

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



Een vreemde gast

Psychoanalyse en filosofie

Rudi Visker

De aandacht die in de hedendaagse wijsbegeerte uitgaat naar het/de andere en de vanzelfsprekendheid waarmee men het heeft over het/de andere in het zelf, lijkt erop te wijzen dat de kloof tussen filosofie en psychoanalyse overwonnen is. Maar hebben we hier niet veeleer met een nieuwe vorm van weerstand te maken? In plaats van zoals voorheen het vreemde tot het eigene te reduceren, levert men nu het eigene aan het vreemde uit in de hoop dat het daardoor gelouterd wordt. De ethisch-kosmopolitische conclusies bijvoorbeeld die Julia Kristeva uit haar lectuur van Freuds *Unheimliche* trekt blijken haaks te staan op wat Freud en Lacan zelf dachten.

Inleiding

De verhouding tussen de psychoanalyse en de filosofie is nooit gemakkelijk geweest – waar zij met elkaar in aanraking kwamen was er telkens opnieuw conflict, wederzijdse irritatie en zelfs allergie. Ook in die uitzonderlijke gevallen waar de filosofie de psychoanalyse wel met open armen leek te ontvangen – bijvoorbeeld door haar een onderkomen te verschaffen in de filosofische antropologie – lijkt het erop dat ook daar zelden een nacht is voorbijgegaan waarna de psychoanalyse niet heeft moeten vaststellen dat ze, zoals in de herberg van Procrustes, hetzij heimelijk werd geamputeerd en van haar belangrijkste inzichten ontdaan, hetzij dermate opgerekt dat ze nog nauwelijks herkenbaar was. En wel in die volgorde. Wat de filosofie aanvankelijk stoorde, was niet zozeer de gedachte van het onbewuste als wel de pretentie dat daarmee iets aangeduid werd wat het bewustzijn kon onttroenen. Het onbewuste, zo redeneerde de filosoof, is een bewustzijnsfilosofische term. Om te weten wat hij betekent, moet men weten wat bewustzijn is. De verhouding tussen beide termen is die van een privatieve negatie: het ‘on-’ wijst op de afwezigheid van iets wat er zou moeten zijn. Het onbewuste is een tekort-aan-bewustzijn en opnieuw: om dat tekort te verstaan, moet men zich allereerst concentreren op datgene waarvan het een tekort is. Deze positie, die men bijvoorbeeld bij Sartre terugvindt,¹ kan vanzelfsprekend op weinig instemming van de kant van de psychoanalyse rekenen. En terecht, want als Freud iets geprobeerd heeft dan is het juist het onbewuste een zelfstandigheid toe te kennen die ingaat

R. Visker is hoogleraar filosofie aan het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte van de KU Leuven. Hij is hoofdredacteur van Tijdschrift voor Filo-

sophie. Correspondentieadres: H.I.W., Kardinaal Mercierplein 2, B-3000 Leuven. Geen e-mail; tel. +32 16 32 63 41.

tegen iedere poging de betekenis ervan vanuit het bewustzijn te begrijpen. Freud probeert het bewustzijn te (her)denken vanuit het onbewuste en niet omgekeerd. En hij laat zien dat de processen volgens welke 'het onbewuste' denkt, verschillen van die volgens welke het ik (van het bewustzijn) denkt. Het onbewuste, aldus Bernet, is een denken dat 'anders denkt' dan het gewone denken omdat het 'alleen maar kan denken aan het verlichten van het organisme', aan de bevrediging van de drift. Het denkt volgens het lustprincipe en zet daarbij 'alles wat refereert aan de tegenwoordige fenomenale wereld buitenspel' (1996, p. 79-80).

Vandaar het bedenkelijke van alle filosofische pogingen om het Freudisme in te schakelen in een verlichtingsproces waarvan het motto sinds Kant luidt dat men zelf moet durven denken en dat men het juk van de onmondigheid die men aan zichzelf te wijten heeft moet afwerpen. Want wat zou dit anders kunnen betekenen dan een oproep om op de plaats van het primaire proces het secundaire proces te zetten, op de plaats van het onbewuste het bewustzijn, op die van het Es, het Ik? En van Freud de *Aufklärer* te maken die hij (zeker niet in de hier bedoelde zin) niet was? De psychoanalyse wordt, Habermas (1968, hst. 10) ten spijt, niet geleid door een zo te verstaan emancipatorische interesse. Freud spreekt bijvoorbeeld in *Das Unbehagen in der Kultur* onomwonden over de vergissing aan te nemen dat het Ik een onbeperkte macht over het Es heeft, of zou moeten hebben. Het is helaas die aanname die Habermas bij zijn poging de psychoanalyse onder de arm te nemen, heeft misleid.² Dat hij daarbij het onderscheid tussen de primaire en de secundaire verdringing buiten beschouwing laat,³ en daarmee van het Ik de enige verdringende instantie maakt, laat zien dat hij veeleer door Fichte dan door Freud is geïnspireerd.⁴ Dit heeft als resultaat dat het *vreemde* door het *eigene* in het bestaan geroepen is en, eenmaal als zodanig herkend, weer in het *eigene* waaruit het voortspoot binnengehaald kan worden. De opaciteit klaart op en het subject dat overblijft is mondig en transparant.

Het *vreemde* wordt dus gereduceerd tot het *eigene*. Maar de filosofie heeft nog een andere manier om met de boodschap van de psychoanalyse om te gaan. In plaats van het *vreemde* tot het *eigene* te herleiden reduceert de filosoof het *eigene* tot het *vreemde*. Ik denk hier aan al die geschriften waarin met een aandoenlijk enthousiasme de psychoanalyse te hulp geroepen wordt om het subject te ontronen. Het Ik, zo haalt men Freud aan, is geen heer in eigen huis en in plaats van hierin het door Freud bedoelde probleem ('Ik breng geen troost', zo schreef hij ooit, 1930, p. 173) te onderkennen, leest men er de oplossing in: eindelijk geen subject meer! Dit leidt ertoe, tegen Freuds advies in, de waarheid (van 'de' metafysica) te gaan zoeken langs de kant van het Es. Zoals bij de eerste strategie, heeft men met een, misschien wat meer verhulde, vorm van weerstand te maken. Opnieuw vat men de boodschap van de psychoanalyse op in emancipatorische termen, alleen is het *mancipium*,⁵ het juk dat afgeworpen moet wor-

den, nu niet dat van het onbewuste dat een obstakel voor het bewustzijn is, maar dat van een bewustzijn dat het subject aan zijn onmacht herinnert en dat het wellicht daarom liever kwijt dan rijk is.⁶

Ter illustratie leg ik u de volgende passage voor: 'Sinds [de ontdekking van] het erotische en dodelijke onbewuste plaatst de verontrustende vreemdheid (...) het verschil in ons in zijn meest ontredende vorm, en geeft het als uiterste voorwaarde voor ons bestaan met de anderen.' Want, zo redeneert Julia Kristeva, 'als we de verontrustende vreemdheid in onszelf erkennen, zullen we aan die van buiten geen vreugde of verdriet beleven. Het vreemde is in mij en dus zijn we allen vreemdelingen. Als ik vreemdeling ben, bestaan er geen vreemdelingen.' Haar conclusie is: 'De ethiek van de psychoanalyse heeft politieke consequenties: het zou gaan om een nieuw soort kosmopolitisme dat, over regeringen, economieën en markten heen, is gericht op een wereld waarin de menselijke solidariteit gebaseerd is op het bewustzijn van het onbewuste, dat verlangt en afbreekt, dat angstig, leeg en onhanteerbaar is' (1991, p. 202).

