

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

Scripta manent

Over het theologische moment in het analytische schrijven

Patrick

Vandermeersch

Overdracht in de psychoanalyse is slechts een bijzondere vorm van wat zich elders in de cultuur afspeelt: het gaat om een vorm van geloof. De psychoanalyticus die erover schrijft is dus vergelijkbaar met een theoloog: een gezichtspunt dat niet alle psychoanalytici welkom is.

‘Bestaat de hel?’ – ‘Goed overwogen, neen.’ – ‘Dan moet je dus niet in de hel geloven?’ – ‘Oh, toch wel, meer nog, absoluut!’ – ‘Waarom dan wel?’ – ‘Om niet in de hel te geraken!’ Dit is in het kort de centrale gedachte waarmee Origenes (185-254), een van de eerste kerkvaders uit de christelijke traditie, de didactische taak van de theoloog uitdrukte.¹ Is dit ook geen treffende formulering van de wijze waarop de psychoanalyticus opereert? Schept hij door het uitlokken van de overdracht niet precies die situatie waarin de fantasma's van zijn analysanten een merkwaardig werkelijkheidskarakter krijgen, waarna zij gereduceerd kunnen worden tot voorstellingen die niet langer op een directe, massieve wijze ‘reëel’ zijn, maar op een hanteerbare wijze het genot van de analysant werkelijk laten worden?

Prof. dr. P. Vandermeersch (1946) is doctorandus in de theologie en doctor in de filosofie. Hij kreeg een opleiding tot psychoanalyticus in de Belgische School voor Psychoanalyse. Hij publiceerde vooral op het raakvlak van godsdienstpsychologie, ethiek en cultuurgeschiedenis, onder andere *Over psychose, seksualiteit en religie. Het debat tussen Freud en Jung*. SUN, Nijmegen, 1992. Hij is hoogleraar godsdienstpsychologie aan de Rijksuniversiteit Groningen. Correspondentieadres: A-kerkstraat 23, 9712 BD Groningen

Overdracht, tegenoverdracht en het probleem van de tekst De hypo-

these waaruit dit artikel geboren werd, is dat een aantal centrale problemen waarmee de psychoanalyse tegenwoordig worstelt, dezelfde zijn als die waar het ook in de theologie om gaat. Dit geldt met name voor het begrip ‘geloof in de werkelijkheid’ of ‘realiteitsprincipe’ dat, zowel in een religieuze als in een psychoanalytische context, niet los gedacht kan worden van interpretaties die men krijgt van een leermeester. Ik werd evenwel, sneller dan gedacht, voor moeilijkheden geplaatst bij mijn poging om in het bestek van een kort artikel de centrale knooppunten van de problematiek aan te duiden. Eigenlijk had ik het moeten weten. Vooreerst bleek het dat er in psychoanalytische kringen nog steeds levendige weerstanden zijn tegen pogingen om de logica van een theologisch reflectieproces – ik zeg dus niet: ‘de logica van een religieus geloof’ – met die van de analytische praktijk te confronteren. Deze weerstand neemt heel vaak de vorm van het isolatiemechanisme aan: ‘Wat heeft dat nu met elkaar te maken?’. Nu weten wij dat de isolatie in de praktijk een hardnekkige vorm van weerstand kan zijn, die men niet zomaar doorbreekt.² Een tweede te verwachten moeilijkheid had te maken met de verschillende opvattingen betreffende de ‘orthodoxe’ wijze om analyse te bedrijven. Ook deze moeilijkheid was te verwachten, want ik wou schrijven voor lezers uit de meest verschillende psychoanalytische groeperingen. Het zou van angelisme getuigen, te denken dat die zich rimpelloos in oecumenische geest als één lezerspubliek zouden gedragen. Het werd mij snel duidelijk dat een eerste versie van dit artikel hoofdzakelijk op weerstand stootte.

Bij reflectie is deze weerstand echter zo’n perfecte illustratie van wat ik wou stellen, dat ik ze als integrerend deel van deze tweede versie in de tekst wil brengen. Daardoor moeten andere zaken geschrapt worden, zoals de poging om de theorie van J. Lacan over de vier vertogen van enkele kritische cultuurhistorische kanttekeningen te voorzien. Anderzijds kan nu wel van meet af aan de schijnwerper gericht worden op de problematiek van de overdracht, zoals die bij het lezen en het schrijven van teksten speelt, omdat zij de sleutel is om de relatie tussen psychoanalytische en theologische interpretatie te leggen.

Dat overdracht en tegenoverdracht bij het lezen en schrijven van teksten een rol spelen, is tegenwoordig het vanzelfsprekende uitgangspunt van de door de psychoanalyse geïnspireerde literatuurwetenschap. Vóór zijn blad papier of tekstverwerker heeft een schrijver een lezer voor ogen, waarvan hij de reacties voorziet, die hij wil verrassen, uitdagen of verleiden, zonder daarvan helemaal bewust te zijn en zonder alle hierbij betrokken factoren in de hand te hebben. Zo is het ook bij de lezer. Een roman slaat aan of niet, men vormt zich een beeld van de auteur en gaat daarom zijn volgende boek al dan niet aanschaffen, en bij het lezen wordt men al dan niet verrast door de wijze waarop de intrige zich ontwikkelt. Hetzelf-

de geldt voor een artikel. Ook in dit geval spelen overdracht en tegenoverdracht een onmiskenbare rol. Men vindt bevestiging of bestrijding van wat men dacht, er wordt nieuwe informatie aangedragen die al dan niet past bij wat men reeds wist, en soms wordt men zelfs verleid om zich op een ander gedachtenspoor te bewegen dan het vertrouwde.

Er is wel een belangrijk verschil. Een roman presenteert zichzelf duidelijk als fictie, terwijl een artikel dit niet doet. Een artikel beweert 'theorie' te brengen, en hierbij is het de vraag waar dit woord in dit geval precies naar verwijst. Bij het lezen van een roman grijp je niet naar een encyclopedie om te controleren of het verhaalde kans heeft om echt gebeurd te zijn. Wanneer het over de intentie van Freud gaat bij het oprichten van een psychoanalytisch tijdschrift, lijkt het controleerbare feit wél belangrijk en wordt het zelfs een object van strijd. Het gaat er net aan toe als wanneer theologen met elkaar over de vraag twisten of het Marcus-evangelie, dat geen verhalen over de verschijning van Christus na de kruisdood bevat, wel degelijk het oudste evangelie is, dat door de andere evangelisten met eigen aanvullingen werd overgeschreven.

Wat is de psychoanalytische 'theorie' en wat is het belang ervan dat zij op een correcte wijze wordt gepresenteerd? Aan het mogelijke cliché-antwoord dat de psychoanalyse 'wetenschappelijk' moet zijn, gaan wij maar snel voorbij: over het ideologische karakter van het scientistische wetenschapsideaal is reeds overvloedig gedebatteerd, en in ieder geval gaat het hier in ons betoog precies niet over de vraag wat het waarheidsgehalte van de psychoanalytische theorie is los van het geloof dat mensen aan haar hechten. De omgekeerde vraag houdt ons bezig, namelijk die naar het eigen karakter van het geloof dat mensen aan psychoanalytische interpretatie hechten, in het bijzonder wanneer die geformuleerd wordt in termen die men expliciet als meta-psychologisch aanduidt. Wat brengt het mensen bij wanneer zij, in het proces van de psychoanalytische kuur, maar ook daarbuiten, kennis nemen van psychoanalytische theorie en vocabularium en die op hun eigen beleving toepassen? Waarom voelen mensen zich beter, of vrijer, of meer bewust levend, wanneer zij voor zichzelf de formule uitspreken: 'Ik wist niet dat ik zo'n sterk opper-ik had'?

