

Deel II

De mens als ‘subject’ verliest zijn consistentie in de twintigste eeuw

Perspectief

Het lag niet voor de hand dat Sigmund Freud met zijn psychoanalyse zo'n immense invloed op de godsdienstpsychologie zou hebben. Zijn theorie en techniek waren aanvankelijk heel technisch op de therapie van neurotische stoornissen gericht. Het was natuurlijk wel zo dat de Franse neurologen rond Charcot, in het voetspoor van hun collega-psychiaters, zich op de geschiedenis van katholieke kerk en spiritualiteit hadden gestort om te betogen hoe vaak men het ziekelijke karakter van zogenaamde bovennatuurlijke verschijnselen had miskend. Een dergelijk antiklerikalisme was echter voornamelijk een Franse zaak. Het katholieke Wenen werd er weinig door beroerd. Freud, een jonge Joodse arts die geen haast had om een praktijk op te starten omdat hij liever in laboratoria werkte, was in zenuwen en fysiologie geïnteresseerd. Was dat geen veilige plaats om ver uit de buurt van religieuze controverses te blijven? En overigens: waarom moesten die hem interesseren?

Maar toch werden Freud en zijn psychoanalyse in een proces meegeleurd waardoor hij zich met religie moest inlaten. Toen Freud de verdringing van de seksualiteit bij de neurosen had vastgesteld, stond hij meteen voor de bredere vraag of het niet beter zou zijn voor zijn patiënten, en voor de cultuur in het algemeen, indien de maatschappij meer seksuele vrijheid aan haar leden zou toestaan. Hiermee stelde hij de seksuele moraal ter discussie die in de katholieke kerk een prominente plaats had ingenomen. Zijn ontdekking van de verdringing trok echter ook het heersende, positivistische materialisme in twijfel. Als de geest zo actief was dat het voorstellingen en wensen kon afweren, dan was hij niet zomaar het bleke spiegelbeeld van onderliggende, biologische processen. Het freudiaanse denken werd daarom – hoe vreemd het tegenwoordig ook mag lijken – door spiritualistisch en religieus ingestelde geesten omarmd.

Daar kwam toeval bij kijken. Toen Gustav Vorbrodt in 1907 het *Zeitschrift für Religionspsychologie* oprichtte, vroeg hij aan Freud het openingsartikel te schrijven. Uit de tekst zien wij dat Freud vooral over de hem bekende neurosen schrijft en er slechts enkele zeer algemene ideeën over godsdienst aan toevoegt. Merkwaardig genoeg blijkt uit het artikel dat Freud de Romeinenbrief van Paulus kende, want hij citeert die – iets wat zelden

opgemerkt wordt. Wij weten overigens niet hoe Freud met deze tekst vertrouwd was geworden. En dan begint, eigenlijk ook toevallig, de samenwerking met Bleuler en Jung. Ook dat was niet te voorzien, want Freud was geen psychiater. Met schizofrenie, die de aanleiding was voor hun wetenschappelijke debat, was hij niet bekend.

Nu is het zo dat religieuze voorstellingen vaak in schizofrene wanen voorkomen. Jung stamde bovendien uit een familie van theologen en dominees en had veel belangstelling voor godsdienst. Omwille van hun discussies over het onderwerp gingen zowel Freud en Jung zich in de godsdienstwetenschap uit hun tijd verdiepen, waarbij Freud een voorliefde voor de bijbelwetenschap aan de dag legde. Veel freudianen uit de eerste generatie deden er aan mee. Zo groeide stilaan een brede literatuur die zich vanuit de psychoanalyse over de bestaande religies boog.

Het is dus in de vorm van *toegepaste psychoanalyse* dat het freudiaanse denken zijn meest manifeeste bijdrage aan de godsdienstpsychologie leverde. Die getuigen echter, om Freuds eigen formule te gebruiken, van veel ‘wilde psychoanalyse’. Er is echter een andere, minder opzichtige maar veel belangrijkere impact van de psychoanalyse op de religie, en daar heeft de stilaan als afzonderlijke discipline erkende godsdienstpsychologie minder op gelet.

De psychoanalyse doorbreekt het stilaan geaccepteerde onderscheid tussen de rivaliserende, parallelle vertogen die zich in het secularisatieproces hadden ontwikkeld. In het begin van de twintigste eeuw dacht men dat men duidelijk kon afbakenen wat tot de bevoegdheid behoorde van de filosofie, de psychologie, de neurologie, de psychiatrie, de sociologie, de antropologie en, het meest gemarginaliseerd, de theologie. Men bracht een ruimtelijke metafoor in om te stellen dat ‘ieder zijn eigen plek, zijn eigen terrein’ had. Psychoanalyse paste echter niet in deze terreinverdeling die de meeste vertegenwoordigers van andere disciplines als een voldongen feit hadden geaccepteerd. De psychoanalyse doorbrak wat anderen als geaccepteerde grenzen beschouwden. Zonder overigens een frontale aanval uit te voeren, opereerde zij vanuit de ongeëxpliciteerde vanzelfsprekendheid dat de verschillende vertogen elkaar voor een deel overlappen en dat zij elk in hun eigen taal over hetzelfde spreken. De psychoanalyse stond haaks op het door anderen gehanteerde principe: ‘Zeg het met mijn woorden, en jouw problemen zullen voorbij zijn of er tenminste anders uitzien!’

Dit blijkt meteen als men aan de psychoanalyse de ruimtelijke metafoor poogt op de dringen en haar een ‘plaats’ wil toewijzen. Waar hoort zij eigenlijk thuis? Bij de psychologie is men haar tegenwoordig vaak liever kwijt dan rijk, maar de uitspraak ‘dat is geen psychologie, want dat is psychoanalyse’ klinkt toch minder overtuigend dan ‘dat is geen psychologie, want dat is filosofie’. De psychiatrie heeft zij een tijd lang overheerst zonder er evenwel mee samen te vallen, tot zij haar positie moest opgeven ten voordele van de biologische benadering. De psychoanalyse heeft een vreemde functie – om het

woord 'plaats' niet te gebruiken. Door haar bestaan zelf doorbreekt de psychoanalyse de *entente cordiale* onder de wetenschappen en daarmee dreigt zij een hoeksteen van het secularisatieproces los te wrikken, zonder een god te brengen. Wat dit laatste betreft: het is dan wellicht niet toevallig dat het soms toch gebeurt, stiekem of met minder schaamte, zoals wanneer W. Bion het begrip 'O' introduceert of Jung een spiritualiteit suggereert die gretig door New Agers wordt omarmd.

De subversiviteit van de psychoanalyse uit zich echter in het bijzonder in haar praktijk. Ingaande tegen de veelheid aan vertogen die, impliciet of expliciet, vaak heel normerend zijn, wil de psychoanalyse *rücksichtslos* het individu tot vrijheid brengen, of liever: alle kansen geven opdat het individu zijn vrijheid zal nemen. Om deze reden komt er steeds weer heibel wanneer men de psychoanalytische praktijk onder de psychotherapie wil parkeren en haar van staatswege wil reguleren. 'Psychotherapie' stamt van Bernheim af en diens opvatting dat je iemand met suggestie naar een vooropgezet doel moet leiden omdat daarin de 'genezing' bestaat. Zo'n opvatting is voor veel psychoanalytici een gruwel – of een teken dat men van de ware koers is afgeweken.

De subversiviteit gaat echter nog verder. Vrijheid wordt vaak begrepen als 'jezelf durven zijn', je eigen subjectiviteit durven stellen tegenover anderen, je eigen verlangens en vormen van afkeer accepteren. '*Enjoy your symptom!*' zal Žižek provocerend stellen. Daar voegt men doorgaans aan toe dat dit niet noodzakelijk onverschilligheid voor anderen en egoïsme betekent, maar daar gaat het hier niet over. De grondige subversiviteit waar wij het hier over hebben, is dat de psychoanalyse, die het subject tot vrijheid oproept, tegelijk bevestigt dat dit subject als vast en in zichzelf rustend gegeven niet bestaat.

Wanneer wij vanuit de huidige situatie op deze geschiedenis terugblikken, moeten wij stellen dat wat de psychoanalyse rechtstreeks over religie betoogd heeft, voor de godsdienstpsychologie minder relevant is dan de grondige omslag in het mensbeeld die met haar theorie en praktijk samenhangt. Net zoals Freuds denken aan het einde van de negentiende eeuw het positivistisch-materialistisch mensbeeld omver heeft gegooid door op de psychische causaliteit te wijzen, zien wij dat de psychoanalyse op het einde van de twintigste eeuw de consistentie en eenheid van het menselijke subject als mythe heeft bestempeld. Op het eerste gezicht had men kunnen denken dat een dergelijk inzicht het gemakkelijkst geaccepteerd zou worden door het Amerikaanse denken. Daar had het behaviorisme namelijk de conditioneerbaarheid van de mens als vanzelfsprekend feit naar voren geschoven. Het gebeurde echter omgekeerd. Met de Amerikaanse versie van de psychoanalyse, die onder de naam van *Ego Psychology* de Internationale Psychoanalytische Vereniging zou domineren, werd voorbijgegaan aan die delen van Freuds theorie die op de fundamentele relativiteit van het subject wezen: het narcisme en de ermee samenhangende identificatie. De Franse filosofie daarentegen, die

met Descartes eeuwen door de consistentie van het subject als eerste basis voor zekerheid had aangenomen, stond open voor een radicale relativering van dit subject. Dit gebeurde in het spoor van Jacques Lacan die met zijn ‘terugkeer naar Freud’ een radicalisering van het psychoanalytische mensbeeld voorstond.

Indien deze opvatting klopt, zijn de consequenties aanzienlijk voor de wijze om theologie, godsdienstwetenschap of godsdienstpsychologie te bedrijven – hoe men deze verschillende vertogen ook wil benoemen in een illusoire poging tot afgrenzing. Ieder is het er over eens dat de definitie van de term ‘godsdienst’ of ‘religie’ een nog steeds onopgelost probleem vormt. Daar voegt zich nu een ander prangend probleem aan toe. Als het subject geen vast verankerd punt is van waaruit men ongestoord naar de al dan niet wisselende externe en ‘objectieve’ realiteit kan kijken, dan berust iedere poging om ‘puur empirisch’ een object te benaderen op een illusie. Dan moet men grondig werk maken van een reflectie op de wederzijdse verstrengeling van objectiviteit en subjectiviteit, wat uiteraard niet betekent dat men onkritisch om het even wat voor waar aanneemt.

In ons taalgebruik heeft de term ‘subjectiviteit’ de bijklank van onbetrouwbaarheid en willekeur gekregen, terwijl ‘objectiviteit’ vaak wordt begrepen als ‘het object onaangeroerd laten’ en dus ‘dichter bij de waarheid komen’. Daar worden vaak nog beelden van intern versus extern standpunt aan verbonden. Is pure, echte, radicale objectiviteit echter wel wenselijk? Stel je voor dat het mogelijk was: zou een dergelijke kennis nog enig belang hebben voor het subject? Wanneer wij de onderliggende opvatting over radicale objectiviteit verder exploreren, stoten wij op het fantasma van het almachtige subject, dat zich absoluut vrij kan maken van alles wat er zijn ‘ik’ omringt, waarna het dit alles vanuit een archimedisch punt observeert. Nadien raakt dit subject opnieuw in het omringende geïnteresseerd om er ten dienste van zijn plots gereactualiseerde betrokkenheid en wensen gebruik van te maken. Is dat geen vreemde en naïeve opvatting?

Als wij de hypothese ernstig nemen dat het subject niet alleen van zijn betrokkenheid in wat het omgeeft nooit volledig los kan komen, maar dat dit eigenlijk evenmin wenselijk is omdat het ‘subject op zich’ niet bestaat, moeten wij het waarheidsideaal van de menselijke kennis niet loslaten, maar wij moeten het anders stellen. Wij moeten dan de logica van de *hermeneutische cirkel* ernstig nemen en van daaruit richtlijnen, normen en vuistregels bespreken voor wetenschappelijk godsdienstpsychologisch onderzoek. Met deze vraag gaat het tweede deel van dit boek in het derde over.

Maar nu eerst de gang door de twintigste eeuw, met zijn groeiend besef dat het zelfzekere subject van Descartes niet bestaat. Meer dan in wat zij expliciet over cultuur en religie meende te kunnen verkondigen, ligt hier de nieuwe inbreng van de psychoanalyse. En uiteraard heeft dit een enorme impact op de wijze waarop wij tegen religie aankijken.

Hoofdstuk 1

Freud, de psychoanalyse en de religie

Hysterie: geen zwakke psyche maar een vigouereus conflict

De Weense arts Sigmund Freud (1856-1939) was zijn wetenschappelijke carrière begonnen als medewerker aan het Neurofysiologische Instituut van de beroemde Ernst Brücke (1819-1892).¹ Als student had hij daar reeds een aantal jaar gewerkt. Hij werd met allerlei onderzoek belast en voerde zijn taak niet zonder succes uit. Zo speurde hij naarstig naar het onderscheid tussen menselijke zenuwen, onderzocht hij het ruggenmerg van lagere vissoorten en ontdekte hij de verdovende eigenschappen van cocaïne. Hij zocht ook naar de schier onzichtbare geslachtsdelen van palingen maar die vond hij niet. Onderzoek was hem dierbaarder dan het artsdiploma en het daaraan verbonden werk. Maar toen hij verliefd werd en wilde trouwen, moest er meer geld op tafel komen. Freud deed toen snel de nog nodige medische stages, onder andere enkele maanden in de psychiatrie, wat hem maar weinig boeide. Psychiater werd hij dus niet, althans niets in de zin die het woord toen had: iemand die in de psychiatrische inrichtingen met de zorg voor zware patiënten was belast. Hij kreeg hij een beurs om in de neurologische kliniek van Charcot in Parijs te gaan werken en maakte er kennis met de hysterie en alle vragen die deze ziekte opwierp.