Kristeva die niet alleen filosofe is, maar ook praktiserend analytica, komt tot deze inzichten aan het einde van haar bespreking van Freuds *Das Unheimliche* in het laatste hoofdstuk van een boek met de veelzeggende titel *De vreemdeling in onszelf*. Men zal opwerpen dat ik haar ten onrechte ten tonele voer als een voorbeeld van de reductie van het eigene tot het vreemde, want Kristeva lijkt het heil niet te verwachten van het onbewuste, maar, zoals ze zelf stelt, van een bewustzijn van het onbewuste of vreemde in ons. Blijkbaar volstaat het, volgens haar redenering, dat we dat vreemde in ons erkennen, opdat er geen vreemdelingenprobleem meer zou zijn. Ik vind die conclusie niet alleen overhaast, maar ook typerend voor de manier waarop men heden ten dage onder het voorwendsel de psychoanalytische 'boodschap' ernstig te nemen, haar juist aan de kant schuift en er de wereldbeschouwing van maakt waarvoor Freud al waarschuwde. Dat vergt enige uitleg. Die uitleg volgt in drie stappen. De eerste betreft de link die hier gelegd wordt tussen het vreemde en de vreemdeling of met een woord dat in de hedendaagse filosofie aan een enorme inflatie onderhevig is: de Ander. Tegen die achtergrond zal ik vervolgens wat – filosofische en, naar ik hoop, psychoanalytisch geïnformeerde – vraagtekens plaatsen bij de uitdrukking 'het vreemde in het eigene' waarmee men de moeilijkheid meent te kunnen oplossen. Ik zal daarbij wijzen op de prijs die men voor zo'n oplossing moet over hebben. En ten slotte zal ik een voorstel doen aan diegenen die deze prijs niet willen betalen. Die oplossing ligt niet in een bewustwording van het onbewuste, maar in een kader dat, zoals dat van de analytische praktijk, iets aan het licht laat komen waarmee men heel voorzichtig moet zijn omdat het dit licht niet verdraagt, zowel in de letterlijke als in de figuurlijke betekenis van het woord.

De filosofische bepaling van de andersheid van de Ander

De heden-daagse filosofie is, in grote trekken, niet langer een filosofie van het subject. Met grote eensgezindheid beschuldigt zij dit subject ervan al het andere tot zichzelf te reduceren, vooral dat andere dat niet een onpersoonlijke status heeft, maar een hoogst persoonlijke: de andere mens, de Ander (met hoofdletter). Die ommekeer van het paradigma van het subject naar dat van de intersubjectiviteit is eigenlijk toe te schrijven aan één enkele filosofie, die van Levinas.⁷ Vóór Levinas doorbrak en als een vloedgolf bijna heel het terrein van de fenomenologie overstroomde, omschreef men de ander als een *alter ego*, een ander ik.⁸ De redenering was de volgende: om iemand anders te zijn dan ikzelf, moet de ander een ik zijn zoals ikzelf. Want als hij dat niet is, kan hij geen ander zijn, maar op zijn hoogst iets anders, een ding in de wereld dat aan mijn ik verschijnt en dat doordát het verschijnt niet echt vreemd is: het verschijnt voor mij. Bovendien zou die ander een *ander ik* moeten zijn, want anders zou hij met mij samenvallen. Door hem een *ander ik* te noemen, met de klemtoon op beide termen, gaf men tegelijk uiting aan het feit dat de andersheid van de ander niet die van de dingen is én aan het feit dat die andersheid toch iets met mij deelt: ook de ander is een *ego*. En om een *ego* te zijn dat verschilt van het mijne, moet er iets aan de ander ontoegankelijk blijven voor mij – zijn andersheid onttrekt zich aan het verschijnen en daardoor is hij niet zomaar een ding dat zich aan mij onthult, maar iemand aan wie zich de dingen onthullen, zoals ze dat aan mij doen.

Levinas wijst deze redenering, waar op het eerste gezicht geen speld tussen te krijgen is, echter hardnekkig af, omdat ze aan de andersheid of de vreemdheid van de Ander voorbij zou gaan. Ze zou die andersheid reduceren tot iets waarmee het zelf vertrouwd is: de Ander is iemand zoals ik, hij of zij is niet absoluut anders. Absoluut komt van *ab-solvere*, losmaken. Door de ander *alter ego* te noemen, bindt de filosofie hem aan het eigene en doet hem aldus tekort. Levinas wil die gemene maat tussen mijzelf en de ander schrappen. Alleen als de ander niet alleen ontoegankelijk is zoals ik, maar volkomen anders dan ik, kan hij mijn ik ter verantwoording roepen en daardoor ook: ver-ander-en.

Wat Levinas wil laten zien is dat ik in de ander niet alleen een soort gelijke aan mezelf ontmoet (een *alter ego*) maar iemand die boven mij staat (van daar de hoofdletter A). Iemand die mij zo radicaal ter discussie kan stellen dat ik de grond onder mijn voeten voel wegzakken. Wat ik voor de ontmoeting met die Ander als vanzelfsprekend ervoer – dat ik er ben en dat al wat er is aan mij en voor mij verschijnt – verliest die evidentie. De Ander is er niet voor mij. Ik ben er voor hem. Ik ben voor hem of haar verantwoorde-lijk, hij is niet mijn gelijke, maar tegelijk mijn mindere en mijn meerdere. Hij doet een beroep op mij dat hij niet kan afdwingen, maar dat ik evenmin kan loochenen. Levinas spreekt hier van een appèl dat tegelijk van boven en van beneden komt – een tegelijk dat men kan omschrijven als een ‘zwakke

kracht', krachtig genoeg om mij te raken (ik voel mij verantwoordelijk voor die Ander met wie ik verder geen enkele band heb), maar niet krachtig genoeg om mij te kunnen dwingen erop in te gaan. Ik kan mij aan die verantwoordelijkheid onttrekken, zij het niet, zegt Levinas, zonder de wroeging van een slecht geweten. De ellende van de Ander laat mij nooit onberoerd, zij doet een appèl op mij en plaatst me daarbij voor de keuze er al dan niet op in te gaan. Iets van die keuze probeert Levinas aan te duiden wanneer hij zegt dat de Ander het enige wezen is dat ik kan vermoorden (1987, p. 230). Daar valt iets voor te zeggen: iets doden is iets anders dan iemand vermoorden. Dat intuïtief onderscheid tussen moorden en doden zal zelfs niet door radicale aanhangers van een dierenethiek in twijfel worden getrokken: hun betwisting geldt alleen de exclusiviteit waarmee men de moord toewijst aan het intermenselijke. Wat daar ook van zij: de notie 'moord', in de letterlijke of figuurlijke zin, veronderstelt een andersheid als die van de ander – een ding kan men stukslaan, een mens niet. Men slaat iemand de schedel in maar dat inslaan noemen we moord.