Dergelijke ervaringen wijzen erop dat de psychoanalytische theorie inderdaad een 'theoria' is, een wijze van beschouwing die, zowel in de kuur als daarbuiten, gedragen wordt door overdracht. Wel is het zo dat het feit van de overdracht, dat zich overigens anders voordoet op de divan en aan de lees of schrijftafel, het gevaar van de willekeur in de interpretatie met zich meebrengt. Het is de vrees hiervoor die steeds opnieuw de verzuchting laat opkomen: 'Was de psychoanalytische theorie maar even betrouwbaar als de positieve wetenschap'. Dit betekent eigenlijk: 'Kon ik maar geholpen worden door neutraal medegedeelde kennis, door informatie die niet gedragen wordt door relaties van geloof en wantrouwen die mij met andere mensen binden!' Maar deze hunkering wil eigenlijk vluchten voor een

hard feit, dit van de overdracht en haar impact op de beleving van de werkelijkheid.

Na deze wellicht al te lange anamnese, die nodig was om de lezer deelgenoot te maken van de aan de gang zijnde overdrachts- en tegenoverdrachtsprocessen waarbinnen deze tekst is ontstaan, gaan wij het nu eerst hebben over de verschillende opvattingen die er in de psychoanalytische wereld over het wezen van de overdracht heersen. Hieruit zal blijken dat die verschillen samengaan met verschillen in opvatting over het onderscheid tussen werkelijkheid en verbeelding. Hierop volgt de vraag wat de functie is van teksten, en meer bepaald van psychoanalytische teksten, voor de ontwikkeling van een overdracht die tot analytisch inzicht kan leiden. Tot besluit volgt een korte schets van hoe je verder de relaties tussen psychoanalytische praktijk en theologische interpretatie zou kunnen onderzoeken, met een suggestie van wat zij van elkaar zouden kunnen leren. Verder dan een suggestie gaat het niet, want om die weg te gaan moeten er nog diepgaande weerstanden worden opgeruimd.

Overdracht, fictie en herhaling

De term 'overdracht' – in het Grieks zou die 'metafoor' luiden: een term die je, zoals een scherpzinnige vriend opmerkte, ook op de vrachtwagens van Griekse verhuisfirma's kunt lezen – verschijnt niet meteen in het werk van Freud, en wanneer die verschijnt, dan is het in eerste instantie om de storende herhaling van de relatie tot de ouderfiguren te benoemen, waardoor de analysant aan de analyticus een onechte gestalte aanmeet en dit in dienst van de weerstand tegen de kuur (zie Safouan 1988). Het afbreken van de Dora-analyse in december 1900³ was voor Freud de reden om over de hinderlijke aspecten van de door hem over het hoofd geziene overdracht te piekeren, maar snel kwam hij tot het inzicht dat de overdracht niet te vermijden was (Freud 1905, p. 150-151). Je moest van de nood een deugd maken, en dit bleek inderdaad mogelijk. De overdracht was een herhaling, soms tot in het detail, van relaties tot andere mensen. Nu kon precies dit wellicht heel nuttig zijn. Freud, die op dit ogenblik nog alle gewicht van de analyse legde op een bewustwording van verdrongen herinneringen, begon dus alle aandacht op de overdracht te richten. Daar bleken zich namelijk de in het verleden gewortelde pathogene gebeurtenissen en relaties te herhalen. Wanneer men er snel genoeg bij was om haar als herhaling te duiden, en zij niet massief in de dienst van de weerstand kwam te staan, was de overdracht erg nuttig. Zo kwam Freud tot de stelling dat de analyse haar aandacht op de overdracht moest concentreren. Omdat zij de oude, te overwinnen situatie reproduceerde en zo present stelde, was zij nodig voor de kuur. Freud (1912, p. 83-84) stelt het aldus: een vijand kun je toch niet verslaan wanneer hij afwezig of slechts in beeld tegenwoordig is. Met deze formulering wordt de overdracht als iets reëls bestempeld, en op dat realiteitskarakter zal Freud ook blijven hameren. In een vaak geci-

teerde tekst wijst Freud erop dat de overdrachtsliefde ware liefde is, en dat het feit dat het om een door de analyse ontlokte herhaling van de liefdesrelaties uit de prille kindertijd gaat, daar niets van afdoet: iedere liefde ontstaat zo. Aan een korte opmerking die Freud daaraan toevoegt, wordt vaak achteloos voorbijgegaan: '... en ten derde mist zij (= de overdrachtsliefde) in hoge mate consideratie met de realiteit, ze is minder wijs, trekt zich minder aan van haar consequenties, is meer verblind in de waardering van de beminde persoon dan wij aan een normale verliefdheid bereid zijn toe te kennen. Wij mogen echter niet vergeten dat juist deze van de norm afwijkende trekken de essentie van de verliefdheid vormen' (Freud 1915, p. 159-160). De laatste zin lijkt het in de voorafgaande zin gezegde over de overdracht te relativiseren, maar dit neemt niet weg dat Freud toch even het irreële karakter van de overdracht ter sprake brengt, waarvan de specificiteit hem verder zal ontgaan. Het probleem is evenwel zeer belangrijk.

Het is namelijk de vraag waarom de ontwikkeling van de overdracht en haar interpretatie genezend kunnen werken. Gaat het gewoon om het feit dat de herhaling een tweede kans biedt? Neen, want één van de gevaren van het herhalingselement in de overdracht is juist dat zij tot eindeloze, stagnerende analyses kan leiden. Wij mogen niet vergeten dat het precies de drang om het traumatische te herhalen was die Freud tot zijn theorie over de doodsdrijf bracht. Het feit dat de analyticus zich van iedere vorm van reactie onthoudt kan ertoe leiden dat wat vroeger verkeerd liep, eindeloos wordt gereproduceerd tijdens de analytische kuur (zie Bonnet 1991). De overdracht mag dus geen pure herhaling zijn, er moet iets nieuws bijkomen, en precies daarvoor moet het aparte van de analytische setting zorgen. Freud was van oordeel dat dit nieuwe erin bestond dat de analysant dankzij de kuur moest kunnen beseffen dat hij herhaalde, dat er in de kuur zelfobservatie op gang kon komen. Om die reden stelde Freud dat de analyse in een situatie van 'verzaking' (Versagung) moest plaatsvinden. De analyticus mag de liefde van zijn analysant niet beantwoorden omdat deze laatste moet kunnen inzien dat alle liefde van hemzelf uitgaat, terwijl er daar in de realiteit geen reden voor is. Het feit dat de 'echte' liefde van de analysant niet beantwoord wordt, is voor Freud dus de motor om in een zelfobserverend moment te gaan beseffen dat deze liefde een herhaling en dus toch niet helemaal 'werkelijk' is.

Wij stoten hier op het onopgeloste dat in Freuds visie over het werkelijke karakter van de overdracht blijft meespelen. Wanneer Freud bij de zelfobservatie de perceptie als metafoor introduceert om te stellen dat hier de werkelijkheid wordt getoetst, dan vergeet hij het bedrieglijke karakter van deze metafoor. Het valt namelijk moeilijk vol te houden dat de zelfobservatie een eenvoudige perceptie zou zijn. De metafoor van de perceptie die de zelfobservatie met werkelijkheidstoets verbindt, staat op gespannen voet met de stelling dat overdrachtsliefde echte liefde is. Precies dit laatste vertolkt de ervaring van mensen dat er nooit een 'reële' reden is om op

iemand verliefd te worden, maar dat die liefde niettemin echt is, en dat er dus ook geen echte reden is om van deze liefde afstand te doen. Verliefdheid ontstaat volgens het taalgebruik 'op het eerste gezicht'. Dit gebeurt niet alleen op het werk, onder mensen die men goed kent, maar ook op de trein, en een blik of een handbeweging in een haarlok kunnen de vonk even goed of beter doen overslaan dan een diep gesprek met iemand die men reeds lang kent en vertrouwt.

