf noemt, de ontdekking van het punt van Archimedes. Wat Bruno en Copernicus vóór hem wiskundig hadden berekend, werd door Galilei aangetoond "met de zekerheid der zintuigelijke waarneming." Zijn voorgangers hadden slechts hypothesen in functie van wiskundige berekeningen geformuleerd, maar Galilei toonde een controleerbaar feit en verwekte vertwijfeling aan de doeltreffendheid der zintuigen. Hij bereidde het moderne astrofysische wereldbeeld voor, waarin wij geconfronteerd worden met een heelal, waarvan we alleen kennen wat onze instrumenten geregistreerd hebben (Arendt, 1958 : 263). De ontdekking van Galilei gaf aanleiding tot zowel vertwijfeling als triomf. Vertwijfeling over de zintuigen gaat hand in hand met de wens van Archimedes "naar een punt buiten de aarde van waaruit hij de wereld uit zijn voegen zou kunnen lichten" (Arendt, 1958 : 264). De successen in de fysica na Galilei gaan alle uit van dat Archimedische gezichtspunt : alles wordt geacht onderworpen te zijn aan universele wetten, die geldig zijn buiten het bereik van de zintuigen, buiten de aarde. De mens heeft zich geïnstalleerd in het heelal. Maar het relativisme dat samenhangt met het verlaten van het heliocentrisme vindt zijn oorsprong reeds bij de wereldvervreemding waar Galilei in terecht kwam. Van beslissende betekenis in die ontwikkeling was het gebruik van de moderne algebra, die niet alleen de wiskunde bevrijd heeft van de kluisters van het ruimtelijke, maar de mens "uit de kluisters van zijn aan de aarde gebonden ervaringen en zijn kenvermogen uit de kluisters van het eindige" (Arendt, 1958 : 267). Het belangrijkste bij het gebruik van de algebra was echter de mogelijkheid die geopend werd om te experimenteren. Door het experiment legde de mens de natuur de voorwaarden op van zijn eigen geest, dit wil zeggen voorwaarden "die haar van een universeel astrofysische gezichtshoek, een buiten de natuur zelf gelegen kosmisch punt uit worden opgelegd" (Arendt, 1958 : 268). De vertwijfeling over de zintuigen kan slechts opgevangen worden door alleen als kennis te aanvaarden wat men heeft gemaakt. Het doen werd het hoogste waartoe de mens in staat geacht werd. Voor-

heen was dat de contemplatie. Het vervaardigen van instrumenten werd niet alleen beslissend voor het verwerven van kennis, maar vooral : het maken ligt in het experiment zelf opgesloten, in zoverre het experiment per definitie de te observeren verschijnselen eerst zelf maakt (Arendt, 1958 : 294). De werker – de *homo faber* – wordt het ideaal. De aandacht verschuift van de vraag naar het *wat* naar de vraag naar het *hoe*. Dit heeft voor gevolg dat niet langer dingen of eeuwige bewegingen object van kennis zijn, maar processen.

Dit betekent echter dat de *homo faber* eigenlijk zichzelf gaat verloochenen : “Maar dit leggen van de nadruk op het vervaardigingsproces, of liever, de noodzakelijkheid waarmee elk ding wordt beschouwd als het resultaat van een vervaardigingsproces, mag dan ook in hoge mate karakteristiek zijn voor *homo faber* en zijn ervaringssfeer, dat de moderne tijd zo uitsluitend en alleen daarop de klemtoon ging leggen, ten koste van elke belangstelling voor de dingen, de produkten zelf, was iets geheel nieuws” (Arendt, 1958 : 30). Voor de *homo faber* primeert het doel, kan het (productie)proces eigenlijk niet belangrijker zijn dan het afgewerkte produkt. Voor Hannah Arendt is de reden voor die zelfverloochening niet ver te zoeken : “Het is duidelijk wat tot deze accentverschuiving heeft geleid : de man der wetenschap maakte slechts om te kennen, niet om dingen te produceren, en het produkt was louter een bijprodukt, een zijdelings effect” (Arendt, 1958 : 301). Hoe dan ook, de waardering voor de *homo faber* is spoedig verdwenen. Werken moest geleidelijk de plaats ruimen voor arbeiden (Arendt, 1958 : 312) precies door de uitsluitende aandacht voor het proces. Het seculariseringsproces, ten gevolge van de Cartesiaanse twijfel, had daarenboven tot een verdwijnen van God geleid. De mens werd met zijn neus op zijn sterfelijkheid gedrukt. Het zich overgeven aan de – oneindige – levenskringloop kon functioneren als een Ersatz.

7.1.6 Animal laborans – homo faber

De belangrijkste gebeurtenis bij het begin van de moderne tijd is voor Arendt de ontdekking van de telescoop. Door deze ontdekking wordt een nieuw wereldbeeld geïntroduceerd : wij kennen slechts wat onze instrumenten registreren. Het gebruik maken van het experiment leidt zelfs naar een radicalere formulering : wij kennen slechts wat wij gemaakt hebben. Eventjes wordt de *homo faber* op een voetstuk geplaatst, maar al vlug wordt hij verdrongen door de *animal laborans*. De wetenschapsman wil immers kennen en niet produceren. Zo gaat zijn aandacht op de eerste plaats naar het proces van het vervaardigen, hij zoekt ‘onnutte’ kennis (Arendt, 1958 : 292). Welnu, het eindeloos, doelloos zijn is precies kenmerkend voor de arbeid.

Men krijgt op die manier de indruk dat de heerschappij van de *animal laborans* louter een zaak van de wetenschapper zou zijn. Maar Hannah Arendt beschrijft zelf het kapitalisme als een eindeloos en doelloos proces ! En het kapitalisme hangt samen met de kerkhervorming ! Dus ook de kerkhervorming brengt de *animal laborans* blijkbaar aan de macht. Wij hebben bij Van den Berg gevonden dat het kapi-

talisme vooraf gegaan wordt door 'een nieuwe houding'. Wellicht is het streven van de wetenschapper naar 'onnutte' kennis van heel wat oudere datum, maar wanneer deze in de moderne tijd een nieuwe impuls krijgt, komt deze niet van de wetenschapper alleen. Toch is het belangrijk stil te staan bij die wetenschapper : waarom plaatst hij de *homo faber* op een voetstuk, terwijl hij eigenlijk *animal laborans* wordt ? De wetenschapper zoekt het punt van Archimedes, van waaruit de wereld uit haar voegen gelicht kan worden. Hij wil met andere woorden de wereld zijn eigen voorwaarden opleggen : "Homo faber is werkelijk de heer en meester, niet slechts omdat hij meester is, of zich tot meester heeft opgeworpen, over de gehele natuur, maar omdat hij meester is over zichzelf en over wat hij doet (Arendt, 1958 . 142). Maar de *homo faber* legt zodanig de nadruk op het vervaardigingsproces dat hij *animal laborans* wordt ! Omdat de wetenschapper niet geïnteresseerd is in het produkt, zoals Arendt suggereert ? Of omdat hij te ver verwijderd is van produkten ? De moderne mens, zo leert de eerste gebeurtenis die Arendt aanhaalt, is wereldvreemd, hij staat ver boven de wereld. Hoe zou zo'n onthechte mens geïnteresseerd kunnen zijn ? De motivatie van de wetenschapper is deze van een losgeslagen *homo faber*, van een Promethische *homo faber*. Maar Prometheus realiseert zich door Sisyphus te worden !

Hannah Arendt ziet eigenlijk niet dat de moderne mens zijn ideaal op de verkeerde manier probeert te realiseren. Zij vat daardoor niet in alle scherpthe de 'motivatie' van die moderne mens en eigenlijk lost zij de contradictie bij Marx niet helemaal op. Marx wil een maatschappij van werkers, maar ziet juist het werk meer en meer verdwijnen. Wat overblijft is arbeid, die hij juist zo graag zou willen overwinnen. Arbeid levert immers over aan een naamloze kringloop : de arbeider houdt de wereld helemaal niet in zijn hand, hij is een element dat eenvoudig meegeleurd wordt. Door echter het onderscheid tussen arbeid en werk niet te maken, kan Marx zijn hoop toch stellen op de arbeiders : zij zullen de macht grijpen en de weg bereiden voor het werk !

Nu zou reeds duidelijker geworden moeten zijn dat de contradictie in het werk van Marx niet beperkt is tot dit werk, maar in de werkelijkheid steekt : in de moderne tijd doet de *homo faber* als het ware een staatsgreep, maar in de hedendaagse tijd wordt duidelijk dat hij eigenlijk *animal laborans* is geworden. Marx vertolkt een gebeuren dat werkelijkheid aan het worden is. We nemen immers aan dat de motivatie van de wetenschapper niet bij hem alleen te vinden is. We menen dit trouwens verder te kunnen afleiden uit wat Hannah Arendt schrijft over het handelen.

7.1.7 Handelen

We hebben gezien hoe de moderne wereld voor Hannah Arendt geresulteerd heeft in een wereld van arbeiders. Deze concentreren zich zodanig op het leven en het voortbestaan, dat de wereld vergeten wordt : "Een massamaatschappij van arbeiders, zoals Marx voor de geest stond toen hij sprak van een 'gesocialiseerde mensheid', bestaat uit vereenzaamde, geen wereld vormende exemplaren van de soort

mens, of zij nu huisslaven zijn, door de macht van anderen tot hun lot gedoemd, of vrijen, die hun taak niet onder dwang verrichten" (Arendt, 1958 : 118). Niet dat de *animal laborans* de wereld zou ontvluchten, hij wordt er gewoon uitgebannen : "*Animal laborans* ontvlucht de wereld niet maar wordt er uit gebannen, daar hij de gevangene is van de eigen lichamelijkeid, geketend aan de bevrediging van behoeften, waarin niemand kan delen en die niemand geheel met anderen gemeen heeft" (Arendt, 1958 : 118). Hetzelfde zegt Arendt wanneer zij het arbeiden anti-politiek noemt. Van werken kan men dit niet zeggen, want ook al gebeurt werken in afzondering, het blijft fundamenteel betrokken bij de voortgebrachte dingen. Werken is hoogstens a-politiek, maar bij arbeid is er alleen contact met het eigen lichaam, niet met de wereld en de andere mensen : "Zeker, ook hij leeft in aanwezigheid van en samen met anderen, maar dit samen zijn heeft niets van de typische kenmerken der ware pluraliteit" (Arendt, 1958 : 213). Samen arbeiden verschilt van het doelgericht combineren van verschillende vaardigheden en beroepen. Samen arbeiden doen gelijke exemplaren, die ieder besef van individualiteit en eigenheid verloren hebben. Samen arbeiden heeft hoogstens een gezelligheidskarakter (Arendt, 1958 : 214). Het 'eender-zijn', dat kenmerkend is voor onze op arbeid en consumptie gerichte maatschappij, hangt nauw samen met de lichamelijke ervaring van het samen arbeiden : dit gebeurt volgens een biologisch ritme, dat tot een eenheid samsmeedt. Dit één-zijn van velen is anti-politiek. Niet dat gelijkheid op het publieke vlak onmogelijk zou zijn ! Maar de gelijkheid op het publieke domein respecteert de individualiteit, zij is geen nivellering, zij is "gelijkheid van ongelijken, die in sommige opzichten en voor bepaalde doeleinden moeten worden 'gelijkgeschakeld'" (Arendt, 1958 : 215). Menselijke verscheidenheid veronderstelt zowel gelijkheid als verscheidenheid (Arendt, 1958 : 174). Verschil is voorwaarde voor het handelen, de activiteit die zich rechtstreeks tussen de mensen afspeelt, niet via dingen of materie.

Maar als we zeggen, met H. Arendt, dat de massamaatschappij juist wel nivelleert, dan zeggen we toch dat het handelen er wordt uitgeschakeld ! Merkwaardigerwijze trekt Arendt die conclusie niet. Ook niet wanneer ze zich opdringt op een andere plaats, met name waar zij het heeft over de verhouding tussen arbeid en leven. Zij heeft betoogd dat arbeid consumptiegoederen voortbrengt en dat als zodanig produktie en consumptie twee fasen van eenzelfde proces zijn. Ze voltrekken zich volgens de zich eeuwig herhalende kringloop van de natuur. Die kent geboorte noch dood, want deze veronderstellen een wereld die niet voortdurend in beweging is, een wereld waar men naar binnen en buiten kan treden. Maar hoewel produktie en consumptie zich voltrekken volgens die eeuwige kringloop, valt de mens zelf er buiten, anders zouden mensen alleen maar exemplaren van de diersoort mens zijn. Menselijk leven verloopt in een rechtlijnige beweging, het ontleent alleen maar zijn stuwkracht aan het biologische leven. Of anders : menselijk leven kan worden samengevat in een verhaal. En een min of meer samenhangend verhaal is resultaat van handelen en spreken (Arendt, 1958 : 98-99). Maar hoe kan Arendt dit beweren, als zij tegelijk beweert dat we in een maatschappij van arbeiders zitten ?

Zij had het op dat moment toch reeds gehad over de nivellering ! Sinds de Griek-

se polis, waar een strikt onderscheid bestond tussen de privé- en de publieke sfeer, heeft zich een toenemende vermaatschappelijking van de samenleving voorgedaan : steeds meer activiteiten, problemen en organisatievormen van de huishouding zijn in de publieke sfeer getreden. Maar die ontwikkeling betekende juist een toenemend conformisme : “Beslissend is in deze dat de maatschappij de mogelijkheid tot handelen, die vroeger aan de huishouding was ontzegd, thans over de gehele linie en op alle niveaus uitsluit. In plaats daarvan verwacht de maatschappij, dat elk van haar leden zich zal houden aan een zeker stelsel van gedragingen, en legt ze ontelbare uiteenlopende voorschriften op, die alle de strekking hebben, haar leden te persen in het keurslijf van het (maatschappelijk) goede gedrag, en elk spontaan handelen of iedere buitengewone prestatie uit te sluiten” (Arendt, 1958 : 47). Hier schrijft Arendt dus wel klaar en duidelijk dat in onze hedendaagse maatschappij het handelen uitgesloten wordt !

En zij geeft ook een antwoord op de vraag waarom dit gebeurt. Door handelen en spreken treden we de mensenwereld binnen. Het is als een tweede geboorte, waardoor wij “onze oorspronkelijke fysische verschijning bevestigen en er de consequenties van aanvaarden” (Arendt, 1958 : 176). De intrede is niet opgedrongen door de noodzaak of door nuttigheid, zoals bij respectievelijk arbeiden en werken. Zij wordt ingegeven door het nieuwe begin van de geboorte, waar wij door het handelen op inspelen. Handelen betekent ook : initiatief nemen, beginnen. Door het handelen wordt een begin gemaakt met iets nieuws, dat niet onmiddellijk te herleiden valt tot het voorgaande. Door zijn handelen is de mens in staat tot het onverwachte, het onwaarschijnlijke (Arendt, 1958 : 176-177). Welnu, precies het onvoorspelbare van het handelen heeft men in de loop van de geschiedenis steeds weer proberen uit te schakelen. Ook het onomkeerbare, want een proces dat door het handelen is in gang gezet kan niet terug gedraaid worden. Het begint, gaat zijn eigen richting uit, overstijgt de persoon die het heeft in gang gebracht. De meest voorkomende uitschakeling van het handelen bestaat er in het toe te vertrouwen aan één man : de mon-archie, die verschillende vormen kan aannemen : van tirannie tot die democratie waarin velen een collectief lichaam vormen (Arendt, 1958 : 220-221). “Maar wat al deze regeringsvormen gemeen hebben, is dat de burgers van het publieke domein worden geweerd en de nadrukkelijke raad – lees : het bevel – krijgen, zich aan hun eigen zaken te wijden en het maar aan de heerser over te laten ‘de publieke zaken te behartigen’ ” (Arendt, 1958 : 221). Welnu, de maatschappij van de arbeiders lijkt me in dit opzicht heel efficiënt. Ook al legt Hannah Arendt geen verband, we hebben gezien dat de maatschappij van arbeiders ook voor haar per definitie anti-politiek is !

