

Bedankt voor het downloaden van dit artikel. De artikelen uit de (online)tijdschriften van Uitgeverij Boom zijn auteursrechtelijk beschermd. U kunt er natuurlijk uit citeren (voorzien van een bronvermelding) maar voor reproductie in welke vorm dan ook moet toestemming aan de uitgever worden gevraagd.

Boom

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 jo. Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprorecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, www.reprorecht.nl) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912.

Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, www.cedar.nl/pro).

No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.

info@boomamsterdam.nl
www.boomuitgeversamsterdam.nl

Vrijheid in seksualiteit doen wortelen

Een al te gek psychoanalytisch ideaal?

PATRICK VANDERMEERSCH

Het lustrumsymposium onder de titel *Is de psychoanalyse gek (genoeg)?* deed mij onvermijdelijk terugdenken aan mijn boek *Het gekke verlangen* uit 1978. Met de ondertitel *Psychotherapie en ethiek* wilde ik de stelling beargumenteren dat de psychoanalyse een ethische optie inhoudt en dat deze haar verhindert de weg van de snelste en meest effectieve symptoombestrijding te kiezen. In tegenstelling tot de gedragstherapie stelt zij zich daarom niet-directief op, maar wel anders dan de rogeriaanse therapie die destijds als hét model van niet-directiviteit gold. Dat kan gek lijken, maar de psychoanalyse gaat het feit niet uit de weg dat mensen uiteindelijk niet weten wat zij willen. Het menselijk verlangen is in zijn diepste dimensie ongedifferentieerd, ‘gek’ dus. Niet dat mensen dat doorgaans meteen toegeven, maar precies daarom analyseert de psychoanalyse. Zij vindt dat zij mensen — patiënten op de bank maar ook anderen — steeds weer naar die oerervaring van onbesliste vrijheid moet brengen. Dat is haar ethische optie, een ethische optie die natuurlijk helemaal niet samenvalt met het opmaken van een lijst van toelaatbaar en ontoelaatbaar gedrag. Voor de psychoanalyse gaat het erom *hoe* mensen zich tot normen verhouden en om innerlijke vrijheid, hoe lastig de ervaring van vrijheid ook mag zijn.

Sinds de publicatie van mijn boek zijn meer dan dertig jaren verstreken. De psychoanalyse bekleedt lang niet meer de prominente plaats in het psychotherapeutische landschap waaraan zij gewoon was geraakt. Zowel de cultuur als de patiënten zijn veranderd (Verhaeghe 2009). De modale patiënt lijdt niet langer aan een aan te zwaar drukkend opper-ik. Seksualiteit is geen taboe meer. Wij beginnen te beseffen dat wij ons moeten aanpassen aan nieuwe tijden, nieuwe patiënten. Wij proberen ook *evidence based* te bewijzen dat psychoanalyse ‘werkt’ en dat een kortere therapie *on analytic lines* ook haar vruchten afwerpt. Maar blijven wij dan nog aan psychoanalyse doen? Of hebben wij onze naam weliswaar behouden, maar doen wij eigenlijk iets anders, stiekem of onnadenkend, omwille van ons uithangbord of om den brode? En

komt dit alles niet doordat wij de kerngegevens van de psychoanalyse zijn vergeten, te weten vrijheid en seksualiteit? Dat is de vraag waar ik het over wil hebben.

¶ *Het gekke verlangen*

Het gekke verlangen (1978) wordt gedragen door de overtuiging dat de psychoanalyse mensen moet bevrijden maar dat vrijheid geen simpele zaak is. Deze stelling werd ondersteund door een cultuurhistorische reflectie op de destijds heersende maar reeds tanende vrijheidsideologie, die zich, naast het marxisme, ook op de psychoanalyse beriep.