Terug in Wenen hoorde hij van een oudere collega, Jozef Breuer (1842-1925), het merkwaardige verhaal van een hysterische patiënte die de geschiedenis is ingegaan als het beroemde geval Anna O. De vrouw, van wie wij intussen weten dat zij Bertha Pappenheim heette, was verlamd aan een arm en had ook moeilijkheden om te slikken. Breuer vertelde dat zij in zijn aanwezigheid spontaan in een hypnotische slaap viel en een hele rij herinneringen vertelde die met de oorsprong van haar ziekte te maken had. Zo verwees de verlamde arm naar de periode dat zij haar stervende vader verpleegde en de quasihallucinatie had gekregen van een grote zwarte slang die haar vader aanviel. Zij wilde die weggagen, maar haar arm, die over de stoelleuning lag, leek verlamd en zij zag tot haar ontsteltenis dat haar vingers eveneens in kleine slangen veranderd waren. Zij wilde bidden maar vond geen woorden, tot er plots een kindergebedje in het Engels haar plots te binnen

1. P. Gay, *Freud, a life for our time*, New York: Norton, 1988; Ned. vert.: *Sigmund Freud, zijn leven en werk*, Baarn: Tirion, 1989. Een recente, beknopte maar uitstekende inleiding tot de psychoanalyse: J. Milton, C. Polmear & J. Fabricius, *A short introduction to psychoanalysis*, Londen: Sage, 2004. Een cultuurhistorische duiding: E. Zaretsky, *Secrets of the soul*, New York: Knopf, 2004.

schoot. Na dit gebeuren kon zij zich nog enkel in het Engels uitdrukken. De moeilijkheid om te slikken ging terug op het feit dat zij gezien had hoe een Engelse dame haar schoothondje op tafel liet lopen en uit een waterglas drinken. Anna O. bleef maar vertellen en na deze ‘talking cure’, waarbij zij heel wat emotie ventileerde, voelde zij zich duidelijk beter en verdween zelfs een aantal symptomen.

Breuer had echter gemerkt dat de band tussen arts en patiënte wel zeer hecht kon worden bij een dergelijke behandeling en dat er verliefdheid kon ontstaan. Om zijn eigen huwelijk te redden had hij ooit ijlings zijn patiënte in de steek moeten laten om met zijn vrouw op ‘tweede huwelijksreis’ te gaan, wat tot een terugkeer van de symptomen bij de patiënte had geleid. Breuer had dan ook verkozen deze weg niet verder te exploreren. Dit zou Freud wel doen.

Freud nam dus hysterische patiënten in therapie en probeerde in detail na te gaan onder welke omstandigheden de ziekte begonnen was. De patiënten herinnerden zich dit echter niet. Onder hypnose lukte hen dit wel, maar de genezing die hiervan uitging was meestal kortstondig. Omdat hij slecht kon hypnotiseren en omdat niet alle patiënten hypnotiseerbaar waren, probeerde Freud door rustig aan te dringen zijn patiënten bij de ontstaanssituatie van hun symptomen te brengen. Dit kon. Hierbij bleek gauw dat hij niet op een eenvoudig niet-weten stootte, maar op een uitgesproken actieve weerstand tegen deze herinnering. Als therapeut moest hij door zijn aandringen deze weerstand overwinnen. Slaagde hij daarin, dan viel het symptoom weg.

De conclusie leek voor de hand te liggen: hysterie is het gevolg van het afweren van bepaalde, affectgeladen voorstellingen. Het symptoom vervangt in zekere mate de ‘verdrongen’ voorstelling.

Freud construeerde vervolgens het volgende denkmodel: iedere voorstelling heeft een bepaalde affectieve lading. Afweer zorgt ervoor dat de voorstelling geneutraliseerd wordt. De affectieve lading wordt haar ontnomen en elders gebruikt. In het geval van hysterie wordt de affectieve lading ‘geconverteerd’ in het lichamelijke. De therapie moest dan het omgekeerde bewerkstelligen. De affectieve lading moest opnieuw met de oorspronkelijke voorstelling verbonden worden. Dan kon zij in een emotionele uitbarsting ontladen worden (katarsis) of in een bewust denkproces afvloeien. Deze inzichten publiceerde hij in de samen met Breuer uitgegeven *Studies over hysterie* (1895), waarin Freud, anders dan Breuer die in het spoor van Janet bleef, de verdringing als actieve factor van de geest centraal stelde. Het freudiaanse onbewuste was geboren.

Dit onbewuste bleek overigens niet exclusief aan hysterielijders toe te behoren. Ook andere neurosen kwamen uit verdringing voort, de dwangneurose in het bijzonder. Daar had je geen bewustzijnsverlies, crisissen en verlammingen, maar kwellende twijfels en vormen van dwangdenken tezamen met een overdreven zin voor orde en netheid. Sommige lijdens aan deze ziekte gingen drie, vier of vijf keer naar huis terug om te controleren of zij het gas

wel goed afgesloten hadden of, hoe gek het hun zelf ook leek, zij voelden zich gedwongen om exact langs dezelfde weg terug te keren als die langs waar zij weggegaan waren, tot in het labyrint van de supermarkt aan toe... Deden zij het niet, dan zou er iets vreselijks gebeuren, en dit 'iets' werd na enig aandringen aangevuld met 'de dood van een geliefd persoon'. Ook hier gingen verdrongen herinneringen of wensen schuil. Hun emotionele kracht verborg zich in hun tot in het absurde, controlerende gedrag.

Verdringing was blijkbaar een belangrijk en wijd verspreid fenomeen. Naast de histerie en de dwangneurose vond men haar ook terug in de fobie, waarbij het mechanisme erin bestond dat de affectieve lading van een voorstelling op een andere verschoven wordt, zoals in een fobie voor honden, paarden, spinnen, muizen. Neurose bleek dus niet zo maar te verklaren uit een gebrek aan psychische spankracht, wat Janet op basis van zijn observaties aan de Salpêtrière had betoogd. Bij neurose was er eerder een teveel aan energie en deze leidde ertoe dat mensen 'met zichzelf in de knoop' raakten, zoals het dankzij Freud thans heet.

De ethiek van de psychoanalytische 'kuur'

Nadat hij aan hypnose verzaakt had, gaf Freud aan zijn psychoanalytische praktijk vrij snel de klassieke vorm die zij nog steeds heeft. Ook al wordt die tegenwoordig in heel wat landen niet zo vaak meer gepraktiseerd, het plaatje ervan is tot in de cartoonwereld doorgedrongen. De patiënt, tegenwoordig 'analysant' genoemd,² ligt op de bank of divan en vertelt er allerlei zaken, zonder er orde in aan te brengen, zoals het opkomt. Achter de analysant of schuin naast hem, maar buiten diens zicht, zit de analyticus die met een 'neutraal zwevende aandacht' luistert en af en toe, erg spaarzaam, tussenbeide komt om een mogelijk verband te suggereren. Het initiatief ligt dus bij de patiënt die, 'vrij associërend', de ene idee door de andere die zich aandient laat volgen en zodoende allerlei zaken uitspreekt die belangrijker zijn dan zij eerst leken en niet steeds prettig zijn. Je geeft je meest intieme voorstellingen prijs, hoe bizar, schunnig, afhankelijk of agressief die ook mogen zijn... Zo gaat het bijna dag-in dag-uit door. Freud analyseerde zijn patiënten vijfmaal per week gedurende enkele jaren, strikt afgesproken vakantieperiodes uitgezonderd. Dat maakt de analytische kuur tijdrovend en duur.³

2. Bij de psychoanalytici die bij de Internationale Psychoanalytische Vereniging aanleunen, wordt de term vaak met de eindletter d (analysand, een Latijns gerundivum) gespeld, wat betekent: diegene die geanalyseerd moet worden'. In het spoor van Lacan wordt hier de schrijfwijze *analysant* (gerundium) gehanteerd: diegene die bezig is (zichzelf) te analyseren.

3. Daarom valt het te begrijpen dat in die landen, in het bijzonder Nederland, waar de analyse een tijd lang door de ziekteverzekering werd terugbetaald – en de prijzen dus snel stegen – bijna niet meer toegepast werd toen die terugbetaling gestaakt werd: het kwam veel te duur over, vooral omdat men het vanzelfsprekend was beginnen vinden dat men niet zelf hoefde te betalen.

Freud introduceert echter niet enkel een nieuwe techniek. Hij geeft een radicale wending aan wat je met psychotherapie beoogt. Vaak beseft men tegenwoordig niet meer hoezeer de door hem geïntroduceerde keuzen voor ons tot vanzelfsprekendheden zijn geworden.

Ten eerste: doordat Freud het zwaartepunt van het therapeutische proces van de analyticus naar de patiënten verschoof, werden die mondig gemaakt en kwam de keuze wat zij met hun leven wilden doen in hun eigen handen te liggen. Het verschil met de morele behandeling uit de beginperiode van de psychiatrie is groot. Daar kwam het erop aan dat patiënten aan een ‘onweerstaanbare dwang’ onderworpen werden, zodat zij niet anders konden dan de wil van de psychiater als eigen wil over te nemen. Hetzelfde gebeurde doorgaans bij hypnose: weliswaar had Puységur die techniek aanvankelijk gebruikt om de patiënten zelf te laten ontdekken wat er scheelde, – tot en met het bekijken van de zenuwen en spieren binnen het eigen lichaam – maar na hem werd de hypnose vooral gebruikt om patiënten ertoe te brengen de suggesties van hun hypnotiseur over te nemen. Freud was echter als de dood voor suggestie. Hiermee begon hij, eerst zonder het zelf te merken, een nieuw ethisch ideaal te hanteren. Genezen betekende niet langer conform worden aan wat anderen of de maatschappij willen, maar de eigen wensen onder ogen durven zien en er voor uitkomen. Vandaar dat men in verband met psychoanalyse niet langer van psychotherapie ging spreken maar van ‘kuur’: er werd geen vooropgezette doelstelling nagestreefd, maar men wilde de patiënt in de ‘zuivere lucht’ van het ongeremde uitspreken op adem laten komen. De weigering om richtlijnen te geven en de uitspraak ‘Wat vind jij er zelf van?’ is vanuit de psychoanalytische wereld doorgedrongen tot in de psychotherapeutische praxis in het algemeen, en zelfs in het dagelijkse taalgebruik.

Ten tweede: het werd Freud snel duidelijk dat patiënten niet graag of vanzelf een autonome positie innamen, integendeel. Naarmate zij langer gingen liggen op de bank van de analyticus die zij nochtans niet zagen, werd zijn persoon steeds belangrijker. In hun fantasie schreven zij hem of haar allerlei opvattingen, oordelen en verwachtingen toe waaraan zij zich wilden conformeren of waar tegen zij wilden rebelleren. Freud noemde dit gegeven ‘overdracht’ omdat het een herhaling bleek te zijn van de verhoudingen die zij vroeger met andere mensen hadden gehad, in het bijzonder met de ouders. Voor een deel stoorde dat het verloop van de psychoanalytische kuur, maar voor een ander deel was dit ook nuttig: als men reflexief op deze overdracht terugkeek, leerde men hoezeer men zich door anderen liet leven. Ook dit gegeven is tot het dagelijkse spraakgebruik gaan behoren. Naast de net geciteerde uitspraak ‘Wat vind je er zelf van?’ stamt ook het alternatief ‘Dat is niet mijn probleem, het is het jouwe!’ uit deze analytische handelwijze.

Ten derde: achter het feit dat de psychoanalyse de patiënten uitnodigde om voor hun eigen wensen uit te komen, maar dat dezen ook ervoeren dat zij niet graag een autonome positie innamen, schemerde het feit door dat er geen

vast consistent ‘ik’ is, geen op zichzelf rustend subject. Dat kan paradoxaal lijken, want de verdringing wijst toch op een kracht om voorstellingen en wensen af te weren. Is dat geen teken van een sterk ik, een veel te sterk zij het krampachtig ik? In zekere zin, maar mensen weten niet dat zij verdringen. Het ik lijkt dus complex: het ene deel niet weet wat het andere doet, het subject wordt door processen bepaald waar het zelf geen weet van heeft.

Deze ervaring zat eigenlijk reeds geïmpliceerd in die aparte techniek die de ‘vrije associatie’ was. Als je gewoon alles in je geest moet laten opkomen zonder iets uit te sluiten of als onbelangrijk terzijde te schuiven, betekent dit dat je precies de controle over jezelf moet opgeven om jouw ‘waarheid’ te ontdekken.

Maar die waarheid is niet de verborgen gestalte van het ware zelf dat op het einde van de analytische kuur oprijst. Door de analyse hoop je tot een beter functioneren van de processen die binnen jezelf aan het werk zijn te komen. Hieruit volgt dat wij het menselijke subject moeten opvatten als iets wat geen vaststaand gegeven is, maar door bepaalde interacties – bijvoorbeeld de psychoanalyse – anders gaat functioneren. Uit dit inzicht volgen meteen ethische implicaties: hoe functioneren die het best en welke interacties zijn ervoor nodig?

Al deze vragen worden daarbij in een heel aparte optiek geplaatst wanneer men de centrale drijfkrachten die erbij betrokken zijn, ‘libido’ gaat noemen.

Verdringing en seksualiteit

Reeds vroeg had Freud ervaren dat de herinneringen, waarvan de afweer tot het ontstaan aan neurosen had geleid, veelal het domein van de seksualiteit betroffen. Op zich was deze constatering niet nieuw. Reeds Plato had in de *Timaios* hysterie met onbevredigde seksualiteit verbonden. Nieuw was wel – als je de verhalen van de patiënten mocht geloven – dat de seksuele herinneringen tot op hun prille jeugd jaren teruggingen. Regelmatig hadden zij het over verleiding door volwassenen, of door een broertje of zusje die het van volwassenen had geleerd. Dit bracht Freud aanvankelijk tot de overtuiging dat een neurose steeds het gevolg was van een seksueel trauma dat in de prille kindertijd, in ieder geval vóór de puberteit, écht had plaatsgegrepen. Naderhand kwam hij echter op deze stelling terug. Hij gaf toe dat veel van de verhalen van zijn patiënten alleen in hun fantasie waren gebeurd. Het bevreemdende feit dat precies voorstellingen over seksualiteit in de kindertijd verbonden bleken te zijn met hysterische symptomen bleef echter. Waren seksuele voorstellingen dan zo gevaarlijk?

Daarnaast werd duidelijk dat het verdringingsmechanisme niet tot de neurose beperkt bleef. Het deed zich ook regelmatig voor in het dagelijks

leven van iedereen. Dit bleek uit de studie van de dekherinneringen, van de droom, van *Fehlleistungen* en van het sociale gebruik ‘moppentappen’.⁴

Dekherinneringen zijn herinneringen aan onze kindertijd die op zich weliswaar onbelangrijk lijken, maar toch naar een belangrijke gebeurtenis verwijzen. De Franse schrijver Marcel Proust wordt hiervoor vaak als voorbeeld ingeroepen. Beroemd zijn diens ‘Madeleintjes’, die koekjes waarvan de smaak het hele panorama op het voorbije, gelukkige leven in het dorpje Combray oproept. Proust is zich hiervan bewust, maar wanneer het om een echte ‘dekherinnering’ gaat, gaan daar zaken achter schuil waaraan men liefst niet terugdenkt. Toch woekeren deze herinneringen in het geheim naarstig verder in onze geest. De energie waarmee zij geladen zijn, wordt echter op verwante, maar onbelangrijke herinneringsbeelden verschoven. Vandaar het levendige karakter van de dekherinneringen.