Maar wie heeft angst voor het onvoorspelbare, het onomkeerbare, de anonimiteit ? Toch de *homo faber*, die precies alles wil plannen, alles in de hand wil houden. Dit ideaal van almacht wordt zeker niet nagestreefd door de *animal laborans*, die juist verzinkt in de anonimiteit. Omdat de *homo faber* de onzekerheid van het handelen niet aankan, bouwt hij een wereld op die hem tot *animal laborans* degradeert !

7.1.8 Rust versus onrust

Bij het begin van dit hoofdstuk maakten we de bedenking dat het er naar uitzag dat alleen de ambachtsman echt mens is. Dat is dus allerminst het geval : arbeiden, werken en handelen zijn drie voorwaarden voor menselijk bestaan. In de hedendaagse maatschappij overweegt de arbeid. Al vindt dit zijn oorsprong bij een motivatie van de werkende mens, werken is uitgeschakeld. De werkende mens probeert zich te beschutten tegen de onzekerheid die met het handelen samenhangt, maar geeft daardoor iedere mogelijkheid tot planning, tot controle op. De verabsolutering van zijn verlangen naar zekerheid betaalt hij met een verlies van zijn individualiteit. We kunnen deze visie zonder meer vertalen in onze eigen terminologie : de *homo faber* wil duidelijk rust, hij verweert zich tegen de risico's van het engagement. Maar hij stort zich precies voluit in de onrust, hij geeft zich over aan de eindeloze, rusteloze kringloop van het leven. Niet dat hij zich daar ooit zou moeten of zelfs kunnen aan onttrekken. De mens is een biologisch toegerust wezen, hij moet hoe dan ook arbeiden om in leven te blijven. Hij moet produceren om te consumeren, hij moet zijn wereld beschermen tegen verval. En zoals H. Arendt opmerkt, hij vindt daar ook geluk in.

Maar wanneer arbeiden het werken en handelen verdringt, verliest het zijn menselijk karakter. We hebben gezien dat de mens weliswaar deelneemt aan de eeuwige kringloop van de natuur, maar er in principe niet mee mag samenvallen. Hij moet mijlpalen slaan in die kringloop. Voor hem is er een begin en een einde, waartussen zich zijn levensverhaal afspeelt. Arbeiden moet met andere woorden gebeuren in een wereld waarin ook gehandeld wordt. In een wereld ook waar groei en verval bestaan. In de eeuwige kringloop van de natuur bestaat dit niet, er is alleen beweging. Pas een door de mens gemaakte wereld kent groei en verval (Arendt, 1958 : 100). Menselijke arbeid moet precies het verval tegenhouden.

Wij hebben bij Van den Berg de uitroep gevonden : geen tijd als de onze heeft de arbeid zo veracht. Nu zien we dat tegelijk geen tijd als de onze de arbeid op zo'n voetstuk geplaatst heeft. Althans in de feiten, want dat was de bedoeling niet. De *homo faber* wil het handelen uitschakelen, maar in plaats van zijn voorwaarden op te leggen aan de natuur, geeft hij zijn mens-zijn op.

7.1.9 Doelbewustzijn

Het mens-zijn hebben we verbonden met doelbewustzijn. We kunnen dit nu nader specificeren. We hebben gezien dat de doel-middel-categorieën in zekere zin irrelevant zijn bij het arbeiden. Dit staat weliswaar in principe in functie van het levensbehoud, maar in realiteit is het een eindeloze ketting, waarbij doel en middel in elkaar overgaan. Doelbewustzijn is zeer duidelijk aanwezig bij het werken : hier wordt 'op voorhand in het hoofd gemaakt'. Het werken kan echter ook verworden tot een eindeloze kringloop, waarbij doel en middel ook niet meer te onderscheiden zijn. En het handelen ? Hier vinden we een eigenaardige passage bij Hannah Arendt. Zij brengt handelen in verband met het Aristotelische begrip *energeia* : een activiteit

die geen doel nastreeft en geen werk tot resultaat heeft, met andere woorden doel is in zichzelf. In het handelen wordt evenmin een doel nagestreefd, het doel is het handelen zelf (Arendt, 1958 : 207).

Maar waarom zou het handelen niet doelgericht zijn ? Omdat het handelen een proces in gang zet dat onomkeerbaar is, dat eigenlijk geen einde kent ? Omdat dus het handelen ook al een eeuwige kringloop is, waarbij het onderscheid tussen doel en middel irrelevant is ? Maar wat is dan het verschil met het arbeiden ? Het handelen lijkt me helemaal niet eindeloos, althans niet op dezelfde manier als het arbeiden. De eindeloosheid bij het arbeiden verwijst naar een kringloop, een voortdurende herhaling van hetzelfde. Precies die herhaling is bij het handelen niet aanwezig, handelen wil iets nieuws realiseren. Maar toch niet om het even wat ? Er is natuurlijk helemaal geen zekerheid dat een doel bereikt wordt, het wordt als het ware geworpen in een smeltkroes van talrijke andere doeleinden en wat uiteindelijk gerealiseerd wordt is een resultante, die door het doel al dan niet benaderd wordt. De handelende die geen doel nastreeft, maar zich tevreden stelt met de activiteit van het handelen speelt alleen maar. Als het om het even wat is dat de handelende bereikt, verdwijnt alle onzekerheid, elk risico. Maar dat is precies wat handelen diende te onderscheiden. Onzekerheid, risico zijn tot op zekere hoogte synoniem voor doelbewustzijn. Ook bij het werken is er een zeker risico, maar het is minimaal. Maar toch, zolang het werk niet af is, zolang het doel niet bereikt is, bestaat er onzekerheid of er niet iets mislukt (en de ervaring leert dat dit zelfs bij de beste vakman voorkomt). Dit betekent dat het onderscheid tussen werken en handelen niet erg scherp is. Trouwens als de vakman iets nieuws probeert, verdwijnt dat onderscheid helemaal.¹ In dit geval wordt het risico natuurlijk heel wat groter. Middeleeuwse katedralen bijvoorbeeld werden gemaakt met een minimum aan plannen en berekeningen. Een hedendaagse architect zou hetzelfde gebouw op basis van dezelfde plannen nooit durven zetten. Het is voor hem een wonder dat die torens zijn blijven rechtstaan, want alleen al de invloed van de windkracht was de makers nauwelijks bekend. Plannen werden trouwens vaak getekend naarmate het bouwwerk vorderde (Bechmann, 1961 : 65, 116-117). Maar het feit dat er zo weinig plannen waren en dat de weinige plannen die er dan toch waren zo weinig uitgewerkt waren, betekent toch duidelijk niet dat de katedraalbouwers geen doel voor ogen zouden gehad hebben. Ook al zette de eerste bouwmeester (of eigenlijk reeds zijn opdrachtgevers) een proces in gang waarvan hij het einde niet kende, want hij wist dat hij de afgewerkte katedraal nooit zou zien, hij schakelde zichzelf in in een proces dat hem moest overstijgen, maar hij kon dit mijns inziens heel (doel)bewust doen.²

(1) Ook het onderscheid tussen arbeiden en werken is niet zo strikt aangegeven.

(2) In haar hartstochtelijk pleidooi voor een 'eerherstel' van de middeleeuwen, wijst Régine Pernoud er op dat de renaissance zich van de voorgaande periode onderscheidt doordat zij de klassieke wereld imiteerde. In de middeleeuwen daarentegen is iedere kunst 'invention' (Pernoud, 1977 : 25). Een aantal hedendaagse misverstanden ten aanzien van de middeleeuwen kunnen verklaard worden uit de door de renaissance geïnspireerde vergeefse zoektocht naar de voorbeelden waar de middeleeuwen zich zouden op geïnspireerd hebben. In de terminologie van Arendt moeten de middeleeuwen veel meer door het handelen gekenmerkt worden dan de renaissance.

Handelen lijkt me dus minstens zo nauw verbonden met doelbewustzijn als werken. H. Arendt identificeert handelen min of meer met politiek optreden. Het handelen onderscheidt zich daarin van het werken dat het een nieuw begin maakt. Werken van zijn kant wordt gekenmerkt door de creatie van duurzaamheid. Maar enerzijds kan men opmerken dat een politiek optreden toch ook een duurzaam resultaat kan opleveren, dat dus ook politiek handelen in dat opzicht werken kan genoemd worden. Anderzijds kan werken ook betekenen : iets nieuws beginnen, zoals we zo juist reeds aanstipten. Hierbij komt dat men de kenmerken van het handelen ook op andere vlakken vindt dan het politieke in strikte zin : op dat van het recht, het syndicale, het militaire enzovoort. Hoe dan ook, ook al is doelbewustzijn fundamenteel voor het handelen, het is duidelijk dat ook in het handelen het doelbewustzijn kan verdwijnen.

Handelen is intrinsiek verbonden met het onzekere, het onvoorspelbare. Wie werkt is daarentegen in principe zeker van de uitslag. Hij beheerst de elementen waarmee hij werkt, hij oefent er een relatief onbepaalde macht over uit. Maar wanneer die zekerheid hem als het ware naar het hoofd stijgt, wanneer hij absolute zekerheid gaat nastreven, wanneer hij doet alsof zijn macht grenzeloos is, maakt de werkende alle handelen onmogelijk. En hij verwerft zekerheid, inderdaad. Maar haast onmerkbaar houdt hij er ook mee op te werken. Hij stelt zich steeds minder doeleinden, hij legt steeds meer nadruk op het proces van het werken zelf. Doeleinden veronderstellen immers beperktheden, eindigheden. Processen zijn eindeloos in hun herhaalbaarheid. Maar uiteindelijk doet hij alleen nog maar alsof hij werkt. In werkelijkheid is hij verzwolgen in de arbeid. Hij wordt een wezenloos exemplaar van de diersoort mens, een element in de eeuwig zich herhalende kringloop van de natuur.

7.2 DE OPSTANDIGE MENS

7.2.1 Hans Achterhuis

De ideeën van Hannah Arendt blijven abstract, maar ze geven ons een kader dat het mogelijk maakt concreter te worden. Hans Achterhuis heeft dat in *Arbeid, een eigenaardig medicijn* (1984), met uitstekend resultaat gedaan. Hij was het trouwens die ons ertoe aanzette het werk van Arendt ter hand te nemen, hoewel hij haar niet vanuit dezelfde invalshoek benadert. Achterhuis geeft bijvoorbeeld heel duidelijk uitgewerkte voorbeelden die het verschil tussen arbeiden en werken aantonen. Maar hij probeert vooral het begrippenkader van Arendt historisch te situeren. Dit doet zijzelf natuurlijk ook, maar Achterhuis kan op dit vlak toch heel wat verder gaan. We zullen zijn boek echter niet omstandig samenvatten. We beperken ons tot een aantal elementen. Ons interesseert hier datgene wat Achterhuis aan het werk van Arendt toevoegt. We zullen opnieuw stuiten op de problematiek van de contradictie in het werk van Marx. Maar we zullen ook één van de bronnen van Achterhuis

moeten raadplegen. We hebben in de vorige paragraaf de vraag 'wie of wat controleert, selectioneert of organiseert' opengelaten. We zullen nu moeten nagaan of Foucault een antwoord geeft.

7.2.2 Arbeid, een eigenaardig medicijn

De titel van Achterhuis' boek verwijst naar de paradoxale houding die men tegenwoordig algemeen tegenover arbeid inneemt: enorm veel mensen worden serieus ziek door de arbeid die ze moeten verrichten, maar eens aan het arbeidsproces ontrokken snakken zij er opnieuw naar. Voor de arbeidsongeschikte lijkt de arbeid een medicijn, een eigenaardig medicijn dan wel.

Het hedendaagse arbeidsethos is echter niet van alle tijden. Het was onbekend bij de Grieken en in de middeleeuwen. De langzame verandering in de houding tegenover de arbeid, die trouwens niet overal op hetzelfde moment plaats gegrepen heeft, is ongeveer begonnen in de zestiende eeuw. Ze is er echter niet zomaar gekomen, integendeel, de volksmassa's verzetten er zich eerst fel tegen. Achterhuis verwijst hiervoor – in navolging van I. Illich – naar een groep Franse historici rond het tijdschrift *Les annales*. Zij hebben bijvoorbeeld oude volksverhalen over 'luilekkerland' opgevist, waarin gedroomd werd over een overvloedsmatschappij waarin niet gewerkt hoeft te worden. En er zijn de talloze aanwijzingen over rellen, oproeren, tot zelfs complete oorlogen tegen de veralgemening van de loonarbeid. Maar de herinnering daaraan is grotendeels verdwenen. De feitelijke triomf van de loonarbeid wordt gedragen door een aangepaste houding, het fameuze arbeidsethos. De geschiedenis wordt in functie daarvan 'aangepast'. Wel worden de opstandelingen ofwel doodgezwegen ofwel krijgen zij bedoelingen opgeplakt die de hunne niet waren. Kenmerkend bijvoorbeeld is wat de historici met de zogenaamde Luddieten hebben aangevangen. Het officiële verhaal leert dat zij kortzichtige arbeiders waren die probeerden de nieuwe tijd tegen te houden door het vernielen van de nieuwe machines. Nauwkeuriger onderzoek toont echter dat de Luddieten niet in verzet kwamen tegen de machines als zodanig: "Hoe overwogen de machinebestormingen vaak gebeurden, blijkt uit een verslag uit 1780 dat uit Lancashire stamt. Dit laat zien dat op een uiterst selectieve wijze slechts de spinmachines met meer dan 24 spoelen werden vernietigd. Deze waren nl. te groot om in de eigen werkplaatsen bij de huizen te zetten. Het verzet richtte zich dus zeer bewust tegen de scheiding van wonen en werken, van produktie en consumptie, die de grotere machines noodzakelijkerwijze met zich brachten" (Achterhuis, 1984: 46). Dit soort verzet is langzaam gebroken. Er werd geweld tegen ingezet, waar bijvoorbeeld de tuchthuizen van getuigen, maar dit bleek heel wat minder efficiënt dan de meer functionele disciplineringsstechniek die in religie, opvoeding en onderwijs geschoven werd.