Natuurlijk kunnen dit soort van ervaringen wel tot zelfreflectie leiden. Wanneer men verliefd wordt op iemand die men niet kent, die niet reageert en wanneer men daarbij gaat beseffen dat het object van deze liefde met de karaktertrekken van een andere persoon wordt bekleed, dan zal men zich wellicht gaandeweg afvragen wat er aan de hand is. Maar wordt men automatisch genezen door het besef dát men herhaalt? Of is er meer nodig? Dit is de vraag die opgehelderd moet worden, wil men de kern van de analyse niet reduceren tot een techniek om op artificiële wijze in de overdracht de ervaring van zich herhalende liefdesgeschiedenissen te intensiveren.

Freud lijkt deze vraag aangevoeld te hebben, om haar meteen met een hernieuwd beroep op de verzaking als oplossing toe te dekken. Deze verzaking wordt dan geacht tot sublimatie te leiden. Hiermee zijn wij bij een nog duisterder begrip aanbeland, want de sublimatie is – net als de projectie – een van die begrippen die meer van suggestieve kracht dan van helder psychoanalytisch inzicht getuigen. De artikelen die Freud over deze twee begrippen poogde te schrijven, heeft hij naar iedere waarschijnlijkheid in wanhoop de kachel in gegooid.⁴ Wij blijven dus aangewezen op deze, ietwat sibillijnse, formulering uit het artikel *Opmerkingen over de overdrachtsliefde* uit 1915 (en het lijkt voor Freud plots vanzelfsprekend dat hij in deze tekst het probleem van de overdracht op de vrouwelijke analysant toespitst): 'Om deze overwinning te kunnen behalen moet zij door de oertijden van haar psychische ontwikkeling worden geleid en langs deze weg de extra psychische vrijheid verwerven die de bewuste zielswerkzaamheid – in systematische zin – doet verschillen van de onbewuste' (Freud 1915, p.161). Eigenlijk herhaalt deze formule het even onbevredigende antwoord van het kort voordien geschreven *Herinneren, herhalen en doorwerken* (1914).

Hiermee hebben wij dus geen bevredigend antwoord op de vraag wat het eigen karakter van de overdrachtsrelatie in de psychoanalytische praktijk is. Waarom is zij geen steriele herhaling? Wat maakt het in het herhalingsproces mogelijk dat er iets nieuws tot stand komt? Van welke aard is de bewustwording dat het om een herhaling gaat en hoe verhoudt de interpretatie van de overdracht zich tot dit inzicht? Noch de met de metafoor van de perceptie verbonden verwijzing naar de zelfobservatie, noch verwijzing naar de verzaking, geven ons een afdoende verklaring. Vandaar de hypothese die aan het begin van dit artikel werd gesteld: moeten wij geen groter gewicht geven aan het 'geloof' waarmee iemand in analyse komt, en stellen dat het eigene van de analytische praktijk hierin bestaat

dat de analyticus met dit geloof op dezelfde wijze omgaat als de theoloog die volgens het model van Origenes te werk gaat?

Het spookbeeld van de overdracht: de hypnose

Alvorens wij dit spoor kunnen volgen, moeten wij eerst ingaan op de tegenwerping die hier bijna reflexmatig opkomt: door het introduceren van de term 'geloof' wordt de psychoanalyse in de buurt gebracht van iets waarvan zij zich in haar geschiedenis angstvallig heeft willen onderscheiden: de hypnose. Is er iets meer tegengesteld dan psychoanalyse en suggestie? Moet je je er niet met alle ethische kracht tegen verzetten wanneer de psychoanalytische praktijk tot een suggestieve, manipulatieve onderneming verwordt?

Inderdaad. Maar dat mag ons niet beletten om even stil te staan bij het fenomeen van de hypnose om precies in het vizier te krijgen om welke – overigens terechte – reden de psychoanalyse zich van de hypnose heeft willen onderscheiden. Hierbij moeten wij een onderscheid maken tussen de 'geloofshouding' waarmee men zich in de hypnotische trance aan een ander overgeeft, en het suggestieve gebruik dat die ander van deze situatie kan maken. Dat het tweede lijnrecht tegen de ethiek van de analyse ingaat, is duidelijk. Laten wij daarom onze aandacht op het eerste element concentreren, en dit vergelijken met het werkelijkheidskarakter van de overdracht. Hoe doet het werkelijkheidskarakter van de overdracht zich in de praktijk voor? Als vorm van 'liefde', ongetwijfeld, maar dit alles overkoepelende woord dreigt de concrete vormen van overdrachtsbeleving in een wolk van totale passie te verhullen. Nu kunnen er zich in de loop van een analyse ongetwijfeld passionele momenten voordoen, maar er is ook de monotonie die in de drie à vijf zittingen per week kan overheersen. Wij gaan daarom uit van de meer concrete en beperkte, maar toch op het ogenblik dat zij beleefd worden, emotioneel pakkende momenten van overdrachtsbeleving.

Een analysant, die weliswaar goed weet dat zijn analyticus hem de opdracht heeft gegeven om alles te vertellen en dat deze zich hierbij welwillend neutraal van ieder oordeel zal onthouden, wordt niettemin angstig wanneer hij een erotisch slippertje toegeeft en daarbij vertelt hoe hij met zijn wagen verschillende keren verkeerd reed bij het binnenrijden van een dorp waar hij van meet af aan gemerkt had dat de naam hem aan de naam van zijn analyticus herinnerde. De analysant weet eigenlijk zeer goed dat de analyticus hem niet veroordeelt, en wellicht had hij er in de inleidende gesprekken niet zo'n moeite mee om te zeggen dat hij zich eigenlijk seksueel geremd voelde. En toch wordt het psychologisch heel anders wanneer dit enige weken daarna, liggende op de bank, verteld wordt. Maar is de beleving daarom precies dezelfde als wanneer dit om het zo te zeggen 'bloednuchter' verteld zou worden? Neen, duidelijk niet, maar dat betekent daarom evenmin dat de angst dezelfde is als wanneer hij tegenover iemand zou staan die er hem echt van langs zou geven.

Wij komen hier op het punt waar de analytische situatie eraan herinnert dat zij van de hypnose stamt. Het feit dat Freud nadrukkelijk van het manipulerende, suggestieve karakter van de hypnose afstand heeft gedaan, belet niet dat er iets van de trance-achtige toestand blijft spelen in wat men de vrije associatie noemt.

Freud zal tot aan zijn dood achterna gezeten worden door de vraag in welke mate de psychoanalyse van de hypnose, en dus van de suggestie, kan worden onderscheiden. Het pleit voor zijn intellectuele eerlijkheid dat hij het probleem steeds weer ter sprake heeft gebracht. In de technische geschriften over de overdracht wordt deze vraagstelling niettemin door een veranderende praktijkopvatting toegedekt. In het latere werk van Freud, waarvoor *Het Ik en het Es* (1923) symbool staat, verschuift de nadruk van het belang van de bewustwording van het verleden naar de analyse van de wijze waarop de psyche de driften al dan niet onder controle houdt. De aandacht gaat hierbij in eerste instantie uit naar de analyse van het opper-ik. Dit betekent uiteraard niet noodzakelijk dat het verleden niet meer ter sprake komt, want het doorwerken van de herinneringen blijft een tactiek om de soms al te tirannieke burcht van het opper-ik te ontmantelen. Toch wordt interpreteren iets heel anders, wanneer de analysant niet meer zijn vergeten herinneringen, maar de innerlijke structuur van zijn psyche en meer bepaald zijn controlemechanismen moet leren onderscheiden. Er komt nog een element bij, wanneer via Anna Freud de 'orthodoxe' psychoanalyse tot ego-psychologie verwordt: de overdracht dient dan om een identificatie tussen de analysant en de analyticus tot stand te brengen, wat van de analyse een herstructurerende of orthopedagogische behandeling maakt.