Als goede freudiaan was ik ervan overtuigd dat bij de klassieke neurosen, die toen nog ruim voorhanden waren, veel te sterk verinnerlijkte gezagsfiguren tot verdringing leidden. Mijn bezwaar tegen de gedragstherapie was dat zij meestal stiekem van deze gehypertrofieerde structuur gebruik maakte. Het leerproces kan weliswaar op bevel symptomen aan kracht doen inboeten, maar de neurotiserende structuur blijft bestaan. Dát leek mij het probleem, niet alleen vanwege potentiële verschuiving van de symptomen, wat toen het discussiepunt bij uitstek was. De innerlijke vrijheid van de betrokkenen was er niet bij gebaat. En dat een individu over innerlijke vrijheid moest beschikken, dat leek mij belangrijk zowel om het subject-zijn van de betrokkene te respecteren als voor de gang van de maatschappij. Gehoorzame mensen kunnen namelijk erg gevaarlijk zijn, dat hadden de experimenten van Stanley Milgram (1974) ten overvloede bewezen. In dat kader hadden katholieke theologen zich gebogen over het onderscheid tussen gezond en ongezond schuldgevoel. Zij hadden onderstreept hoe belangrijk het was de innerlijke vrijheid als ethische norm hoog te houden en vanuit deze bezorgdheid aansluiting gezocht bij de psychoanalyse (Vandermeersch & Westerink 2007, p. 242-245). Het kan echter verkeren, dat weten wij met Bredero.¹

In *Het gekke verlangen* zat ik in het spoor van de toen gangbare opvatting dat het afbouwen van een al te drukkend opper-ik meer innerlijke vrijheid deed ontstaan. Het eind van de jaren zestig zinderde toen nog na, ook al was men ietwat realistischer geworden na *Hair* en de vrijheidskreten uit de hippietijd. De anti-psiatrie leefde toen nog wel en boekte overigens vaak successen omdat zij een tijdsinvestering in individuele patiënten kon betalen waarvan men tegenwoordig slechts kan dromen. Jan Foudraines *Wie is van hout?* (1971) was een bestseller. Men beseftte toen echter ook dat het vrije bloeien van het onbewuste in de vorm van een psychose niet zomaar tot geluk leidde. Een ongeremd Salvador Dalí-bestaan was voor weinigen weggelegd. Het vroeg in ieder geval om ondersteuning van een of andere therapeutische Gala, de trouwe vriendin.

Het punt dat ik daarom in mijn boek verdedigde was dat het opper-ik niet enkel als een van buiten opgelegde structuur mocht worden opgevat. Het was een innerlijk houvast dat aan het individu een gevoel van identiteit meegaf.

Deze idee kwam niet van mij. Bij mijn lectuur van Sigmund Freud had ik gemerkt dat het opper-ik niet zomaar als een set verplichtingen en verboden opgevat kan worden die als een van elders komend korset de natuurlijke menselijke driften insnoert. Het opper-ik geeft primair vorm aan het narcisme en daarom wordt het door Freud geïntroduceerd als synoniem voor «Ik-ideaal» (iets waaraan de ongelukkige Nederlandse vertaling in «Boven-Ik» voorbijgaat).² Mensen willen conform hun Ik-ideaal leven omdat zij de indruk hebben dat, door eraan te beantwoorden, zij echt «iemand» worden. Wie dit Ik-ideaal of opper-ik afbreekt, moet dus rekenen met verlies aan identiteitservaring en kan dus depressies uitlokken (Vergote 1976). Ik voorspelde toen dat een permissieve maatschappij geen lang leven beschoren zou zijn omdat mensen liever orde en tucht boven identiteitsverlies verkiezen. Aan de terugkeer van de religie zoals wij die nu meemaken — of beter gezegd: aan het opkomen van nieuwe vormen van religie die conservatief lijken maar helemaal niet de religies van weleer zijn — had ik nog niet gedacht (Roy 2008).

Om verder op de ruimschoots vergeten narcismeproblematiek van Freud door te denken was er destijds nog geen gids behalve Jacques Lacan.³ Die had reeds lang voor Heinz Kohut en Margareth Mahler gesteld dat de eerste opgave waarvoor het jonge kind — dat nog niet sprekende (*infans*) wicht — geplaatst wordt, erin bestaat zich een beeld te vormen van zijn eigen identiteit als iets dat geen deel uitmaakt van het moederlichaam. Dat beeld wordt echter meteen bedreigd door dat van andere kinderen waarmee het niet wil samenvallen.⁴ Verder had Lacan het over de symbolische orde waarin dit identiteitsbesef ingepast moest worden. Kort samengevat: Lacan herinnerde ons eraan dat wij onze identiteit opbouwen op basis van seksuele differentie en identificatie (letterlijk vertaald: het identieke construeren), iets wat Freud reeds had gezegd toen hij als kopje boven zijn eerste uitvoerige tekst over het oedipuscomplex «De identificatie» had geplaatst (Freud 1921, p. 257).