Het belangrijkste wapen werd echter de huishoudelijke arbeid. Deze bracht een totaal nieuwe scheiding tussen mannen en vrouwen met zich. De 'oude orde' was weliswaar patriarchaal, maar vrouwen hadden toch een belangrijke plaats, ze waren

helemaal niet hulpeloos en afhankelijk. Met de veralgemening van de loonarbeid werden ze dat juist wel, ze werden verbannen naar het afgescheiden, afgeschermd huishouden.³ De vrouwen hebben zich daar geenszins zo maar bij neergelegd. Integendeel, het waren vrouwen die in het boven genoemde volksverzet de belangrijkste rol speelden. In het begin van de industrialisering waren het trouwens vooral vrouwen (en kinderen) die de fabrieken in moesten. Maar zij werden tegelijk huisvrouwen en als zodanig hebben zij een spilrol vervuld in het bijbrengen van regelmaat bij de arbeiders. Ook het consumptiegedrag is door hen doorgegeven. En de verantwoordelijkheid voor zijn gezin hield de man in toom.⁴ Achterhuis betoogt dat in dit proces de deskundigen een belangrijke en welbewuste rol gespeeld hebben. Dokters, huishoudkundigen en pedagogen hebben bewust strategieën opgezet om de huisvrouw te disciplineren (Achterhuis, 1984 : 150). De disciplinerings is in de loop van de tijd in die mate gelukt dat de (loon)arbeid tot hoogste waarde werd. Marx zit duidelijk op de wip tussen de oude en de nieuwe tijd. Enerzijds is voor hem de arbeid reeds de hoogste waarde, anderzijds deelt hij de droom van een 'lul-lekkerland'. We hebben reeds gewezen op Marx' pleidooi om de arbeid af te schaffen, het volstaat hiervoor met Achterhuis te wijzen op het positieve onthaal van Lafargues' *Recht op luiheid*. Niet bij Marx alleen trouwens. Het werd, na het communistisch manifest, het meest vertaalde en verspreide werk van de socialistische beweging. In elk geval stond Marx niet afwijzend tegenover dat werkje van zijn schoonzoon. En Lafargue van zijn kant liet zich duidelijk inspireren door het werk van Marx : de meest gebruikte bron voor directe zowel als indirecte citaten is juist Marx (Achterhuis, 1984 : 106-107). Marx en zijn onmiddellijke volgelingen verdedigden tegelijk het recht op luiheid en de plicht tot arbeid !

Achterhuis (1984 : 107) merkt bij die tijdsparadox op : "De tegenstrijdigheden in het denken van Marx waren nog niet op de voorgrond getreden, de scheiding der geesten aan de hand van twee verschillende visies op arbeid had zich nog niet voltrokken". Hij werkt die idee niet verder uit, maar voor ons kan ze alleen maar betekenen dat wat nu als een tegenstrijdigheid overkomt in die tijd gewoon naast elkaar kon staan zonder dat het tegenstrijdige karakter opviel. We denken in dat

(3) We hebben boven al opgemerkt dat arbeid niet samenvalt met wat tegenwoordig ongeschoolde arbeid heet. Tot arbeid hoort ook de bescherming tegen verval, het onderhoud. Het is reeds bij H. Arendt duidelijk dat huishoudelijke arbeid hierbij hoort. Maar Achterhuis beschikt in dat verband over heel wat meer historisch materiaal. Hij beroept zich ook op een neologisme dat door I. Illich gecreëerd is : schaduwarbeid. Dit is niet alleen maar onbetaalde arbeid, maar arbeid die loonarbeid mogelijk maakt. Illich (1983 : 49) maakt het mijns inziens heel duidelijk met een voorbeeld : "Wanneer een moderne huisvrouw naar de markt gaat, eieren koopt, deze met de wagen naar huis brengt, de lift neemt naar de zevende verdieping, het fornuis aanzet, de boter uit de ijskast haalt en de eieren bakt, voegt zij met ieder van die stappen waarde toe". Dit onderscheidt haar juist van de vrouw uit de 'subsistentie-economie' : zij maakt gebruik van een markteconomie en hoog gekapitaliseerde productie-goederen. Schaduwarbeid is echter niet beperkt tot het werk van een huisvrouw, het neologisme duidt gewoon op alle niet betaalde activiteiten die toch een fundamentele rol spelen in het op gang houden van de markteconomie.

(4) Wij vatten hier zeer sterk samen, wat bij Achterhuis een uitgebreide argumentering krijgt.

verband aan een uitdrukking die Freud en Breuer gebruikt hebben in hun *Studien über Hysterie*, met name 'double conscience' (Breuer, 1895). In de latere geschriften van Freud zal die uitdrukking vervangen worden door 'het onbewuste', maar op dat moment beschrijft hij er een toestand mee waarbij een herinnering niet geïntegreerd raakt in 'het grotere geheel der associaties'. Zij blijft als het ware op zichzelf bestaan en is als zodanig werkzaam. Zonder nu in te gaan op de Freudiaanse problematiek denk ik dat die beschrijving kan helpen om te zien hoe tegenstrijdigheden wel degelijk aanwezig kunnen zijn, zonder dat ze opvallen. Het arbeidsethos was nog aan het oprukken. Het was als een woekerplant : eerst klein en onopvallend, maar voor men het weet is het een reuzeplant die de andere planten verstikt. We kunnen het ook zo stellen : voor Marx was een nieuw arbeidsethos ontstaan, daar kwam verzet tegen, dat echter op een of andere manier gesmoord werd. Nog tijdens het leven van Marx was dat verzet reeds voor een stuk overwonnen. Het bleef bestaan, maar het werd als het ware verbannen naar een eiland. Na Marx is het verzet dan geleidelijk door de oceaan van het arbeidsethos verzwolgen. En inderdaad : reeds in de vorige eeuw is de droom van een luilekkerland verdrongen. Achterhuis (1984 : 108) wijst er op dat de Duitse vertaling van Lafargues pamflet reeds 'bijgewerkt' werd, zodat de arbeidsmoraal er ondubbelzinnig in doorklinkt. Geleidelijk kreeg in het marxisme de verheerlijking van de arbeid een exclusieve plaats. Dat dit tot vandaag doorwerkt bewijst Achterhuis (1984 : 158) in zijn kritiek op hedendaagse marxistische geschiedschrijvers van het welzijnswerk : zij veronderstellen de traditionele arbeidsmoraal en slagen er daardoor niet in het welzijnswerk te doorzien.

7.2.3 Klassenstrijd

Wat voegt Achterhuis toe aan het werk van Hannah Arendt ? Ik denk dat dit samen te vatten is met twee begrippen : disciplineren en verzet. De verandering in het arbeidsethos is door Arendt nogal mythologisch voorgesteld : de *homo faber* doet een staatsgreep, maar geeft juist daardoor ruimte aan de *animal laborans*. De strijd tussen de *animal laborans* en *homo faber* lijkt een strijd binnen de mens. Achterhuis ziet het in elk geval gecompliceerder : hij wijst er op dat er moet gesproken worden van een strijd tussen klassen. Hierbij heeft één klasse af te rekenen met de strategie van een andere klasse, die haar tot arbeidend wezen maakt. Tegenover die strategie wordt verzet gepleegd, maar dit verzet wordt (voorlopig) overwonnen. Achterhuis doet het niet, maar men zou zijn aanvulling van de mythe van Arendt zo kunnen beschrijven : de *homo faber* is te vinden in de heersende klasse, hij probeert zijn ideaal te realiseren door de onderdrukte klasse tot *animal laborans* te maken. Maar de heersende klasse gaat er zelf aan en wordt ook *animal laborans*.

We kunnen dit ook in een minder mythologische taal omzetten. Het wordt dan een vertelling. Een kapitalist is een machtsgeil persoon, die de wereld naar zijn hand wil zetten. Hijzelf wil best handelen, zowel in de eng politieke betekenis die Arendt aan het woord handelen geeft, als in een ruimere betekenis. In zijn onder-

neming waagt hij zich immers voortdurend aan het nieuwe, loopt hij soms zware risico's. Op het politieke vlak eist hij vanaf de negentiende eeuw in elk geval macht op. Maar hij wil zo handelen dat hij niet geremd wordt door het handelen van iemand anders. Hij wil het liefst al zijn concurrenten zo vlug mogelijk uitschakelen. Maar ook en nog liever het handelen van zijn arbeiders. Hij wil hun arbeid natuurlijk louter om technische redenen controleren. Gewoon om het arbeidsproces op een voor hem zo efficiënt en zuinig mogelijke manier te laten verlopen. Maar een arbeider die tot onderdeel van een machine wordt is een arbeider die over de hele lijn aan autonomie inboet. Hij verliest, zoals Achterhuis met betrekking tot de Lud-dieten opmerkt, greep op zijn leefwereld. Of om een ander, recenter voorbeeld van Achterhuis (1984 : 260) te geven : de bedienden van een Nederlandse bank leggen op een bepaald moment het werk neer. De bank blijft dicht, wat in die sector heel uitzonderlijk is. De bank geeft uiteindelijk toe aan alle eisen, maar eens het werk hervat wordt prompt een proces op gang gebracht van technologisering. Het werd heel duidelijk op dat moment gestart omdat het nieuwe systeem een staking in de toekomst onmogelijk zou maken. De bank kon met dat systeem desnoods verder werken, ook al waren alle bedienden in staking. En de ondernemer zelf ? Hij maakt uiteindelijk heel zijn bestaan ondergeschikt aan het maken van winst. Dit betekent dat alle doelstellingen die hij zich als werkende/handelende mens stelt eigenlijk voorwendsel worden. Hij schrijft zich in in een eindeloze en doelloze ketting. Ook hij verwordt tot *animal laborans*.

7.2.4 Foucault : onpersoonlijke macht

Achterhuis beroept zich op Michel Foucault, meer bepaald zijn *Surveiller et punir*. Maar Foucault zou het wel niet helemaal eens geweest zijn met Achterhuis. Hij zou hem zonder twijfel zijn 'personalisme' verweten hebben. Zijn klassenanalyse veronderstelt een doelbewuste strategie van een welbepaald subject. Welnu, Foucault ziet wel strategieën aan het werk, maar daarachter ziet hij geen doelbewuste subjecten.

Zo is voor Foucault macht een strategie. En hij toont ons die macht in zijn beschrijving van de publieke executie. Deze is een politiek ritueel, dat de macht van de soeverein moet herstellen. Iedere misdaad is immers een aanval op de vorst. Het strafspektakel moet het volk een waarschuwende vinger voorhouden. Maar het is zeer dubbelzinnig : bij iedere executie bestaat immers het gevaar dat het volk in opstand komt en de zijde van de veroordeelde kiest. Die heeft immers op het moment van zijn veroordeling niets meer te verliezen, hij kan zeggen wat hij wil en het volk kan voor hem applaudiseren (Foucault, 1975 : 64). Foucault (blz. 66-67) stipt aan dat volksoptstanden onder het schavot zeker niet zonder belang zijn geweest. Een van de redenen om de terechtstelling aan het oog van het publiek te onttrekken was juist een poging om dat soort agitatie te verhinderen. Aldus kunnen we de begrippen disciplineren en verzet terugvinden in het voorbeeld van de publieke terechtstelling. Een strafstelsel moet niet alleen een misdaad bestraffen, maar is op de eerste plaats een sociaal fenomeen. Het kadert in een productiesysteem. Zo

is de lijfstraf te situeren in een systeem waarin de arbeidskracht nauwelijks waarde heeft en het lichaam in de meeste gevallen het enige goed is dat bereikbaar is. Het strafstelsel moet echter ook gezien worden in een economie van het lichaam. In het lichaam vinden de machtsverhoudingen een onmiddellijke uitdrukking. De soevereiniteit is niet het machtige subject dat zijn wil oplegt, de macht zit in het lichaam van zijn onderdanen. Voor hen is de macht helemaal niets uitwendigs. Foucault heeft het in dit verband over de politieke technologie van het lichaam of over de mykrofysica van de macht.

Zo ziet men van de zeventiende tot de tweede helft van de achttiende eeuw een grondige wijziging in het soldatenlichaam. Een soldaat in de zeventiende eeuw straalt kracht, moed en fierheid uit. In de achttiende eeuw is hij "iets dat gefabriceerd wordt" (Foucault, 1975 : 137). Hij is een gevechtsmachine geworden. Die ontwikkeling is trouwens niet beperkt tot militairen : het lichaam is in het algemeen tot machine geworden, een gehoorzaam, manipuleerbaar lichaam, een lichaam dat onderworpen, gebruikt, getransformeerd en geperfectioneerd kan worden. En in die achttiende eeuw gebeurt de disciplinerende van het lichaam in een voorheen ongekende mate, tot in de kleinste details. Foucault beschrijft de manier waarop de disciplinerende gebeurt in de twee eerste hoofdstukken van het derde deel, dat 'discipline' heet. Wij verwijzen daarnaar en beperken ons hier tot het algemene principe, zoals beschreven in het derde hoofdstuk van datzelfde derde deel. Het draagt de titel 'panoptisme'. Eind zeventiende eeuw bestond er een uitgebreid reglement voor het geval in een stad de pest zou uitbreken : de stad moet onmiddellijk in afzondering, zij moet in afgesneden kwartieren verdeeld worden die ieder onder een verantwoordelijke komen te staan. Ook iedere straat krijgt een autoriteit toegewezen (Foucault, 1975 : 197). Het komt er op neer dat de stad verdeeld wordt in zo klein mogelijke delen die zo veel mogelijk onder bewaking staan. Welnu, die reactie op de pest werd het schema voor de disciplinerende in de maatschappij als zodanig : individualiserende verdelingen (Foucault, 1975 : 200). Het pest-schema werd daarenboven samengesmolten met het reactiemodel op lepra. Tegen lepra diende men zich te beschermen door opsluiting. De grote opsluitingsbeweging was geïnspireerd op het schema van de melaatsheid. In de negentiende eeuw werd op de uitsluiting dan de disciplinerende 'quadrillage' toegepast. Het panoptisme is de architecturale vorm daarvan. Door het bewustzijn van het voortdurend geobserveerd zijn gaat de macht automatisch functioneren en wordt zij losgemaakt van het individu.

Foucault wijst inzake de microfysica van de macht een evolutie aan van wat men zou kunnen noemen een heteronome naar een autonome macht. De heteronome macht moet zich daadwerkelijk als zodanig manifesteren en is heel nauw aan personen gebonden. De disciplineringsmechanismen zijn niet erg verfijnd, naakte terreur neemt een centrale plaats in. In doelbewuste strategieën zijn subjecten duidelijk waarneembaar. Men kan bijvoorbeeld denken aan de Spaanse inquisitie, die niet zozeer een instrument van de kerk, maar wel van de staat was. Zo speelde zij een belangrijke rol in de centralisatie van Spanje en was eigenlijk reeds geïnstalleerd vóór de paus het besefte (Bennassar, 1979 : 48). Welnu, de inquisitie heeft gedu-

rende drie eeuwen geregeerd door angst. In werkelijkheid blijkt zij heel wat minder gemarteld te hebben dan haar reputatie laat vermoeden, maar die reputatie was juist een essentiële factor. Sommige inquisitoren waren zich daar trouwens heel goed van bewust. Een van hen schreef bijvoorbeeld: "Men moet eraan herinneren dat de eerste doelstelling van het proces en de terdoodveroordeling niet ligt in het redden van de ziel van de beschuldigde, maar in het waken over het publieke welzijn en in *het terroriseren van het volk*" (Bennassar, 1979 : 101). De inquisitie was een disciplineringsmechanisme dat heel nauw verbonden was aan de persoon en de aanwezigheid van de inquisiteur. Er zijn gevallen denkbaar dat dit verband nog nauwer is⁵ en volgens Foucault zal het disciplineringsmechanisme hoe langer hoe meer losgemaakt worden van personen. De macht wordt gedesindividualiseerd. Zij wordt ook minder en minder zichtbaar. In het geval van de Spaanse inquisitie hebben we er op gewezen dat deze niet zozeer gemotiveerd was door religieuze doelstellingen, de werkelijke doelstelling lag op het vlak van de staatsmacht. Welnu, Foucault ontdekt dat de werkelijke doelstelling zich meer en meer ingraaft. We verwijzen hiervoor natuurlijk naar zijn bekende opvatting over het functioneren van de gevangenis. De criminaliteit vermindert er niet door, de internering bevordert het recidivisme, de gevangenis produceert delinquenten enzovoort. Maar alle kritiek zocht toch een oplossing in een verbetering van de gevangenis. Die werd nooit als zodanig ter discussie gesteld. Foucault doet dit juist wel en hij vindt dat de gevangenis niet dient om de misdaad te beteugelen, maar om die misdaad te onderscheiden, toe te wijzen en te gebruiken. De gevangenis mist haar doel niet, integendeel: zij is een goed middel om een bepaald soort illegalisme onder controle te houden. Of sterker nog: zij produceert in zekere zin delinquentie, maar die delinquentie die zij in de hand kan houden en kan kanaliseren.