De ander-in-het-zelf

Tot zover de intuïtie van Levinas. En dan nu de prijs. Om die naar waarde te kunnen schatten, helpt het misschien wanneer we ons concentreren op wat hij met een figuurlijke moord bedoelt. Iemand dood-zwijgen bijvoorbeeld of iemand ignoreren ('hij ziet me niet staan') of hem of haar behandelen als een ding, als een exemplaar van een soort (een 'zwarte'). In al die gevallen doet men de Ander tekort, ontnemt hem zijn waardigheid, zijn uniciteit en behandelt hem niet zoals het hoort. Men reduceert de Ander bijvoorbeeld tot de eigenschappen die hem van mij doen verschillen (racisme, seksisme) en herleidt daardoor zijn andersheid tot een anders zijn dan ik. Ik ben de maat waaraan de andersheid gemeten wordt – het gaat om een relatieve andersheid. Dat is precies wat Levinas wil vermijden wanneer hij die andersheid absoluut noemt en haar bepaalt als de maat waaraan mijn ik gemeten wordt, men zou ook kunnen zeggen: gewogen en te licht bevonden. Daarmee bedoel ik: er is een essentieel verschil tussen mijn honger en die van de ander. Die laatste, zegt Levinas ergens, is heilig en heeft voor mij een belang dat de mijne nooit kan hebben (1987, p. 233). Ik kan mij nooit achter mijn honger verschuilen om mijn geweten vrij te pleiten van het niet lenigen van de honger van de Ander. Wie dat toch doet, verdierlijkt. En zelfs niet eens: want de mens heeft door het appèl voor altijd de luxe van de onschuld van de natuur verloren. Hij kan alleen maar doen alsof hij zich niet schaamt voor de voorrang die hij voor zichzelf opeist – die schaamteloosheid is niet meer dan een vlucht voor de schaamte die hij gevoeld moet hebben.

Op dit punt moet Levinas een aanname invoeren die hij mijns inziens niet kan begronden. Maar hij weet dat en het is die intellectuele eerlijkheid die hem in mijn ogen bij verre de meerdere van iemand als Kristeva maakt.

Levinas doet een beroep op een formule waarvan ook Kristeva zich bedient: hij spreekt van een ander-in-het-zelf (*autre-dans-le-même*) en noemt dat vreemde in het eigene ‘de ziel’ (1978, p. 86 n. 3), en hij legt uit waarom hij niet buiten die begrippen kan om de gedachtegang die ik zojuist schetste aannemelijk te maken. Het appèl van de Ander, zo zou men deze nieuwe beweging kunnen samenvatten, raakt mij in een dimensie waarvan ik me niet bewust was – het raakt me in mijn ziel, wanneer men onder ‘ziel’ datgene aan mij verstaat waardoor ik met de ander verbonden ben, hem of haar (toe)gewijd *nog vóór* ik met mezelf verbonden ben. Het is dit *nog vóór* dat door het appèl in mij gewekt wordt. Ik ben nog iets anders dan natuur, dat wil zeggen dan iets wat bezig is zichzelf in stand te houden. Mens-zijn betekent voorbij het zelfbehoud kunnen gaan en de Ander voorrang laten hebben op het ik, voor-de-andere zijn *nog vóór* ik voor mezelf ben.

Ik wijs er in het voorbijgaan op dat Levinas in dit ‘nog vóór’ een religieuze dimensie ziet (van *religare*, verbonden zijn). Hij is van mening dat men haar niet onder woorden kan brengen zonder oude woorden als ‘God’ en ‘schepping’ op een nieuwe manier te laten horen. Maar laten we ons concentreren op het wezenlijke, op dat wat bij Kristeva ontbreekt en wat Levinas op zijn manier thematiseert. Bij beiden gaat het erom een aanvankelijk gesloten subject naar de ander toe te openen. Wanneer men Kristeva welwillend interpreteert, houdt dit in dat men dit subject ertoe moet brengen het vreemde dat het in zichzelf ervaart te aanvaarden in plaats van die barst in het ‘zelf’ aan de ander te wijten en het excuus van zijn vreemdheid aan te grijpen om hem verantwoordelijk te maken voor iets waar hij geen schuld aan heeft. Dat lijkt mij de betekenis te zijn van haar reeds aangehaalde ‘als ik vreemdeling ben, bestaan er geen vreemdelingen’. De irritatie die de vreemdheid buiten ons opwekt (het vreemdelingenprobleem) zou de keerzijde zijn van ons onvermogen de vreemdheid in onszelf te erkennen. Omgekeerd veronderstelt de solidariteit met de vreemdeling een besef dat elk van ons het vreemde in zich draagt. In plaats van ons af te sluiten voor die vreemdheid in ons, moeten we er ons voor openen. Met die laatste opening verdwijnen ook de grenzen waarmee we de mensheid indelen in ‘wij’ en ‘de anderen’, de vreemden. Het vreemde in ons is blijkbaar in staat zowel het beste als het slechtste in ons naar boven te halen. Het komt er alleen maar op aan hoe men zich tot dat vreemde verhoudt: in een krampachtig miskennen of in een soepel aanvaarden.

Het andere en de anderen

Wat is een mooie redenering die echter op één centraal punt tekortschiet: waarom zou het vreemde in mij harmoniëren met het vreemde van de ander?⁹ Waarom zou het contact tussen die twee leiden tot solidariteit en niet tot broedertwist? Wat garandeert dat dit vreemde dat ik in mij erken, zich die erkenning laat welgevalen? Wanneer men van het vreemde in het eigene spreekt, lijkt men ervan uit te gaan dat het ‘in’ waar-

mee men die relatie aanduidt, op een vanzelfsprekende manier gegarandeerd is. Men neemt aan dat er dus een grens is tussen het vreemde en het eigene zó dat dit vreemde niet in het eigene binnendringt, het overspoelt en – waarom niet? – vernietigt. Men veronderstelt dat de relatie tussen het eigene en het vreemde er een is van wederzijds respect: het vreemde houdt zich aan de grenzen die het een plaats binnen het eigene toewijzen. Dat is op zijn minst een merkwaardige gedachte, vooral als met dit vreemde het onbewuste bedoeld wordt, waarvan Kristeva zelf zegt dat het angstig, leeg en onhanteerbaar is. Freuds verontrustende vreemdheid krijgt hier iets buitengewoon geruststellends – het verschil in ons wordt voorwaarde voor ons bestaan met anderen. Alsof Freud er niet op had gewezen dat het prefix ‘un-’ van het *Unheimliche* het merkteken van de verdringing is (1919, p. 187). Het *Unheimliche* betreft juist die situaties waarin, zoals de door Freud geciteerde Schelling schreef, iets wat verborgen dient te blijven aan de oppervlakte komt. Waarin met andere woorden de verdringing wegvalt, mislukt. Het onrustwekkende van die vreemdheid heeft te maken met het wegvallen van een grens (1919, p. 186): er komt iets aan het licht wat het licht niet verdraagt. En in plaats van ons solidair te voelen, voelen we ons ongemakkelijk, niet op ons gemak of angstig.