Dat betekent dus dat wij van nature geen hoogsteigen wensen hebben. Al onze wensen hebben wij ergens ontleend met als doel een open en ongedifferentieerd verlangen, het gekke verlangen, hanteerbaar en partieel bevredigend te maken. De ethiek dient dus niet enkel om het sociale leven te richten door geboden en verboden vanuit de hoogte te dicteren, maar ook om bij het individu de angst voor een ongedifferentieerd verlangen weg te nemen. Gedragsregels zijn eerder gretig aangenomen modellen dan inperkende dwang. Hoe goed dat nog steeds functioneert kun je regelmatig in de trein constateren wanneer meisjes hun mobieltje gebruiken om bij hun vriendin hun hart uit te storten met de verzuchting over hun vriend: «Dat is toch niet normaal!»

Maar als de ethiek een dergelijke positieve functie heeft, waarom duikt dan toch regelmatig de vraag op naar meer vrijheid? Alleen een kwestie van mate en de slinger die nu eens te ver naar de ene kant, dan weer naar de andere kant doorslaat? Of stuiten wij hier op het diepe raadsel van de menselijke natuur?

¶ De nieuwe normaliteit

Voor ik op deze fundamentele vraag inga, wil ik kijken naar de cultuurveranderingen die zich sinds *Het gekke verlangen* hebben voorgedaan. Het resumé ervan is een platitude geworden: autoritair gezag werd vervangen door onderhandelingshuishouding, en seksualiteit is geen taboe meer. Ruw geschetst is dat waar, maar daarmee is niet alles gezegd. Het betekent namelijk niet dat er geen gedragscode meer aangereikt wordt. Die wordt echter geen «ethiek» meer genoemd. Die term wordt gereserveerd voor wat met expliciet-normatief spreken samenvalt, terwijl de media de nieuwe types van normaliteit voorhouden. De functie van ethiek is goeddeels door *lifestyle* vervangen maar het gaat eigenlijk om hetzelfde aanreiken van normen.

Het is overigens niet zo dat gezag dat zich als dusdanig poneert de mensen onberoerd laat. Toegegeven, de gehechtheid eraan is vaak negatief gekleurd, maar protestreacties vallen nog steeds op te wekken, ook daar waar gezagsuitspraken nog weinig hinder teweegbrengen in het dagelijkse doen en laten. Over de domeinen van begin en eind van het leven en dat van seksualiteit moeten men kunnen polemiseren, en de media zullen de religies wel dwingen erover te spreken, ook al gaat het vaak om een marginaal punt in hun bereflecteerde theologie. Zo blijft men bijvoorbeeld eindeloos discussiëren over kerkelijke uitspraken over homoseksualiteit, terwijl uitlatingen van voetbaltrainers over dit onderwerp heel snel uitdoven.

Wij beginnen verder te beseffen dat het wegvallen van nadrukkelijk geponeerd gezag ook kan leiden tot ongeremdheid of, van meer nabij bekeken, tot onduidelijkheid in de identiteitsopbouw. Wij merken het bij onze kinderen en natuurlijk ook bij migranten, die heel snel van een autoritaire cultuur in een meer permissieve zijn terechtgekomen. Wie niet begrijpt dat niet iedereen de tolerante westerse maatschappij omarmt, vergeet dat gezag in de meeste culturen tot voor kort de identiteitsbeleving garandeerde. Bij het wegvallen ervan moet men dan als verdediging wel zijn narcisme aanzwengelen, met het brutaal opflakkeren van *narcissistic rage* als gevaar. Terug naar meer autoritaire opvoeding en de nuttige pedagogische tik die toch niet gelijkgesteld mag worden met kindermishandeling? Sommige analytici neigen hiertoe en de lacaniaanse theorie van de symbolische orde wordt vaak gebruikt — misbruikt volgens mij — om te pleiten voor het opleggen van duidelijke gedragsregels (Lebrun 1997). In bepaalde gevallen is dat wellicht nodig, maar toch niet in het algemeen en zeker niet in naam van de psychoanalyse! Men lijkt soms te denken dat alleen een terugkeer naar vroegere tijden de kwaal van de anomie en de psychopathologie van het identiteitsverlies kan keren. Is dit wel mogelijk en wenselijk? En houdt dit geen onmachtverklaring van de psychoanalyse in die alleen zin zou hebben in de oubollige, «repressieve» maatschappij?