Het is hier niet de bedoeling om in detail de verschillende vormen te behandelen die deze benadering kon aannemen. Of men nu in navolging van F. Alexander de analyse als correctieve emotionele behandeling opvat, of in het spoor van J. Strachey de analyticus als het milde opper-ik of de bondgenoot van het gezonde deel van het ego, het resultaat is dat men de zelfcontrole centraal plaatst. Hierbij wordt het element kennisname door de gefingeerde ruimte van de overdracht heen tot een gewone herhaling van het verleden herleid. Dit verleden gaat soms zelfs tiranniek in het heden over. Zo wordt het in deze vorm van psychoanalyse vaak de regel dat men alleen de overdracht duidt, en bijna alles wat de patiënt zegt of doet, in overdrachtstermen interpreteert. Het verhaal doet de ronde dat een patiënt niet kan vertellen rustig een weekend alleen naar zee te zijn gegaan om ten volle van de zon te genieten, zonder dat de analyticus daar meteen aan toevoegt dat het eigenlijk de bedoeling was met hem naar de zee te gaan. Overdracht wordt dus meteen realiteit, de enige echte realiteit, en soms lijkt het dat de analysanten naar de paranoia worden gedreven, waar de verbeelding inderdaad behandeld wordt als moet zij de logica hebben van de realiteit, en dus, van de pure waanzin.

De ruzies tussen Anna Freud en Melanie Klein ten spijt, gaat het er in de school van deze laatste betreffende de overdracht niet fundamenteel anders aan toe. Ook daar gaat alle aandacht naar het hanteren en corrigeren van de overdracht die als een reproductie van de prilste worsteling van het kind met goede en slechte objecten wordt opgevat. De vraag in welke mate de overdracht een specifieke imaginaire beleving is die precies dankzij haar imaginair karakter transformatief kan zijn, is ook hier verdwenen. Het denken van Kohut gaat nog een stap verder. Bij hem wordt de doorleving van de wederzijdse relatie tussen analyticus en analysant als het essentiële element van de psychoanalytische praxis beschouwd. De term 'empathie' valt er niet voor niets. Toegegeven, het wordt geen rogeriaanse benadering omdat de basissetting van de traditionele kuur wordt behouden, en de overdracht toch nog wordt geduid als de herhaling van wat zich in de kindertijd heeft afgespeeld. Deze herhaling heeft nu wel radicaal tot doel een emotionele en quasi-reële situatie te scheppen. Indien deze herhaling genezend kan werken, dan is het omdat de analyticus niet reageert zoals de ouders van weleer en omdat de analyticus zijn empathie niet in daden laat overgaan. Freuds 'Versagung' door 'frustratie' vertalend, situeert men het therapeutische effect van de analyse in de hieruit voortvloeiende frustratie. Kohut stelt zelfs expliciet dat hij geen waarde hecht aan het aparte karakter van het cognitieve moment in de analyse. Hij gaat zo ver te stellen dat een verkeerde interpretatie even werkzaam kan zijn als een correcte. Volgens hem ligt het werkzame aspect van de interpretatie namelijk niet het informatieve element dat deze bevat, maar in de onderliggende mededeling van empathie die zij brengt. Kohut (1984, p. 108) zegt het onomwonden: 'Sommigen – en James Strachey (1934) behoort tot hen – geloven dat het de kracht van de rede is die genezing brengt. Dit doen zij in harmonie met de geest van de Verlichting waarvan Freud een volgzaam kind was. De analyticus die zich richt naar de zelf-psychologie neemt een contrasterende positie in. Hij is ervan overtuigd dat het centrale gegeven dat in een analyse therapeutisch effect sorteert bij geen enkele vorm van analyseerbare psychopathologie op de vermeerdering van het inzicht berust. (Die berust dus niet, bijvoorbeeld, op het feit dat de analysant het verschil gaat beseffen tussen zijn fantasie en de realiteit, in het bijzonder door het verband dat hij legt met de vertekening die de projectie van driften in de overdracht teweegbrengt.) De essentie van de kuur ligt eerder in de uitbreiding van de psychische structuur, en die gebeurt via een uit de interpretatie volgende optimale frustratie van de noden en wensen van de analysant.'

De cirkel is rond: de overdracht is opnieuw een directe, intersubjectieve interactie geworden die van de aparte setting van de kuur gebruik maakt om de ander met een bijzonder goed functionerend beïnvloedingsarsenaal te doen veranderen. De interpretatie is hier niet langer het proces van gezamenlijk tastend zoeken naar een waarheid die zowel aan de analysant

als aan de analyticus ontsnapt. Wij staan opnieuw dicht bij de hypnose. Toegegeven: er wordt niet direct gesuggereerd: 'Jij zal ...' Er wordt een omweg gemaakt via iets dat men ook 'interpretatie' zal noemen, maar bij nader inzien gaat het hierbij om iets heel anders dan wat Freud oorspronkelijk voor ogen stond. Wat Kohut 'interpretatie' noemt, is het feit dat men de wensen van de patiënt niet inwilligt, maar benoemt. Alleen dit? Neen, want indien dit de kern van de analyse zou zijn, dan zou zij alleen maar een nuttige techniek zijn voor erg geremde mensen, bij wie het een hele vooruitgang betekent wanneer zij de wensen waarvoor zij zich schamen, over de lippen krijgen. Wellicht verwacht men nog iets anders, namelijk dat de patiënt zijn eigen, intrapsychische processen zou onderkennen, en deze benoemen. En hoe zou hij ze beter kunnen benoemen, dan met de terminologie van zijn analyticus?

Ik schrijf deze woorden met aarzeling, want hierbij raken wij een van de grote polemieken tussen de zogeheten orthodoxe psychoanalyse, en deze die in het spoor van Lacan terug naar Freud wilde. Laten wij het dus in het midden laten of de eerste stroming zo kwistig met metapsychologische termen in de dagelijkse praktijk van de psychoanalytische kuur strooit als de tweede haar verwijt.

De regels van de verbeelding

Wij richten daarom onze blik op de ons omringende cultuur. Daar is het duidelijk dat wat Ph. Rieff (1966) als de *Triumph of the Therapeutic* aanduidde, zich heeft doorgezet. Het volstaat om naar praatprogramma's te kijken om te zien hoever een, weliswaar verbasterd, psychoanalytisch taalgebruik in de mond wordt genomen in een poging om de eigen identiteit en de eigen problematiek te definiëren. De stijl en de gebruikte terminologie mogen verschillen, maar op dit punt is de situatie niet anders in de culturen waar een orthodoxe, of een door Lacan beïnvloede psychoanalyse overheerst. Dit is het punt waar de psychoanalyse een pendant wordt van de religie. Hiermee wordt niet bedoeld dat zij een alternatieve religie wordt, dat zij bepaalde elementen uit de religie opslokt of dat zij stiekem toch nog naar de religie verwijst om van de daar aanwezige bindingen van mensen gebruik te maken. Ik heb het hier niet over figuren als Jung, Frankl of Assagnoli. Waar ik op wil wijzen is dat de psychoanalyse een eigen zingevend en regulatief vertoog in onze cultuur heeft weten te introduceren. Mensen kunnen er gebruik van maken om hun ervaringen, angsten en wensen te hanteren: zij plukken er de woorden en modellen uit waarmee zij gestalte en zin geven aan wat zij niet langer in een ander vertoog plaatsen. Zij hebben het over geremde ontwikkelingen, over fallisch-narcistische stadia waar zij nog niet door zijn, over sado-masochistische en symbiotische relaties, et cetera. De psychoanalyse heeft op het publieke forum vaak minder het voorkomen van een analyserende techniek dan van een normatieve ontwikkelingspsycho-

logie die op ideaaltypische wijze een levensloop vol integratieve processen voorhoudt. Om het te stellen met een formule die mij dierbaar is: in relatie tot de andere regulerende en zingevende systemen (zoals de religie) is de psychoanalyse erin geslaagd een *parallel discours* ingang te doen vinden waarin men gelooft. De psychoanalyse lijkt deze boodschap uit te stralen: 'Zeg het met mijn woorden, en je probleem zal voorbij zijn.'