Dezelfde stelling verdedigt Foucault trouwens met betrekking tot de seksualiteit. Hij verzet zich tegen de zogenaamde repressietheorie, die ervan uitgaat dat sinds de achttiende-negentiende eeuw de seksualiteit in toenemende mate onderdrukt werd. Sinds de achttiende eeuw is er integendeel nooit zoveel over seksualiteit, ook over kinderlijke seksualiteit, te doen geweest. Of moet men zeggen: te spreken geweest? Ik verwijs hier alleen naar Foucaults beschouwingen over de biecht (1976 : 27). Er werd echter niet over gesproken opdat er geen seksualiteit zou zijn, maar opdat er een welbepaalde seksualiteit zou zijn: "De seksualiteit is eerder een positief produkt van de macht, dan dat de macht onderdrukking van de seksualiteit geweest is" (Foucault, 1978 : 37). Er is met andere woorden geen onderdrukkende instantie, die als het ware van buitenuit met zijn scepter zwaait. 'De' macht bestaat niet, er is alleen "een minder of meer gecoördineerde bundel verhoudingen" (Foucault, 1978 : 126) of ook "een complexe strategische situatie in een bepaalde samenleving" (Foucault, 1976 : 123). In *La Volonté de Savoir*

(5) De situatie van een quasi volledige verbinding van het disciplineringsmechanisme en een persoon is denkbaar. Naar getuigenissen uit zijn onmiddellijke omgeving zou dit bijna extreem het geval geweest zijn bij keizer Haile Selassie. Hij regeerde zelfs zonder ook maar één geschreven woord. Alles gebeurde via zijn lijfelijke persoon (Kapuscinski, 1978).

distilleert hij daaruit een aantal stellingen. Hij werkt ze in dat boek, dat voor Foucault alleen maar een probleemstelling was, niet uit. Maar we vermelden ze toch kort omdat ze zijn opvattingen over macht verduidelijken :

- 1) de macht wordt uitgeoefend vanuit een oneindig aantal punten en niet vanuit een aantal individuen of instanties ;
- 2) de machtsverhoudingen staan niet boven andere verhoudingen, zoals economische verhoudingen, kennisverhoudingen, seksuele verhoudingen enzovoort, maar ze zijn er immanent aan ;
- 3) de macht komt van onderuit en is niet te herleiden tot een tegenstelling tussen onderdrukkers en onderdrukten ;
- 4) de machtsverhoudingen zijn wel intentioneel, maar niet subjectief ;
- 5) waar macht is, bestaat weerstand tegen macht (Foucault, 1976 : 123 e.v.).

7.2.5 Macht versus kapitaal

Volgens Foucault wordt macht meer en meer gedesindividualiseerd en minder en minder zichtbaar. Het voorbeeld van de gevangenis is in dit opzicht onthutsend : zelfs de critici van het gevangenisstelsel dragen er toe bij dat dit zijn werkelijke functie vervult. Zij helpen die werkelijke functie juist verhullen, doordat zij voorhouden het tegendeel na te streven van wat zij in feite doen. Achterhuis heeft er trouwens zelf toe bijgedragen te tonen dat het zogenaamde welzijnswerk volgens eenzelfde mechanisme functioneert : ook het welzijnswerk staat niet in functie van wat het expliciet beweert na te streven. Het bereikt alleen maar schijnbaar zijn doel niet, omdat de werkelijke doelstelling verborgen is. Welzijnswerk wil niet het welzijn bevorderen, maar afhankelijk maken. Kritiek geven op het welzijnswerk door meer welzijnswerk te eisen helpt de verborgen doelstelling (Achterhuis, 1979). En hoe dan ook, als Achterhuis in zijn boek over arbeid gelijk heeft, moet de macht gedesindividualiseerd worden : de *homo faber* ontpopt zich tot *animal laborans*, maar deze is bijna per definitie anoniem, gedesindividualiseerd.

Als een en ander klopt, zou men op macht de woorden moeten toepassen die Freud over cultuur schreef : een eigenaardig proces dat zich boven de hoofden van de mensen lijkt af te spelen. Of moeten we bij Marx te rade, die het in *Das Kapital* heeft over iets "vol met metafysische spitsvondigheden en theologische grillen". Hij heeft het op dat moment over de waar, of juist over de ruilwaarde van de waar. Want het geheimzinnige heeft niets te maken met haar gebruikswaarde. Het ligt daarin dat de warenaam " (...) voor de mensen het maatschappelijk karakter van hun eigen arbeid weerspiegelt als het concrete karakter van de arbeidsproducten zelf, als de maatschappelijk-natuurlijke eigenschappen van deze dingen ; hierdoor wordt ook de maatschappelijke verhouding van de producenten tot hun totale arbeid weerspiegeld als een buiten hen bestaande maatschappelijke verhouding van voorwerpen" (Marx, 1976 : 31). Het geheimzinnige ligt daarin dat een verhouding tussen mensen zich voordoet als een verhouding tussen dingen. Marx noemt dit het fetisj-karakter van de waar. Hij vindt een analogie voor

dit fantasma in de religie : "In die wereld bezitten de produkten van het menselijk brein zelfstandige gedaanten, die – begiftigd met een eigen leven – in een onderlinge verhouding en in verhouding tot de mensen staan" (Marx, 1976 : 31). Zoals de religieuze verzinsels een zelfstandigheid, een effectieve werkingskracht kunnen verkrijgen, zo ook de ruilwaarde : "Hun eigen maatschappelijke beweging bezit voor hen de vorm van een beweging van zaken, zaken die hen controleren in plaats van dat zij die zaken controleren" (Marx, 1976 : 33).

Is er echter wel een verband tussen wat Foucault macht noemt en wat Marx het systeem van de ruilwaarde noemt ? Wat is dat eigenlijk macht ? Zou Foucault in feite niet beter een hoofdletter gebruiken ? Hij verzet zich natuurlijk tegen het bestaan van 'de' macht. Macht als zodanig valt niet waar te nemen, enkel manifestaties ervan : de disciplineringsmechanismen die Foucault blootlegt. Hij toont niet meer dan dat er op heel verschillende terreinen – leger, onderwijs, gevangenis, ziekenhuis enzovoort – hetzelfde gebeurt : mensen worden genormaliseerd, gevormd, gekneed. Zij worden gefabriceerd zelfs, zoals Foucault met betrekking tot het (soldaten)lichaam zegt. Maar waartoe ? In dienst van een abstracte functielust, die Macht (waarom niet meer God ?) genoemd moet worden ? Of in functie van een systeem dat aan de mensen ontsnapt is : het systeem dat het vervaardigen van gebruikswaarden onderschikt aan het vervaardigen van ruilwaarden ?

We proberen op die vragen een antwoord te krijgen door Marx verder te volgen. We doen dit langs het jongste werk van Van den Berg, *Koude rillingen*. Hijzelf volgt nauwkeurig *Zur Kritik der politischen Oekonomie* uit 1859,⁶ maar de interpretatie die hij er aan toevoegt is onmisbaar.

7.2.6 Het verraad van de arbeid

Hoe komt de zelfstandigheid die ons hier bezig houdt tot stand ? Hoe wordt de ruilwaarde gerealiseerd ? Met betrekking tot de gebruikswaarde is het antwoord eenvoudig : door de arbeid die erin gestoken is. De gebruikswaarde is geconcretiseerde arbeid. Maar de ruilwaarde ? Hoe komt het dat ik een bepaalde hoeveelheid ijzer tegen tarwe, zijde of om het even wat kan ruilen ? Omdat voor die verschillende waren evenveel arbeid nodig was, zegt Marx. Maar de arbeid die nodig is om elk van die produkten te vervaardigen is toch telkens verschillend ? Op de één of andere manier wordt ze dan toch gelijk gemaakt, zij wordt abstract-algemene arbeid, gestolde arbeid. Marx zelf beschrijft dit neutraal, Van den Berg (1984 : 133) voegt er een waardering aan toe : "Die fabriekssandaal, naast de fabrieksschoen, daar in die winkel, is onpersoonlijk gemaakte arbeid. Wat de winkel biedt is niets minder dan verraad aan de maker. Wat de winkelier om zich ziet staan is *verraad* aan de arbeid". Verraad aan de arbeid, want alles wat die arbeid kan karakteriseren als arbeid van een welbepaald persoon op een bepaald moment in zijn leven, in die en die omstandigheden wordt weggeschaafd. Alle arbeid is gelijk, of zij nu verricht wordt door

(6) Iedereen kan nagaan dat Marx' standpunt in *Das Kapital* ongewijzigd is gebleven.

een ervaren of een onervaren, door een geschoolde of een ongeschoolde arbeider. Norm is trouwens de minst geschoolde arbeid, want geschoolde arbeid is alleen maar een vermenigvuldigingsfactor van ongeschoolde arbeid. En die abstractie is een verraad omdat door haar de mens werd weggeduwd. Er kon een industrie door tot stand komen die buiten de maat van de mensen viel en hem overheerste (Van den Berg, 1984 : 148-149). Hier ligt voor Van den Berg het essentiële probleem en niet in het klassenconflict, dat een afgeleid conflict is : "De machine maakte de arbeid onpersoonlijk, de machine halveert, decimeert het aantal arbeiders, heft de arbeid in beginsel op. De machine ontwricht arbeidsverhoudingen, de verhouding tussen de arbeidenden, en dat doet de machine minstens zo grondig in niet-kapitalistische als in kapitalistische landen. Het verschil tussen beide is dat in kapitalistische landen de kenbare, individuele bezitter van de produktiemiddelen (of steeds meer, de minder kenbare corporatie van bezitters) zich kan verrijken, terwijl in de niet-kapitalistische landen de ongrijpbare anonieme staat dat doet. Het fundamentele kwaad is aanwezig, overal waar de machine werkt. Vandaar dat Marx in zijn analyse van de handelswaar niet rept over klasseverschillen en klasseuitbuiting : deze woorden behoren tot het afgeleide conflict klassenstrijd" (Van den Berg, 1984 : 217). In dit laatste citaat maakt Van den Berg een sprongetje, dat niet te verklaren valt doordat het uit zijn context gerukt zou zijn. Plots heeft hij het over de machines. Maar toch kunnen we gemakkelijk meespringen, want het is natuurlijk zo dat de machines het mogelijk maakten het rijk van de ruilwaarde werkelijk te realiseren. Produktie omwille van de ruilwaarde is wel mogelijk zonder echte machines, men hoeft er bij Marx maar de paragrafen over de manufactuur op na te lezen. Maar in een manufactuur is produktie omwille van de gebruikswaarde nog denkbaar. De machines daarentegen laten alleen nog onpersoonlijke arbeid toe, besteding van menselijke arbeidskracht in fysiologische zin. Alle arbeid wordt gelijk, ervaring of scholing spelen geen rol meer. De abstractie waar de ruilwaarde op berust is niet alleen maar een abstractie, zij is ook een realiteit. Zij is een abstractie — een verraad — ten opzichte van de mogelijkheden van de bedienaar van de machine. Hij wordt — en hiermee grijpen we terug naar de terminologie van H. Arendt — gereduceerd tot alleen maar arbeider. Wat verdwijnt is werk. Er blijven in de realiteit natuurlijk wel verschillen. Er blijft een verschillende bekwaamheid vereist om een weefgetouw of een draaibank te bedienen. Het is echter wel duidelijk dat die verschillen steeds kleiner worden, dat — vanaf het verschijnen van de machine — de tendens was dat ze uiteindelijk zouden verdwijnen. Maar de tendens was tegelijk dat er steeds minder arbeiders nodig zouden zijn. Het ideaal van een fabriek zonder arbeiders wordt ingegeven door een maatschappij waar arbeid, omdat zij steeds eenvoudiger wordt, steeds meer door machines wordt gedaan.

We hebben bij Foucault een proces van desindividualisering van de macht gevonden. Dit betekende dat de macht steeds zelfstandiger leek te worden, dat de mens meer en meer onderworpen leek te worden aan disciplineringsmechanismen die geen enkele mens meer in de hand heeft. Bij Marx vinden we een analoog proces van verzelfstandiging, met die restrictie dat Marx het een fantasma noemt. Dit wil zeggen dat deze enkel bestaat omdat er geloof aan gehecht wordt. Het fetisjkarakter van

de waar berust echter ook op een realiteit : doordat alleen nog arbeid overblijft kan de zegetocht van de ruilwaarde lukken. Geen enkel mens heeft de disciplineringsmechanismen die Foucault ons toont nog in de hand. Zij staan in functie van de Macht, maar deze is gewoon een nieuwe God, een uitdrukking en verdoezeling van een reële verarming. Het is daarbij helemaal niet nodig te veronderstellen dat die verarming gedicteerd zou zijn door een buitenstaande instantie. De God van de christenen is overal en op alle plaatsen, zo declameren zij. Hij is in iedereen en hij is slechts tevreden in zoverre iedereen aan Hem gelijk is. Hij is ... een eigenaardig proces dat zich boven de hoofden van de mensen lijkt af te spelen, maar dat toch in al hun poriën doordringt. Achterhuis hecht meer belang dan Foucault aan subjecten die doelbewuste strategieën nastreven. Hij heeft ongetwijfeld gelijk dat zo'n specimen werkzaam zijn en zijn voorbeelden zijn zeker overtuigend. Maar mij lijken ze toch eerder overeen te komen met de priesters : wat zij ook samenzweren en bekokstoven, zij blijven de dienaars van hun moeder de Kerk. Ik denk dan ook dat Van den Berg gelijk heeft met zijn bewering dat de klassenstrijd een ondergeschikt conflict is. Al met al grijpen we op die manier terug naar een zeer bestofte marxistische opvatting. Men moet ze opvissen uit het vroegste werk van Marx : religie als uitdrukking van een verkeerde wereld. Maar ook religie als protest tegen een verkeerde wereld (Marx, 1844 : 378-391).