Hiermee zijn wij bij de seksualiteit aanbeland die geen taboe meer zou zijn en dus zo onproblematisch geworden zou zijn dat wij er ons als psychoanalytici

niet meer over moeten buigen. Wij leven inderdaad niet meer in het preutse Wenen, om niet te spreken van de seksuele omwenteling die in Nederland heeft plaatsgegrepen. De Belgen keken ten tijde van *Het gekke verlangen* verbaasd naar de *Barend Servetshow* op de tv van hun noorderburen, die toch zo lang calvinistische gestrengheid hoog hadden gehouden. Voorlichting over seksualiteit kwam toen in overvloed beschikbaar en was toen zeer expliciet — zo expliciet dat huidige studenten ervan schrikken en het ongepast vinden dat men in de colleges de VPRO-uitzendingen van twintig jaar geleden vertoont waarin twintigers hun ouders interviewen over de seksuele revolutie van de jaren zestig. Daarom lijkt het er soms op dat de preutsheid aan het terugkomen is, maar wellicht gaat het hier eerder om seksueel conformisme, dat door de vroege en seriële monogame relaties van de jeugd wordt geïntroduceerd. Of alles daarmee geïntegreerd wordt, is echter de vraag, en wat betekent 'integratie' eigenlijk? Op internet valt alles te zien, maar het is opmerkelijk dat men dat in uitzendingen als *Sputten en slikken* bespreekbaar wil maken. Er is blijkbaar behoefte aan een publiek verhaal hierover. Als er niet over gesproken wordt, geven sputten en slikken blijkbaar toch geen integreerbaar genot.

In deze context stel ik vragen bij de stelling die men vaak verkondigt dat seksualiteit het probleem niet meer is waar mensen mee worstelen. Als alles mag, is er toch geen probleem? Hechting, relaties, subjectiviteit en intersubjectiviteit, dat zijn toch de vragen tegenwoordig! Maar staat dat allemaal los van seksualiteit? Op basis van een grondige kwantitatieve studie wijst Peter Fonagy (2008) op een pijlsnelle val van het aantal psychoanalytische publicaties over seksualiteit. De aandacht gaat daarentegen steeds meer naar hechting en objectrelaties. Is het wel terecht dat de aandacht voor het ene die voor het andere vervangt? Wordt het niet tijd om de band tussen beide te analyseren, al was het maar om liefdesverdriet te begrijpen? Of werd *Amour, toujours* ons enkel ideologisch aangepraat?

Het zal menigene verrassen, maar voor zijn verdere reflectie over de functie van seksualiteit in de zelfbeleving van het individu grijpt Fonagy naar theorieën uit de lacaniaanse school. Inspelend op de inzichten van Jean Laplanche, pleit hij ervoor de band tussen seksualiteitsbeleving en de eerste ervaring een afgescheiden ik te zijn opnieuw van dichtbij te gaan bekijken. Ik kan hier enkel zijn interessante hypothese aanstippen dat kinderen hun identiteit ontwikkelen doordat moeders hun een spiegelbeeld aanreiken van wat zij in hun lichaam ervaren, met uitzondering van seksuele emoties. Daar kijken moeders weg. Zij zijn niet in staat te spiegelen. Het artikel en de casus waar het op steunt zijn boeiend genoeg om de originele tekst ter hand te nemen. Jammer is het dat de vader als spiegelende figuur in deze psychoanalytische richting nog steeds afwezig blijft en dat homoseksualiteit en transseksualiteit te gemakkelijk onder de ene noemer van biseksualiteit geplaatst worden. Maar Fonagy stelt een essentiële vraag: dieper dan verboden die een sociale groep op seksueel gedrag kan leggen en een eventueel verinnerlijken van deze verboden, ligt

de ervaring van depersonalisatie en uitwisselbaarheid die met de seksuele beleving gepaard gaat. «I would like to suggest that psychosexuality (that is, your and mine experience of sex) is actually madness, or is at least in the borderline spectrum» (Fonagy 2008, p. 19). Misschien ligt daar, en niet in het doorbreken van een verbod, de fundamentele ervaring van de vrijheid.