Hetzelfde verschuivingsprocédé komen wij bij de droom tegen. De beelden die je in de droom aantreft, vormen slechts schijnbaar een echt verhaal. Dit is slechts de façade, het gevolg van ‘secundaire droomarbeid’. Wil je de motieven kennen die in de droom verscholen liggen, dan moet je de droom in stukjes knippen en bij ieder beeld gaan associëren tot je ziet naar welke oorspronkelijke voorstelling dit refereert. Je droomt bijvoorbeeld van de ‘Ugly Duck’, het Groningse eetcafé vlak bij jou om de hoek, maar in de droom is de tapkast veranderd in een soort altaar en dat heeft dan weer iets van de buffetkast van je groot tante. Wanneer je het hele verhaal als drager van een betekenis opvat, kom je niet ver. Anders wordt het wanneer je de losse beelden afzonderlijk neemt en er op gaat associëren. ‘Duck’ doet je bijvoorbeeld denken een vriend met de naam Donald, en je hebt de vorige dag toevallig aan hem gedacht zonder er al te lang bij stil te staan. Had je dan wél verder gedacht, dan was je misschien op een bepaalde idee gekomen, maar die heb je verdrongen en daarom komt zij, weliswaar verschoven, in de droom terug. Daarnaast herinnert jouw groot tante je aan een belangrijke, maar niet steeds gelukkige fase uit je jeugd. Je werd bij haar vaak geparkeerd omdat jongere broertjes toch alle aandacht van jouw ouders nodig hadden. Stilaan leer je voor jezelf het gecensureerde stuk informatie aanvullen en zo merk je dat ook hier de verdringing aan het werk is geweest.

Zo gaat het ook met de *Fehlleistungen*, om een Duits woord te gebruiken, omdat er in het Nederlands geen equivalent voor bestaat als mocht het niet. Het gaat om het feit dat je dingen zegt of doet die aan je controle ontsnappen. Een hoogleraar die een demograaf extra vriendelijk wilde introduceren omdat hij beseftte dat hij een hekel aan de man had, zei: ‘En nu geef

4. De term *Fehlleistungen* is onvertaalbaar: vaak behelpt men zich met ‘freudiaanse vergissing’. Het gaat om handelingen die men verkeerd stelt, gedreven door onbewuste motieven. De teksten waarnaar hier verwezen wordt, zijn: *Over dekherinneringen* (1899), *De droomduiding* (1900), *Psychopathologie van het dagelijkse leven* (1901), *De grap en haar relatie met het onbewuste* (1905).

ik graag het woord aan onze beroemde demagoog...' De verdrongen agressie kwam langs een zijweg tot uiting.

En voor wie zou denken dat verdringing louter een privé-aangelegenheid is, wijst Freud op de functie van het moppentappen. Zijn moppen niet bij uitstek de uitweg om zaken ter sprake te brengen waarover men in het gewone sociale verkeer doorgaans hoort te zwijgen, seks en geweld bijvoorbeeld? Denk aan de mop over het vangen van de lintworm die in iemands darmen huist. Je stopt iedere dag een krop salade in het achterwerk van de betrokkene, maar na een week beperk je je tot een spruitje. Als de boze lintworm plots naar buiten kruipt om te protesteren: 'Is dat nu een krop salade', knip je zijn kop eraf. Anale fantasma's kun je via grapjes met elkaar delen.

Wat de inhoud van de verdrongen seksuele fantasieën betreft, viel het dan verder op dat het veelal om 'perverse' vormen van seksualiteit ging, en hierbij moet je je op het einde van de negentiende eeuw al die vreemde seksuele gedragingen voorstellen die zich niet beperken tot de monogame, geregistreerde heteroseksuele coïtus 'op de wijze van de missionaris', waarbij de man boven op de vrouw ligt. De seksuologische literatuur uit zijn tijd bij zijn onderzoek betreffend, schreef Freud in 1905 zijn beroemde *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit*. Hierin stelde hij dat de seksualiteit van volwassenen het resultaat is van een geleidelijk proces van combinatie en harmonisatie van oorspronkelijk losse elementen, die in de kindertijd nog een eigen en autonoom leven leidden, de erogene zones: het orale, anale en genitale.

Idealiter, zo stelt Freud, raken al deze erogene zones op elkaar betrokken en gaan zij deel uitmaken van het volwassen liefdesspel dat uitloopt op het orgasme. De één zuigt wat intenser, de ander heeft zin om vriendelijk te bijten, een derde voelt zich graag omkneld, nog aan ander vindt de anus een niet te vergeten erotische zone... De burgerlijke moraliteit vindt dat overigens geen probleem als de specifieke daad, die tot de voortplanting leidt, maar in het achterhoofd gehouden wordt. De psychoanalyse heeft daar nog minder moeilijkheden mee. Zij let overigens ook op een ander feit, namelijk dat deze eerste ervaringen van zeer lichamelijke aard als het ware getransformeerd en vergeestelijkt worden in activiteiten in de socioculturele sfeer. Dat heet 'sublimatie'. Wie op sterk voyeuristische trekjes uit zijn kinderlijke seksualiteit gefixeerd is gebleven, wordt kunstminnaar, de oraal gefixeerde gaat al dan niet verfijnd drinken of wordt kok, wie aan het inhouden en loslaten van zijn darminhoud genoeg heeft gevonden, wordt verzamelaar of pot graag geld op.

Vaak verwijt men Freud dat hij de mens als een driftwezen, zelfs als een driftenmachine beschouwt.⁵ Dat valt te bezien. Wie denkt dat de mens

5. G.H.E. Russelman, *Van James Watt tot Sigmund Freud. De opkomst van het stuwmodel van de zelfexpressie*, Deventer: Van Loghum Slaterus, 1983.

zonder driften is of dat er althans, naast de driften, vooral autonome, spirituele krachten aan het werk zijn, zal zich met Freuds inzichten wel niet kunnen verzoenen. Als je echter rekening houdt met het feit dat Freud in geen geval stelt dat driften zomaar dienen om animaal uitgeleefd te worden, maar hun uitweg moeten zoeken in de cultuur, wordt er een nieuw perspectief geopend op de samenhang tussen lichaam en geest. En die zijn best interessant.

Freuds eerste kritiek op cultuur en religie

Met wat wij totnogtoe over Freud hebben besproken, lijkt niets hem voor te bestemmen om een belangrijke plaats in te nemen in de godsdienstpsychologie. In de jaren 1895-1907 staat de ontdekking van de verdringing centraal en die laat hem dus toe een alternatieve theorie over neurosen te ontwerpen. Het is niet zo dat onze geest soms te zwak is om al zijn inhouden te bevatten, maar wel dat hij bepaalde voorstellingen actief kan afweren en dat soms met volle energie doet. Er is dus 'iets' in ons, dat *niet* gericht is op kennis. Andere krachten zijn belangrijker en onze drang naar kennis is afhankelijk ervan. Op het eerste gezicht lijkt de therapie dan ook eenvoudig: je moet ervoor zorgen dat het ik beter weet heeft van wat er in het eigen innerlijk omgaat. Dit zal een hardnekkige illusie blijken. In de loop van de geschiedenis zullen er regelmatig pogingen ondernomen worden om technieken te ontwikkelen die deze informatie sneller en beter opsporen dan langs de lange weg van de psychoanalyse (hypnose, drugs, ...), maar die blijken niet zomaar te helpen. Wat je zodoende namelijk niet verandert, is de kracht van het ik dat, als het te sterk is, goed kan verdringen. Zou het niet beter gaan indien dat ik zich wat minder controlerend opstelde? Kun je daar niet voor zorgen?

Verder was het Freud sterk opgevallen dat het veelal seksuele voorstellingen zijn die verdrongen worden. Toeval of niet? Die vraag drong eerst nog niet in alle scherpheid tot Freud door. Wel werd hij er zich steeds meer bewust van hoe weinig tolerant de westerse cultuur voor het seksuele gedrag van haar leden was geworden. Zowel in Wenen als op andere plaatsen in Europa, om maar te zwijgen van Amerika, was de preutsheid alomtegenwoordig. En ook de religie deed hierbij haar duit in het zakje. Zou het niet beter gaan indien mensen zich wat meer seksuele vrijheid toestonden? Dat is de teneur van Freuds centrale publicaties over cultuur in deze periode, met als centrale tekst *De 'culturele' seksuele moraal en de moderne nervositeit* (1908). Het is een these die in de zestiger jaren van de twintigste eeuw opnieuw omarmd zal worden wanneer de studenten met de kreet 'Make love, not war' in de seksuele bevrijding de sleutel zien om het geweld 'van de heersende klasse' en het in autoriteit verpakt sadisme van zijn kracht te beroven.

In de periode waarin Freud zich op de verdringingsproblematiek en de seksualiteit richtte, schreef hij ook zijn eerste artikel over religie,

Dwanghandelingen en godsdienstoefeningen (1907). Waarom Freud werd uitgekozen om het openingsartikel in het pas gestichte *Zeitschrift für Religionspsychologie* te schrijven, is onduidelijk. Misschien was men in religieuze kring blij met het feit dat Freuds verdringsleer een autonome kracht van de geest erkende, wat tegen het heersende materialisme leek in te gaan. Dat was in ieder geval het motief geweest waarom de Vrije Universiteit Amsterdam, in aansluiting op het aldaar gehouden eerste Internationale Congres voor Psychiatrie (1907), een freudiaan uitkoos om de nieuwe leerstoel psychiatrie te bezetten. Misschien speelde ook nog de negentiende-eeuwse idee mee dat je het wezen van de religie via pathologische uitvergrotingen kunt vatten. Wat er ook van zij, Freud aanvaardde het voorstel.

Zijn tekst bestaat hoofdzakelijk uit de beschrijving van een aantal casussen van dwangneurose die moeten aantonen dat zich achter de schijnbaar zinloze symptomen van deze ziekte verdrongen herinneringen van seksuele aard schuil gaan. Pas op de laatste bladzijden komt hij aan de religie toe, meer bepaald aan het ritueel. Hij wijst erop dat, net zoals bij een dwangsymptoom, een religieus ritueel bestaat uit heel nauwkeurig voorgeschreven en complexe handelingen, waarvan de zin niet meteen duidelijk is. Het is alsof het religieuze ritueel een collectieve dwangneurose is en de dwangneurose een privéliturgie. Wel ziet Freud een belangrijk onderscheid: daar waar in de dwangneurose de seksuele driften verdrongen worden, geldt dat in de religie voor het ruimere veld van wat hij de ‘egoïstische driften’ noemt, dat hij verder niet specificeert. Overigens is Freuds waardering voor dwangneurose en religie toch verschillend. Daar waar de dwangneurose voor het individu puur onheil betekent, is de religie nuttig, want zij brengt het individu ertoe af te zien van wraak door zich voor te stellen dat God deze zal voltrekken. Het is een fantasie – het woord ‘illusie’ valt hier niet – maar het is een nuttige fantasie. Wie overtuigd is dat zijn vijand in de hel zal branden kan aan de verzoeking weerstaan om hem zelf en meteen te lijf te gaan:⁶

Deze driften worden deels door de godsdiensten verdrongen, doordat zij het individu zijn driftlust aan de godheid laten offeren. ‘Mij komt de wraak toe, zegt de Heer’.⁷ Uit de ontwikkeling van de oude godsdiensten geloven wij te mogen concluderen dat veel van wat de mens zich had ontzegd, omdat het ‘euveldaden’ betrof, aan de god was afgestaan en in zijn naam nog geoorloofd was, zodat het overlaten aan

6. S. Freud, *Dwanghandelingen en godsdienstoefeningen* (1907), in: *Werken* 4, p. 345.

7. Freud citeert hier Paulus, Rom. 12, 19; ‘Wreekt uzelf niet, geliefden, maar laat het over aan Gods gerechtigheid; er staat immers geschreven: Mij komt de wraak toe, Ik zal vergelden, zegt de Heer.’ De Engelse *Standard edition* heeft dit niet gezien en denkt dat Freud Deuteronomium citeert. Daarom heeft die, ten onrechte, de laatste aanhalingsteken naar voren geplaatst: ‘Mij komt de wraak toe’, zegt de Heer.

de godheid van slechte, voor de gemeenschap schadelijke driften de weg was waarlangs de mens zich van hun heerschappij kon bevrijden.

Ons ik verdringt dus, maar wat is ons ik?

Vanuit ons huidig standpunt bekeken, zien wij dat het freudiaanse denken intussen een aantal belangrijke keuzes heeft gemaakt. Sommigen zullen zonder veel nadenken van de hand gewezen worden. Andere zullen, even onnadenkend, geaccepteerd worden. Zij betreffen voornamelijk de functie die men aan de seksualiteit toekent en de invloed van deze drift op het ik.

Het centrale inzicht waar Freud van uitgaat is dus dat er iets in ons is dat verdringt en dat het vooral voorstellingen van seksuele aard zijn die verdrongen worden. Als wij nu al te gemakkelijk het voorgaande uitbreiden door de formule te gebruiken 'ons ik verdringt', dan moeten wij absoluut dat 'ik' specificeren. Het is in ieder geval niet ons 'gewone' ik zoals wij dit in ons dagelijkse leven menen te ervaren. Van het feit dat wij verdringen zijn wij ons namelijk niet bewust. Vandaar dat Freud van nu af aan zal worstelen om dit ik, zoals dit in eerste instantie naïef verstaan wordt, verder te exploreren. Laten wij er direct op wijzen dat de term 'ons ego', die wij tegenwoordig zo gemakkelijk in de mond nemen, op een verwarrende simplificatie berust van de complexe theorieën die wij vanaf nu zullen zien ontstaan.

Met de vraag naar het ik is ook de volgende verbonden: hoe het komt het toch dat het in het bijzonder de seksualiteit is die aanleiding geeft tot verdringing? Is er wellicht een intieme band tussen seksualiteit en het ik? In de Freudinterpretatie wordt deze vraag in twee richtingen beantwoord en het onderscheid is voor ons betoog van kapitaal belang.