Was dit de bedoeling van de psychoanalyse? Misschien niet, hopelijk niet in ieder geval, want dan zou de psychoanalyse de zelfvervreemding van de analysant tot doel hebben. Maar misschien is het onontkoombaar dat een dergelijk beeld van de psychoanalyse op het publieke forum heerst. Voor zover de analyse de overdracht in haar eigen praktijk centraal stelt, kan zij dat wellicht niet anders dan door die overdracht weg te halen uit de bindingen waar die voorheen in stak. Dit betekent niet alleen dat het element 'hechting' naar de ruimte van de psychoanalytische kuur wordt overgeplaatst, maar ook dat de fascinerende en structurerende beleving van de ervaring 'dat is verbeelding' erin wordt overgeheveld en verhevigd. Om het met de formule van S. Viderman (1970) te zeggen: de setting van de psychoanalyse brengt een imaginaire ruimte tot stand met een heel apart karakter. Net zoals het element 'liefde' als overdrachtsbeleving binnen de kuur uit vroegere ervaringen stamt, zo is ook de beleving van het pregnante van wat men nochtans weet verbeelding te zijn iets dat vanuit de omringende cultuur in de analytische setting wordt overgebracht.

Dit is het punt waar de psychoanalyse er blijkt van geeft van de hypnose af te stammen. Dit lijkt anekdotisch, maar het is het niet, want over de hypnose heen belanden wij bij het begrip 'geloof', en geloof is een vrij complexe maar indringende wijze om in de verbeelding iets echt te ervaren. Maar wij laten het hier bij deze korte aanduiding die geen andere bedoeling heeft dan geruststellend erop te wijzen dat het aangekondigde eindpunt van dit betoog niet uit het oog verloren wordt.

Wij gaan terug naar de vraag wat de psychoanalyticus moet doen om zijn eigen, imaginaire ruimte in dienst van de analyse te creëren. Hoe moet hij omgaan met vormen van overdracht die elders in het leven plaatsvinden om die naar het eigen werkkader van de psychoanalyse te transponeren? Het antwoord is dat hij daar in onze cultuur doorgaans heel weinig voor moet doen, tenminste voor zover wij hier individuele kandidaat-analysanten voor ogen hebben. Die doen het meeste zelf. Dat dit voor het element 'hechting' en 'liefde' in de overdracht geldt, zal wel geen betoog behoeven. Dat dit ook geldt voor de wijze waarop de ruimte van de psychoanalytische kuur als belangrijke imaginaire ruimte wordt ervaren, zal minder vanzelfsprekend klinken. Maar is dit niet precies de functie van de regels in de psychoanalyse?

Wat die regels betreft, zegt men vaak dat die nodig zijn om de mogelijke fusionele regressie van de analysant tegen te gaan. Door het feit dat er regels zijn, wordt er verwezen naar een derde instantie die objectiviteit

garandeert. De regels hebben in de psychoanalyse dezelfde functie als in de maatschappij: zij beschermen het individu tegen de psychotiserende willekeur van een figuur die hun als de enige almachtige overkomt. Men wijst in dit verband graag naar Lacan, die met zijn begrip 'de wet' op het belang van de aan het subject voorafgaande, en buiten zijn verwekkers om bestaande regels wees.

Enerzijds is deze opvatting over het belang van regels ongetwijfeld juist. De setting van een psychoanalyse is inderdaad van die aard dat de analysant ertegen beschermd moet worden de overdrachtsrelatie met zijn analyticus te verabsoluteren. Er moet op gewezen worden dat de eigen analyticus slechts één analyticus is, en dat zijn optreden niet uit het supreme inzicht van diens eigen grillen volgt, maar bepaald wordt door de regels van de hem overstijgende psychoanalytische gemeenschap. Anderzijds steekt er iets misleids in deze voorstelling, en zelfs iets pervers, wanneer wij, zoals in de vorige zin, gaan spreken over een psychoanalytische 'gemeenschap' alsof die van dezelfde orde zou zijn als de maatschappij waarin wij leven. Misleidend is dan ook de argumentatie dat de regels in de analyse dezelfde functie vervullen als in het gewone sociale verkeer. Want dit is helemaal niet het geval.⁵

Het meest opvallende aan de regels die iemand te horen krijgt wanneer hij in analyse wil gaan, is dat zij erg bevreedend overkomen wanneer men ze vergelijkt met wat in het gewone maatschappelijke verkeer gangbaar is. Zo is er de regel dat je beter een analyticus neemt die je niet kent en met wie je in ieder geval geen sociale relaties onderhoudt. Je mag van hem geen getuigschriften van enerlei aard verwachten, je moet de sessies betalen die je mist, en natuurlijk, de enige aanwijzing die je voor de gang door de therapie krijgt luidt dat je alles zegt wat je door het hoofd gaat, maar dat je niet ageert. De analyticus gaat dan buiten het gezichtsveld van de liggende analysant zitten, zwijgt een goed deel, en laat zich vaak quasi-ritueel betalen voor de aldus bewezen diensten. De boodschap is duidelijk: de analyse staat buiten het gewone leven, wat daar gebeurt heeft geen sociale consequenties. De regels van de psychoanalytische kuur zijn er dus op gericht om het de analysant duidelijk te maken dat hij op het ogenblik van de seances in een goed afgegrensde imaginaire wereld stapt die slechts op een aparte, onrechtstreekse wijze haar invloed zal uitoefenen op het gewone leven. (Zie ook Mooij 1982, p. 36.)

Net zoals voor de liefde die uit het gewone leven stamt en zich in de analytische setting op een aparte wijze uitkristalliseert, zo geldt ook voor het accepteren door de analysant van de door de analyse geschapen eigen imaginaire ruimte dat het niet om een *creatio ex nihilo* gaat. Ook hier neemt de analyse elementen uit de haar omringende cultuur over. Om lapidair toch tussendoor het verdere perspectief van dit betoog te suggereren: wellicht is er geen analyse mogelijk in een cultuur waar het woord 'geloof' niet een aantal psychische processen mobiliseert zoals het dat in het Westen doet.

Maar terug naar de didactische hoofdlijn van dit verhaal. De overdracht die in de kuur gebeurt, transposeert dus op twee vlakken vooraf bestaande elementen uit het leven van de analysant en uit de omringende cultuur: op het vlak van het type van hechting of liefde die voor de analysant belangrijk is en op het vlak van de bereidheid om aan een welomlijnde verbeeldingswereld een belangrijk effect toe te kennen dat zich onrechtstreeks in het dagelijkse leven manifesteert. Wij zeiden reeds dat de psychoanalyticus zich daar zelf zelden om hoeft te bekommeren, omdat de analysant voor de transpositie zorgt. Dit veronderstelt echter dat het psychoanalytische gedachtengoed voldoende in de cultuur aanwezig is om die transpositie als zinvol voor te stellen. Hierbij komen wij aan de functie van psychoanalytische teksten.

Laat ze schelden, kopen en lezen!

De reden waarom Freud en zijn eerste leerlingen gingen schrijven en zelfs eigen tijdschriften oprichtten, ligt voor de hand: de psychoanalyse moest verspreid worden. Hierbij was het minder belangrijk de identiteit van de psychoanalyse te profileren, dan wel haar betrouwbare karakter te beargumenteren. Dit werd in het spoor van de toenmalige ideologie vertaald als een verdediging van het 'wetenschappelijke' karakter van de psychoanalyse, en het sciëntisme leek daar destijds vanzelf bij te horen. De eerste analytische geschriften hadden dezelfde functie als de daaraan voorafgaande *Iconographie de la Salpêtrière*, het fototijdschrift waarmee Charcot en zijn onderzoekers het feit dat de hystérie wel degelijk bestond, wereldkundig wilden maken. In dit verband stelt men weliswaar vaak terecht dat de analyse de orde van het beeld verving door de orde van het woord: in de plaats dat hij zijn patiënten observeerde, ging Freud naar hen luisteren. Dit neemt echter niet weg dat de functie van publikaties bleef wat zij was: de publieke opinie – en dus: potentiële analysanten – ervan overtuigen dat de analyse geen charlatanisme was, en dat de onbewuste voorstellingen, waaraan de analyticus zo'n belang hechtte, niet door suggestie gecreëerd werden. Dit verklaart waarom er naast verslagen uit de analytische praktijk ook studies over antropologie, mythologie, religie en kunst gepubliceerd werden. De onderliggende boodschap was dat seksuele symbolen, neurotische mechanismen en psychische ontwikkelingsprocessen (en meer bepaald het castratie- en het Oedipuscomplex) niet uit de lucht gegrepen waren.