¶ *De mens tot vrijheid brengen: een seksuele opgave?*

Hiermee sta ik opnieuw bij de vraag waar het mij om te doen is: seksualiteit en de menselijke vrijheid. Tot besluit terug naar Freud, niet omdat «de tijd heeft stilgestaan en er nog steeds uit de oude Statenvertaling wordt gelezen» zoals Frans Schalkwijk (2006, p. 360) het stelt, maar om niet te vergeten waar wij mee bezig zijn.

De psychoanalyse was al te gek bij haar ontstaan. Zij beweerde de patiënt niet naar een bepaald vooropgezet doel te brengen en wilde hem evenmin aanpassen aan de wensen van anderen. Zij wilde de vrijheid van het subject promoveren. Een heel saillante verwoording vinden wij in Freuds casus van de jonge homoseksuele vrouw. Het ideaal is volgens hem dat iemand op eigen initiatief in analyse gaat om aan zijn problemen te sleutelen en daarna, met herwonnen vrijheid, zijn eigen weg gaat. Wat de jonge homoseksuele betreft, is het voor Freud om het even of zij er na de analyse van haar homoseksuele wensen nu mee doorgaat of voor de vrijgemaakte heteroseksualiteit kiest. Psychoanalyse maakt mensen vrij. Je zou in principe evengoed voor een hetero de weg naar de homoseksualiteit kunnen vrijmaken, zij het dat dit laatste om pragmatische redenen zelden gebeurt, aldus Freud. Wat mensen met hun herwonnen vrijheid doen, is hun zaak (Freud 1920, p. 135-137).

Het voorbeeld van Freud lijkt simpel: geef de mensen de vrijheid om te kiezen voor wat zij willen. De vraag wordt echter snel complexer zodra je andere voorbeelden neemt. Ik herinner mij nog goed een vinnig debat met Robert Wallerstein, die in 1974 in Leuven was komen spreken over empirische toetsbaarheid van psychoanalyse en dat wilde meten aan de voorspelbaarheid van haar resultaten (Wallerstein 1964). Een casus waarover fel heftig gediscussieerd werd, was die van de zoon van een belangrijke zakenman die de alternatieve toer was opgegaan. Heel gelukkig was hij niet geworden want hij was op de bank van een analyticus terechtgekomen. Hij wist hopelijk niet dat hij object was van wetenschappelijk onderzoek waarbij ‘ervaren’ analytici toekeken: zou hij na zijn analyse een gelukkige hippie worden of de familiezaak overnemen en daar zijn heil in vinden? Ik verdenk Wallersteins observatoren ervan dat zij dit laatste als het ideale einddoel beschouwden, het liefst met een voldragen, stabiele heteroseksuele relatie erbij als bijkomende garantie voor de echtheid van de keuze van de ex-hippie.

Deze laatste boutade is niet gratis. De kernvraag is namelijk: wanneer willen mensen eigenlijk iets bepaalds? Het kiezen voor homo- of heteroseksua-

liteit lijkt fundamenteeler dan het ervoor kiezen om een bedrijf te leiden of schapen te hoeden, of gewoon het afraken van de angst die je telkens overmant wanneer je in een restaurant iets uit de menukaart moet kiezen. Het gaat om een keuze die op een dieper niveau ligt, indien het bij het aannemen van een seksuele identiteit tenminste om een keuze gaat.