Men kan seksualiteit beschouwen als iets wat eigenlijk niet behoort tot de kern aan het individu. Dit 'heeft' dan seksuele driften en, wanneer deze verdrongen worden, komt dat door andere factoren waaraan het individu onderworpen is. Met andere woorden, het is omdat de cultuur 'seksvijandig' is, dat individuen hun seksualiteit verdringen. Deze opvatting is via de antropologie tot ons doorgedrongen dankzij het werk van Margaret Mead (1901-1978), die in haar *Groei naar volwassenheid op Samoa* (1928) beschreef hoe er in deze tolerante cultuur, waar jongeren heel vrij met elkaar konden omgaan, veel minder puberteitsproblemen en neuroses aanwezig waren.⁸ Men vindt deze opvatting ook terug in de hedendaagse fascinaties voor de Bonobo's, apen die er blijkbaar in slagen weinig onderlinge agressie te vertonen omdat zij ongeremd en promiscue met elkaar kunnen vrijen. Het is een Freudinterpretatie langs deze lijn die gehuldigd werd in de *Make love, not*

8. M. Mead, *Coming of age in Samoa*, New York: Morrow, 1928; Ned. vert.: *Groei naar volwassenheid op Samoa*, (Aulaboeken 209) Utrecht: Spectrum, 1965.

war-ideologie van het eind van de zestiger jaren. Wij vinden overigens dezelfde wijze van redeneren in de in kerkelijke kringen vaak gehoorde stelling dat het vroeger weliswaar de seksualiteit was die verdrongen werd, maar dat nu de spiritualiteit er het slachtoffer van is.

De opvatting dat de cultuur de verdringing in de hand werkt, is Freud niet helemaal vreemd. Wij zagen dat hij reeds vroeg in zijn oeuvre pleitte voor meer seksuele vrijheid in onze westerse maatschappij. Gaandeweg ging hij echter beseffen dat het probleem dieper zat. Als seksualiteit verdrongen wordt, dan is het omdat deze drift nauw verbonden is met de opbouw van onze identiteit. Totnogtoe had Freud vooral gelet op het verdringende ik van de histerie en het wellicht nog sterkere verdringende ik van de dwangneurose. Nu zal hij echter geconfronteerd worden met het zwakke ik van de psychose. De psychoticus verdringt de seksualiteit niet, in tegendeel! En de dwang die van de omringende cultuur uitgaat, slaagt er niet in het ik van de psychoticus tot verdringing te brengen. Dat weerlegt natuurlijk het feit niet dat sommige culturen meer seksvijandig kunnen zijn dan anderen en dat die hun invloed op het innerlijk van hun leden uitoefenen. Dat wijst er echter wel op dat er een meer interne band is tussen seksualiteit en subjectiviteit. Het ik *bezit* niet alleen seksualiteit; het *is* ook seksualiteit.

Het is pas wanneer wij deze tweede interpretatie van Freud volgen, dat wij het baanbrekende karakter van zijn theorie over het narcisme ten volle kunnen begrijpen. Het narcisme is niet zomaar liefde voor het eigen ik, maar het tot stand komen van wat je misschien een ‘ego’ kunt noemen, maar in ieder geval binnen een erotische relatie tot een beeld waarvan men niet goed weet of het zijn eigen beeld of het beeld van een ander is. En om de idee nog wat verder door te trekken dan Freud zelf expliciet doet: wellicht is dit narcistisch moment nodig om, al was het maar in een deel van de fantasie, los te komen van de moeder en vooral wat achter onze band met haar steekt: de symbiose met een oerobject.

De laatste zinnen moeten wat sibillijns klinken – de term past in deze context – maar zij willen hier wijzen op de wending die ons betoog nu zal nemen. In de theorie van het narcisme zal Freud laten blijken dat het zelfminnende subject een subject is dat innerlijke consistentie mist. Deze idee is belangrijk om in het vervolg de band tussen seksualiteit en religie nauwkeurig te vatten.

Uitgaande van het beeld dat seksualiteit een ‘ding’ is dat door een ander ‘ding’ (het ik) verdrongen wordt, zullen de aanhangers van de eerste interpretatie van Freuds opvattingen de religie als een culturele factor beschouwen die het individu tot verdringing oproept. Waar religies dienen om de bestaande sociale orde via een beroep op de godenwereld te legitimeren, dragen zij bij om het seksuele gedrag in sociaal aanvaardbare banen te leiden. Waar religie minder of geen maatschappelijke functie te vervullen meer heeft, kan men toch een strikte seksuele moraal prediken, omdat men langs deze weg

mensen gezag doet verinnerlijken en hen zo bindt aan gezagsfiguren. In beide gevallen beschouwt men dus seksualiteit als een ‘ding’ dat men reguleert of dat de gelegenheid biedt om macht op mensen uit te oefenen. Men kijkt dan naar de ethiek en het machtsvertoog van religieuze leiders, met andere woorden: naar die elementen uit de religie die volgens het model van de neurose verdringing in de hand werken. Een dergelijke zicht op de relatie tussen individu, cultuur en religie veronderstelt dus een ik dat bij zijn verdringingsactiviteit buiten de seksualiteit staat.

In de tweede interpretatie is de zaak ingewikkelder, maar zij laat ook toe andere dimensies van de religie in ons betoog te betrekken. Als het ik in wezen seksueel is en dat het seksualiseren ervan dient om een fundamentele ‘inconsistentie’ van het menselijke subject te bedekken, dan wijst de band tussen seksualiteit en religie naar zoiets als heimwee én angst omtrent oerhechting. Dan volgt bijvoorbeeld de problematiek van de homoseksualiteit, waarmee zoveel religies worstelen, niet enkel uit hun onvermogen om bij de tijd te zijn, over taboes heen te stappen en ten volle Emmanuel Levinas’ ‘anders-zijn van de anderen’ te accepteren, maar uit de angst om fundamentele dimensies van het geloof door te denken – omdat geloof met oervertrouwen te maken heeft en homoseksualiteit met een andere vormgeving van het oervertrouwen en het narcisme.

Deze vooruitblik heeft ons wellicht te moeizaam naar de verte doen turen. Tijd dus om na te gaan hoe de studie van de psychose Freud en Jung het ik als iets seksueels en iets problematisch zal doen ervaren, waarna zij elk hun eigen weg zullen gaan.

Freud, Jung en Bleuler bestuderen de psychose

Van 1907 tot 1913 komt het tot een hechte samenwerking tussen Freud en Carl Gustav Jung (1875-1961). In tegenstelling tot Freud was deze laatste, zoon van een predikant, in zijn prille jeugd uitdrukkelijk geïnteresseerd geraakt in een psychologische benadering van de religie, wat in zijn latere polemieken met Freud duidelijk zal blijken. Op het ogenblik dat hij met Freud in contact komt (1906), is hij echter nog maar de jonge, beloftevolle assistent van de beroemde hoogleraar psychiatrie Eugen Bleuler (1857-1939). Jung had dus veel ervaring met psychotische patiënten, terwijl Freud met deze pathologie niet bekend was.

Wat is nu een psychose? De etymologie zegt het: het is een ziekte van de psyche. Het is een algemene term voor zware, psychiatrische aandoeningen waarbij het getroffen individu als het ware de greep over zijn ik verliest, ‘vreemd’ wordt in zijn relaties tot andere mensen en de realiteit ‘anders’ gaat beleven dan de doorsnee-mens. Soms gaat dit gepaard met waandenkbeelden en hallucinaties. Die vallen doorgaans het sterkst op, en daarom is de

psychiatrie er vaak toe geneigd die tot de kern van de ziekte te rekenen. Anderen – zoals bijvoorbeeld Bleuler – stellen echter dat waandenkbeelden en hallucinaties zoiets als koorts zijn. Zij zijn teken van een onderliggende ziekte, maar zelf zijn zij eigenlijk een positieve reactie van het organisme dat naar herstel streeft. De ware oorzaak ligt dieper. Hiermee is direct het besluit aangeduid dat zowel Freud, Bleuler als Jung uit hun gezamenlijke studie van de psychose zullen trekken: veel psychoses, met name deze die men onder de term ‘schizofrenie’ kan groeperen, berusten op een stoornis van de affectiviteit. En deze affectiviteit is wellicht nauw verbonden met seksualiteit. Hoe? Bij het zoeken naar een antwoord op deze vraag zullen de wegen uiteengaan.

Wij moeten weliswaar goed beseffen dat op het ogenblik dat Freud in contact komt met Bleuler en Jung de term ‘schizofrenie’ nog niet bestaat. Men sprak toen nog over *dementia praecox*. De term *schizofrenie* zal door Bleuler in 1911 worden geïntroduceerd, precies op het einde van de periode van samenwerking tussen hemzelf, Jung en Freud. Op te merken valt dat men van meet af aan niet gelukkig was met de term ‘schizofrenie’, want die suggereert een gespleten geest en dus zoiets als een meervoudige persoonlijkheid. Het gewone taalgebruik ten spijt, heeft een schizofreen geen gespleten geest. Zijn geest werkt anders.

Maar hoe kwam die samenwerking tot stand en hoe verliep zij? De reden dat Jung met Freud contact opnam, was dat hij dacht dat Freuds methode van droomanalyse wellicht ook op de schijnbaar zinloze uitspraken van psychotische patiënten van toepassing was. Zo herhaalde een vrouw: ‘Ik ben het onvervangbare dubbelpolytechnicum.’⁹ Op het eerste gezicht viel er geen touw aan deze uitspraak vast te knopen. Maar als je, net zoals bij een droom, de verschillende delen ervan los van elkaar bekeek en de patiënte vroeg wat zij er bij kon associëren, kwam je tot iets zinvol: het hoogste in de kunst – het hoogste in de kleermakerskunst – ook het hoogste in de kookkunst – etc. De vrouw klampte zich via deze formule vast aan het feit dat zij in haar leven zeer bekwaam en gewaardeerd was geweest, wat zij ook met andere formules uitdrukt zoals ‘ik ben de wandbekleding van het museum van het “Slakkenhuis”’ (*Ich bin Schneckenmuseumbekleidung*).

Na het over en weer versturen van enkele overdrukken van artikelen en enkele wetenschappelijke brieven trok Jung op 3 maart 1907 naar Wenen om Freud te ontmoeten. Meteen klikte het tussen beide mannen. Na hun gesprekken richtten zij zich bij hun overleg minder op de interpretatie van het vreemde taalgebruik van psychotici dan op wat de ‘terugtrekking van de affectieve bezetting’ zal heten: de emotionele veerkracht om zich betrokken te voelen bij wat er gebeurt, leek bij de psychose weg te vallen. Een schizofreen – om deze term anachronistisch te gebruiken – lijkt zijn affectiviteit kwijt te

9. C.G. Jung, *Über die Psychologie der Dementia praecox* (1906), in: *Ges. Werke* 3, § 219-220.

zijn. Sommige drukken dit beeldend uit door te zeggen: ‘Ik zie alles als door glas. Er gebeurt van alles, soms vreselijke dingen, maar het raakt mij niet.’

Freud gaat hier op in en past er zijn theorie van de seksualiteit op toe. Vlak vóór hij met Jung in contact kwam, had hij zijn *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* (1905) gepubliceerd en daarin had hij gesteld dat de volwassen seksualiteit reeds in de kindertijd begint. Allerlei lichaamszones worden één na één wakker en krijgen de prettige ervaring toebedeeld van ‘dit is mijn genietend lichaam’. Uitgaande van wat de toenmalige literatuur als perversies wereldkundig maakte, had Freud de hypothese opgesteld dat een neurose uit de verdringing van die ‘polymorfe’ vormen van erotiek voortkwam. Anders ware het geweest indien zij in de volwassen seksualiteit geïntegreerd zouden zijn geweest of in hogere, culturele doeleinden ‘gesublimeerd’.

Met de psychose werd de vraag naar de rol van de seksualiteit indringender gesteld. Waren de erogene zones waarmee de seksualiteit in de kindertijd aanving wellicht veel meer dan losse elementen – legoblokjes dus – die men later tot zijn eigen seksualiteit combineerde? Of ging het om meer? Indien seksualiteit nu intrinsiek tot die kracht behoorde die in het menselijke organisme een ik tot stand brengt? Met andere woorden: seksualiteit is wellicht niet alleen een geheel van erotische mogelijkheden die de mens tot zijn beschikking heeft, maar de kracht die binnen het menselijke lichaam de ervaring van een ik doet ontstaan. Is ‘libido’ overigens geen mooie term om tegelijk de heftigheid van de wilskracht en die van de erotiek uit te drukken?

In de jaren van hun samenwerking stotten Freud en Jung ook nog op een ander gegeven, dat op zich niet specifiek met de psychose te maken had, maar in hun interpretatie ervan een rol zal spelen: de rol van de vader bij de opbouw van de eigen identiteit. In het begin van zijn carrière als arts had Freud vooral hysterische vrouwen behandeld. Met zijn interesse voor de dwangneurose kwam de aparte psychologie van de man in het vizier. Eén van zijn grote gevallenstudie betreft de ‘Rattenman’ (1909), zo genaamd omdat hij onder de indruk stond van een gruwelverhaal over ratten die, vanuit een pot die op iemands achterwerk werd vastgebonden, opgejaagd worden tot zij zich door de anus van de betrokkene een weg boren.¹⁰ Hij had niet kunnen nalaten erover te fantaseren dat iemand dit de vrouw van wie hij zoveel hield aan zou doen. Verder had hij de absurde dwang om aan mensen geld terug te geven terwijl hij hun niets schuldig was, hij moest hiervoor de meest gecompliceerde verhalen verzinnen. Achter dit alles stond het levensverhaal van zijn vader, die een arm meisje op wie hij smoorverliefd was, had laten staan om te trouwen met de goede partij die het burgerlijke familie-ethos hem toespeelde. Hetzelfde lot meende de Rattenman te moeten aanvaarden. Maar daar nog achter zat zijn relatie als kind tot zijn vader, van wie hij veel hield, maar die hij

10. S. Freud, *Opmerkingen over een geval van dwangneurose* (1909).

ook soms dood wenste, een herinnering die hem te binnen was geschoten bij zijn eerste coïtus: ‘voor zoiets zou men wel zijn vader vermoorden’.

De belangrijke functie van de relatie van de vader kwam ook naar voren in andere casussen, zoals die van de ‘kleine Hans’ (1909) en Leonardo da Vinci (1910).¹¹ Freud staat duidelijk in bewondering voor deze grote kunstenaar en wetenschapper die homoseksueel was, en wellicht niet toevallig. Leonardo kende zijn vader niet en had er pathologisch veel moeite mee om zijn schilderijen af te maken tot hij een vaderlijke mecenas vond. De invloed van deze nieuwe vaderfiguur had echter tot gevolg dat hij zich steeds minder ging schilderen en zich in wetenschap en techniek ging verdiepen, alsook dat hij steeds kritischer werd tegenover wat door de kerk werd voorgehouden. Freud scheidt er duidelijk genoeg in dit laatste te onderstrepen, net zoals hij steeds meer jaloers lijkt te worden op die grote homoseksuelen die er blijkbaar zo goed in slagen hun seksuele energie om te buigen tot het realiseren van grote culturele creaties. Hetero’s hebben het daar moeilijker mee en het kleine deel aan homoseksualiteit, dat je naar Freuds groeiende ervaring bij zogoed als iedereen kunt aantreffen, schiet bij hen tekort.