De boodschap leek op het eerste gezicht duidelijk: in de analyse wordt niet zomaar gefantaseerd; daar gebeurt iets echts, net zoals in de wetenschap, meer nog, de analyse is eigenlijk een wetenschap. Toch was dit analytische schrijven vanaf het begin ambigu. Er moest geprovoceerd worden, want zonder die provocatie kon de belangstelling die voor het voortbestaan van de psychoanalyse nodig was, niet worden gewekt. Wanneer Freud blij verrast is dat – in de personen van C.G. Jung en E. Bleuler –

de academische wereld hem erkenning betuigt, maakt hij van deze gelegenheid gebruik om een tijdschrift te stichten, het *Jahrbuch für psychoanalytische en psychopathologische Forschungen*. Het plan wordt reeds in 1907 op de rails gezet, en hierbij schrijft Freud aan Jung zonder omwegen: 'Laten wij ons tijdschrift oprichten. Men zal schelden, kopen en lezen' (Freud/Jung, p. 97 – brief 45F; zie ook brief 96F). Wanneer hij dan de drukproeven van het eerste nummer in handen heeft, waarin de analyse van de *Kleine Hans* als eerste artikel zal prijken, vertolkt Freud zijn passie om de psychoanalytische boodschap te verkondigen in bijbelse termen: 'Zonder twijfel gaan wij zodoende vooruit. Indien ik de Mozes ben, dan bent U (= C.G. Jung) Josuah, die bezit zal nemen van het beloofde land van de psychiatrie, dat ik slechts van verre mag aanschouwen' (Freud/Jung, brief 125 F).

Voor wie zijn al deze publikaties belangrijk? Het militante taalgebruik laat voldoende blijken dat het Freud om meer te doen was dan zijn theorie als objectieve wetenschap ter beschikking te stellen van hulpverlenende beroepen. Het ging Freud erom de psychoanalyse in de cultuur de laten doordringen. Hetzelfde jaar als waarin hij het plan voor het *Jahrbuch* opvatte, startte Freud eveneens de reeks *Schriften zur angewandten Seelenkunde* op, waarin de psychoanalyse op de cultuur toegepast zou worden. In deze reeks verschenen onder andere Freuds studies over Jensens *Gradiva* en over Leonardo da Vinci, die van Rank over de geboorte van de held en over Lohengrin, die van Pfister over Zinzendorf, et cetera. Het was dus duidelijk dat men de psychoanalyse bij het grote publiek bekend wilde maken door erop te wijzen dat zij interpretaties van exemplarische stukken van het westers patrimonium kon bieden. Het ging er dus niet zomaar om deftige vakgenoten te informeren over een nieuwe en wetenschappelijk verantwoorde therapeutische techniek. Ook de potentiële analysant moest over het bestaan van de psychoanalyse geïnformeerd worden.

Hierbij stoten wij op een paradox. Is het namelijk goed voor analysanten dat zij psychoanalytische teksten lezen? Enerzijds zegt men doorgaans dat het het beste is dat analysanten niets over de analytische theorie weten, want die kan hen alleen tot rationalisaties brengen en op het anders spontaan geproduceerde materiaal de verdenking van suggestie doen rusten. Tot op heden volgt hier de aan analysanten gegeven raad uit, dat zij bij het begin van hun analyse beter niets over psychoanalyse lezen, een raad waarvan de zinvolheid door de schrijver dezes ten volle ervaren werd. Anderzijds, moet de analysant dan toch in analyse komen, dan moet hij weten dat er analytici bestaan, dat er misschien redenen zijn om bij hen aan te bellen, omdat er toch iets dat met de metafoor 'genezing' verbonden kan worden, bij hen te verwachten valt. Dus moet hij er toch iets, desnoods iets verkeerd, over weten...

De ambiguïteit van het belang van het weten/niet-weten en van de wijze waarop men emotioneel tegenover dit weten staat, ervaart men overigens

heel scherp bij het begin van een analyse, in de inleidende gesprekken die men met een kandidaat-analysant voert. Een eerste vraag is steeds of er wel een 'indicatie' is tot analyse, dit wil zeggen of de kandidaat wel geschikt is om het psychoanalytische proces te ondergaan. In het lacaniaanse jargon uitgedrukt: 'Is er wel een vraag?'

'Welke vraag?' zou de potentiële analysant vragen indien hij de formule zou horen, maar dit is uiteraard precies de vraag. Achter dit woordenspel steekt de ervaring van de analyticus dat patiënten enerzijds niet echt weten wat zij vragen wanneer zij bij de analyticus aanbellen. Zij komen met een symptoom, een ervaring van geremdheid, angstaanvallen, een psychosomatische klacht, maar gauw gaan ze over andere dingen praten. Er ontwikkelt zich een verwachting naar de analyticus toe, zonder dat men er ooit toe komt om die verwachting op te vullen en te stellen: 'Dat was het nu precies wat ik zocht!' Het open en evoluerende karakter van wat men verwacht, het feit dat men er nooit in zal slagen het ultieme object van zijn zoektocht te bereiken, is één van de elementen die door de op het eerste gezicht kryptische formule 'de vraag' wordt aangeduid. Hierbij moeten wij erop wijzen dat het cognitieve element in deze vraag het best helemaal niet op de voorgrond staat. Doorgaans is het niet de ideale start voor een analyse wanneer de analysant vasthoudt aan het feit dat hij in analyse komt om zichzelf te leren kennen.

De formule 'is er wel een vraag?' drukt echter ook nog iets anders uit, namelijk dat niet iedereen geschikt is een analyse te ondergaan. Hierbij gaat het niet alleen over het gevaar van psychotische of zwaar depressieve decompensaties. Het is even belangrijk om na te gaan of de kandidaat-analysant wel over de voldoende drang tot autonomie beschikt om zich door het analytische proces te worstelen. Bepaalde mensen zoeken blijkbaar afhankelijkheid, en vinden in de analyse een uitstekende plek om die te cultiveren. Vaak is er daarom een voorafgaande therapie in opvoedende stijl bij een andere therapeut nodig alvorens men de analyse kan starten. (Zie Van Coillie 1994.)

Hiermee komen wij bij de vraag in welke mate de psychoanalyse een typische exponent is van de westerse cultuur die het mensbeeld van het autonome, door inzicht vrijgemaakte individu voorhoudt. Niet alle culturen huldigen namelijk hetzelfde ideaal. Hoe apart de psychoanalyse wel is, wanneer men haar vanuit een andere cultuur benadert, werd scherp ervaren door de Japanner T. Doi, die na de Tweede Wereldoorlog naar Amerika werd gestuurd om zich in de psychiatrie te bekwamen. Hij vertelt dat hij, enkele maanden na zijn aankomst, voor het feit geplaatst stond dat zijn baas hem een grote dienst had bewezen. 'Voor het feit geplaatst staan' is hier geen te sterk woord, want het was voor hem een heel probleem om de aangepaste formule te vinden waarmee hij zou reageren. Uiteindelijk zei hij, tot ontsteltenis van de ander: 'I am sorry' (Doi 1971).

In de Japanse cultuur is het namelijk zo dat het bewijzen van een dienst

tot sterkere gevoelens van afhankelijkheid en onderdanigheid moet leiden. De formule 'I thank you' zou dan ook het tegendeel betekend hebben van de normale Japanse gedragscodes, want die klonk in zijn oren alsof daarmee een punt gezet werd achter het gebeuren. 'I am sorry', daarentegen, vertolkte het feit dat hij bereid was in een proces te treden waarbij hij een wederdienst zou bewijzen. Hij aanvaardde met deze woorden in een spiraal van steeds verderschrijdende onderlinge afhankelijkheid te treden – wat, in de geest van die cultuur, het ideaal van goede menselijke relaties betekent. Men ziet dus hoe haaks het door de psychoanalytische techniek veronderstelde én beoogde mensbeeld op de idealen van een andere cultuur kan staan.