Freud zegt in ieder geval van niet. Jammer voor sommige lacanianen zoals Tony Anatrella (2005), maar de vader van de psychoanalyse zegt niet dat de noodzakelijkheid van de «keuze» tussen mannelijk/vrouwelijk en homo-/heteroseksualiteit geaccepteerd moet worden. Hij maakt beide wegen voor de patiënt open maar helpt hen niet bij hun keuze. Die zal wellicht op pragmatische gronden door de patiënt gemaakt moeten worden. Pragmatisch, niet fundamenteel. Psychoanalyse helpt mensen niet om keuzes te maken maar zij brengt hen, over het keuzemoment heen, naar het accepteren van een moeilijke maar diepe menselijke vrijheid die onlosmakelijk met seksualiteit verbonden is. Dat seksualiteit niet op een keuze voor de ene of de andere seksuele identiteit berust, betekent namelijk niet dat het accepteren een seksueel wezen te zijn niet belangrijk is. Het «assumeren» of het zich laten doordringen van seksuele identiteit is nodig opdat de hogere psychische structuren keuzes zouden kunnen maken. De aanwijzingen van Fonagy volgend, zou ik willen onderstrepen dat de seksuele beleving op preverbaal niveau de ervaring inhoudt dat men ook een ander had kunnen zijn. Een dergelijke ervaring kan angst teweegbrengen en naar duidelijke rollenpatronen doen grijpen om haar te bezweren. Maar het is wellicht een ervaring die men moet kunnen doormaken om echt vrij te zijn.

Precies met haar klemtoon op die raadselachtige vrijheid en haar seksuele basis gaat de psychoanalyse in tegen actuele trends waar onze patiënten doorgaans de exponenten van zijn. Daarom had het overigens uitstekende werk van Paul Verhaeghe misschien niet *Het einde van de psychotherapie* maar *Het einde van de psychoanalyse en het succes van de psychotherapie* moeten heten. Want steeds meer zullen de mensen geholpen willen worden, maar dan effectief en het liefst met gegarandeerd succes. Zij willen bereiken wat zij denken te willen. *No cure no pay*. Mensen willen namelijk niet noodzakelijk echt vrij zijn. Zij willen — *no nonsense* — de illusie ervan koesteren. Zij willen *le phantôme de la liberté*, om het met Buñuel te zeggen.

Het artikel van Peter Fonagy zet ons op weg om opnieuw de seksualiteit te problematiseren zonder op het verbods- of taboekarakter ervan te focussen, maar op de vervreemdende ervaring die ermee verbonden is, want die vervreemdende ervaring heeft met vrijheid te maken. Vrijheid moet vreemdgaan en de ervaring doormaken dat men, net zoals de andere, een seksueel wezen is en men als zodanig de ander als zichzelf kan beleven. Seksualiteit maakt gek, of minstens borderline, en dat kan op verschillende manieren. Denken wij bijvoorbeeld aan die merkwaardige omkeringen die Freud in de narcistische identificatie aan het werk zag, in het bijzonder in de melancholie. Even be-

vreemdend en onopgelost is het raadsel van het sadomasochisme, waarvan Freud het belang steeds meer is gaan beseffen maar waarover de discussie al te vaak in een abstract betoog over de doodsdrijf verzandt. Is het niet treurig dat ik een onverbloemde beschrijving van het sadomasochistische spel en de beste analyse ervan in de lijn van de *Drie verhandelingen* slechts bij één auteur en één uitgever vond (Traimond 2005), waar een analyticus het in eerste instantie niet zou zoeken? Zo zijn er nog allerlei *Varieties of sexual experience*, om nog eens op de godsdienstpsychologie te alluderen, want het is wellicht niet toevallig dat het in de religie zo frequent over seksualiteit gaat, en wij weten nog steeds niet waarom, althans wanneer wij ons niet tevreden stellen met de opvatting van religie als repressief machtsapparaat. Seksualiteit zou psychoanalytisch nog heel veel onderzocht en beschreven moeten worden.