Ook Jung raakte van het belang van de vader overtuigd en hij schreef een belangrijk artikel, *Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen* (1909),¹² waarin hij het gegeven met de godsdienst in verband bracht. Vanuit casusmateriaal, waaronder een jongen die aan bedwateren lijdt, wijst hij erop hoe moeilijk het is voor sommigen om zich met hun vader te durven identificeren. Hetzelfde vindt men in de geschiedenis van de joods-christelijke traditie: in het primitieve jodendom wordt God nog ervaren als een overwelddigende, gevaarlijke vader waarmee niemand zich durft te identificeren. Alleen de profeten lukt dat enigermate tot Christus, de vervuller van de profeten, komt. Die durft zich helemaal met God te identificeren. Hij doorbreekt dan ook het dwangmatige observeren van de meest gecompliceerde regels die uit de vroegere relatie met de gevreesde god was ontstaan. Lang duurde dat echter niet, aldus Jung, want de kerkelijkheid ging opnieuw de oude toer op tot eindelijk de reformatoren erin slaagden zich opnieuw van de angst voor identificatie vrij te maken.

Hiermee zijn een aantal elementen samen gekomen die ernaar wijzen dat, althans wat de jongen betreft, het menselijke ik zich via een identificatie met een vaderfiguur modelleert en dat daar seksualiteit en zelfs homoseksualiteit bij te pas komt. Maar het zich ‘niet durven’ identificeren met de vader houdt nog geen zwak ik in. Er is daarentegen een zeer sterk ik, want het slaagt erin een complex verdringingsproces op gang te houden die het sterkst in de dwangneurose tot uiting komt. Hoe moeten wij dat begrijpen? Zitten er

11. S. Freud, *Analyse van de fobie van een vijfjarige jongen* (1909) en *Een jeugdherinnering van Leonardo da Vinci* (1910).

12. C.G. Jung, ‘Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen’, *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* 1 (1909) pp. 154-173.

tegengestelde krachten in dat ik of is gewoon het woordje ‘ik’ veel te simpel om de complexiteit en tegenstrijdigheid aan te duiden die erachter steekt? De reflectie over de psychose zal de problematiek vervolledigen.

De centrale tekst: de Scheberanalyse

Terwijl Freud, Jung en – van op een zekere afstand – Bleuler over de psychologie van de psychose doorboomden, was Jung op de autobiografie van een patiënt gestuit, Daniel Paul Schrebers *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (1903).¹³ In dit boek beschrijft de auteur zijn twee psychiatrische opnames waarbij hij telkens een bijzondere waan ontwikkelde. In het eerste geval was de waan nogal eenduidig en beperkt: Schreber was ervan overtuigd dat zijn arts en het verplegende personeel hem wilden verkrachten. Dit belette niet dat zowel hijzelf als zijn vrouw deze arts, Flechsig, zeer dankbaar waren voor de genezing en dat diens foto van nu af aan in de huiskamer pronkte. Toch viel Schreber voor de tweede maal in een psychose en die duurde veel langer. Er ontspon zich een ingewikkelde religieuze waan, die Schreber in zijn autobiografisch verslag uitvoerig beschrijft.

De kern bestaat erin dat God van plan is de wereld ten onder te laten gaan, maar Schreber uitkiest om daarna een nieuw mensenras ter wereld te brengen. Om zijn roeping te vervullen moet hij door God echter in een vrouw veranderd worden. Dit gebeurt geleidelijk, en wel dankzij het feit dat Schreber via zijn zenuwen in contact met de zenuwen van God staat. Langs deze weg worden progressief zijn mannelijke zenuwen in vrouwelijke veranderd. Een bijkomend effect is dat Schrebers seksuele opwinding via het zenuwcontact ook God zelf aansteekt, wat deze laatste overigens niet steeds als onaangenaam ervaart.

Jung had aan Freud een exemplaar van Schrebers boek gegeven en deze schreef er een uitvoerig commentaar op: *Psychoanalytische opmerkingen over een autobiografisch beschreven geval van paranoia* (1911). Bij de lectuur valt het vooral op dat Freud geen aparte aandacht besteedt aan het feit dat Schrebers waan religieus van aard is, noch aan het feit dat het vaak gebeurt dat religieuze thema's deel uitmaken van waansystemen – iets wat Jung in zijn theorievorming wel zal oppikken. Freud beperkt zich in zijn analyse tot wat voor zijn theorievorming op dit ogenblik belangrijk is. Hij wijst erop dat de kern van de psychose erin bestaat dat de betrokkene de affectieve band met de externe realiteit verbreekt. Omdat Freud steeds meer van oordeel is dat die affectieve band met seksualiteit te maken heeft, heeft hij het over ‘de terugtrekking van libidinale bezetting’. Hij ziet in Schrebers geloof in de

13. Daniel P. Schreber, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* (1903), (inleid.: Samuel M. Weber) Frankfurt a.M.: Ulstein, 1973.

wereldondergang en diens perceptie dat die reeds begonnen is, de kern van het psychotisch proces: Schreber ervaart de mensen om hem heen niet meer als mensen van vlees en bloed, maar als slechts ‘haastig in elkaar gezette mannen’ (*flüchtig hingemachte Männer*).¹⁴

Conform de inzichten van Bleuler beschouwt hij de waan dus niet als de oorzaak van het ziekteproces, maar als iets secundairs. Het complexe verhaal over de rol van Schreber bij de redding van de wereld is een poging tot herstel van de relatie tot de externe realiteit. Laten wij hierbij opmerken dat Freud expliciet stelt dat het invoeren van het projectiemechanisme een onvoldoende verklaring biedt voor de waan. Freud voegt hier meteen aan toe dat hij van plan is het zeer ingewikkelde fenomeen van de projectie in een later werk uitvoerig te behandelen – wat hij echter niet heeft gedaan. Wij wijzen hierop omdat vaak, ten onrechte, wordt gesteld dat Freud de religie als vorm van projectie uitlegt. Overigens stamt de wijze waarop de term ‘projectie’ tegenwoordig wordt gebruikt, namelijk als verdedigingsmechanisme, uit het werk van dochter Anna Freud, en daar heeft het nog weinig met het gedachtegoed van vader Freud van doen.

Wat betreft het kernprobleem dat Freud bezighield, de relatie tussen seksualiteit en de vorming van het ik, maakt de psychose hem duidelijk dat de mens behoefte heeft aan voldoende seksuele zelfliefde, ‘narcisme’ dus, om zich in de relatie tot de externe realiteit staande te houden. Het is precies dit broodnodige narcisme dat er de reden van is dat wij iets in de aard van homoseksualiteit bij alle mensen aantreffen – een gegeven dat Freud en zijn leerlingen-analytici precies in deze periode steeds meer opviel. Bewust gebruiken wij hier de uitdrukking ‘zoiets als homoseksualiteit’ om Freuds denken te omschrijven. Ten tijde van zijn Schreberanalyse gebruikt Freud de term ‘homoseksualiteit’ vrij slordig zonder erbij stil te staan dat hij de term nu eens gebruikt voor de seksuele aantrekking tot een stevig mannelijk model (in dienst van het narcisme) en dan weer in de betekenis van transseksualiteit (Schreber wil namelijk een vrouw worden).

Later zal Freud beseffen dat er verschillende vormen van homoseksualiteit zijn of, beter gezegd, dat onder die éne term grondig verschillende psychische structuren schuil kunnen gaan. Homo’s op zoek naar een vader of grote broer om zich er mee te identificeren, homo’s die graag de nicht uit-hangen, homo’s die rivaliteit en agressie in wederzijdse liefde ombuigen: het is allemaal verschillend en het laatste kan in ieder geval voor elke macho-maatschappij een welkome aanvulling betekenen. Maar zo ver is Freud in 1911 nog niet. Laten wij niet vergeten: het is de periode waarin homoseksualiteit dankzij Magnus Hirschfeld (1875-1961) net bespreekbaar begint te worden en men stilaan durft op te komen tegen strafrechterlijke vervolging

14. *Ges. Werke* VIII, p. 307.

van homoseksuelen.¹⁵ In zijn openheid voor het fenomeen en zijn acceptatie ervan, bijvoorbeeld door te weigeren homoseksualiteit onder de perversies te rangeren, was Freud zijn tijd ver vooruit.

Het narcisme

Wij zullen straks zien hoe Jung in dezelfde jaren 1911-1913 zal doorgaan op het feit dat de waan een poging tot herstel is en zal stellen dat je in de psychose op een pregnante wijze de positieve functie van de fantasie aan het werk kan zien, zoals die ook in de religie functioneert. In tegenstelling tot Freud heeft hij namelijk wél bijzondere aandacht voor het religieuze karakter van de waan. Voor hem zijn fantasieën van kinderen, mythologische voorstellingen en psychotische wanen eigenlijk de uiting van dezelfde ingeboren drang tot fantaseren waarmee ieder mens geboren wordt. Uit deze intuïtie zal hij zijn *archetypenleer* ontwikkelen. Freud zal tegen deze opvatting ingaan met zijn *Totem en taboe* (1912-1913).

Maar voor de helderheid gaan wij eerst verder met de theorievorming van Freud na zijn ervaring met de psychose. Hij staat dus voor het feit dat het ik blijkbaar bij de neurose te sterk kan zijn en bij de psychose te zwak. Na wat tasten en zoeken, waarbij hij stelt dat bij de identiteitsopbouw een *narcistische fase* en de *identificatie met een ouderfiguur* belangrijk is, zal hij komen tot zijn theorie over het 'ikideaal', waaraan hij later ook de naam 'opperik' zal geven.

Het beeld van Narcissus is bekend: het gaat om een mooie jongen die zich in het water spiegelt en daar verliefd wordt op zijn eigen beeld. De term verwijst in het gewone taalgebruik naar iemand die teveel met zichzelf ingenomen is, iemand met 'een te groot ego'. Wij mogen ons niet laten misleiden door simplificaties.¹⁶ Vooreerst: in de oorspronkelijke mythe en in Freuds gebruik ervan is Narcissus echt gewoon erotisch verliefd op zijn eigen lichaam, en wel zozeer dat de rest van de wereld hem niet kan schelen. Narcisme betekent in eerste instantie niet dat men via zijn uitstraling met iemand anders gaat rivaliseren. Men is met zichzelf bezig, zij het dat het oog van de andere daar gaandeweg een rol in gaat spelen. Men voelt de zomerse bries en de zachte schuring van het losgeknoopte hemd over de gebruide borst en voelt zich daar gewoon goed bij. Men kijkt naar het eigen wasbordje van buikspieren in het fitnesscentrum en voelt fysiek aan dat men een ik is, los van anderen: heel bevredigend. Een narcistische basisstructuur kan wel in tweede

15. Wij mogen niet vergeten dat Hirschfelds *Institut für Sexualwissenschaft* pas in 1919 in Berlijn geopend zal worden.

16. Zie P. Vandermeersch, 'Het narcisme. De psychoanalytische theorie en haar lotgevallen', in: J.H. Huijts (red.), *Ik zei de gek. Tussen zelf-ontkenning en zelf-verheerlijking*, Baarn: Ambo, 1982, pp. 32-58.

instanties de rivaliteitsrelaties met anderen kleuren, maar dat veronderstelt een psychologische ontwikkeling die boven het narcisme uit gaat.

Ten tweede: Narcissus weet niet dat hij op zijn eigen beeld verliefd is. Hij denkt dat het om een andere jongen gaat en hij is heel beteuterd wanneer het beeld van die jongen verdwijnt omdat hij die kust. In het narcisme speelt er zoiets als uitwisselbaarheid van ik en ander. Men wordt verliefd op de ander omdat die de schoonheid zelve is waarmee men zou willen samenvallen. Daarom functioneert het narcisme ook als springplank om zich met een ander te gaan identificeren en diens normen tot de eigene te verklaren.

In zijn aan het onderwerp gewijde essay *Ter introductie van het narcisme* (1914) verbindt Freud deze genotvolle zelfervaring met de grondslag van iedere normativiteit. Wij verinnerlijken normen omdat wij denken dat wij daardoor een te bewonderen iemand worden. Het is dus niet de vrees voor straf of er van buiten ingeramde disciplinerende die volgens Freud de diepste grondslag van de ethiek vormen. Er komt in ons eigen innerlijk als het ware een wakend oog dat nagaat of wij wel beantwoorden aan dit prachtige ideaal dat wij weliswaar van anderen overgenomen hebben, maar toch tot het onze verklaard hebben. Zo functioneert het ikideaal, de basis van het geweten dat dus volgens Freud primair een narcistische instantie is.

Is dit heel nieuw? Neen. Reeds Plato had in zijn *Gorgias* met zijn jonge, door sofisten verleide bewonderaars over de vraag gedebatteerd of het beter was onrecht te plegen dan onrecht te ondergaan.¹⁷ Polus, een kwajongen die niet bevreesd was om uit te komen voor wat hem de waarheid leek, had onomwonden durven stellen dat het goede met het nuttige en het aangename samenvalt, en dat het dus vaak beter is zich dit onrechtmatig toe te eigenen dan het uit rechtvaardigheidsgevoel aan zich te laten voorbijgaan. Daarop had Plato, bij monde van Sokrates, de jongen voor schut gezet door hem te vragen of het niet mooier was onrecht te ondergaan dan het te plegen, en of het criterium van het schone niet de weg wijst naar het waarlijk goede.

Freud komt via zijn psychologische analyse tot dezelfde gedachte, zij het dat hij stelt dat de mens in zijn handelen mooi wil overkomen omdat hij vanuit zijn narcisme nood heeft aan identificatie. En tot besluit van zijn reflecties over deze thematiek herneemt hij zijn ideeën over de rol van narcisme en de erop gebouwde homoseksualiteit in het sociale leven:¹⁸

Van het ikideaal voert een belangrijke weg naar het inzicht in de psychologie der massa. Dit ideaal heeft behalve een individuele ook een sociale component, het is tevens het gemeenschappelijke ideaal van een familie, een stand, een natie. Het heeft, afgezien van iemands narcistische libido, een groot quantum van zijn homoseksuele libido

17. Plato, *Gorgias*, in het bijzonder 474c-475e, Ned. vert. dl. 1, pp. 130-132.

18. S. Freud, *Ter introductie van het narcisme*, in: *Werken* 6, p. 355.

gebonden, die langs deze weg naar het Ik is teruggekeerd. Het uitblijven van bevrediging doordat aan genoemd ideaal niet is voldaan, maakt homoseksuele libido vrij die in schuldbesef (sociale angst) verandert. Het schuldbesef was oorspronkelijk een angst voor bestraffing door de ouders of, juister gezegd: een angst voor het verlies van hun liefde; de plaats van de ouders is later ingenomen door een ongedifferentieerd aantal kameraden.