7.3 BESLUIT

We wilden bij Hannah Arendt een nadere omschrijving vinden van doelbewustzijn en meer bepaald van de vervreemding van het doelbewustzijn. Haar begrippen arbeid-werk-handelen zijn hiertoe zeker bruikbaar. We vonden met haar dat in de hedendaagse maatschappij het arbeiden overheerst. Arbeid staat in dienst van het (biologische) levensonderhoud. Arbeid creëert consumptiegoederen en levert bescherming door onderhoud. De producten van arbeid zijn heel vluchtig, in tegenstelling tot deze uit werk. Werk creëert gebruiksvoorwerpen. Deze zijn duurzaam en uniek. Zij worden gemaakt naar een model. Het arbeidsproces is per definitie een eindeloze kringloop, het werkproces is per definitie eindig, dit wil zeggen gericht op het bereiken van een doel. Maar in onze maatschappij wordt wat nog de schijn van werk heeft tot arbeid gedegradeerd. De vrije tijd levert ook al geen compensatie. In de vrije tijd wordt immers alleen maar geconsumeerd, wat eenvoudig de keerzijde is van de arbeid. Hoe is het zover kunnen komen ? H. Arendt zoekt een antwoord in de geschiedenis. Het is verrassend misschien : de werkelijke oorzaak ligt niet bij de arbeid of in het werk, maar bij het handelen. Doordat men geprobeerd heeft het onverwachte, het onwaarschijnlijke, het nieuwe dat intrinsiek met het handelen samenhangt en waardoor het handelen in feite gedefinieerd wordt, uit te schakelen heeft men geprobeerd zich op te sluiten in de zekerheid van de arbeid. Dit is een proces dat zich natuurlijk niet in één keer voltrokken heeft. Het was in de tijd van Marx nog heel sterk bezig. De arbeid was zich nog aan het

uitspreiden. Marx stond aan de wieg van een nieuwe tijd, met één been nog in de oude. Dat is de reden waarom we bij hem een contradictie vonden. Aan het eind van het proces staat een maatschappij die zich totaal probeert af te schermen. We vonden inderdaad dat Arendts ideeën kunnen worden ingepast in ons begrippenpaar rust-engagement.

We zijn er ons trouwens van bewust dat we aan het werk van H. Arendt niet veel meer ontlenen dan haar terminologie. Eigenlijk herhalen we met andere woorden wat in vorige hoofdstukken al ontwikkeld werd. Daarom beschouwen we dit hoofdstuk trouwens als een vorm van besluit. Maar toch is de 'vertaling' in andere termen niet onbelangrijk. Zij toont hoe onze herinterpretatie van de Freudiaanse begrippen Eros en Thanatos kunnen worden ingeschakeld in een marxistische traditie. De voorwaarde is wel dat die traditie verder gedacht wordt. Als we pleiten voor het nieuwe, voor de toekomst, betekent dat immers niet dat we iedere voeling met het verleden verwerpen, integendeel! Wanneer wij de fixatie aan het verleden willen overwinnen, moeten wij dit juist in rekening brengen. We hebben immers in het vorige hoofdstuk gezien dat de fixatie waardoor onze tijd geslagen is neerkomt op een opsluiting in het verleden, maar als het ware een dood verleden. Het komt erop aan vanuit het verleden een toekomst op te bouwen. Vanuit de marxistische traditie moet verder gewerkt worden.

Hans Achterhuis helpt ons nog verder de band aan te halen met die traditie. Hij situeert het arbeidsethos exacter en concreter in zijn historische context. Hij toont hoe de contradictie bij Marx te maken heeft met een tijdsparadox. Hij toont echter vooral dat het arbeidsethos niet zonder slag of stoot op de troon geraakt is. Er is verzet tegen geweest, veel meer verzet dan we ons tegenwoordig kunnen voorstellen. Het verzet werd echter onderdrukt. En om de manier waarop die onderdrukking gebeurd is aan te geven beroept Achterhuis zich op Michel Foucault, die vooral in zijn *Surveiller et punir* een magistrale geschiedenis geschreven heeft van de disciplineringsmechanismen. Toch komt het ons voor dat Achterhuis Foucault een beetje te vlug gelezen heeft. Hij legt ons inziens te weinig nadruk op het onpersoonlijk worden van de disciplineringsmechanismen. Zij wordt minder en minder uitgeoefend vanuit aanwijsbare machtscentra. Zij is eerder te zien als een onzichtbaar virus. Foucault heeft het over de microfysica van de macht. Want wie het heeft over disciplineringsmechanismen beschrijft natuurlijk hoe de Macht functioneert. En we vonden dat die hoofdletter echt op zijn plaats is: macht is blijkbaar zo onaantastbaar geworden dat men aan iets mysterieus gaat denken. Niet dat we plots de religieuze weg moeten opstappen, want op dit punt gekomen staan we plots weer en meer dan ooit in het gezelschap van Karl Marx. Waar hij nog schreef religie kunnen we beter schrijven Macht.

EPILOOG

“Ik leef, ik doe, ik ga. Ik ben gevlucht uit Treblinka, ik heb overleefd, ik heb mijn burcht opgetrokken. Maar alle burchten zijn breekbaar, voorlopig.” Deze woorden staan op de laatste bladzijde van *Au nom de tous les miens*, waarin Martin Gray (1971 : 402) zijn leven vertelt. Hij is geboren in de oorlog. Wat hem daarvoor overkwam, zijn toch gelukkige jeugd als zoon van een kleine fabrikant, herinnert hij zich nauwelijks. Hij was jood in Warschau, nog geen twintig toen het ghetto ommuurd werd. Vanaf het begin heeft hij op alle manieren gevochten voor zichzelf en de zijnen, soms op onmogelijke manieren. Hij verliet het ghetto en kwam met voedsel terug. Hij organiseerde een bende en zette een voedselketen op touw. Hij werd herhaaldelijk gevangen, maar wist steeds te ontsnappen. Had hij dan zo veel meer lef of zo veel meer geluk ? Hij greep eenvoudig de eerste kans die zich voordeed. Hij weigerde zich te laten afslachten. Toen zijn moeder en broers toch opgepakt en weggevoerd werden ging hij mee. Hij zag ze verdelgen in Treblinka. Hij maakte er de hel mee. Maar hij kwam eruit. Hij wilde nu de zijnen wreken. Hij bleef vechten en keerde terug naar Warschau, waar hij hielp tijdens de opstand. Hij zag er zijn vader doodschieten. Ook hier kon hijzelf ontkomen. Wie op dat moment buiten het ghetto leefde en dus geen jood was stak geen hand uit. Hijzelf vocht verder aan de zijde van de Russen. Na de oorlog zocht hij zijn overgrootmoeder op in New York. Hij stampte een fortuin uit de grond. Pas veel later leerde hij een vrouw kennen bij wie hij rust vond. Met hun vier kinderen leek het geluk toch nog volmaakt te worden. Zij kwamen echter alle vijf om bij een bosbrand. Martin Gray ging er bijna onderdoor, maar hij leeft nog, hij vecht verder.

Waarom hier dit verhaal vertellen ? Ik ben dit werk begonnen met een verhaal, het verhaal van mijn buurman. Hij wilde beschutting, hij zocht een oninneembare burcht. Martin Gray zocht ook beschutting en misschien dacht hij op een bepaald moment een oninneembare burcht gevonden te hebben. Hij moest al te bitter ervaren dat zo'n burchten niet bestaan. Maar dat was een les die hij eigenlijk al langer kende. Hij was altijd al naar buiten getreden, hij had zich altijd al geëngageerd, ook al had ook hij de verleiding gekend om burchten op te trekken. Toen hij de eerste keer zijn overgrootmoeder wilde verlaten voor een overtocht naar Europa zucht hij : “(...) waarom moet iedere stap een mens zo duur kosten ? Waarom is er altijd de verleiding ermee op te houden tegen de stroom in te vechten, met de anderen

mee te glijden, de 'Umschlagplatz' en de greppel¹ en die job van verkoper in een magazijn te aanvaarden?" (Gray, 1971 : 341). Daarin ligt inderdaad de keuze. Martin Gray bewijst – en wie het schokkende en fascinerende boek leest zal ongetwijfeld beamen dat het om een bewijs gaat – dat het mogelijk is om te ontkomen aan de druk in onze samenleving. Leven of dood, daar gaat het om : "De ongeschikten zien overal het onmogelijke. Onmogelijk de projecten om heel ons volk uit te roeien, onmogelijk het ghetto, onmogelijk de *Umschlagplatz*, onmogelijk Treblinka, onmogelijk uit Treblinka te ontsnappen, onmogelijk de deportaties naar Zambrow, onmogelijk om door de riolen te ontkomen. Mijn leven was vol van hun koor : overal had ik de kudde ontmoet van hen die riepen 'onmogelijk'. En ik was daar, ik leefde, zij waren dood. Ik had geloofd aan het onmogelijke mogelijke, altijd" (Gray, 1971 : 301).

Zij waren dood, de ongeschikten. Maar daarmee is niet alles gezegd. Want zij moesten niet noodzakelijkerwijze dood zijn in een klinische betekenis van het woord. De uitroeiingskampen waren uiteraard heel efficiënt, maar het was mogelijk dat diegenen die zich lieten meedrijven ontkwamen. De kans was maar heel klein, maar niet nul. In minder extreme omstandigheden kan de kans om er klinisch het leven niet bij in te schieten trouwens heel wat groter zijn. Stel dat Martin Gray toch een job van verkoper in een magazijn aanvaard had, hij zou er niet noodzakelijkerwijze aan gestorven zijn ! Maar hij had net zo goed kunnen sterven door het leven dat hij uiteindelijk geleefd heeft. Iedere keer dat hij uit het ghetto ontsnapte, in Treblinka, in het verzet ... honderden keren had het risico anders kunnen uitvallen. Risico betekent immers per definitie onzekerheid over de afloop. Risico houdt per definitie ook de kans in dat het slecht afloopt. Neen, eigenlijk gaat het niet om leven en dood in de strikte zin van het woord. Het gaat erom tegen de stroom in te vechten of mee te glijden. Het gaat erom zijn eigen leven te maken of geleefd te worden. Maar geleefd worden, met de stroom meedrijven, is in zekere zin dood zijn. Thanatos was al voor de Grieken de broer van Hypnos. Wie zich aanpast aan de loop der dingen, wie zijn gevoel van macht ontleent aan zijn onderworpenheid aan het onafwendbare, wie tot *automaton* wordt, is inderdaad niet dood in een klinische zin van het woord. Maar hij streeft op zo'n extreme wijze naar rust dat hij verzinkt in een lethargische toestand, in een toestand waarin nauwelijks een verschil bestaat tussen waken en slapen, een toestand van quasi dood zijn.

Het gaat mij met andere woorden om de kwaliteit van het leven. Ik heb daarom trent gepolemiseerd met Freud : wat hij leven noemde wilde ik liever dood noemen. Eigenaardig eigenlijk dat men het over zo'n fundamenteel verschil oneens kan zijn. En men kan effectief in het werk van Freud niet altijd duidelijk het onderscheid maken. Maar ik wil ook toegeven dat ik het voor mezelf ook niet altijd duidelijk zie. Ik denk dat dit daardoor komt dat wat bij Freud leven heet een mengeling is, een legering zoals hij dat noemt. Ik begrijp dat als een mengeling van een streven

(1) De 'Umschlagplatz' was de plaats waar in Warschau de joden samengedreven werden vooraleer ze in een treinkonvooi terecht kwamen. De 'greppel' is de kloof die in Treblinka iedere dag gegraven werd en waarin de lijken gestort werden.

naar rust en een streven naar engagement. Op zichzelf is daar geen enkel probleem mee. Een mens moet burchten bouwen, hij heeft plaatsen en momenten van beschutting nodig. Maar hij moet er ook uitkomen, wil hij niet net als dood zijn.

Ik onderstreep hierbij dan ook nog eens heel uitdrukkelijk dat het problematische voor mij ligt in het extreme van het ideaal. Wie totale rust zoekt doodt een fundamenteel aspect van zichzelf, een aspect dat in de loop van dit werk voortdurend terugkeerde en dat het vaakst geïdentificeerd werd als doelbewustzijn. Wanneer in een samenleving het doelbewustzijn verdwijnt, houdt men een maatschappij over met alleen maar arbeiders. Ze zijn automaten, dode elementen in een helse machine. Want al beweren wij dat de hedendaagse mens voor alles rust nastreeft, hij draait tegelijk dol. Maar hij draait niet dol uit eigen beweging. Hij wordt meegesleurd in een ziedende stroom, ook al is hijzelf de bron ervan, ook al heeft hijzelf dat hele proces op gang gebracht. Ik ontken dus uiteraard niet dat er in de maatschappij waarin ik leef ontzettend veel verandering voorkomt. Maar het is verandering die verdooft, geen verandering die men bewerkt en in de hand houdt.

Ik besef dat ik keuzes maak door de zaken zo te stellen. Het is, en dan gebruik ik een beetje een ouderwets geworden uitdrukking, een fundamentele existentiële keuze. Er is wellicht geen enkele dwingende reden om mens-zijn met het koppel rust-engagement te verbinden. Een hele school vindt het overbodig mens-zijn te verbinden met doelbewustzijn. Natuurlijk verwijs ik niet toevallig naar een filosofische traditie met de uitdrukking existentiële keuze. Ik heb van Sartre geleerd dat de mens te kiezen heeft, ook al denk ik met Merleau-Ponty dat de marge waarbinnen gekozen kan worden niet oneindig groot is. Ik denk met andere woorden niet dat de vrijheid totaal is. Ik denk zelfs niet dat totale vrijheid wenselijk is. Maar ik ben ervan overtuigd dat men zijn leven tot op zekere hoogte in de hand houdt. Het verleden is een noodlot en het kan als zodanig verdomd tegenvallen. Maar het is niet onwrikbaar, het kan geen blijvend excuus zijn.

Maar de keuze die ik maak is toch niet alleen maar een existentiële (en dus irrationele ?). Het is ook een eenvoudige rationele keuze, in zoverre duidelijk is dat het alternatief op een illusie moet berusten. Totale rust is een onmogelijk ideaal. Het wordt zelfs een absurd ideaal op het moment dat men die rust nastreeft door juist onrust te creëren. Thanatos, die broer van Hypnos, werd eens door Sysiphos in de val gelokt. Die kon daardoor terugkeren uit de onderwereld en dacht voor de rest der tijden te kunnen flierefluiten. Het resultaat is bekend : Sysiphos werd symbool voor een absurd bestaan. Sartre dacht dat de mens onvermijdelijk tot het absurde gedwongen is. Ik heb, o.m. aan de hand van Van den Berg, gevonden dat dit wel in het ideaal van onze hedendaagse samenleving ligt, maar toch geen noodzakelijk ideaal is. Een bestaan met rust én onrust, zonder dat beide in een synthese samen vallen is mogelijk. Het komt erop aan het extreme van de ambities af te zwakken.

Mijn keuze is tenslotte ook nog politiek. Zij verwerpt een maatschappelijk stelsel dat de mensen ertoe aanzet oninneembare luchtkastelen te bouwen. Daardoor worden zij immers onderworpen aan de loutere functioneringswijze van het stelsel. De reductie tot alleen maar arbeid, *automaton*, staat in dienst van een systeem dat gekenmerkt wordt door ongebreidelde groei, grootschaligheid, onvoorwaardelijke

ontwikkeling van de technologie ... Het almachtsideaal verbergt (politieke) onmondigheid, het onvermogen tot (politiek) handelen. Daartegenover kies ik voor een maatschappij die beperktheden, fouten aanvaardt. Het is een politieke keuze voor een maatschappij die niet kost wat kost rust wil, dit wil ook zeggen door agressie, door het snoeren van de mond. Het is een politieke keuze voor dialoog, voor democratie.