¶ *Seksualiteit en vrijheid*

Seksualiteit met de basis van de vrijheid in verband brengen: was het dat niet wat dertig jaar geleden aan de orde was? In zekere zin wel, maar toen leek het eenvoudig: het «repressieve» aspect van de moraal dat door kerken en burgerlijke maatschappij overeind werd gehouden, moest overboord. Intussen zijn wij achter dit rousseauïsme gaan merken dat geboden en verboden ook de identiteit van mensen ondersteunen en dat het riskant is om zomaar aan het opper-ik te morrelen. Dat betekent niet dat wij het met rust moeten laten, want een stevig opper-ik is geen garantie voor een gelukkig leven. Wel moeten we rekening houden met de worteling van het opper-ik in de narcistische structuur van het mens-zijn en het erotische element dat er deel van uitmaakt. In het narcisme moeten we meer bepaald op de erotische ervaring van het transitivisme letten, de bevreemdende en soms fascinerende ervaring uitwisselbaar te zijn met het lichaam van anderen.

Dit gegeven, dat in Freuds narcismetheorie reeds aanwezig was maar gedeels vergeten werd (Vandermeersch 1982 tegen Schalkwijk 2006, p. 46-50), is door Fonagy herontdekt en verrijkt. Dat is een goede zaak en het komt tegemoet aan mijn bezwaar dat het accent dat men tegenwoordig vaak op vroege objectrelaties legt, kan dienen om de seksuele dimensie van de psychoanalyse toe te dekken. Ik denk dat wij de *Drie verhandelingen* weer ter hand moeten nemen en opnieuw doordenken. Al te vaak worden zij geïnterpreteerd als een catalogus van erogene zones die in een vaste tijdsorde als een mozaïek bijeengepast moeten worden. Wanneer we ze echter bekijken als erotische ervaringen van een lichaam dat zoiets als zichzelf poogt te worden en de dubbelzinnige geur van vrijheid opsnuift, komen we wellicht tot een veel rijkere theorie.

Literatuur

- ANATRELLA T. (2005). *Le règne de Narcisse — Les enjeux du déni de la différence sexuelle*. Parijs: Presses de la Renaissance.
- FONAGY, P. (2008). The genuinely developmental theory of sexual enjoyment and its implications for psychoanalytic technique. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 56, 11-36.
- FOUDRAINE, J. (1971). *Wie is van hout... Een gang door de psychiatrie*. Bilthoven: Ambo.
- FREUD, S. (1920). Over de psychogenese van een geval van homoseksualiteit bij een vrouw. *Werken* 8 (p. 133-157). Amsterdam: Boom.
- FREUD, S. (1921). Massapsychologie en Ik-analyse. *Werken* 8 (p. 227-292). Amsterdam: Boom.
- HÄFNER, H. (1960). Trefwoord: 'Gewissen — tiefenpsychologisch', *Lexikon für Theologie und Kirche* IV. Freiburg: Herder.
- LACAN, J. (1948). L'agressivité en psychanalyse. *Écrits* (p. 101-124). Parijs: Seuil.
- LACAN, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je. *Écrits* (p. 93-100). Parijs: Seuil.
- LEBRUN, J.-P. (1997). *Un monde sans limite — Essay pour une clinique psychanalytique du social*. Toulouse: Érès.
- MILGRAM, S. (1974). *Obedience to authority — An experimental view*. Londen: Tavistock.
- ROY, O. (2008). *La sainte ignorance — Le temps de la religion sans culture*. Parijs: Seuil.
- SCHALKWIJK, F. (2006). *Dit is psychoanalyse — Een inleiding tot de geschiedenis, theorie en praktijk van de psychoanalyse*. Amsterdam: Boom.
- TRAIMOND, J. M. (2005). *Dissection du sado-masochisme organisé — Approches anarchistes*. Lyon: Atelier de création libertaire.
- VANDERMEERSCH, P. (1978). *Het gekke verlangen — Psychotherapie en ethiek*. Antwerpen: de Nederlandsche Boekhandel.
- VANDERMEERSCH, P. (1982). Het narcisme — De psychoanalytische theorie en haar lotgevallen. In: J. H. Huijts (red.), *Ik zei de gek — Tussen zelf-ontkenning en zelf-verheerlijking* (p. 32-58). Baarn: Ambo.
- VANDERMEERSCH, P. & WESTERINK, H. (2007). *Godsdienstpsychologie in cultuur-historisch perspectief*. Amsterdam: Boom.
- VERGOTE, A. (1976). La névrose dépressive. *Topique*, 17, 97-126.
- VERHAEGHE, P. (2009). *Het einde van de psychotherapie*. Amsterdam: de Bezige Bij.
- WALLERSTEIN, R. S. (1964). The role of prediction in theory building in psychoanalysis. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 12, 675-691.