De formule is kort en wat meer toelichting zou welkom zijn. Het is echter duidelijk waarover het gaat: in het ikideaal zit een stuk 'homoseksualiteit' waarbij men zijn seksegenoten bemint als zichzelf. Bevredigt men dit ikideaal niet, dan wordt het liefdesverlangen naar het alter-ego dringender en riskeert zij als manifeste homoseksualiteit bewust te worden. Dat leidt tot angst. Kun je die angst verder definiëren? Freud doet het niet, en de tekst over het narcisme laat ons dus met heel wat vragen achter. Wel heeft Freud met deze tekst een centrale wending aan zijn denken gegeven: het ik, begrepen als die voorstelling die wij van onszelf hebben en desnoods met verdringingsprocedures overeind willen houden, is er niet vanaf het begin. Het komt tot stand in het zich spiegelen aan seksegenoten. Daarachter steekt er wellicht een kracht, die Freud vaag als 'ikdriften' aanduidt en waarover hij weinig meer zal weten te zeggen. Maar deze kracht is heel anders dan het beeld van onszelf dat wij via zelfreflectie vaak proberen te bereiken. Het subject van het cartesiaanse *cogito* is weg.

Het oedipuscomplex

Identificatie is geen rimpelloos en vredig proces. Freud had ervaren hoeveel agressie in liefde kon steken. Doodswensen naar de ouders toe, in het bijzonder tegen de vader gericht, waren schering en inslag bij zijn analysanten. In het straks te bespreken *Totem en taboe* heeft hij er een centrale plaats aan toegekend. Rekening houdend met dit element, vult hij zijn theorie over het narcisme aan en komt hij tot zijn theorie over het oedipuscomplex. Omwille van de vele polemieken, maar ook de vertekeningen die steeds weer de ronde doen, laten wij Freud zelf aan het woord, in zijn *Massapsychologie en Ik-analyse* (1921). Daar vinden wij het behandeld onder het veelzeggende kopje 'De identificatie':¹⁹

Identificatie is de psychoanalyse als vroegste uiting van een gevoelsbinding aan een andere persoon bekend. Ze speelt een rol in de voor-geschiedenis van het Oedipus-complex. De kleine jongen legt een

19. S. Freud, *Massapsychologie en Ik-analyse*, in: *Werken* 8, p. 257.

bijzondere belangstelling voor zijn vader aan de dag, hij zou zo willen worden en zijn als hij, in alle opzichten zijn plaats willen innemen. Wij kunnen rustig zeggen: hij kiest zijn vader als zijn ideaal. Dit gedrag heeft niets van doen met een passieve of feminie houding jegens de vader (en mannen in het algemeen), het draagt juist een bij uitstek mannelijk karakter. Het past zeer goed bij het Oedipus-complex, dat het helpt voorbereiden.

Gelijktijdig met deze identificatie met zijn vader, misschien zelfs eerder, is de jongen begonnen een echte objectbezetting van zijn moeder volgens het aanleuningstype te voltrekken. Hij vertoont dan dus twee psychologische bindingen van verschillende aard: tegenover zijn moeder een puur seksuele objectbezetting en tegenover vader een ideale identificatie. De twee bindingen bestaan een tijd naast elkaar, zonder elkaar te beïnvloeden of te storen. Als gevolg van de onstuitbaar voortgaande unificatie van het zielenleven komen ze uiteindelijk samen, en door dit samenvloeien ontstaat het normale Oedipus-complex. De kleine jongen merkt dat vader hem bij moeder in de weg staat; zijn identificatie met zijn vader krijgt nu een vijandige kleur en wordt identiek met de wens bij moeder ook de plaats van vader in te nemen.

De titel ‘De identificatie’ die boven deze tekst prijkt ten spijt, zal men vaak precies aan dit centrale gegeven voorbijgaan. In veel populair-wetenschappelijke literatuur wordt het oedipuscomplex als volgt voorgesteld: ‘Het kind is verliefd op zijn moeder maar ervaart zijn vader als een storende rivaal. Omdat hij hem niet uit de weg kan ruimen, identificeert hij zich maar met hem.’ De kern van de tot nu toe behandelde problematiek is hiermee weg: het feit dat de eerste band met een ander mens op identificatie berust. Hiermee verdwijnen ook Freuds inzichten over de opbouw van narcisme en ikideaal. Wellicht zou het kind – de zoon hier – nooit in rivaliteit met zijn vader komen had hij zich tevoren niet met hem geïdentificeerd had. Op basis van huidige discussies zouden wij zelfs kunnen toevoegen: wellicht krijgt de zoon pas seksuele belangstelling omdat hij zich met een volwassene identificeert. Het oedipus-complex gaat dus eigenlijk veel meer over de vader dan over de moeder, en dit doet het freudiaanse denken grondig verschillen van dat van Jung.

Daarom even terug naar Schreber en de wijze waarop deze studie de breuk met Jung in de hand heeft gewerkt. Ook Jung wilde verder theoretiseren op basis van de ervaring met de schizofrenie. Op hetzelfde ogenblik dat Freud aan zijn Schrebertekst aan het werken was, concipieerde Jung een uitvoerige analyse van het autobiografische materiaal van een andere schizofreen, in dit geval een rijke Amerikaanse dame, Miss Miller. Die had een cruise door Europa ondernomen om van haar depressies af te komen en schreef intussen allerlei spontaan opkomende gedichten en halve visioenen in haar dagboek op.

Jung werd getroffen door de inhoud die zo sterk leek op wat je in mythologie en primitieve godsdiensten vond. Naarstig *De gouden tak* van Frazer erop na slaand,²⁰ publiceerde Jung zijn *Wandlungen und Symbole der Libido* (1911-1912) waarin hij een alternatieve theorie ten opzichte van die van Freud presenteerde.

Uitgaande van het feit dat men nagenoeg dezelfde fantasieën vindt in dromen, in de waandenkbeelden van schizofrenen en in de fantasieën van kinderen, verdedigde hij de mening dat daar telkens ‘oerbeelden’, die hij later ‘archetypen’ zal noemen, aan de basis van lagen. Vandaar dat men er telkens seksualiteit in terugvond: dit was toch de oerdrift van alle leven! In die zin is Jung onmiskenbaar panseksualistisch en wijst hij Freuds overtuiging van de hand dat er naast de seksualiteit ook iets anders moet steken in de mens, gezien seksualiteit verdrongen kan worden. Maar voor Jung is het niet nodig met twee factoren te werken: er kan een inherente drang steken binnen de seksualiteit zelf om zich steeds complexer te maken en zich te spiritualiseren! De natuur heeft er voor gezorgd dat de mens, naast zijn driftmatige erfenis, ook een natuurlijke tendens tot fantaseren meekreeg, waarmee hij zijn driften tot cultuur kan omzetten. De religie was voor Jung dus het resultaat van een ingeboren proces dat de mens er toe bracht af te zien van een onmiddellijke driftontlading en de omweg van de verbeelding te nemen om tot bevrediging te komen. Op die wijze fungeerde de religie als noodzakelijke voorwaarde tot cultuur.

Jungs hypothese is dus gebaseerd op de gelijkenis tussen mythologie, schizofrenie en de fantasiewereld van het kind. Het is echter de vraag of deze gelijkenis voldoende is om de hypothese van de archetypen te ondersteunen. Waar Jung het daarbij helemaal niet over heeft, is de hele identificatieproblematiek en de klinische ervaring die er aan de basis van lag: de verdringing, de ontwikkeling van de seksualiteit uit erogene zones en het noodzakelijke narcisme van de mens. En daarmee gaat hij ook aan het gegeven dat Freud aan de wortel van de religie legde voorbij: het schuldgevoel.

De centrale these en de receptie van *Totem en taboe*

De breuk met Jung (1913) was voor Freud de aanleiding om een poging tot synthese te ontwerpen, zowel betreffende zijn visie op de religie als voor het geheel van de psychoanalytische theorie. Tegen Jungs voorstelling van de godsdienst als ‘natuurproduct’ plaatst Freud zijn (overdreven en achterhaalde) historische visie in *Totem en taboe* (1914) waarop hij later vaak vastgepind zal

20. J.G. Frazer, *The golden bough. A study in magic and religion*, (1ste ed.: 2 delen: 1890) 3de ed.: Londen: Macmillan, 12 delen, 1906-1915; Ned. verkorte vert.: *De gouden tak. Over mythen, magie en religie*, Amsterdam: Contact, 3de ed.: 1996.

worden. Toch bevat het werk naast het historisch gedateerde een paar interessante intuïties.

Meteen valt op dat Freud niet alleen een ander type religie voor ogen heeft. Hij let ook op andere psychologische motieven. Heeft Jung een type van religie voor ogen waarin beelden en seksuele symbolen voor het oprapen liggen, Freud denkt aan een religie die uit plicht en respect van regels bestaat. Daar waar Jung de schizofrenie als ingang van zijn analyse neemt, focust Freud op het schuldgevoel die hij in het bijzonder in de dwangneurose heeft leren kennen. Dit maakt een heel verschil. Deze keuzes bepalen ook voor een goed deel naar welk godsdiensthistorisch materiaal zij respectievelijk zullen grijpen. Jung zal hoofdzakelijk de collecties mythes en religieuze voorstellingen gebruiken waarvan Frazers *De gouden tak* het eerste grote voorbeeld van was. Freud zal dat ook doen maar zich gaandeweg meer toeleggen op godsdiensthistorische werken en zal zich verdiepen in de bijbelstudie.

Freud begint *Totem en taboe* met een analyse van het totemisme, dat destijds algemeen werd beschouwd als de meest primitieve vorm van religie. Voor Freud is het snel duidelijk: de godheid, die men in de verschillende religies vindt, representeert de vader. Dit geldt uiteraard ook voor de totem. Dit inzicht verbindt hij met een ander gegeven dat door de godsdienstwetenschappers uit zijn tijd werd opgemerkt. In totemistische culturen is het verboden te huwen met iemand die tot dezelfde totem behoort; dat is de zogenaamde wet van de exogamie. Ideeën van Charles Darwin erbij betrekking maakt Freud de volgende reconstructie van de oorsprong van religie en cultuur: ooit zwierven de mensen als halfapen rond onder de leiding van het sterkste mannetje, de oervader. Die eiste alle vrouwtjes voor zich op en verdreef zijn opgroeiende zonen wanneer die concurrenten dreigden te worden. Uit de horde gestoten, vonden die elkaar, wellicht – aldus Freud – omdat zij tot homoseksualiteit kwamen en zodoende hun onderlinge rivaliteit wisten te overwinnen.

Zo kwam er een bond van jonge, verdreven mannetjes tot stand. Die besloten de oervader van zijn positie te verdrijven. Zij doodden en aten hem op, wellicht vanuit het primitieve bijgeloof dat zij zich daardoor zijn kracht konden toeëigenen. Het resultaat was echter lang niet het verwachte. Bevrijd voelden zij zich allermint. Door een zwaar schuldgevoel overmand zagen zij precies van de vrouwen af waarvoor zij nochtans de oervader gedood hadden. Van nu af aan moesten zij vrouwen zoeken die niet aan de vader hadden toebehoord, vrouwen uit een andere totemgroep dus. De tot god verheven vader werd als wetgever erkend voor de sociale regels die van dan af geëerbiedigd zouden moeten worden. De moord had dus tot een schuldgevoel geleid en dit was op zijn beurt de kracht geworden die de sociale orde in stand hield.

Maar schuldgevoelens slijten en dus was het belangrijk om de kracht ervan in stand te houden. Dit gebeurde volgens Freud dankzij het ritueel dat men in totemistische groepen aantreft. Doorgaans mag men het totemdier, waartoe de eigen groep behoort, niet doden en eten. Eénmaal per jaar mag dit

wel, dan moet het zelfs. Er wordt een rituele klopjacht op het totemdier gehouden. Nadat het gedood is, wordt het merkwaardig genoeg beweend. Na die rouwplechtigheid wordt het in stukken verdeeld en iedereen moet er van eten. Nadien volgt een wild feest. De betekenis van dit ritueel is volgens Freud doorzichtig: het is een heropvoeren van de moord op de oervader waaraan iedereen moet deelnemen, opdat ieders schuldgevoel aangescherpt zou worden.

Bij *Totem en taboe* mogen wij ons niet blindstaren op het verhaal. Hoewel het in Freuds tijd wel strookte met veel gangbare meningen over evolutieleer, primitieve volkeren en mythologie, zal iedereen het tegenwoordig als gedateerd van de hand wijzen. Achter het door Freud gepresenteerde verhaal zitten echter twee opvattingen over de psychologie van de religie die nog steeds onderwerp van discussie zijn. Vooreerst: Freud weigert in het spoor van Jung de religie te laten ontstaan uit ingeboren voorstellingen die, door overerving, bij iedereen vanaf de geboorte in kiem aanwezig zouden zijn. Freud is ervan overtuigd dat godsdienst historisch geworteld is en dat wij met dit verleden in het reine moeten komen. Ten tweede: Freud is ervan overtuigd dat er niet één drift is in de mens, met name de seksualiteit, zoals Jung het stelde. Naast de seksuele driften hebben wij de reeds vermelde ikdriften, die met de eerste in conflict treden. Vandaar het schuldgevoel, en dit schuldgevoel is wat Freud in de religie het meeste opvalt.

De historische benadering van Freud gaat hiermee samen. Misschien maken wij zijn denken nu meer expliciet dan hij het zelf doet, maar de logica lijkt de volgende: net zoals hij zijn analysanten via vrije associatie in hun verleden laat duiken, om retrospectief de constitutie van hun ikideaal – niet van hun ‘ik’ – ter discussie te stellen en wat meer soepelheid in hun omgang met hun driften te bereiken, zo ook gaat hij vanuit het heden de constitutie van de religie bekijken. Net zoals in de individuele analyse niet het gereconstrueerde beeld, maar de activiteit van het deconstrueren effect sorteert, zo is het ook in de kritische blik die nagaat waarom de religie zo geworden is als wij haar nu kennen.