Het is duidelijk dat ik inderdaad het onmogelijke mogelijk wil maken. Ik doe appel aan het onderdrukte leven. Want ook in die zin is de dode uit de hedendaagse samenleving niet klinisch dood : het leven is niet weg, maar wordt eronder gehouden. Tegenover Sartre, Merleau-Ponty en Van den Berg hebben wij verdedigd dat de uitdrukking *onbewuste* aan een realiteit beantwoordt. Het onbewuste is het verdrongene, het maatschappelijk verdrongene. Wanneer de seksualiteit verdrongen wordt is deze niet weg. De Victoriaanse vrouw is geen stolp over een leegte. Zij is een vrouw met een bepaald soort seksualiteit. Haar seksualiteit is gekneed, vervormd, zoals eertijds de voet van een Chinese vrouw : klein, verminkt, een rem. Maar bij die vrouwenvoet mochten op een bepaald moment de banden eraf, de vorm was definitief. Wat echter in het onbewuste geperst wordt kan er nog uit. Het is natuurlijk wel een tersluikse manier van leven. Er zit een impliciete erkenning achter van de legitimiteit van de onderdrukking. Ja, in zekere mate onderdrukt men zelf of men helpt daar op zijn minst toe. Want ook tegenover het onbewuste is er volgens ons een zekere vrijheid.

En de onderdrukking is zelfs niet zonder gewin. De motivatie ligt in een ideaal van ongenaakbaarheid, almacht. Welnu, dat ideaal wordt in zekere zin bereikt. Het wordt op een illusoire wijze bereikt, maar het wordt bereikt. Het is zoals bij het masochisme : uit zijn onderworpenheid put de masochist het gevoel dat hij dat tenminste in de hand houdt. En dat is natuurlijk ook zo ! Wie totale rust wil kan die alleen maar voorwenden, maar de illusie kan zo sterk zijn dat de illusionist zich er zelf door laat vangen. Schreber was er op een bepaald moment van overtuigd helemaal alleen te leven. En dat was dan ook zo. Hij was er over lange perioden van overtuigd geen ingewanden meer te hebben. En ook al was dat fysisch niet te constateren, zijn maag was in die tijd weg voor hem. En zijn leven werd bepaald door die afwezigheid ! Op dezelfde manier kan men uit een totale onderwerping, totale onmacht de illusie van almacht opbouwen. Temeer als men zich onderwerpt aan een systeem dat een enorme macht ontplooit.

Maar zelfs de macht van het systeem is een illusie, of als men wil de macht is vooral destructief. Het systeem draagt op verschillende manieren de dood in zich : ondanks de ambitie van een eindeloze groei zijn grondstoffen en milieu zo eindig dat de groei alleen kan doorgaan tot een catastrofe haar uiteindelijk tot staan brengt. Het militair apparaat is intrinsiek met het systeem verweven, maar het is ook permanent een zwaard van Damokles. Vroeg of laat moet het omhoog vallen. De afhankelijkheid van de techniek wordt zo groot dat de kleinste storing enorme gevolgen moet hebben, met alle dodelijke gevolgen van dien. De honger en ellende in de derde wereld zijn noch min noch meer bestaansvoorwaarde voor het systeem. Etc. Etc. De keuze voor totale rust is op zich een quasi dood zijn. Maar zoals zij zich voor het ogenblik realiseert zal zij uiteindelijk werkelijk eindigen met de dood.

BIBLIOGRAFIE

- Achterhuis, H., *De uitgestelde revolutie*. Baarn, Ambo, 1973.
- Achterhuis, H., *Filosofen van de derde wereld*. Baarn, Ambo, 1975.
- Achterhuis, H., *De markt van welzijn en geluk. Een kritiek van de andragogie*. Baarn, Ambo, 1979.
- Achterhuis, H., *Arbeid een eigenaardig medicijn*. Baarn, Ambo, 1984.
- Althusser, L. & Balibar, E., *Lire le capital I & II* (1965). Paris, Maspero, 1975.
- Amado, G., *L'être et la psychanalyse*. Paris, PUF, 1978.
- Arendt, H., *De mens, bestaan en bestemming* (1958). Utrecht, Aula, 1968.
- Arendt, H., *De revolutie* (1963), Utrecht, Aula, 1965.
- Arendt, H., *On violence* (1969). London, Penguin, 1970.
- Ariès, Ph., *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (1957). Paris, Du Seuil, 1973.
- Ariès, Ph., *Essais sur l'histoire de la mort en occident, du moyen-âge à nos jours*. Paris, Du Seuil, 1975.
- Ariès, Ph., *L'homme devant la mort*. Paris, Du Seuil, 1977.
- Astruc, A. & Contat, M., *Sartre, un film réalisé par —*. Paris, Gallimard, 1977.
- Attali, J., *Histoire des temps*, Paris, Fayard, 1982.
- Bakker, R., *Het anonieme denken, M. Foucault en het structuralisme*. Baarn, Wereldvenster, 1973.
- Bakker, R., *Merleau-Ponty, filosoof van het niet-wetend weten*, Baarn, Wereldvenster, 1975.
- Baudrillard, J., *Le système des objets*. Paris, Gallimard, 1968.
- Baudrillard, J., *La société de consommation* (1970). Paris, Gallimard, 1983.
- Baudrillard, J., *L'échange symbolique et la mort*. Paris, Gallimard, 1976.
- Bechmann, R., *Les racines des cathédrales, l'architecture gotique, expression des conditions du milieu*. Paris, Payot, 1981.
- Becker, E., *De ontkenning van de dood* (1973). Baarn, Ambo, 1976.
- Bennassal, B., *L'inquisition espagnole*. Paris, Marabout, 1979.
- Berns, E. e.a., *Denkers in Parijs*. Brussel, Samsom, 1979.
- Bloch, M., *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (1974). Paris, A. Collin, 1980.

- Boehm, R., *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zur Aristoteles' Abhandlung 'Ueber das Sein und das Seiende'*. Den Haag, M. Nijhoff, 1965.
- Boehm, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. I Husserl Studien*. Den Haag, M. Nijhoff, 1968.
- Boehm, R., *Kritik der Grundlagen des Zeitalers*. Den Haag, M. Nijhoff, 1974 (Ned. vert. : *Kritiek der grondslagen van onze tijd*. Baarn, Wereldvenster, 1977).
- Boehm, R., Fenomenologie van het bestaan van de mens. Onuitgegeven syllabus, 1974-1975.
- Boehm, R., *Lastige vrijheid. Streven, mei 1976*.
- Boehm, R., *Conflict, geweld en foltering. Kultuurleven*, februari 1977.
- Boehm, R., Politieke filosofie. Onuitgegeven syllabus, 1977-1978.
- Boehm, R., *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie. II Studien zur Phänomenologie der Epoche*. Den Haag, M. Nijhoff, 1981.
- Boehm, R., *Over Westers en Oosters denken*. Voorwoord in *Ma Tsu, de gesprekken*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door B. Lievens. Baarn, Wereldvenster, 1981.
- Boehm, R., *Aan het einde van een tijdperk*. Berchem, EPO-Wereldvenster, 1984.
- Boehm, R., Merleau-Ponty en wij. *Kritiek*, nr. 7, 1984.
- Boudier, H., *Inleiding in het mediese denken van J.H. Van den Berg en M. Foucault*. Kolleges mediese filosofie, Nijmegen, Sun, 1975.
- Breuer, J. & Freud, S., *Studien über Hysterie* (1895), Frankfurt a. Main, Fischer, 1975.
- Canetti, E., *Massa en Macht* (1960). Amsterdam, Atheneum Polak & Van Genneep, 1976.
- Claes, J., *Psychologie, een dubbele geboorte, 1590 en 1850 : balans voor modern bewustzijn*. Amsterdam, DNB, 1980.
- Claes, J., *De wieg van het verdriet, een verhaal over melancholie en troost*. Amsterdam, DNB, 1983.
- Commoner, B., *Machteloze energie, over de crisis van onze samenleving* (1976). Baarn, Ambo, 1977.
- Coolsaet, W., Naar een dualistische wereld. *Tijdschrift voor diplomatie*, september 1981, nr. 1.
- Coolsaet, W., De late filosofie van Merleau-Ponty. *Algemeen Nederlands tijdschrift voor Wijsbegeerte*, 74 jg., nr. 2, april 1982.
- Coolsaet, W., Producers om te produceren, het kapitalisme en de ontwikkeling van de produktieve krachten volgens Marx. *Kritiek*, Gent 1982.
- Coolsaet, W., Marx en de vrije activiteit. *Tijdschrift voor diplomatie*, maart 1982, nr. 7.
- Coolsaet, W., Merleau-Ponty's afwijzing van de traditionele definitie van de mens. *Kritiek*, november 1984.
- Coolsaet, W., *Naar een filosofie van de eindigheid, een onderzoek naar de originaliteit van Merleau-Ponty's denken*. Doktoraal proefschrift, Gent 1979-1980. Ingekorte versie. Leuven/Amersfoort, Acco 1984.
- Coolsaet, W., *De verkeerde wereld, opstellen over Illich, Commoner, Toffler, Kuhn en Feyerabend, Althusser*. Leuven/Amersfoort, Acco, 1985.

- De Beauvoir, S., *La cérémonie des adieux* (suivie de entretiens avec JP. Sartre). Paris, Gallimard, 1981.
- De Certeau, M., *L'écriture de l'histoire*. Paris, Gallimard, 1975.
- De Closets, F., *Toujours plus*. Paris, Grasset, 1982.
- De Visscher, J., De lange filosofie van JP Sartre. *Tijdschrift voor diplomatie*, februari 1977, nr. 6.
- De Visscher, J., Jean-Paul Sartre, politicoloog en wijsgeer, kritische bibliografie. *Tijdschrift voor Diplomatie*, mei 1982, nr. 9.
- Devos, R., Rede en vrijheid, noodzaak en toeval, de optiek van Hegels absolute weten. *Bijdragen*, 45, 1984.
- De Waelhens, A., *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Leuven, Nauwelaerts, 1971.
- De Waelhens, A., *Une philosophie de l'ambiguïté, in 'La structure du comportement' (1942)*. Paris, PUF, 1972.
- Diderot, D., *De neef van Rameau*. Vianen, Kwadraat, 1984.
- Durkheim, E., *De la division du travail social* (1930). Paris, PUF, 1978.
- Eliade, M., *Le mythe de l'éternel retour*. Paris, Gallimard, 1969.
- Elias, N., *Ueber den Prozess der Zivilisation* (1936). Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1980.
- Engels, F., *L. Feuerbach en het einde van de klassieke Duitse filosofie*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door L. Vanneste. Baarn, Wereldvenster, 1980.
- Ey, H. e.a., *L'inconscient*. (6e colloque de Bonneval 1960). Desclée De Brouwer, 1966.
- Feddema, R. & Tichelman, F., *De doorbraak van het kapitalisme*. Meppel/Amsterdam, Boom, 1978.
- Ferenczi, S., *Schriften zur Psychoanalyse (I en II)*. Frankfurt a. Main, Fischer Verlag, 1970.
- Foucault, M., *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris, 10/18, 1961.
- Foucault, M., *Naissance de la clinique, une archéologie du regard médical*. Paris, PUF, 1963.
- Foucault, M., *Les mots et les choses, une archéologie des sciences humaines* (1966). Paris, Gallimard, 1979.
- Foucault, M., *L'archéologie du savoir* (1969). Paris, Gallimard, 1980.
- Foucault, M., *De orde van het vertoog* (1971). Meppel, Boom, 1976.
- Foucault, M., *Surveiller et punir, naissance de la prison* (1975). Paris, Gallimard, 1979.
- Foucault, M., *Dispositive der Macht, M. Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin, Merve Verlag, 1978.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité. I La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité. II L'usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, 1984.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité. III Le souci de soi*. Paris, Gallimard, 1984.
- Freud, S., *Studien über Hysterie* (1895). G.W. 1.

- Freud, S., *Weitere Bemerkungen über die Abwehrpsychosen* (1896). G.W. 1.
- Freud, S., *Die Sexualität in der Aetiologie der Neurosen* (1898). G.W. 1.
- Freud, S., *Ueber Deckerinnerungen* (1889). G.W. 1.
- Freud, S., *Drie Traumdeutung* (1900). G.W. 2/3.
- Freud, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* (1905). G.W. 5.
- Freud, S., *Trois essais sur la théorie de la sexualité*. Paris, Gallimard, 1962.
- Freud, S., *Bruchstück einer Hysterieanalyse* (1905). G.W. 5.
- Freud, S., *Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose* (1909), G.W. 7.
- Freud, S., *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse* (1912). G.W. 8.
- Freud, S., *Die psychogene Sehstörung in psychoanalytischer Auffassung* (1910). G.W. 8.
- Freud, S., *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo Da Vinci* (1910). G.W. 8.
- Freud, S., *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiografisch beschriebenen Fall von Paranoia* (1911). G.W. 8.
- Freud, S., *Das Interesse an die Psychoanalyse* (1913). G.W. 8.
- Freud, S., *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* (1913). G.W. 10.
- Freud, S., *Zur Einführung des Narzissmus* (1914). G.W. 14.
- Freud, S., *Das Unbewusste* (1915). G.W. 10.
- Freud, S., *Triebe und Triebchicksale* (1915). G.W. 10.
- Freud, S., *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1916-1917). G.W. 11.
- Freud, S., *Aus der Geschichte einer infantilen Neurose* (1918). G.W. 12.
- Freud, S., *Jenseits des Lustprinzips* (1921). G.W. 13.
- Freud, S., *Das Ich und das Es* (1923). G.W. 13.
- Freud, S., *Bemerkungen zur Theorie und Praxis der Traumdeutung* (1923). G.W. 13.
- Freud, S., *Das Oekonomische Problem des Masochismus* (1924). G.W. 13.
- Freud, S., *Selbstdarstellung* (1925). G.W. 14.
- Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). G.W. 14.
- Freud, S., *Neue Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933). G.W. 15.
- Freud, S., *Abriss der Psychoanalyse* (1938). G.W. 17.
- Freud, S., *La naissance de la psychanalyse* (1950). Paris, PUF, 1973.
- Freud, S. & Abraham, K., *Correspondance* (1907-1926). Paris, Gallimard, 1969.
- Freud, S. & Jung, C.G., *Briefwechsel*. Frankfurt a. Main, S. Fischer, 1974.
- Friedländer, S., *Histoire et psychanalyse*. Paris, Seuil, 1975.
- Fromm, E., *The anatomy of human destructiveness* (1974). London, Penguin, 1977.
- Gabel, J., *La fausse conscience*. Paris, Minuit, 1962.
- Gorz, A., *Adieux au prolétariat, au delà du socialisme*. Paris, Galilée, 1980.
- Gray, M., *Au nom de tous les miens* (récit recueilli par M. Gallo) (1971). Paris, R. Laffont, 1975.
- Grunberger, B., *Le narcissisme, essais de psychanalyse*. Paris, Payot, 1975.
- Gurwirth, R., *La phénoménologie de JP. Sartre*. Antwerpen, Scriptoria, 1973.
- Hazard, P., *La crise de la conscience européenne* (1935). Paris, Gallimard, 1968.