SUMMARY

Rooting freedom in sexuality: was this psychoanalytic ideal too crazy?

Psychoanalysis started as a crazy project: helping people by refusing both to assist them to reach a predetermined goal and to adapt them to others' wishes. It insisted on promoting the patient's freedom. This was initially understood as the loosening of a too strict Super-Ego, especially in sexual matters. The widening of the scope of psychoanalysis demonstrated that mere analysis of the Super-Ego was not sufficient in the case of many pathologies and that deeper psychological layers were often more important than sexuality. Moreover, sexual taboos disappeared in culture. As a result, the central ideas of Freud's *Three Essays* became underestimated.

In line with Fonagy (2008) the author advocates a renewed reading of these in order to understand how sexual experience as a 'near borderline experience' gives the subject capability of establishing a kind of identity capable of making choices and relying on other human identities.

Key words: freedom, object-relations, psychoanalysis, sexuality

Noten

- 1 Zo stond er in de eerste uitgave (1960) van het *Lexikon für Theologie und Kirche* nog een uitvoerige uiteenzetting van de psychoanalytische visie onder het trefwoord 'Gewissen — tiefenpsychologisch' van de hand van H. Häfner. Typerend is het dat dit lemma in de nieuwe uitgave van 1995 verdween.
- 2 Een tijdlang werd voor 'Über-Ich' in het Nederlands zowel 'Boven-Ik' als 'Opper-Ik' gebruikt, zoals te vinden is in de eerste editie van het *Psychoanalytisch woordenboek*. Toen de Nederlandse vertaling door Wilfred Oranje bij Boom voor 'Boven-Ik' koos, heb ik daar regelmatig tegen gereageerd: dat wordt eenzelfde fout als de vertaling van 'Trieb' in 'instinct' in de *Standard Edition* en de problematiek is overigens verwant. Ik heb het er uitvoerig met de vertaler over gehad. Die kon mijn inhoudelijke probleem vatten, maar zei dat Freud, het Duits perfect hanterend, dan wel 'Ober-Ich' gebruikt zou hebben. Daarop heb ik Boom gevraagd of Wilfred Oranje, die voor Boom Nietzsche zou vertalen, de 'Über-Mensch' dan als 'Boven-mens' zou vertalen. 'Nee, dat gaat natuurlijk niet, dat wordt wellicht de «Over-Mens».' Dit verschil in vertaling klopt natuurlijk niet, want er is alle reden om te vermoeden dat bij Freud deze associatie wel degelijk speelt. Hij had, weliswaar met vertraging, ten tijde van *Het Ik en het Es* het werk van Nietzsche leren kennen en had goede contacten met Lou Andreas-Salomé. Heel jammer dat 'Boven-Ik' in de Nederlandse vertaling terechtgekomen is! Soms krijg ik de repliek dat het nu eenmaal zo in *Werken* staat. Ik moet op mijn beurt daarop repliceren dat wie vindt dat een gemaakte fout het best door iedereen overgenomen kan worden, zich moet buigen over zijn opper-ik.
- 3 Ter herinnering: het denken van Kohut komt slechts later. Hoe klinisch waardevol zijn ideeën over de idealiserende overdracht ook mogen zijn, hij heeft mijns inziens niet diep genoeg gegraven in de onderbouw van wat hij te gemakkelijk een 'zelf' noemt en hij heeft te gemakkelijk de meest verschillende 'zelfobjecten' onder één noemer geplaatst. Wat de separatiefase betreft, zal Mahler tot analoge opvattingen als Lacan komen, zij het dat zij voorbij is gegaan aan de structurerende rol van de vaderfiguur.
- 4 Ik verwijs hier natuurlijk naar de spiegel-fase en de agressie die voortkomt wanneer het narcistische beeld van zichzelf door gelijken bedreigd wordt (*Le stade du miroir* 1949 [1937] en *L'agressivité en psychanalyse* 1948).

Manuscript ontvangen 15 maart 2010

Definitieve versie 4 september 2010