Het is dus al bij al niet zo duidelijk waar Kristeva haar ethiek nu eigenlijk op wil baseren. Of het vreemde houdt zich aan de grenzen die er een vreemde-in-het-eigene van maken, maar dan is de verdringing geslaagd en is er geen spoor van verontrustende vreemdheid. Of het *Unheimliche* dient zich aan, maar dan dringt het vreemde in het eigene binnen. Wat Kristeva eigenlijk nodig heeft, is een onderscheid tussen een goed en een slecht vreemde, waarbij het eerste het niet alleen goed met mij voor heeft maar ook met de ander: het werkt zo op mij in dat ik mij voor het vreemde aan die ander open en mijn eigenbelang opzij zet voor het zijne. Zoals ik heb laten zien, heeft Levinas een naam voor zo’n goed vreemde in mij dat mij kan veranderen zonder mij te vernietigen, namelijk ‘ziel’. Maar de prijs voor die ziel is dat men de mens definieert als iemand die in zijn diepste wezen met de Ander verbonden is, nog voor hij met zichzelf verbonden is. Die verbinding is bovendien niet neutraal: die Ander staat boven mij, zijn lot gaat mij aan nog vóór ik mij om het mijne kan bekommeren. Ik ben met zijn lot verbonden nog voor ik met het mijne verbonden ben.

Die oplossing heeft het voordeel coherent te zijn: ze weet wat ze veronderstelt. Maar is die veronderstelling terecht? Het is in ieder geval niet die waar Freud van uitgaat. Hij noemt het gebod van de naastenliefde een ‘uitstekend voorbeeld van de onpsychologische werkwijze van het Boven-Ik van de cultuur’ (1930, p. 170). Het druist in tegen de ‘oorspronkelijke menselijke natuur’ (1930, p. 137), ‘het vaardigt een gebod uit zonder zich af te vragen of de mens in staat is eraan te gehoorzamen’ en ‘bekommert zich te weinig om de feiten van de psychische constitutie van de mens’ (1930, p. 170). Wat die feiten betreft is Freud een hobbesiaan. Hij citeert Plautus’

homo homini lupus (de mens is de mens een wolf) en herinnert eraan dat ‘de mens niet een zachtaardig, liefdebehoevend wezen is dat zich hoogstens weet te verdedigen als het wordt aangevallen, maar dat hij is begiftigd met driften waarvan een machtige component door agressieve neigingen gevormd wordt’ (1930, p. 136). In een voetnoot wordt Heinrich Heines ‘Ja, je moet je vijanden vergeven, maar niet voordat ze zijn opgehangen’ aangehaald (1930, p. 135 n. 35). Voor Freud lijkt het geen twijfel dat een vreemde die mij niet als vreemde respecteert en ontziet, ook geen aanspraak op mijn liefde kan maken – erger nog: ‘De vreemde is niet alleen in het algemeen onbeminlijk, hij maakt, moet ik [Freud] eerlijk bekennen, veeleer op mijn vijandigheid, en zelfs op mijn haat aanspraak’ (1930, p. 134).

Freuds anti-kosmopolitisme

Het lijkt erop dat Freud precies de omgekeerde boodschap van Kristeva de wereld in wil sturen. De cultuur kan proberen de menselijke agressiviteit in te perken, maar ze kan haar niet uitbannen. Wanneer ze die agressiviteit loochent, keert ze zich tegen het individu en maakt het ongelukkig. In dit verband merkt Freud op dat de veronderstelling die in het gebod van de naastenliefde besloten ligt, ‘dat voor het Ik van de mens alles wat men het opdraagt psychologisch mogelijk is, dat het een onbeperkte macht over het Es bezit’, een ‘vergissing’ is: ‘zelfs bij zogenaamd normale mensen is de beheersing van het Es aan grenzen gebonden. Eist men meer, dan wekt men bij het individu verzet of een neurose op, of maakt hem ongelukkig’ (1930, p. 170).

Ik denk dat we er niet verstandig aan zouden doen deze verschillende houdingen tegenover het vreemde of de vreemdeling zonder meer te zien als een niet verder bij te leggen verschil in uitgangspunten – Freuds naturalistische nuchterheid tegenover het optimisme van een rousseauïstisch geloof in de natuurlijke goedheid van de mens. Om te beginnen zou het een vergissing zijn Freud zonder meer een naturalist te noemen. Zoals Vergote het ooit formuleerde, ‘naturaliseert Freud de mens niet, maar hij humaniseert de natuur in de mens’ (1958, p. 269). De drift is geen instinct maar een grensbegrip tussen het somatische en het psychische. Het is ongetwijfeld geen toeval dat de auteur van *Triebe und Triebchicksale* (Freud 1915) zoveel belangstelling had voor de Griekse tragedie. Want de lotgevalen van de tragische held – denk aan Oedipus – zijn niet die van iemand van wie men simpelweg kan zeggen dat hij schuldig of onschuldig is. Oedipus voltrekt het lot dat hem door het orakel voorspeld werd, juist in zijn poging eraan te ontkomen. Voorzover er hier van een ethiek sprake kan zijn gaat het om een tragische ethiek, die rekening houdt, zoals Freud het wil, met de menselijke eindigheid. Het is die eindigheid waarop Freud door de notie van het onbewuste de aandacht wilde vestigen. Want het onbewuste, aldus opnieuw Vergote, confronteert ons met een paradox: ‘Het werkt achter mijn rug en toch komt het van mij. (...) Het lijkt iets te zijn wat zo maar

gebeurt [aan mij] en toch is het niet vreemd aan mij' (1958, p. 266). Variërend op Freuds 'Ik ben verantwoordelijk voor mijn dromen' (1925): ik ben niet onverantwoordelijk, ik heb er iets mee te maken, het onbewuste heeft iets met mij te maken – 'I am not uninvolved'.