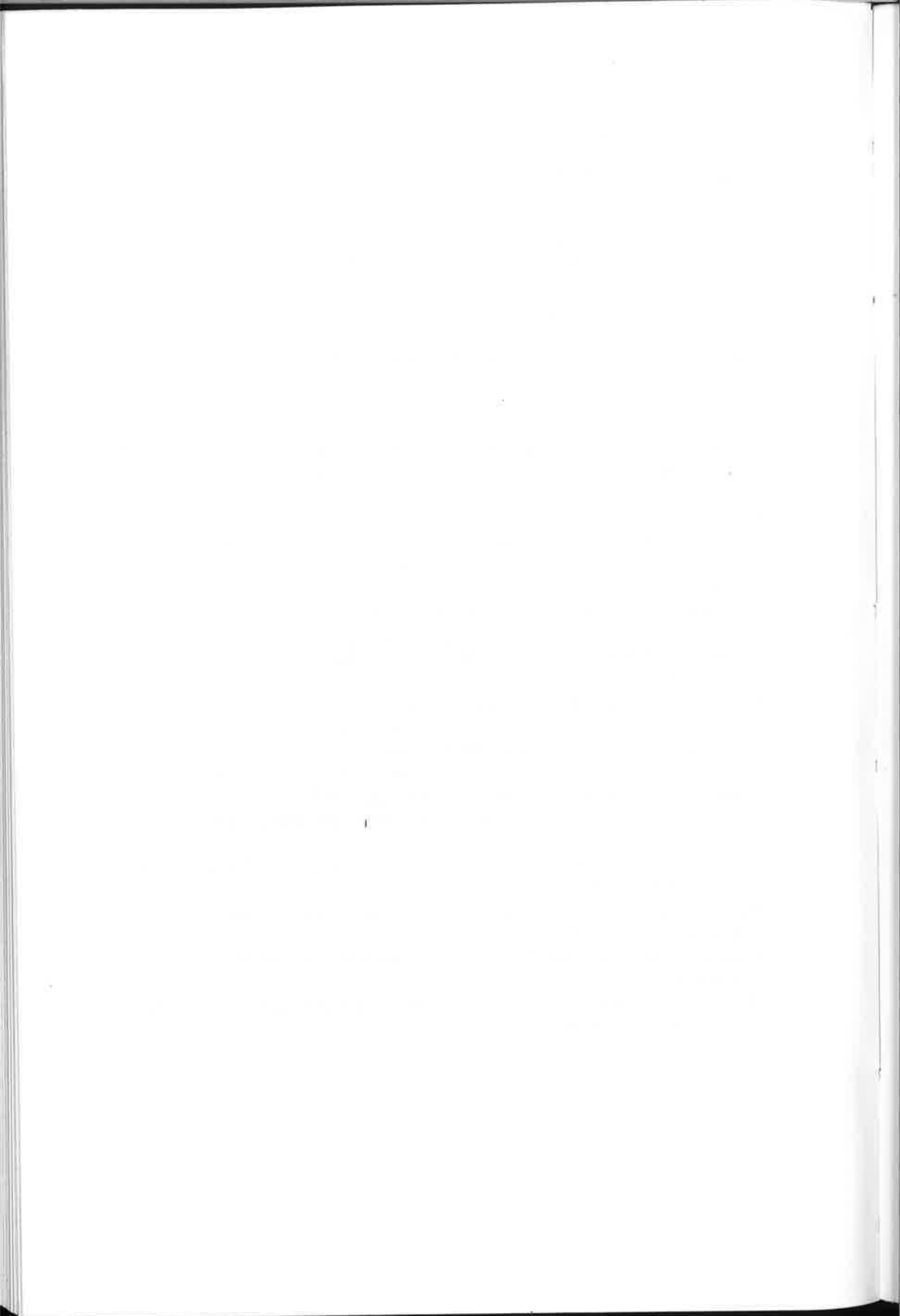
- Halberstadt-Freud, H.C., *Het sadomasochisme : Proust en Freud*. Amsterdam, Arbeiderspers, 1977.
- Hegel, G.W., *Phänomenologie des Geistes* (1807). Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1973.
- Hill, C., *Reformation to industrial revolution* (1967). London, Penguin, 1976.
- Hodard, Ph., *Sartre, entre Marx et Freud*. Paris, Delarge, 1979.
- Hoefnagels, H., *Vooruitgang zonder groei ? Over de noodzaak van een alternatieve toekomst*. Alphen a.d. Rijn, Samsom, 1979.
- Huizinga, J., *Mensch en menigte in Amerika* (4 essays over moderne beschavingsgeschiedenis) (1918-1928), Verzamelde werken. Haarlem, 1950, deel V.
- Huizinga, J., *Amerika levend en denkend* (losse opmerkingen) (1926). v.w. V.
- Huizinga, J., *Nederland's geestesmerk* (1935). v.w. VII.
- Huizinga, J., *Homo ludens* (proeve eener bepaling van het spel-element der cultuur) (1938). v.w. VII.
- Huizinga, J., *In de schaduwen van morgen* (een diagnose van het geestelijk lijden van onze tijd) (1939). v.w. VII.
- Huizinga, J., *Geschonden wereld, een beschouwing over de kansen op herstel van onze beschaving* (1945). Haarlem, Willink, 1945.
- Husserl, E., *Over de oorsprong van de meetkunde*. (Vertaald door J. Duytschaever, ingeleid en geannoteerd door R. Boehm), Baarn, Wereldvenster, 1977.
- Illich, I., *Ontscholing van de maatschappij, het einde van een illusie ?* (1970). Baarn, Wereldvenster, 1978.
- Illich, I., *Energieverbruik en maatschappelijke tegenstellingen, onze verkeer-de-wereld* (1973). Baarn, Wereldvenster, 1973.
- Illich, I., *Naar een nieuwe levensstijl, voorwaarden voor een gelukkiger samen-leven* (1973). Baarn, Wereldvenster, 1976.
- Illich, I., *Grenzen aan de geneeskunde, het medisch bedrijf – een bedreiging voor de gezondheid ?* (1976). Baarn, Wereldvenster, 1978.
- Illich, I., *De deskundige : vriend of vijand ?* (1977). Baarn, Wereldvenster, 1978.
- Illich, I., *Het recht op nuttige werkloosheid* (1978). Baarn, Wereldvenster, 1978.
- Illich, I., Shadow work, vernacular values. *Philosophica*, vol. 26, 1980 (2).
- Illich, I., *Gender*. London, M. Boyers, 1983.
- Inglis, B., *Poverty and the industrial revolution* (1971). London, Penguin, 1972.
- Jeanson, F., *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1965). Paris, Du Seuil, 1971.
- Jones, E., *The life and work of S. Freud*. London, Hogarth press, 1957.
- Kapuscinski, R., *The emperor* (1978). London, Picador, 1983.
- Koestler, A., *De menselijke tweespalt*. Antwerpen, DBN, 1981.
- Lacan, J., *Le séminaire, Livre I Les écrits techniques de Freud*, Paris, Seuil, 1975.
- Lacan, J., *Le séminaire. Livre 2 : Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris, Du Seuil, 1978.
- Laplanche, J., *Vie et mort en psychanalyse*. Paris, Flammarion, 1970.
- Lasch, Ch., *Haven in een harteloze wereld* (1977). Amsterdam, Arbeiderspers, 1981.

- Lasch, Ch., *De cultuur van het narcisme, leven in een tijd van afnemende verwachtingen* (1979). Amsterdam, Arbeiderspers, 1980.
- Le Goff, J. & Nora, P., *Faire de l'histoire* (3 delen). Paris, Gallimard, 1974.
- Leibniz, G.W., *Principes de la nature et de la grace & principes de la philosophie ou monadologie*. Paris, PUF, 1954.
- Lemaire, T., *De tederheid, gedachten over de liefde*. Baarn, Ambo, 1968.
- Lemaire, T., *Filosofie van het landschap*. Baarn, Ambo, 1970.
- Lemaire, T., *Over de waarde van culturen, een inleiding in de kultuurfilosofie*. Baarn, Ambo, 1976.
- Lemaire, T., *Het vertoog over de ongelijkheid van Jean-Jacques Rousseau*. Baarn, Ambo, 1980.
- Le Roy Ladurie, E., *Montaillou, een ketters dorp in de Pyreneeën* (1975). Amsterdam, Bert Bakker, 1984.
- Lévy, B.-H., *De barbaarsheid met een menselijk gezicht* (1977), Amsterdam, Arbeiderspers, 1978.
- Marcuse, H., *Eros and civilisation, a philosophical Inquiry into Freud*. Boston, Beacon press, 1955.
- Marcuse, H., *De eendimensionale mens, studies over de ideologie van de hoog-industriële samenleving* (1964). Baarn, P. Brand, 1971.
- Marrou, H.-I., *De la connaissance historique* (1954). Paris, Du Seuil, 1975.
- Marx, K., *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* (1844). MEW, 1.
- Marx, K., *Oekonomisch-Philosophische Manuskrifte aus dem Jahre 1844*. MEW, Ergänzungsband 1.
- Marx, K., *Die Deutsche Ideologie* (1846), MEW, 3.
- Marx, K., *Das Kapital* (1867), MEW (Ned. vert. : *Het Kapitaal, een kritische beschouwing over de economie*, door I. Lipschits. Baarn, W. De Haan, 1972).
- Marx, K., *Das Kapital*, MEW, 3.
- Masson, J. Moussaieff, *Le réel escamoté. Le renoncement de Freud à la théorie de la séduction* (1983). Paris, Aubier Montaigne, 1984.
- Mendel, G., *La révolte contre le père, une introduction à la sociopsychanalyse*. Paris, Payot, 1968.
- Merleau-Ponty, M., *La structure du comportement* (1942). Paris, PUF, 1972.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception* (1945). Paris, Gallimard, 1976.
- Merleau-Ponty, M., *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. (1947). Paris, Gallimard, 1976.
- Merleau-Ponty, M., *Le relations avec autrui chez l'enfant* (1951). Paris, Centre de Doc. Un., 1975.
- Merleau-Ponty, M., *Eloge de la philosophie et autres essais* (1953). Paris, Gallimard, 1975.
- Merleau-Ponty, M., *Les aventures de la dialectique* (1955). Paris, Gallimard, 1977.
- Merleau-Ponty, M., *Signes* (1960). Paris, Gallimard, 1967.
- Merleau-Ponty, M., *Le visible et l'invisible* (1964). Paris, Gallimard, 1969.

- Merleau-Ponty, M., *Sens et non-sens*. Paris, Nagel, 1966.
- Milgram, S., *Grenzeloze gehoorzaamheid, een experimenteel onderzoek* (1974). Utrecht, A.W. Baarn, 1975.
- Moyaert, J., *Bewustzijn en engagement, een kritiek op het vrijheidsbegrip van Sartre*. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Gent 1980.
- Moyaert, J., *Het Sartrianse Néant en de moderne wereld*. *Kritiek* 1, mei 1981.
- Morin, E., *L'homme et la mort*. Paris, Du Seuil, 1970.
- Nacht, S., *Le masochisme*. Paris, Payot, 1965.
- Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie oder Griechentum und Pessimismus* (1872), Werke I. Frankfurt a. Main, K. Schlechta, Ullstein, 1976.
- Nietzsche, F., *Unzeitgemässe Betrachtungen, vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* (1874). Werke I.
- Pernoud, R., *Pour en finir avec le moyen-âge*. Paris, Du Seuil, 1977.
- Piaget, J., *Le jugement moral chez l'enfant*. Paris, PUF, 1969.
- Politzer, G., *Critique des fondements de la psychologie* (1928). Paris, PUF, 1968.
- Reik, Th., *Le masochisme* (1953). Paris, Payot, 1971.
- Riesman, D., *The lonely crowd* (1950). London, Yale un. press, 1980.
- Roazen, P., *Freud and his followers*. New York, New American Library, 1974.
- Romein, J., *Op het breukvlak van twee eeuwen, de westerse wereld rond 1900* (1967). Amsterdam, Querido, 1976.
- Reyle, P., *L'enfer et la liberté, étude de Huis Clos et des Mouches*, Paris, Galilée, 1973.
- Safouan, M., *L'échec du principe du plaisir*. Paris, Seuil, 1979.
- Sartre, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris, Hermann, 1936.
- Sartre, J.-P., *L'imagination* (1936). Paris, PUF, 1969.
- Sartre, J.-P., *L'imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940). Paris, Gallimard, 1970.
- Sartre, J.-P., *L'Être et le Néant* (1943). Paris, Gallimard, 1971.
- Sartre, J.-P., *Qu'est-ce que la littérature ?* (1948). Paris, Gallimard, 1969.
- Sartre, J.-P., *Saint Genet, Comédien et martyr* (1952). Paris, Gallimard, 1978.
- Sartre, J.-P., *Réflexions sur la question juive* (1964). Paris, Gallimard, 1973.
- Sartre, J.-P., *Les mots* (1964). Paris, Gallimard, 1972.
- Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique – précédé de Questions de méthode* (1957). Paris, Gallimard, 1960.
- Sartre, J.-P., *Merleau-Ponty vivant. Les temps modernes*, nr. 184-185, 1961.
- Sartre, J.-P., *Baudelaire* (1963). Paris, Gallimard, 1972.
- Sartre, J.-P., *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*. Paris, Trion, 1966.
- Sartre, J.-P., *L'existentialisme est un humanisme*. Paris, Nagel, 1968.
- Sartre, J.-P., *L'idiote de la famille, Gustave Flaubert de 1821-1857, 1 & 2*. Paris, Gallimard, 1971.
- Sartre, J.-P., *Playdoyer pour les intellectuels*. Paris, Gallimard, 1972.
- Sartre, J.-P., *L'idiote de la famille, 3*. Paris, Gallimard, 1972.
- Sartre, J.-P. e.a., *On a raison de se révolter*. Paris, Gallimard, 1974.