Deze achterliggende problematiek ging echter aan het publiek voorbij. Men stortte zich op het verhaal. Freud, die geen godsdienstwetenschapper was, had zijn godsdiensthistorische informatie bij anderen gehaald en die lagen precies op dit ogenblik onder vuur. De vergelijkende antropologie van kamergeleerden die primitieve culturen in het British Museum bestudeerden moest wijken voor veldwerk. Deze kritiek was vooral het werk van Bronislaw Malinowski (1884-1942), die in 1917 naar de Trobriandeilanden was vertrokken om een matrilineaire cultuur te bestuderen. Pas bij zijn terugkeer las hij *Totem en taboe*. Na aanvankelijke interesse voor het psychoanalytische model kritiseerde hij scherp de universaliteit van het oedipuscomplex, de verdringingsleer en meer in het bijzonder de anale erotiek. Hij zegde hiervan niets

gemerkt te hebben in de door hem bestudeerde cultuur.²¹ Overigens had Malinowski reeds vóór zijn onderzoeksreis het werk van Frazer vernietigend gerecenseerd²² en het feit dat Freud precies op deze bron had gesteund, moet hem reeds negatief gestemd hebben.²³

Er zal een heftig debat volgen in Engeland, waarbij Jones in een onhandige en veel reactie uitlokkende lezing in Londen (1924) Freud zal verdedigen door op een aantal misverstanden te wijzen. Maar het was te laat: het clichébeeld had ingang gevonden. De leidinggevende figuren van de nieuwe, Amerikaanse antropologie, Franz Boas en Alfred Kroeber, keerden zonder verdere discussie de rug toe. Kritiek op de zogeheten noodzakelijkheid van ‘repressie’ (over de specificiteit van het psychoanalytische begrip van de verdringing gaat het intussen lang niet meer) bereikte het grote publiek via Margaret Mead (1901-1978) en haar reeds vermelde *Groei naar volwassenheid op Samoa* (1928). Daarmee zijn er dus een aantal centrale thema’s, die *Totem en taboe* voor Freud zo belangrijk maakten, uit het oog verdwenen: het psychologisch belang dat een mens eraan hecht zijn identiteit in een historisch feit uit het verleden te verankeren, het probleem van de ambivalentie in de liefde, het probleem van de spiritualisering (waarom gaan mensen zich hechten aan gedachten) etc. Veel andere psychoanalytische thema’s, die wij nu belangrijk achten, kwamen niet meer aan bod omdat men het oedipuscomplex als een onveranderlijk en strak omschreven gegeven opvatte, en niet als een theoretisch ontwerp waarin verschillende elementen met elkaar in structureel verband werden geplaatst. Terwijl Freud goed wist dat het oedipuscomplex kon evolueren – Oedipus en Hamlet, die hij graag aanhaalt, verschillen van elkaar – dachten anderen dat met het aanwijzen van een andere invulling van het complex de hele psychoanalyse op de helling kwam.

Geza Roheim en de psychoanalytische antropologie

De Hongaar Geza Roheim (1891-1953) zou er zijn werk van maken om én analytische praktijk én antropologisch veldwerk met elkaar te verzoenen. Na zijn afstuderen in Budapest in 1911 gaat Roheim naar Leipzig en Berlijn om antropologie te studeren. Omdat dat dan nog geen afzonderlijke studie is, volgt

21. Br. Malinowski, ‘Psychoanalysis and anthropology’, *Psychè* 4 (1924) pp. 293-332. *Sex and repression in savage society*, London: Kegan Paul, 1927.

22. Zie ‘Totemism & exogamy’ (teksten uit 1911-1913) in: Br. Malinowski, *The early writings*, (red.: Robert J. Thornton & Peter Skalnik), Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 123-201

23. Zie verder G.W. Stocking jr, ‘Anthropology and the science of the irrational. Malinowski’s encounter with Freudian psychoanalysis’, in: G.W. Stocking jr (red.), *Malinowski, Rivers, Benedikt and others*, Madison: University of Wisconsin Press, 1986.

hij colleges aardrijkskunde en promoveert in de filosofie, sectie aardrijkskunde. In die jaren leert hij de psychoanalyse kennen. Het zijn dus precies de jaren waarin Freud en Jung hun centrale studies publiceren (Jung *Wandlungen und Symbole der Libido* 1911-1912, Freud *Totem en taboe* 1912-1913). Hij wordt dan medewerker aan het Nationale Museum in Boedapest en specialiseert zich in de Hongaarse folklore, die hij met psychoanalytische ogen bekijkt. Boedapest is in die tijd overigens een bloeiend centrum van psychoanalytisch denken met Sandor Ferenczi (1873-1933) als spilfiguur. Roheim gaat bij hem in analyse en begint dan zelf een analytische praktijk. Bij de communistische revolutie van 1919 wordt de psychoanalyse met vlag en wimpel binnengehaald aan de universiteiten: Ferenczi krijgt van het nieuwe regime een leerstoel in de psychoanalyse aangeboden, Roheim een leerstoel in de antropologie. Dit universitair succes is van korte duur, want met de val van het revolutionaire regime moeten beiden hun post verlaten. Het privé-vermogen waarover hij beschikt laat Roheim toe in alle rust verder te werken en in 1925 verschijnt er van zijn hand een synthesewerk over het totemisme, in Londen uitgegeven met als titel *Australian totemism*.²⁴

Gesponsord door Marie Bonaparte gaan Roheim dan in 1928 naar Australië om de psychoanalytische theorieën met veldwerk te verbinden. Hij gaat vervolgens naar Nieuw-Guinea om bij een naburige stam de theorieën van Malinowski te toetsen. Hij vindt er wel degelijk een oedipale structuur, zij het dat het niet de biologische vader is die de rol speelt die hem in Europa wordt toebedeeld. Verder vindt hij anale erotiek. Bij de opkomst van het nazisme moet hij, Jood zijnde, net als Freud emigreren. Hij gaat naar Amerika, waar hij eerst in een psychiatrisch ziekenhuis werkt en heel uitvoerig een geval van schizofrenie bestudeert, en waarbij hij de relaties met magie onderzoekt.²⁵ Hij vestigt zich te New York, verdeelt zijn tijd tussen de praktijk van de psychoanalyse en onderwijs. Hij richt een tijdschrift op, *Psychoanalysis and the social sciences*, waarvan de titel in 1960 gewijzigd wordt in *Psychoanalytical study of society*, gaat nog eenmaal op expeditie naar de Navajo-indianen en schrijft synthesewerken. Daarvan zijn de belangrijkste *The eternal ones of the dream* (1945), *War, crime and covenant* (ook 1945), *Psychoanalysis and anthropology* (1950) en *The gates of the dream* (1953).

Een andere figuur die psychoanalyse met antropologie verenigde, was Georges Devereux (1908-1985). Deze merkwaardige figuur was antropoloog, deed aan sjamanisme, was dichter en getalenteerd pianist. Hij schreef een immens maar te weinig bekend oeuvre bij elkaar in het Engels en het Frans. Roemeen van afkomst, studeerde hij een tijdlang in Parijs om dan bij de reeds vermelde beroemde antropoloog Alfred Kroeber (1876-1960) in Berkeley te

24. G. Roheim, *Australian totemism*, Londen: Allen & Unwin, 1925.

25. Postuum uitgegeven: G. Roheim, *Magic and schizophrenia*, New York: International Universities Press, 1955.

promoveren over het seksuele leven van de Amerikaanse Mohave-indianen, die in hun groep een geïnstitutionaliseerde plaats inruimen voor homoseksualiteit.²⁶ Devereux raakte geïnteresseerd in de invloed van cultuur op psychopathologie en gaat werken in de beroemde, psychoanalytisch georiënteerde Menninger-kliniek in Topeka (Kansas). Hij wordt dan hoogleraar etnopsychiatrie in Philadelphia, keert op aandringen van Claude Lévi-Strauss terug naar Frankrijk om er te doceren, maar verkiest dan om Grieks te gaan studeren en naar Oxford te trekken waar de hellenist Eric Dodds (1893-1973), auteur van het beroemde *The Greeks and the irrational*,²⁷ hem vraagt te doceren en hij interesseert zich voor de ‘pseudo-homoseksualiteit’ bij de Grieken.²⁸

Devereux' werk kende weinig weerklank, wellicht omdat hij inging tegen het cultureel relativisme dat de Amerikaanse antropologie na 1950 kenmerkte. Hij was weliswaar overtuigd van de invloed van de cultuur op psychische symptomen en op effectief blijvende vormen van psychotherapie, maar hij geloofde toch dat daarachter universele menselijke constanten staken. Verder was hij wars van al te theoretisch blijvende discussies over methodologie, omdat die vaak onderliggende angst verbergen, maar hij schreef een in veel talen vertaalde boek hoe men concreet aan veldwerk kon doen en met zijn tegenoverdracht als onderzoeker moest omgaan. Hierbij schuwde hij de vraag niet of participerende observatie ook voor onderzoek van seksueel gedrag kon aangewend worden: *From anxiety to method in the behavioral sciences* (1967).²⁹

In hetzelfde spoor van de etnopsychiatrie moet het werk van het echtpaar Edmond en Cécile Ortigues gesitueerd worden. Op basis van hun ervaring als psychoanalytische therapeuten in het Dakar (Senegal) gingen zij na welke variaties het oedipuscomplex in een Afrikaanse, islamitische cultuur kan vertonen. Zij concludeerden tevens dat bepaalde vormen van psychopathologie universeel voortkwamen, met name schizofrenie en depressies, maar andere in sommige culturen afwezig waren, zoals de melancholie begrepen als psychologische zelfbestraffing. Zij gingen ook na hoe je in een cultuur waar het geloof in geesten belangrijk is als westers psychoanalyticus kunt samenwerken met maraboes en andere lokale genezers.³⁰

Het oedipuscomplex had dus best een start kunnen zijn voor een interessante samenwerking tussen antropologen en psychoanalytici. In de

26. G. Devereux, 'Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians', in: H.M. Ruitenbeek (red.), *The problem of homosexuality in modern society*, New York: Dutton & co., 1963, pp. 183-226.

27. E.R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley: University of California Press, 1951.

28. G. Devereux, 'Greek pseudo-homosexuality and the "Greek miracle"', *Symbolae Osloenses* 42 (1968) pp. 69-92.

29. G. Devereux, *From anxiety to method in the the behavioral sciences*, (met een voorwoord van Weston la Barre) Den Haag: Mouton, 1967. Vertaling in het Frans, Duits en Spaans.

30. Ed. & M.-C. Ortigues, *Oedipe africain*, Parijs: Plon, 1966.

mainstream van de door de Amerikanen overheerste antropologie is dit helaas niet gebeurd. *Mutatis mutandis* kan dit eveneens gezegd worden voor het overbekend, maar vaak ‘te kort door de bocht’ begrepen begrip van het opperik of *Über-Ich*.

Een synoniem voor het ikideaal: het opperik

Met *Totem en taboe* was Freuds reflectie over de religie verre van afgesloten. Wij komen dan overigens aan de meer speculatieve periode in zijn denken. Hij reflecteert niet alleen over cultuur en religie, maar ook over het wezen van de driften, iets waarvan hij reeds vaker eerlijk had moeten toegeven dat het jammer was ‘dat wij over geen duidelijker geformuleerde driftenleer beschikken.’³¹ De basis van de seksuele drift had hij naar zijn oordeel redelijk verklaard, uitgaande van de aanvankelijk autonome erogene zones, maar de ikdriften, die verantwoordelijk waren voor de verdringing, waren een vaag begrip gebleven. Freud had weliswaar de idee van Jung verworpen dat er oorspronkelijk slechts één drift was, de seksuele, maar het probleem dat Jung had opgeworpen was niet zonder grond. Hoe komt het dat de seksualiteit zo’n invloed heeft op het ik? Impliciet stak deze vraag reeds in de verdringingsleer, maar door de studie van de schizofrenie was het probleem des te klemmender geworden.

Daarbij kwam nu een nieuwe ervaring: mensen genezen blijkbaar niet graag. Er moet heel veel ‘herinneren, herhalen en doorwerken’ bij te pas komen.³² Het ikideaal is niet alleen maar een instantie dat een menselijk subject via een beroep op zijn narcisme naar boven krypt. Het is niet de eenduidige stem van een coach die vanuit het eigen innerlijk opklinkt: ‘Vooruit, jij kunt het. Zo moet je zijn!’ De stem is ambivalent en zegt tezelfdertijd: ‘maar zo mag je niet zijn’. Daarom introduceert Freud een nieuwe term om het ikideaal aan te duiden: het opperik. Om duidelijk te maken dat het om synoniemen gaat, blijft hij de termen door elkaar gebruiken. De nieuwe term legt echter de nadruk op het zelfsaboterende aspect. Het opperik – in het Duits *Über-Ich* en in het Engels *Super-Ego* – verwijst waarschijnlijk naar Nietzsches *Über-Mensch*, maar het gevolg van deze structuur is niet steeds dat je er ‘super’ van wordt. Het opperik doet je ook soms mislukken, vooral wanneer je in je fantasie diegenen waarnaar je opkijkt, overtreft. Hoezeer ouders ook wensen dat hun kind het verder schopt dan henzelf en er bijvoorbeeld alles voor over hebben dat het kan studeren, de student krijgt niet vanzelf het

31. S. Freud, *Psychoanalytische opmerkingen over een autobiografisch beschreven geval van paranoia* (1911), *Ges. Werke* 8, p. 311.

32. S. Freud, *Verdere adviezen voor de psychoanalytische praktijk. Herinneren, herhalen en doorwerken* (1914).

opgeladen gevoel dat hij het probleemloos aan kan. Er steekt ook zelfsabotage in de mens. Het opperik heeft een Janusgezicht.

In dit verband kunnen wij er niet omheen het ook te hebben over het Es (het 'het'), dat men vaak met ik en opperik op één rij zet als de drie 'instanties' die volgens Freud de menselijke psyche reguleren. Verkeerd is dit niet, wel vaak opnieuw een bron van misverstanden. Met de term *Es*, die Freud van de Duitse psychiater Georg Groddeck (1866-1954) ontleent, duidt Freud op de primitieve, ongestructureerde en brute driftmatigheid van de mens. Het gaat om basale aandrift in de aard van 'ik verga van de honger' of 'ik voel mij verschrikkelijk bronstig'. Aan deze primitieve driften geven wij vorm dankzij de opvoeding en het model van anderen waarmee wij ons identificeren. Kinderen willen iets zoets of lusten geen spinazie, en hierdoor gaan zij zich een identiteit aanmeten en zich differentiëren van anderen. Terwijl het broertje absoluut geen komkommer lust, is het zusje er gek op, en een ander broertje dat bijzonder opkijkt naar een ietwat excentrieke oom, is gek op wijngaardslakken. Dit is het ontstaan van het opperik, dat dus een gecultiveerd deel van het Es is. Dat weten volwassenen instinctief wanneer zij reageren op een ongedifferentieerde vraag van een kind naar snoep. Wat voor snoep wil jij? Zoet of zuur, hard of zacht, geel, rood of groen? Op die wijze wordt een deel van het Es verder tot opperik omgezet.