Het narcisme van de kleine verschillen: Freud en Lacan

Ik kom tot mijn

derde en laatste punt. Wat betekent dit voor een psychoanalytische opvatting van het vreemde en hoe laat zich dat filosofisch vertalen? Ik wil eerst proberen Freuds opvatting over het *Unheimliche* te verbinden met een aantal losse opmerkingen over het 'narcisme van de kleine verschillen'. Daarmee wil ik laten zien dat de psychoanalytische opvatting van de relatie tussen het vreemde en het eigene niet door een eenvoudig 'in' weergegeven kan worden. Het gaat eerder om het vreemde van het eigene, om het eigene dat als iets vreemds verschijnt maar waar ik toch iets mee te maken heb. Lacan had daar een mooi woord voor: *ex-timiteit*, een vervorming van *intimiteit*, dat zelf is afgeleid van de superlatief *intimus*, zoals men die bijvoorbeeld vindt in Augustinus' beroemde *intimior intimo meo* (God is mij meer vertrouwd dan het mij meest vertrouwde).¹⁰ Ik wil laten zien hoe wat Freud de kleine verschillen noemt, vanuit die *extimiteit* begrepen kunnen worden.

Met het narcisme van de kleine verschillen doelt Freud op 'het verschijnsel dat juist naburige en ook in andere opzichten met elkaar verwante gemeenschappen elkaar wederzijds tegenwerken en bespotten, zoals Spanjaarden en Portugezen, Noord- en Zuid-Duitsers, Engelsen en Schotten' (1930, p. 139) en – laten we eerlijk zijn – Vlamingen en Nederlanders. Freud herkent er 'een gemakzuchtige en betrekkelijk onschuldige bevrediging van de agressieve neiging in, die het leden van een gemeenschap gemakkelijker maakt elkaar trouw te blijven' (p. 139). Het is altijd mogelijk, zo schrijft hij, 'een groot aantal mensen in liefde aan elkaar te binden, mits er maar genoeg anderen overblijven op wie ze hun agressie kunnen uitleven!' (p. 139) – alles behalve een kosmopolitische gedachte want 'een wat kleinere cultuurgemeenschap heeft [daarbij] het niet te onderschatten voordeel dat zij de drift een uitlaat geeft in de vijandigheid jegens de buitenstaanders' (1930, p. 138). Het fenomeen is gemakkelijk herkenbaar: hoe meer Europa één wordt, hoe sterker bijvoorbeeld het verdeeld raakt door allerlei particularismen die zich tegen die eenheid verzetten en het opnemen voor verschillen – denk aan de Serven en de Kroaten in voormalig Joegoslavië – die vaak op minder dan niets lijken te berusten. Maar waarom is hier sprake van narcisme en vanwaar komt die voor Freud alles verklarende, maar nergens uitgelegde primitieve 'Aggressionstrieb' (1930b, p. 241)? En waarom wordt hij eerder door kleine dan door grote verschillen opgewekt?

Het antwoord ligt voor de hand, zij het dat Freud het zelf niet geeft – hij is van mening dat de door hem ingevoerde term 'narcisme van de kleine ver-

schillen' 'nauwelijks iets opheldert' (1930, p. 139). Het heeft, denk ik, te maken met wat men onder (primaire) narcisme verstaat. Zoals bekend hanteert Freud daarbij een model waarbij het Ik aanvankelijk een libidineus narcistisch object is, en het er geleidelijk aan toe komt een deel van de energie die door de Ik-driften opgeëist wordt, te gebruiken om in objecten van de buitenwereld te investeren. Het narcisme is dus de toestand van een in zichzelf gesloten Ik dat zich geleidelijk aan opent voor de buitenwereld en uit zijn beschermende cocon treedt. De beweging gaat dus van binnen naar buiten. Lacan draait die hypothese in zijn beroemde *Stade du Mirroir* (1949) om: de eenheid komt van buiten. Het kind vindt zijn Ik in de ander. Het lichaam van de ander vormt de Gestalt waarin het kind dat zijn eigen lichaam nog niet als een eenheid beleeft, iets vindt wat hem ontbreekt: eenheid, controle, motorische beweeglijkheid. Het is dus eigenlijk fout om te zeggen dat het kind zich herkent in de ander, want het is pas door die ander dat het tot een 'zich' komt. De identiteit is het resultaat van een identificatie zonder subject. En het subject dat tot stand komt bevindt zich in een zowel structurele als structurende impasse. Aangezien het pas tot zichzelf komt door de ander, heeft het die ander nodig en tegelijk staat die ander de door het kind zo begeerde eenheid met zichzelf in de weg. Laat ik dit anders zeggen: de eenheid draagt altijd het spoor van de uitwendigheid die haar bemiddelt en die ze niet kan opheffen. *Je est un autre* (Het Ik is een ander): ik kan niet buiten de ander die ik nooit meer buiten krijg. De aliënering is dus oorspronkelijk want constitutief. Er is niet eerst iets eigens wat vervolgens van zichzelf vervreemd raakt. Nee, er is geen eigenheid zonder vreemdheid. Erger nog: de eigenheid lijdt aan die vreemdheid die haar 'belet' volkomen bij zich te zijn en tegelijk is ze erop aangewezen. Denk bijvoorbeeld aan wat er later in de jaloezie gebeurt: men haat wat men bewondert en men bewondert wat men voortdurend bekladt.

Die ambivalentie vindt men bijvoorbeeld terug in de houding ten aanzien van de vreemdeling: hij is te lui om iets uit te voeren, alleen uit op een werkloosheidsvergoeding en tegelijk diegene die ons onze banen afpakt. Men zou kunnen zeggen dat hij een welkom excuus is om een nauwelijks te verdragen interne ambivalentie een extern aangrijpingspunt te geven. Het racisme komt zo tegemoet aan een intrasubjectief probleem. Het is een soort therapie die het voordeel biedt dat zij de uitzichtloosheid beheersbaar maakt: als er geen vreemdelingen meer zijn, is ook alles met mij (of met ons) in orde. Verder biedt ze het voordeel dat zij de ambivalentie wat minder ambivalent maakt, want die ander die men op de korrel neemt heeft nu een kenmerk dat hem van mij doet verschillen en dat mijn haat verantwoordt: hij is zwart en lui. Of hij is zwart en eropuit mijn baan in te pikken. Het intrasubjectieve probleem wordt dus naar buiten geprojecteerd en krijgt een intersubjectieve dimensie die het 'hanteerbaar' maakt. Men beweert, zoals in het zojuist gegeven voorbeeld, twee dingen die elkaar uitsluiten, maar niet op hetzelfde moment. Het verwoorden neemt niet alleen

tijd en plaats in beslag, *het geeft ook tijd en plaats* aan degene die aan het woord is. In plaats van bevangen te worden door de kramp van een ambivalent gevoel waar hij tegelijk mee voor- en achteruit geduwd wordt, kan hij zich een houding aanmeten, een positie innemen en zich daarbij vervolgens tegenspreken.