Hiermee komen wij terug bij de functie van psychoanalytische teksten. Zij hebben het niet alleen over individuele patiënten die op de divan liggen, over hun casussen, of over de genezing die de nieuw ontwikkelde techniek vermag tot stand te brengen. Zij hebben het ook over religie, over mythes, over literatuur, over politiek. Op die wijze plaatsen zij de psychoanalyticus in de rij van diegenen die een interpretatie bieden van de verhalen, mythes, geloofsformules, gecanoniseerde teksten die voor het proces van zingeving in een bepaalde cultuur belangrijk zijn. Daarbij klinkt de boodschap door dat de analyticus zijn interpretatieve taak vervult in dienst van het zelfinzicht en de zelfbepaling van wie zich tot hem richt. Indien de psychoanalyticus in de kuur zo belangrijk wordt dat men van een bevrijdend interpreterend woord van hem verlossing verwacht, dan is het omdat hij zich in de rij laat plaatsen van de leermeesters die door hun interpretatie de specifieke ontwikkeling van het westerse mensbeeld hebben begeleid.

De analyticus die ervan droomt doctor angelicus te worden Indien

wij de eigen logica van onze gedachtengang zouden vervolgen, dan kwamen wij nu bij de vraag op welke wijze de analyticus de overdracht haalt uit de voor de westerse cultuur specifieke beelden van leermeesterschap, en in welke mate ook de geseculariseerde verwachtingen dienaangaande erfgenaam zijn van de christelijke traditie. Hieruit zou dan de vraag volgen welk contrastbeeld de analyticus introduceert, want hij verleidt de analysant tot de analyse door de opgeroepen verwachting die zich tot een leermeester richt precies op een andere wijze te bespelen dan het culturele patroon van leraar-leerlingschap als vanzelfsprekend doet overkomen. De gelijkenis en het verschil met de positie van een Origenes, die in het begin van dit artikel werd aangehaald, zouden hierbij zeer verhelderend kunnen zijn om na te gaan in hoeverre de psychoanalyticus nu op een andere wijze dan de theoloog omgaat met de vormen van geloof die hij rondom zich aantreft. Daarbij zouden wij misschien dieper kunnen ingaan op een element waar zowel de psychoanalytische theorie als de theologie moeilijker

dan zij het zelf zouden willen, afstand van kunnen doen: de fascinatie voor het echt gebeurde feit, of dit nu het kindertrauma is of de openbaring (Van Ruiten en Vandermeersch 1994).

Tegelijk zouden wij een thema opnieuw kunnen introduceren dat wij gaandeweg kwijt zijn geraakt: de seksualiteit. Het zal de lezer misschien opgevallen zijn dat wij in verband met de elementen die de analysant uit zijn leefwereld haalt om die in de overdracht te concentreren, naast de term 'liefde' steeds meer de term 'hechting' zijn gaan gebruiken. Dit gebeurt inderdaad haast vanzelf wanneer je eenmaal in het spoor van M. Klein de aandacht op de vroege fases van de ontwikkeling van het realiteitsprincipe richt, en de functie van de later opkomende seksualiteit, en meer specifiek de homoërotiek en het negatieve Oedipuscomplex in het identificatieproces vergeet.⁶ Deze factoren zijn belangrijk wanneer het gaat over de wijze waarop het gezagsprincipe het geloof in de realiteit ondersteunt. Het is dan ook niet zonder reden dat de seksualiteit zo'n grote rol in de religie speelt, en dat J. Lacan (1960-1961) in zijn reflectie over de overdracht uitgaat van de eros die de platoonse pedagogiek ondersteunt.

Werk genoeg dus om de relatie tussen psychoanalytische en theologische praktijk uit te diepen! Maar wij besluiten dit artikel met enkele notities over de weerstanden die zich tegen deze onderneming verzetten. Die zorgen er vaak voor dat men de religie weliswaar als een in praktisch alle culturen voorkomend feit accepteert, maar het bestaan van de theologie als eigenzinnige poging om religie te interpreteren als irrelevant terzijde schuift. Nu moet wel gezegd worden dat het voorbeeld van Freud zelf komt. Wanneer Romain Rolland hem in 1930 suggereert dat er toch een andere bron van religie zou kunnen zijn dan het schuldgevoel, namelijk de oceanische ervaring, wringt Freud zich in allerlei, overigens hoogst interessante, bochten, maar na het argument dat hij zelf deze ervaring alvast nooit gehad heeft, schuift Freud de vraag van zich af met de uitspraak: 'Wij keren terug naar de gewone man en zijn religie, de enige die deze naam zou mogen dragen' (Freud 1930, p. 95). Analytici vertonen nog steeds de neiging om religie meteen te identificeren met wat zij veronderstellen dat bij het gewone volk leeft (zie bijvoorbeeld Beit-Hallahmi 1993). Dit heeft als gevolg dat zij religie vaak direct in verband brengen met ethiek, voor zover zij haar niet tot ethiek of de ethiek ondersteunende processen reduceren.

Ik mijmerde wat verder over deze vorm van weerstand toen ik met de eerste versie van deze tekst in de hand tussen de rekken van de meer dan 800.000 banden tellende Leuvense theologische bibliotheek rondwaalde. Was ik nu gek omdat ik dacht dat theologie een cultuurhistorisch feit was dat psychoanalytische aandacht verdiende? Dat sommige lezers moeite zouden hebben met de Latijnse kopjes uit de theologiegeschiedenis (iconografie, ex opere operato, deus ex machina, lectio divina, et cete-

ra.), dat had ik wel verwacht. Terwijl de bedoeling toch duidelijk moest zijn dat theologie en psychoanalyse twee parallelle discours zijn, en dat je het ene niet zonder meer in het andere kan vertalen, vermoedde ik wel dat het verdwijnen van de kennis over dit stuk cultuurgoed wellicht tot de geïrriteerde reactie kon leiden: 'Zeg het in mijn woorden, dan vallen je problemen weg'. Hetzelfde gold wellicht voor de titel 'Scripta manent'. Ook in dit geval had ik niet mogen veronderstellen dat iedereen wist dat het eerste lid van deze spreuk 'Verba volant' luidt, en dat de vliegende woorden naar de praktijk van de analyse, maar de blijvende teksten naar haar fundamenteën verwijzen. Maar dat een lezer laconiek kon betwijfelen dat geloof tot de kern van het christendom behoort, terwijl in andere religies het geloof als innerlijke stellingname niet zo'n rol speelt, dit verbijsterde mij. Wist men nog zo weinig van de eigen cultuurgeschiedenis af? Maar het stond er duidelijk in de marge: 'Is dit wel zo? Is een onderschrijven van de symbolen niet voldoende?'