- Sartre, J.-P., Sur l'idiot de la famille. *Situations X*. Paris, Gallimard, 1976.
- Sartre, J.-P., Politique et autobiographie. *Situations X*. Paris, Gallimard, 1976.
- Sartre, J.-P., *Cahiers pour une morale*. Paris, Gallimard, 1983.
- Sartre, J.-P., *Le scénario Freud*. Paris, Gallimard, 1984.
- Schreber, D.-P., *Memoires d'un névropathe* (1903). Paris, Seuil, 1975.
- Schur, M., *Sigmund Freud, Leben und Sterben* (1972). Frankfurt a. Main, Suhrkamp, 1973.
- Slicher van Bath & Van Oss, A.C., *Geschiedenis van maatschappij en cultuur*. Baarn, Ambo, 1978.
- Stekel, W., *La femme frigide* (1927). Paris, Gallimard, 1973.
- Toffler, A., *Toekomstshock* (1970). Bussum, Unieboek, 1971.
- Toffler, A., *The third wave*. London, Pan Books, 1980.
- Trevelyan, G.M., *Englisch social history* (1942). London, Penguin, 1976.
- Vandamme, D., *Welzijnswerk en kapitalisme, inleiding op de marxistische theorie van het welzijnswerk in België*. Gent, Masereelfonds, 1981.
- Van Isacker, K., *Mijn land in de kering* (2 delen). Kapellen, DBN, 1978 en 1979.
- Van den Berg, J.-H., *Psychologie en theologische antropologie* (1952). Nijkerk, Callenbach, 1963.
- Van den Berg, J.-H., *Psychologie van het ziekbed* (1952). Nijkerk, Callenbach, 1965.
- Van den Berg, J.-H., *Kroniek der psychologie* (1953). Nijkerk, Callenbach, 1973.
- Van den Berg, J.-H., *Over neurotiserende factoren*. Nijkerk, Callenbach, 1955.
- Van den Berg, J.-H., *Metablitica – of leer der veranderingen, beginselen van een historische psychologie* (1956). Nijkerk, Callenbach, 1974.
- Van den Berg, J.-H., *Dubieuze liefde in de omgang met het kind, over de late gevolgen van te veel of te weinig moederlijke toewijding tijdens de jeugd* (1958). Nijkerk, Callenbach, 1964.
- Van den Berg, J.-H., *Het menselijk lichaam, een metablitisch onderzoek*, deel I, *het geopende lichaam*. Nijkerk, Callenbach, 1959.
- Van den Berg, J.-H., *Het menselijk lichaam, een metablitisch onderzoek*, deel II, *het verlaten lichaam*. Nijkerk, Callenbach, 1961.
- Van den Berg, J.-H., *Leven in meervoud, een metablitisch onderzoek* (1963). Nijkerk, Callenbach, 1964.
- Van den Berg, J.-H., *De psychiatrische patiënt, kleine algemene psychopathologie op fenomenologische grondslag* (1964). Nijkerk, Callenbach, 1977.
- Van den Berg, J.-H., *De dingen, vier metablitische overpeinzingen* (1965). Nijkerk, Callenberg, 1977.
- Van den Berg, J.-H., *Kleine psychiatrie*. Nijkerk, Callenbach, 1966.
- Van den Berg, J.-H., *Metablitica van de materie*. Nijkerk, Callenbach, 1967.
- Van den Berg, J.-H., *Dieptepsychologie*. Nijkerk, Callenbach, 1970.
- Van den Berg, J.-H., *Wat is psychotherapie*. Nijkerk, Callenbach, 1970.
- Van den Berg, J.-H., *'s Morgens jagen, 's middags vissen*, Nijkerk, Callenbach, 1971.
- Van den Berg, J.-H., *Zien, begrijpen en verklaren van de visuele waarneming* (1972). Nijkerk, Callenbach, 1979.

- Van den Berg, J.-H., *De reflex, metabletische, tegelijk maatschappijkritische studie*. Nijkerk, Callenbach, 1973.
- Van den Berg, J.-H., *Gedane zaken, twee omwentelingen in de westerse geestgeschiedenis*. Nijkerk, Callenbach, 1977.
- Van den Berg, J.-H., *Koude rillingen over de rug van Charles Darwin*. Nijkerk, Callenbach, 1984.
- Vandenbroeke Ch., *Sociale geschiedenis van het Vlaamse volk*. Beveren, Orbis & Orion, 1981.
- Vandenbroeke, Ch., *Vlaamse koopkracht, gisteren, vandaag en morgen*. Leuven, Kritak, 1984.
- Van Eeden, F., *Ons dubbel-ik (1888)*. *Studies*, Eerste reeks, Amsterdam, W. Versluys, 1905.
- Vanneste, L., *Problemen in verband met een poging tot aanvulling van Marx' ideologiebegrip langs Freuds visie op godsdienst en moraal*. Onuitgegeven licentiaatsverhandeling, Gent, 1976.
- Vanneste, L., *Marx kontra de KPB, een discussietekst*. *VMT*, 14e jg., nr. 1, 1980.
- Vanneste, L., *Twee boeken over welzijnswerk*. *De nieuwe maand*, april 1981.
- Vanneste, L., *Karl Marx en het revolutionair bewustzijn*. *Tijdschrift voor Diplomatie*, nr. 5, januari 1981.
- Vanneste, L., *Karl Marx, einde en nieuw begin*. *Kritiek*, nr. 3, 1982.
- Vanneste, L., *Voor een bescheiden moraal*. *Kritiek*, nr. 5, 1983.
- Vanneste, L., *Dialektiek : revolutie zonder tegenspoed*. *De uil van Minerva*, vol. 2, nr. 2, winter 1985.
- Varet, G., *L'ontologie de Sartre*. Paris, PUF, 1948.
- Verdiglione, A., *Matière et pulsion de mort*. Paris, 19/18, 1975.
- Verhoeven, C., *Folteren om bestwil*. Baarn, Ambo, 1977.
- Verrelst, W., *De cultuur van het onbehagen*, Antwerpen/Amsterdam, DNB, 1982.
- Verstraeten, P., *Violence et éthique*. Paris, Gallimard, 1972.
- Verstraeten, P. e.a., *Autour de J.-P. Sartre, littérature et philosophie*. Paris, Gallimard, 1981.
- Veyne, P., *Comment on écrit l'histoire (1971) & Foucault révolutionne l'histoire (1978)*. Paris, Gallimard, 1979.
- Wallerstein, I., *Le système du monde du XVe siècle à nos jours (1980) (deel 1 & 2)*. Paris, Flammarion, 1984.
- Wallraff, G., *Als Turks arbeider in Duitse bedrijven, Ik (Ali)*. Amsterdam, Van Genep, 1985.
- Weber, M., *The protestant ethic and the spirit of capitalism (1904-1905)*. London, Unwin University Books, 1974.



W. Coolsaet

MENS EN ARBEID

De menselijke verhoudingen en de arbeid in een filosofie van de eindigheid

Coolsaet motiveert dit wijsgerig essay vanuit een heel fundamenteel onbehagen. Hij beschouwt de moderne economie als oorzaak van een steeds verder gaande verworping, waarbij de huidige welvaarts crisis niet meer is dan het topje van een monsterlijke ijsberg.

Menselijke verhoudingen, vrede, het milieu : alles wordt systematisch ondergeschikt gemaakt aan een economie die een 'totale onafhankelijkheid' nastreeft.

In feite gaat het om een streven naar zelfgenoegzaamheid, die onbereikbaar is en die in eerste instantie alleen maar leidt tot 'produceren om te produceren' en in tweede instantie tot onrecht (armoede) en tot een perversie van alle maatschappelijke verhoudingen.

Coolsaet toont zich een goed toegeruste tegenstander van de denkwereld die tot de huidige malaise heeft geleid.

Zijn alternatief schetst hij in twee stappen.

1. Hij werkt in een honderdtal pagina's zijn 'filosofie van eindigheid' uit. Een filosofie van de eindigheid beperkt zich niet tot de vaststelling dat de mens (en zelfs de natuur) eindig is, maar ze houdt essentieel een positieve waardering van de eindigheid in. Sterven wordt niet aangenaam, het blijft ons met een natuurlijke angst en met een afkeer vervullen. Maar de vlucht voor de dood is zinloos. Ja, de dood heeft een positieve waarde in die zin dat hij de grote aanman kan worden genoemd om het leven gestalte, vorm, inhoud, te geven.

2. In de volgende 100 bladzijden spreekt Coolsaet over mens en economie. De moderne mens blijkt in zijn economie uit te gaan van een filosofie van de oneindigheid. Men gaat ervan uit dat de wereld oneindig is aan mogelijkheden. Creatieve managers en economen zoeken naar mogelijkheden om volledige onafhankelijkheid en zekerheid voor zichzelf en hun ondernemingen te bereiken. Het is duidelijk dat het hier om een schijnzekerheid gaat, die op korte termijn een bepaald resultaat kan opleveren maar op langere termijn altijd ten koste gaat van mensen, grondstoffen en milieu. De crisis kan pas verdwijnen als de economie niet langer gezien wordt als middel om de oneindigheid te vergeten maar als nuttig middel om menswaardig (dus eindig) te leven.

acco leuven / amersfoort

W. Coolsaet

DE VERKEERDE WERELD

Opstellen over Illich, Commoner, Toffler, Kuhn & Feyerabend,
Althusser

De geselecteerde opstellen – die alle als zelfstandige bijdragen gelezen kunnen worden – handelen over de crisis van de moderne samenleving. Ze cirkelen omheen de wetenschap, de kapitalistische economie, de instellingen en de technologie. De grondgedachte is dat de moderne samenleving moet worden gekenmerkt als een destructieve verdraaiing of een op zijn kop zetten van de verhoudingen tussen doel en middel – als een verkeerde wereld. De oorsprong van deze verdraaiing ligt ver achteruit, in de Griekse en de westerse filosofie en cultuur. Ze is ontsprongen als een ideaal van weten terwille van het weten. De consequente uitwerking hiervan is de moderne wetenschap. Maar vanuit het weten is de aanval ingezet op alle domeinen van de realiteit. De kapitalistische economie is een wetenschap of beweert dat te zijn, en ze lijdt onder de perversie van de omkering van doelstellingen en middelen. De technologie – bijna niet meer te onderscheiden van de wetenschap – ontplooit haar middelenarsenaal, en gaat pas vervolgens op zoek naar doelstellingen. De instellingen zijn allemaal wetenschappelijk en daarom bereiken ze minder en minder hun doel, zoals Illich aantoont. Met een reeds oud filosofisch begrip uitgedrukt: de energieia (Aristoteles) heerst, de vrije activiteit, die haar doel in zichzelf zoekt, die de externe, dit is, concrete, leefwereldlijke doelstellingen slechts als alibi of voorwendsel aan bod laat komen, om zich louter en alleen met zichzelf te kunnen ophouden. Het wordt meer en meer vernietigend, de menselijke leefwereld vernietigend. Het boek handelt over de industriële, economische, ecologische en culturele crisis, die we heden meemaken.

acco leuven / amersfoort

Bram Van Ojik

VREEMD GAAN IN GEDACHTEN Pleidooi voor een utopische politiek

Het wordt tijd dat politici weer voor hun idealen durven uitkomen. De utopie heeft te lang in het verdomhoekje gezeten. Daardoor is er een politieke cultuur ontstaan die niemand meer stimuleert om mee te doen.

Vanuit die optiek formuleert de auteur de volgende 'utopie': bevrijding van de arbeid en zelfvoorziening en zelfbestuur in ecologisch evenwicht. Zeer concreet wordt aangegeven welk beleid er bij die utopie hoort. De arbeid moet goedkoper worden en beter worden verdeeld. Er moet voor iedereen een basisinkomen worden ingevoerd. Energieverslindende en arbeidsuitstotende productie moet zwaarder worden belast. De overheid zorgt voor voorziening in basisbehoeften als onderwijs en gezondheidszorg, maar laat daarnaast de burgers zo veel mogelijk initiatief en vrijheid. In de marktsector, in de zogenaamde informele economie en in het vrijwilligerswerk gebeurt erg veel waar geen enkele overheidsbemoeienis voor nodig is. Een terugtrekkende overheid past prima bij een linkse politiek.

Uit de inhoud : De huidige politieke cultuur van zakelijkheid en cynisme – De afbraak van de verzorgingsstaat ten koste van de sociale gelijkheid – Eerherstel van de utopie – Concreet te voeren beleid.

acco leuven / amersfoort

Patrick Allegaert & Luc Vanmarcke (red.)

FRAGMENTEN UIT DE HEDENDAAGSE FRANSE POLITIEKE FILOSOFIE

De impact van culturele, wetenschappelijke, sociale en politieke evoluties in Frankrijk op ons denken blijft belangrijk. Zeker in Vlaanderen is de belangstelling voor de Franse cultuur en filosofie erg groot. Deze vaststelling motiveerde de editors tot het samenstellen van deze uitgave over de recente politieke filosofie in Frankrijk.

Het boek is erg helder geschreven, zodat het vlot leesbaar is door elke belangstellende met enige vorming.

Overzicht va de inhoud :

- Les trentes glorieuses. Enkele aspecten van de geschiedenis van Frankrijk tijdens de naoorlogse periode (*E. Stols*)
- Marxisme in crisis. Louis Althusser (*R. Devos*)
- Tegen Marx, macht en gelijkheid. De Nieuwe Filosofen en Nieuw Rechts in Frankrijk (*K. Moerman*)
- Hoe het lichaam overtuigen ? Een spoor in het werk van Michel Foucault (*R. Devos*)

TUSSEN POUSSIN EN PUNTHELM

Dit boek stelt cultuurfilosofische vragen en wil ze ook beantwoorden.

Patrick Allegaert en Luc Vanmarcke leiden het werk in met een aantal overwegingen over 'jeugdsubculturen'.

In een eerste deel komen algemene cultuurfilosofische thema's aan bod. Rudolf Boehm behandelt de 'voortgang van het nihilisme'. Paul Depondt schrijft over 'elites en kwaliteit' in de context van een cultuurpessimistisch onbehagen. Rob Devos heeft het over 'droeve tijden, vrolijke wetenschap', een reflectie bij P. Sloterdijks' *Kritiek van de cynische rede*.

In het tweede deel worden hedendaagse cultuuruitingen becommentarieerd. Paolo Portoghesi en Gerard van Zeijl tonen in hun respectieve bijdragen de 'postmoderne architectuur' als 'gelaat van een postmoderne cultuur'. Bert Verschaffel staat stil bij het verschijnsel 'mode en mode van de mode'. Gust de Meyer stelt zich vragen over de 'minimale muziek' : hoe zacht kan een verdict zijn en hoe hard de strijd om het plezier? Samuel IJsseling tenslotte laat zien dat Umberto Eco's *De naam van de roos* een boek over boeken is.

Gezet en gedrukt bij Acco s.v., Leuven

Wie Freuds werk leest, wordt onvermijdelijk geconfronteerd met heel wat onduidelijkheden, hiaten en zelfs contradicties. Voor velen is dat een reden om er zich van af te keren. Anderen doen gewoon hun ogen dicht en proberen via allerlei ingewikkelde constructies te doen alsof er geen vuiltje aan de lucht is. Er is evenwel ook een derde benadering : als een auteur van het formaat van Freud betrappt kan worden op zo'n schreeuwende fouten, dan moet daar iets achter staan. Het zijn symptomen, die ergens naar verwijzen. Men moet ze ernstig nemen en kijken in de richting waar zij naar wijzen.

Zijn titanenstrijd heeft Freud uitgevochten op het vlak van wat hij zijn grondbegrippen noemde. Zijn driftenleer is steeds opnieuw geformuleerd. Men kan echter pas uit de impasse geraken door *Eros* en *Thanatos* te begrijpen in termen van respectievelijk de bereidheid tot risico's en het zoeken naar zekerheid. Het zijn psychologische begrippen en geen neurobiologische, zoals Freud zo graag had gehad. Met behulp van Sartre en Merleau-Ponty kan men ze heel wat verfijnen. Want beide Franse filosofen laten niet alleen een bevestiging van die herinterpretatie toe. Doordat men hen met Freud confronteert moeten er ook een aantal fundamentele discussies gevoerd worden over de betekenis van het verleden, het onbewuste en de vrijheid. Telkens wordt Freuds grondtegenstelling er rijker door. Ze is echter niet alleen een uitdaging voor het individu. Ze moet ook begrepen worden binnen een maatschappelijke context. J.H. van den Berg kan een uitstekende gids zijn om dat te leren zien. Men vindt dan dat onze westerse cultuur aanspoort om voor alles rust na te streven. En die cultuur doet dit paradoxaalwijze door onrust te realiseren. Onze cultuur wordt niet gedomineerd door de *Eros*, maar door de *Thanatos*.

Deze stelling is op die manier vrij abstract geformuleerd, maar ze kan met behulp van een hele reeks auteurs heel concreet gemaakt worden : Achterhuis, Arendt, Baudrilard, Canetti, Huizinga, Lemaire, Marx, ...

LUC VANNESTE is doctor in de filosofie (RU Gent).