Het probleem van het Ik situeert zich niet buiten hem maar in hem. De agressiviteit wordt gevoed door een oorspronkelijke introjectie – het is het buiten dat het binnen tot stand brengt en het infecteert met een uitwendigheid die het vervolgens weer probeert naar buiten te werken. Dat gaat in tegen de courante betekenis van ‘narcist’ – iemand die wat men hem ook vertelt, zelf al heeft meegemaakt, en die zo met zichzelf bezig is dat hij niet openstaat voor de ander, alleen maar zijn eigen ervaringen projecteert op die van de ander. Kortom, een onuitstaanbaar iemand die moet leren ook wat over te hebben voor de ander. Dat is de opvatting van Freud. Die van Lacan is precies de omgekeerde: het subject moet niet leren zich te openen voor iets/iemand buiten hem, maar een manier vinden om niet aan het buiten dat van in den beginne in hem zit, ten onder te gaan.¹¹

Het spreekt vanzelf dat het voorgaande niet bedoeld is als een pleidooi voor het racisme. Het was de bedoeling te ontnuchteren – want men zou op dit punt Kristeva’s conclusie kunnen omkeren: het is doordat er (altijd al) iets vreemds in mij huist, dat er vreemdelingen zijn. Sterker nog: het is door die vreemdelingen die op mij lijken en toch een beetje van mij verschillen dat ik voortdurend opnieuw in de greep van die dynamiek van het vreemde van/aan mij dreig te raken.

Kleine en grote verschillen

Terug naar de kleine verschillen, want Freud heeft nog een paar gedachten die ons verder kunnen helpen. Dat is ook nodig want we hebben nog altijd niet begrepen waarom het juist kleine verschillen zijn die onze irritatie opwekken. Misschien doen grote verschillen dat ook, maar niet op dezelfde manier. Misschien reageren we daar anders op of helemaal niet. Het laat mij onverschillig wanneer mijn vrouw onder de douche gaat terwijl de kat in de badkamer is, maar – ik spreek niet uit ervaring, maar ik denk dat ik mezelf wel voldoende ken – ik zou anders reageren wanneer het niet om een kat maar om een andere man gaat. Dat zou misschien weer anders zijn als ik bestuurder van de V.O.C. was en die man de inheemse huisbediende die, zoals in Couperus’ *Stille Kracht*, het water voor het douchen aanreikt. Wanneer het verschil te groot is, is het niet bedreigend: een kat, een inheemse bediende of een slaaf bevindt zich niet op mijn hoogte, ik kan mij niet aan hen spiegelen. Het verschil is, om met Bernard Williams (1985) te spreken, louter ‘notioneel’ – zoals in het geval van de Samoeracultuur of de neolithische beschaving. Ik weet dat daar andere mogelijkheden van mens-zijn uitgeprobeerd werden, zoals nu ook nog in de religies van het verre Oosten, maar die mogelijkheden liggen bui-

ten mijn bereik. Ze kunnen hoogstens mijn intellectuele belangstelling wekken, bijvoorbeeld wanneer ik de Dalaï Lama over de dood lees, maar ze zijn niet bedreigend. Ik heb niet het gevoel dat ze mijn cultuur relativeren. Er is alleen maar een intellectuele relatie.

Dat ligt anders wanneer het om kleine verschillen gaat. Freud in zijn *Massapsychologie en Ik-analyse* (1921): 'In de zich onverhuld manifesterende gevoelens van weerzin en afstoting jegens vreemden met wie men nauw contact houdt, kunnen wij de uitdrukking herkennen van een eigenliefde, een narcisme dat zelfhandhaving nastreeft en dat zich *gedraagt alsof het bestaan van een afwijking ten opzichte van het individueel ontwikkelde een kritiek daarop en een aansporing tot verandering daarvan impliceert*' (p. 47). Freud vervolgt overigens: 'Waarom een zo grote gevoeligheid zich juist zou moeten richten op deze details van verscheidenheid, weten wij niet' (p. 47). Maar een paar jaar tevoren, in *Het maagdelijkheidstaboe* (1918) schreef hij nog iets wat, gecombineerd met het vorige, ons misschien op weg kan helpen. Het ging in die merkwaardige tekst om een 'detail in het seksuele leven van primitieve volken', namelijk hun weerzin tegen de maagdelijkheid van een vrouw bij het huwelijk, en de middelen die zij gevonden hadden om daar iets aan te doen: rituele coïtus, manueel scheuren van het hymen, *ius primae noctis*, kortom allerlei praktijken van opgelegde 'defloratie' voor het huwelijk. Freud vermeldt het door de heilige Augustinus beschreven Romeinse huwelijksceremonieel waarbij de jonge echtgenote eerst moest gaan zitten op de reusachtige stenen fallus van Priapus (p. 215-6).¹² Aan het begin van die tekst waarin hij voor het eerst gewag maakt van de kleine verschillen (p. 210), schrijft Freud het volgende: 'Weinig details in het seksuele leven van primitieve volken maken op ons een zo bevreemdende indruk als de manier waarop zij de maagdelijkheid, de ongereptheid van de vrouw waarderen. Dat de man die naar de hand van een vrouw dingt waarde hecht aan haar maagdelijkheid, komt ons voor als een zo vaststaand en vanzelfsprekend gegeven, dat wij bijna in *verlegenheid* raken wanneer wij dit oordeel moeten motiveren' (p. 203). Het taboe op de maagdelijkheid bij de 'primitieven' doet ons niet twijfelen aan onze praktijken. In die zin is het nog notioneel. Maar het brengt ons wel in *verlegenheid*, het laat wel zien dat iets dat vaststaat en vanzelfsprekend is eigenlijk los zit en helemaal niet voor zich spreekt. Er is iets aan onze eigenheid – aan onze eigen cultuur wat we niet of nauwelijks kunnen motiveren. Dat onvermogen, die confrontatie met wat ons aan onze eigenheid ontsnapt, *bevreemdt* ons. Twintig jaar later, in zijn studie *De Man Mozes en het monotheïsme* brengt Freud die bevreemding in verband met de 'jodenhaat'. Natuurlijk zijn de joden een van die minderheden ten koste waarvan de massa zich, zoals hiervoor uiteengezet, kan verenigen. Maar dat volstaat volgens Freud niet om het antisemitisme te verklaren. 'De joden', schrijft hij, 'zijn toch anders, vaak op *ondefinieerbare* wijze anders dan vooral de noordse volken, en de intolerantie van de massa komt merkwaardig genoeg tegenover kleine verschillen sterker tot uiting dan

tegenover fundamentele' en wat verder vermeldt hij de besnijdenis die een 'onaangename, sinistere (*unheimliche*) indruk' maakt (1939, p. 106).