De tekstpassage uit mijn betoog waaraan zo getwijfeld werd, lijkt mij dan ook het beste besluit van deze tweede versie van dit artikel. Die luidde aldus:

Waarom heeft het ideaal van de objectieve, onpersoonlijke kennis in het Westen zoveel verwachtingen weten op te wekken dat ook voor Freud het sciëntisme niet zonder bekoring was? De cultuurschok die de moderniteit betekende, en meer bepaald de teloorgang van een vroeger zo vanzelfsprekend psychisch fenomeen, namelijk dat men 'geloofde' en dat het vanzelfsprekend was eenzelfde geloof te delen, is hier zeker verantwoordelijk voor. En wat was geloven toen? Niet zomaar iets dat je tot het zogenaamde specifiek-religieuze kunt reduceren, zoals het door ons spontaan tot kerkelijkheid verengde begrip lijkt in te houden. Geloven betekende het gemeenschappelijk delen van een imaginaire ruimte, maar anders dan in de mythe, die aan haar verhaal genoeg heeft om aan allen het gelijke fundament van zinvolheid te verstrekken. Het geloof van de joods-grieks-christelijke traditie vereist een innerlijke stellingname ten aanzien van deze voorstellingen, het activeren van bepaalde emoties en psychische functies (activeren van de voorstelling en de gevoelens van liefde, van een uitdrukkelijke wilsgaaf, of omgekeerd van passiviteit, het zich identificeren met de persoon van Jezus Christus, zoals men zich die voorstelt, of met een andere figuur) en in deze psychische activiteit is de reële maar ook ingebeelde relatie tot autoriteitsfiguren van essentieel belang.⁷ Het autonome gezag van de tekst, de schriftuur, vervult temidden van deze verschillende psychische interacties een cruciale rol, als condensatiepunt van het geheel aan geloofsdaden die zich in dit collectieve zingevingsproces hebben voorgedaan, maar ook als punt waaruit de geloofswarmte de druppel spiritus hoger in de destilleerkolom kan duwen. In dit proces staat de gefixeerde tekst in een nader te onderzoeken spanning tot de libidinale band die de lezer met commentatoren en auteurs legt.

Noten

1. De tekst werd mij bekend dank zij het proefschrift van H. Kuitert, *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de antropomorfismen van de Heilige Schrift*, (1e ed.: 1962) Kampen, Kok, 1967. Zie verder P. Vandermeersch, *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*, Leuven, Peeters, 1988, p. 91-107.
2. Dit isolatiemechanisme wordt overigens sociaal gesanctioneerd, want het vormt de basis waarop de secularisatie zich in het Westen heeft doorgezet. Zie: P. Vandermeersch, *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*, Leuven, Peeters, 1987.
3. Freud publiceerde de casus evenwel slechts in 1905. Zie P. Gay, *Freud. A Life for Our Time*, New York, Norton, 1988, p. 246.
4. Zie de introductie van de uitgevers van de *Standard Edition* op *Freuds Metapsychologie*: S.E. XIV, p. 105-107.
5. Ik ga dan ook helemaal niet akkoord met het gebruik van de stellingen van Lacan over de funderende rol van het wetsprincipe, dat het subject van de psychose moet behoeden, om het niet-rationaliseerbare karakter van de door

concrete wetten aangereikte inhoudelijke formuleringen te verdedigen. Zie mijn kritiek op het overigens erg intelligente boek van P. Moy-aert (1994), *Ethiek en sublimatie. Over 'De ethiek van de psychoanalyse' van Jacques Lacan*. Nijmegen, SUN.

6. Ten onrechte reduceert men vaak de rol van de vader tot de instantie die de separatie introduceert, hierbij opvattingen van M. Mahler over de individuatie-separatiefase en van J. Lacan over de symbolische orde op één hoop gooïend. Op die wijze komt men ongemerkt bijna tot de oppositie tussen vrouwelijke materie en mannelijke geest. Omdat de vader zijn rol als 'derde' zou kunnen spelen, moet hij natuurlijk ook ervaren worden als deel uitmakend van de primaire wereld van geërotiseerd genot, en mag hij niet als een gedescarneerd principe volgens Barthiaans model uit de hemel vallen. Op dezelfde wijze moet ook de vrouw van meet af aan drager van taal zijn! Zie hierover P. Aulagnier (1975), in het bijzonder p. 86 e.v.

7. Men vindt een aanzet bij J. Kristeva (1985).

Literatuur

- Aulagnier, P. (1975), *La violence de l'interprétation. Du pictogramme à l'énoncé*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Beit-Hallahmi (1993), recensie van: P. Vandermeersch (1991), 'Unresolved Questions in the Freud/Jung Debate. On Psychosis, Sexual Identity and Religion'. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3, p. 95-96.
- Bonnet, G. (1991), *Le transfert dans la clinique psychanalytique*. Presses Universitaires de France, Paris.
- Doi, T. (1971), *The Anatomy of Dependence* (orig. Japans). Kodansha, Tokyo 1973.
- Doi, T. (1985), *The Anatomy of the Self* (orig. Japans). Kodansha, Tokyo 1986.
- Freud, S. (1905), *Bruchstück einer Hysterie-Analyse*, *Gesammelte Werke VII*. Fischer Verlag, Frankfurt, p. 161-286.
- Freud, S. (1912), *Zur Dynamik der Übertragung*, *Gesammelte Werke VIII*, p. 363-374.
- Freud, S. (1914), *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten*. *Gesammelte Werke X*, p. 125-136.

Freud, S. (1915), *Bemerkungen über Übertragungsliebe*. *Gesammelte Werke X*, p. 305-321.

Freud, S. (1923), *Das Ich und das Es*. *Gesammelte Werke XIII*, p. 235-289.

Freud, S. (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*, *Gesammelte Werke XIV*, p. 419-506.

Sigmund Freud – C.G. Jung *Briefwechsel*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1974.

Gay, P. (1988), *Freud. A Life for Our Time*. Norton, New York.

Kohut, H. (1984), *How does analysis cure?* University of Chicago Press, Chicago.

Kristeva, J. (1985), *Au commencement était l'amour*. *Psychanalyse et foi*. Hachette, Paris. Nederlandse vertaling: *In den beginne was de liefde*. *Psychoanalyse en geloof*. Meinema, Zoetermeer 1993.

Kuitert, H. (1962), *De mensvormigheid Gods. Een dogmatisch-hermeneutische studie over de antropomorfismen van de Heilige Schrift* (1e ed.). Kok, Kampen 1967.

Lacan, J. (1960-1961), *Le Séminaire*, vol. VIII:

Le transfert (1960-1961). Éditions du Seuil, Paris 1991.

Mooij, A.W.M. (1982), *Psychoanalyse en regels. Werkwijzen en grondslagen van de psychoanalyse*. Boom, Meppel.

Rieff, Ph. (1966), *The Triumph of the Therapeutic. Uses of Faith after Freud*, (1e ed.). Penguin, Harmondsworth 1973.

Ruiten, J.T.A.G.M. van, en P. Vandermeersch (1994), *Psychoanalyse en historisch-kritische exegese. De actualiteit van Freuds boek over Mozes en het monotheïsme: op zoek naar het 'echte feit'*. Tijdschrift voor Theologie, 34, p. 269-291.

Safouan, M. (1988), *Le transfert et le désir de l'analyste*. Éditions du Seuil, Paris.

Van Coillie, F. (1994), *Geen Meester in eigen huis. Communications – Mededelingen van de Belgische School voor Psychoanalyse*, 13, p. 20-28.

Vandermeersch, P. (1987), *Ethiek tussen wetenschap en ideologie*. Peeters, Leuven.

Vandermeersch, P. (1988), *Passie en beschouwing. De christelijke invloed op het westerse mensbeeld*. Peeters, Leuven.

Vandermeersch, P. (1994), *Recensie: P. Moy-aert, Ethiek en sublimatie. Over 'De ethiek van de psychoanalyse' van Jacques Lacan* (Nijmegen, SUN, 1994), *Maandblad Geestelijke Volksgezondheid*, 49, p. 1038-1040.

Viderman, S. (1970), *La construction de l'espace analytique*. Denoël, Parijs (heruitgave in de reeks TEL van Gallimard).

Summary

Often the study of transference through reading texts departs from the picture of transference gained in the psychoanalytical setting. This article reverses the angle: what cultural element makes transference in psychoanalytical treatment possible? A survey of the different conceptions of transference in psychoanalytical circles shows that one element in particular causes disagreement: the imaginary character of transference. However much psychoanalysis is distinct from suggestion, undeniably the psychoanalytical setting evokes its own type of belief, which can be dealt with in an analytical way. Psychoanalytical texts have exactly this provocative function, but they can fulfil it only because they are part of a wider cultural tendency in which texts and teachership function for interpretation in an approved way. It is at this point that the psychoanalyst is heir to the theologian, who builds on the common people's belief in order to propagate through interpretation a higher form of religion.