Het vreemde van het eigene

Ik denk dat men Freud geen geweld aandoet wanneer men die *Unheimlichkeit*, het bevreemdende, de verlegenheid waarin het ons brengt begrijpt vanuit het ondefinieerbare aan die andersheid die ons met onszelf confronteert. Het is niet alleen de andersheid die aan de definitie (van *finis*, grens, bepaling) ontsnapt, maar als gevolg daarvan ook de eigenheid. Er is als het ware iets aan de ander waarin ik me niet kan spiegelen, een kleine vlek of een barst, een klein verschil dat herinnert aan de structurele impasse van waaruit ik mijn (imaginaire) identiteit kreeg. Herinner u – *je est un autre* – er is aan het Ik een uitwendigheid die het niet kwijtraakt, niet kan interioriseren, opheffen of verteren. In het kleine verschil, in de onooglijke, onbepaalbare blinde vlek, in die barst tussen mij en de ander, wordt de barst die ik altijd al in mij draag als het ware vertegenwoordigd. Maar het gaat om iets wat niet echt tegenwoordig is, niet zo aanwezig dat het zich laat bepalen. Het laat zich alleen maar voelen als iets *unheimlichs*, iets *beklemmends*. Het heeft iets met mij te maken, het bepaalt op een of andere manier wie ik ben, maar het laat zich niet bepalen, ik heb er niet het eigendomsrecht op dat ik op een gewoon object of op een gewone eigenschap wel heb. Mijn eigenheid ontsnapt me: ze is iets aan mij, maar nooit iets voor mij. Daarvoor is ze niet uitwendig genoeg, ik kan er niet de afstand toe innemen die nodig is om haar te definiëren. Zoals wanneer men iets ziet 'in het licht van...' en daarvoor de prijs betaalt dat men dan dat licht zelf niet kan zien. Het gaat hier dus om een differentie, een beetje zoals die welke Heidegger tussen het zijn en de zijnden legt. Maar slechts een beetje. Het is niet dezelfde differentie. Het kleine verschil van de ander confronteert mij met datgene aan mijn zijn waardoor het mijn zijn is en niet het zijne. Het gaat om bijna niets, maar het is juist daarom – omdat het niet om niets gaat, en evenmin om een gewoon iets – dat die eenzaamheid mij beklemmt. Er keert iets in terug wat verborgen diende te blijven. Het *Unheimliche* herinnert aan een scheiding, een splijting die voor mij nooit aanwezig was en waar ik dus geen weet van had omdat het ik waar het hier over gaat, uit die spleet geboren werd.

Besluit

Ik heb het gehad over de plaats van het vreemde in het mens-zijn. Ik weet niet of ik dat gedaan heb als filosoof. Maar ik weet wel dat wat ik gezegd heb, gevolgen heeft voor de filosofie en dat men om die gevolgen uit te leggen niet noodzakelijk de omweg moet maken over een psychoanalytisch vocabularium. Het verschil waarover ik het had bijvoorbeeld is niet ontologisch, en ook niet ethisch, maar *mè-ontologisch* – een duur woord om te zeggen dat de mens niet tot zijn eigenschappen gereduceerd kan worden,

noch ervan losgehaakt, en dat hij zijn waardigheid ontleent aan iets wat hem in verlegenheid brengt – en niet in die verlegenheid die Levinas schaamte noemt, of Heidegger angst (Visker 2004). Ik denk verder dat wat de psychoanalyticus in zijn praktijk doet met zijn analysanten te maken heeft met het hen laten doorleven of doorwerken van die verlegenheid doordat zij een kader aangereikt krijgen waarin ze iets onder woorden kunnen brengen dat hun tegelijk eigen en vreemd is. En vooral: dat ze dat bijna niets – dat niet-bewuste dat er toch is en met hen te maken heeft – in die ruimte en die tijd onder het dak van woorden kunnen brengen waarvoor ze zich in zekere zin niet hoeven te verantwoorden, zonder daarom te moeten loochenen dat ze van hen zijn ('I am not uninvolved').

Misschien heeft onze samenleving die maar niet klaarkomt met haar vreemdelingenprobleem, behoefte aan een ruimte of aan een veelvoud van ruimten die iets analoogs toelaten: de verschillen verwoorden en die woorden vervolgens kunnen achterlaten opdat men verder zou kunnen gaan zonder er overal over te struikelen. We hebben behoefte aan instituties die dergelijke ruimten steunen en daarmee onszelf. Want op eigen kracht, buiten zulke kaders om, komen we er niet. De mens, zegt Gehlen (2004), is zo hulpeloos dat hij *Außenstützpunkte* nodig heeft. Freud heeft ons iets van die hulpeloosheid laten zien. De filosofie hoort hem daarvoor dankbaar te zijn. Misschien kan ze dat doen door het vers van Vergilius dat als motto voor de *Traumdeutung* functioneert eenvoudig om te draaien en zo haar plaats tegenover de psychoanalyse te vinden: *flectere si nequeo Acheronta, superos movebo*.¹³ Het ik van die werkwoordsvorm is dat van de filosoof die net als Freud probeert te begrijpen vooraleer hij de wereld verandert. Begrijpen welke behoefte zich toont in plaats van dat wat er zich toont te veroordelen, misschien is het dat wat de psychoanalyse ons aan ethiek te bieden heeft. Het is niet weinig. Maar misschien niet genoeg.

Noten

1. Zie bijvoorbeeld Sartre (1943, p. 513 e.v. en 529-530).

2. Het werk van Kessler (1983) is bij mijn weten de enige bijdrage die hier systematisch tegenin argumenteert. Habermas, die nochtans bekend staat als iemand die zijn critici graag van antwoord dient, is nooit op deze kritiek ingegaan. Het boek wordt evenmin in de secundaire literatuur geciteerd.

3. Naast de gewone (secundaire) verdringing kent Freud ook de primaire of de 'oer' verdringing. Het onderscheid heeft te maken met het gegeven dat de (secundair) verdrongen inhouds ook vanuit het onbewuste een aantrekkingskracht ondergaan. Het onbewuste heeft een kern die nooit bewust geweest is en is dus

meer dan een sediment van uit het bewustzijn geweerde inhouds (zie Laplanche & Pontalis 1972, s.v. *Urverdrängung*).

4. Zie voor die fichteaanse achtergronden: Flynn (1992, p. 46 e.v.).

5. Ik ontleen deze etymologie van het woord 'emancipatie' aan Lyotard (1990).

6. Anders gezegd: het bewustzijn verhindert volgens deze 'redenering' dat er iets in het subject naar boven komt waar het nochtans profijt uit zou kunnen trekken. Het ideale subject doet troonsafstand en staat zijn plaats af aan het onbewuste.

7. Zie voor een eenvoudige inleiding: Visker (2003). Levinas' hoofdwerk *Totalité et Infini* dateert van 1961. Er is een uitstekende geanno-

teerde Nederlandse vertaling (1987) die binnenkort opnieuw uitgebracht wordt. Voor kritiek zie mijn *Truth and Singularity* (1999).

8. De uitdrukking *alter ego* komt van Husserl. Derrida speelt haar tegen Levinas uit in zijn beroemde *Geweld en metafysica* (1996, p. 81 e.v.).

9. Zie voor een kritiek op deze veronderstelling die minstens ten dele ook aan het maatschappelijk vertoog over multiculturaliteit ten grondslag ligt, mijn *Vreemd gaan en vreemd blijven* (2005). Diegenen die niet van deze veronderstelling uitgaan (geen harmonie, maar onverzoonbaar conflict) draaien haar al te vaak eenvoudig om: de geslotenheid van het subject wordt in dat geval de onproblematische aanname.

10. *Confessiones*, III 6, 11.

11. Ik laat mij hier leiden door Julien (1990, p. 43-51).

12. Freud citeert uit de tweede hand zonder bronaangave. Men vindt de passage die hij op het oog heeft in *De civitate Dei*, VI.9: ' (...) super cuius [sc. Priapi] inmanissimum et turpissimum fascinum sedere nova nupta iubebatur' (de jonggehuwde vrouw werd verplicht om op zijn kolossaal en walgelijk geslachtslid te gaan zitten).

13. Als ik de Acheron (de onderwereld) niet kan buigen dan zal ik de bovenwereld doen bewegen. De oorspronkelijke spreuk betreft een klacht van de godin Iuno (het *superos* dient dan gelezen te worden als 'de goden van de bovenwereld', zie Vergilius, *Aeneis* 7, 312).

Literatuur

Augustinus, A. (1981). *Belijdenissen* (vert. G. Wijdeveld). Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep.

Augustinus, A. (1984). *De stad van God* (vert. G. Wijdeveld). Amsterdam/Baarn: Athenaeum-Polak & Van Gennep/Ambo.

Bernet, R. (1996). Over de premissen van Lacan: manifestatie en terugtrekking van het onbewuste in de drift, de voorstelling en het affect. In N. Kok & K. Nuijten (red.), *In dialoog met Lacan. Psychoanalytische, filosofische en literatuurtheoretische beschouwingen* (p. 65-85). Meppel/Amsterdam: Boom.

Derrida, J. (1996). *Geweld en metafysica. Essay over het denken van Emmanuel Levinas* (vert. D. De Schutter). Kampen/Kapellen: Kok Agora/Pelckmans.

Flynn, B. (1992). *Political Philosophy at the Closure of Metaphysics*. New Jersey/Londen: Humanities Press.

Freud, S. (1918). Bijdragen tot de psychologie van het liefdesleven III: Het maagdelijkheidstaboe. *Sigmund Freud Nederlandse Editie: Klinische beschouwingen* 2 (p. 199-220). Amsterdam/Meppel: Boom.

Freud, S. (1919). Het 'Unheimliche'. *Sigmund Freud Nederlandse Editie: Cultuur en religie* 2 (p. 153-196). Amsterdam/Meppel: Boom.

Freud, S. (1921). Massapsychologie en Ik-analyse. *Sigmund Freud Nederlandse Editie: Cultuur en religie* 5 (p. 9-94). Amsterdam/Meppel: Boom.

Freud, S. (1925). Die sittliche Verantwortung für den Inhalt der Träume. *Sigmund Freud. Gesammelte Werke. Band I* (p. 565-569). Frankfurt a.M.: Fischer.

Freud, S. (1930). Het onbehagen in de cultuur. *Sigmund Freud Nederlandse Editie: Cultuur en religie* 3 (p. 77-173). Amsterdam/Meppel: Boom.

Freud, S. (1930b). Das Unbehagen in der Kultur. *Sigmund Freud Studienausgabe Band IX* (p. 191-270). Frankfurt a.M.: Fischer.

Freud, S. (1939). De man Mozes en het monotheïsme. Drie verhandelingen. *Sigmund Freud Nederlandse Editie: Cultuur en religie* 6 (p. 9-155). Amsterdam/Meppel: Boom.

Gehlen, A. (2004). *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Habermas, J. (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Julien, Ph. (1990). *Le retour à Freud de Jacques Lacan. L'application au miroir*. Paris: E.P.E.L.

Kessler, A. (1983). *Identität und Kritik. Zu Habermas' Interpretation des psycho-analytischen Prozesses*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Kristeva, J. (1991). *De vreemdeling in onszelf*. Amsterdam: Uitgeverij Contact.

Lacan, J. (1949). Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique. In J. Lacan (1966). *Ecrits* (p. 93-100). Parijs: Seuil.

Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1972). *Das Vokabular der Psychoanalyse* (2 Bände). Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Levinas, E. (1961). *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Levinas, E. (1978). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Dordrecht: Kluwer.

Levinas, E. (1987). *De totaliteit en het Oneindige. Essay over de exterioriteit* (vert. Th. de Boer - C. Bremmers). Baarn: Ambo.

Lyotard, J.-Fr. (1990). *La mainmise. Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 25, 16-26.

Sartre, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard (ik citeer de TEL-editie met op de cover Giacometti).

Vergilius (1995). *Aeneis* (vert. M.A. Schwartz). Amsterdam: Athenaeum-Polak & Van Gennep.

Vergote, A. (1958). Philosophy's interest in Psychoanalysis. *Philosophy Today*, 2, 253-273.

Visker, R. (1999). *Truth and Singularity. Taking Foucault into Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer.

Visker, R. (2003). *De goede ander. Hoe vreemd is de multiculturele Ander?* In L. Jansen & N. Oudejans (red.), *De Vreemdeling* (p. 87-107). Budel: Damon.

Visker, R. (2004). *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*. Dordrecht: Kluwer.

Visker, R. (2005). *Vreemd gaan en vreemd blijven. Filosofie van de multiculturaliteit*. Amsterdam: SUN.

Williams, B. (1985). *Relativism and Reflection*. In B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (p. 156-173). Cambridge MA: Harvard University Press.

A strange customer. Psychoanalysis and philosophy

Although the rela-

tion between philosophy and psychoanalysis has never been an easy one, the recent turn in philosophy towards the other seems to have bridged the gap that once separated the two. With notions like the other-in-the-self having become almost self-evident in recent philosophical discourse, it would seem that there is no longer any deep disagreement between the psychoanalytic and the philosophical approach to the relationship between the same and the other. But such optimism is misplaced. More often than not, what lies hidden behind the hospitality with which philosophy welcomes psychoanalysis is but another and more subtle form of resistance: instead of seeking to reduce the other to the same, contemporary philosophy inverts the procedure and reduces the same to the other. Kristeva's *The foreigner in ourselves* is analysed in this connection and contrasted with a Freudian and Lacanian reading of the narcissism of minor differences, which points to quite different conclusions.

Key words: (anti-)cosmopolitanism, Freud, (inter)subjectivity, Lacan, Levinas