In veel populariserende literatuur wordt het opperik omschreven als de vertegenwoordiger van de eisen van de cultuur. Verkeerd is dat opnieuw niet, als men er maar bij denkt dat die eisen van de cultuur niet enkel bestaan uit een inperking van vooraf gegeven driften, maar dat zij ook aan de driften structuur geven. 'Ik wil vreten' is de stem van het Es, 'Ik wil vanavond konijn op zijn Vlaams met een geuzebier' is de geciviliseerde uiting die van het opperik stamt. Zeggen dat het ik tussen Es en opperik bemiddelt is ook niet noodzakelijk verkeerd, als men maar beseft dat het voor Freud niet erg duidelijk is wat dit ik precies is. Het is het actieve centrum van onze psyche en daarom verbindt Freud het soms met de perceptie ('Ik heb reuzenhonger. Waar is er hier een eetcafé?'), maar soms weer niet. Het ik blijft moeilijk te vatten.

Het opperik heeft dus ook een zelfsaboterend aspect. Het stimuleert je niet alleen om goed te presteren, het doet je ook mislukken, zeker in die gevallen waarin je belangrijke anderen dreigt te overtreffen. Dat was de reden voor Freud om zich verder over de agressie te buigen, die zich in het opperik vaak reflexief tegen het eigen subject richt. Dat bracht hem opnieuw naar de seksualiteit, die overigens net zoals de vraatzucht door het opperik in vorm wordt gezet. Freud had opgemerkt dat de menselijke seksualiteit niet alleen in de combinatie en ordening van erogene zones bestaat, maar dat je er ook andere merkwaardige zaken in vindt, zoals sadomasochisme. Dit alles maakte dat Freud begon te speculeren over lust bij onderwerping en, gezien hij

oorspronkelijk fysioloog was, probeerde hij een biologische optiek te verbinden aan zijn zoeken naar een coherente driftenleer.

Vanaf 1920 bracht Freud de hypothese naar voren dat er, naast de libido, ook een doodsdrift zou zijn die de menselijke psyche beheerst. Deze doodsdrift is in eerste instantie geen agressieve drift; het gaat veel meer om een tendens naar absolute rust, naar *Requiem aeternam*. De doodsdrift wil alle spanningen opheffen. Maar kan daar toch ook geen agressie uit voortkomen? Freud probeert allerlei schema's uit, waarbij hij zich afvraagt of agressie nu een primaire drift is of een reactief proces, en of agressie oorspronkelijk deel uitmaakt van de liefde, of als zij toch uit andere bronnen stamt om zich pas in tweede instantie met de liefde te verbinden.³³

Melanie Klein en de primitieve agressie

De gedachte dat de doodsdrift een primaire agressie is, werd door enkele van zijn jonge veelbelovende leerlingen verdedigd. De belangrijkste onder hen is Melanie Klein (1882-1960). Weense van geboorte, kwam zij via Karl Abraham en Sandor Ferenczi in de jaren 1920 in contact met de psychoanalyse.³⁴ Die zetten haar aan om jonge kinderen te gaan analyseren. Haar inzichten in de vroegste ontwikkelingen van het kind brengen haar eind jaren 1920 in debat met Freud en in conflict met diens dochter Anna. Dit conflict zal het vertrekpunt zijn voor het uiteenvallen van freudiaanse psychoanalyse in verschillende stromingen.

Dit debat tussen Freud en wat wij nu kennen als de Londense school (Melanie Klein, Ernest Jones, Susan Isaacs, Joan Rivière) ging over het belang van de preoedipale fase in de ontwikkeling van het kind en de betekenis van die fase voor het oedipuscomplex.³⁵ Meer concreet ging het over de vraag waar de oorsprong van het schuldgevoel en het geweten moest worden gelokaliseerd. Freud had altijd een direct verband gezien tussen het ontstaan van schuldgevoel, geweten en oedipuscomplex. In wezen had hij dat complex zelfs ontdekt door de vraag te stellen naar de oorsprong van schuldgevoelens en moraal. De verbinding was dus cruciaal en ook onopzegbaar. Bovendien waren deze kernbegrippen bepalend voor Freuds visies op cultuur en religie. Kortom, zowel de psychoanalytische theorie als de psychoanalytisch geïnspireerde cultuur- en religiestudies draaiden om de structurelementen van het oedipuscomplex: seksualiteit, identificatie, gewetensvorming, schuldgevoel.

33. S. Freud, *Driften en hun lotgevallen* (1915).

34. Voor biografie zie: P. Grosskurth, *Melanie Klein. Her world and her work*, New York: Knopf, 1986.

35. H. Westerink, *Het schuldgevoel bij Freud*, pp. 350-369.

In een aantal artikelen, waaronder *Early stages of the Oedipus complex* (1928), maakte Klein duidelijk dat de oorsprong van het geweten en het schuldgevoel moest worden gezocht in preoedipale ontwikkelingen.³⁶ Dat betekende dat het geweten niet langer ontstond uit identificatie, maar als reactie op de sterke agressie die het kleine kind kon ontwikkelen als reactie op het uitblijven van directe behoeftebevrediging. Deze agressie veronderstelt geen vader die model staat maar tegelijk verbiedend optreedt. Het volstaat dat er een primaire agressieve drift is die wordt opgewekt als de moeder, die onmiddellijke behoeftebevrediging kan geven, even afwezig is of directe bevrediging weigert.

In Kleins visie is het kleine kind dan ook in permanente staat van oorlog met de moeder. Omdat het kind echter ook volledig op haar en haar liefde is aangewezen, ontwikkelt zich uit die vroege, hevige agressie een eerste schuldgevoel en geweten. In Kleins visie is de strengheid van het geweten en de kracht van het schuldgevoel dus geen afspiegeling van een strenge vaderfiguur. De realiteit doet hierbij overigens weinig terzake. Alles hangt af van de wijze waarop het kind de rol van de ouders fantasmatisch beleeft. De relatie van het kind met de moeder (en daarnaast de vader) is imaginair, opgebouwd rond beelden, imago's.

Kleins nadruk op de agressie en het sadisme van het kleine kind was dus een uitwerking van Freuds doodsdrijftheorie die het mogelijk maakte een oorspronkelijke destructieve drift in het subject te onderkennen, zonder stimulus of aanleiding van buitenaf. Hoe wordt nu die agressie verwerkt? Het kind beschikt over aangeboren mechanismen: introjectie en projectie. Het kind kan agressie projecteren op een object, bijvoorbeeld de 'slechte moederborst'. Andersom is er ook de 'goede moederborst', een welwillend object. Het extreme onderscheid tussen goede en kwade objecten noemt Klein *splitting*.

De slechte moederborst is dus een eerste vijandig object, een object om te haten en angst voor te hebben. Zij noemt de houding die het kind hierbij aanneemt, de paranoïde-schizoïde positie: paranoïde, vanwege het geprojecteerde, imaginaire karakter van het object; schizoïde, vanwege de scherpe scheiding tussen goed en slecht. Deze positie wordt verlaten wanneer het kind bij machte komt verschillende objecten in hun onderlinge samenhang te zien. De *splitting* wordt langzamerhand opgeheven. Dan ontstaat nieuwe angst, de angst om het geliefde object te beschadigen door de eigen agressiviteit. Klein noemt dit de depressieve positie. Bij deze positie horen ook de eerste gevoelens van berouw en schuld. Al deze eerste relaties met objecten hebben een fantasmatisch karakter, maar ze leggen alvast de basis voor relaties met latere, werkelijke objecten.

36. M. Klein, *Love, guilt and reparation and other works 1921-1945*, (inleid.: H. Segal) Londen: Virago, 1988. T. Geyskens & Ph. Van Haute, *Van doodsdrijf tot hechtingstheorie. Het primaat van het kind bij Freud, Klein en Hermann*, Amsterdam: Boom, 2003.

Deze eerste contouren van Kleins theorieën, die in haar latere werk zullen worden uitgewerkt, laten zien dat zij een aantal centrale elementen uit Freuds theorie – doodsdrijf, agressie, schuldgevoel en geweten – herinterpreteert. ‘Projectie’, een begrip dat voor Freud geen echt verdedigingsmechanisme was en dat hij overigens niet had kunnen doorgronden, wordt vanaf nu opgevat als ‘iets ter verdediging uit zichzelf stoten’. Wellicht nog belangrijker is het feit dat de vader en de seksualiteit in deze theorie uit beeld verdwijnen.

De toekomst van een illusie

Hoezeer de problematiek van de agressie voor hem een onopgelost probleem was, Freud ging toch niet helemaal mee met de hypothesen van Klein. Hij vreesde dat de nadruk op vroegkinderlijke relaties het oedipuscomplex en de seksualiteit zou doen vergeten. Wellicht is dat de reden dat de complexiteit van de agressie in zijn latere werken over religie niet wordt uitgewerkt. Schuldgevoel en oedipuscomplex blijven de centrale themata, zowel in zijn klinisch werk over vrouwelijke seksualiteit als in zijn grote studies over religie en cultuur, meer bepaald *Het onbehagen in de cultuur* (1930) en *De man Mozes en de monotheïstische religie* (1939).

Een in vele opzichten afwijkende tekst is Freuds *De toekomst van een illusie* (1927). Uitzonderlijk gaat hij nu eens niet uit van pathologie maar van normaliteit. Religie wordt niet vergeleken met dwangneurotische of psychotische ziektebeelden. Daarnaast zijn er nog twee grote verschillen met de andere religiestudies.

Ten eerste: Freud spreekt hier over de toekomst waarin de religie zal verdwijnen ten voordele van een wetenschappelijk wereldbeeld. In de andere religiestudies ging het telkens over het verleden, de oorsprong en de historische ontwikkeling van de godsdienst. Freuds insteek om het probleem van de religie aan te pakken is nog steeds dezelfde: religie is een instrument om de mens tot de nodige driftverzaking te brengen, opdat het sociale leven mogelijk wordt. Maar hij legt nu veel minder de nadruk op de verwerking van agressieve impulsen dan op de positieve gevoelens van troost en geruststelling die de gelovige uit zijn geloof in een ‘zorgende en begrijpende vader’ haalt. Vervolgens blijft hij bij zijn eigen overtuiging dat het uiteindelijk beter is dat een mens zich door de pure rede en de wetenschap laat leiden en het leven stoïsch aanvaardt zoals het is, zonder de steun van een illusie nodig te hebben.

Deze verschuiving is opmerkelijk en vreemd. Wie de teneur van *Totem en taboe* en *De man Mozes* als vertrekpunt neemt, kan onmogelijk concluderen dat religie zal gaan verdwijnen om te worden vervangen door redelijk inzicht. Met Freuds eigen psychoanalyse, waarin redelijkheid ten dienste staat van het lustprincipe, is dat al moeilijk te rijmen. Wanneer wij dan ook nog bedenken

dat de oedipale problematiek, het schuldgevoel en het verleden dat in religies gekoesterd wordt, zo krachtig is dat een verlossing daarvan schier onmogelijk lijkt, trekt Freud in *De toekomst van een illusie* wel een vreemde conclusie. Dat religie in de toekomst verdwijnt zou hoogst onwaarschijnlijk moeten zijn.

Het tweede grote verschil sluit aan bij het eerste. Niet langer staan de oedipale problematiek, de agressie en het schuldgevoel centraal, maar de hulpeloosheid en de menselijke behoefte aan bescherming en liefde. Nu is het thema van de hulpeloosheid op dat moment een centraal thema in Freuds werk. Hij had het belang ervan al in zijn vroegste werk onderkend, maar het thema kwam in de jaren 1920 centraal te staan als antwoord op Otto Ranks (1884-1937) theorie van het geboortetrauma. Die stelde dat, lang vóór het oedipuscomplex, de meeste psychologische problemen voortkwamen uit prille separatieangst van de moeder, en ook religie en kunst waren een poging om die angst te overwinnen.³⁷ In Freuds *Toekomst van een illusie* is eveneens de vroegste kinderlijke hulpeloosheid het vertrekpunt. Telkens wanneer het eigen leven gevaar loopt, wordt de herinnering aan deze hulpeloosheid en de behoefte aan ouderlijke bescherming wakker geroepen. Religie biedt dan hoop en troost omdat ze verwijst naar een hoger doel, een eindbestemming die zich niets aantrekt van de momentane grillen van de natuur of de samenleving.

Maar wat zijn die voorstellingen, die illusies, werkelijk waard? Wie verwacht dat Freud die voorstellingen gaat analyseren als fantasie, verbeelding of sublimatie komt bedrogen uit. In de religie – de christelijke – zijn de voorstellingen in het verleden gecondenseerd tot starre dogma's. Freud constateert dat deze dogma's in zijn tijd grotendeels achterhaald zijn en dat het onbehagen in de cultuur niet beantwoord kan worden met de traditionele illusies. Religie heeft in het verleden grote verdiensten gehad door met name agressieve driften te kanaliseren en in toom te houden, maar haar rol lijkt nu uitgespeeld.

Het probleem reikt verder dan de religie alleen. Religieuze voorstellingen zijn illusies, geen uitdrukking van een ervaring en ook niet het eindresultaat van een denkproces, maar uitdrukking van een wens en een behoefte. Freud suggereert dat niet alleen de religieuze voorstellingen dergelijke illusies zijn, maar dat in feite iedere wereldbeschouwing een illusoir karakter heeft.

Zoals gezegd, ten opzichte van ander teksten van Freud neemt *De toekomst van een illusie* een aparte positie in. De vraag is dan: hoe kwam Freud in deze tekst tot zijn ideeën en stellingnames?³⁸ Cruciaal in de tekst is de bepaling van religie als dogmatische religie. Daarmee wordt de dynamiek uit de religieuze voorstellingen weggehaald. Wellicht kwamen deze voorstellingen wel oorspronkelijk uit verbeelding of sublimatie voort, maar ze zijn verstard

37. O. Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Leipzig: Internationaler psychoanalytischer Verlag, 1924.

38. Voor het volgende zie: H. Westerink, 'Een geweldige illusie'.

tot dogma's die in een nieuwe, historische context zijn geformuleerd. Zij hebben daarom ook hun waarde voor de moderne tijd verloren. Dat Freud tot deze opvatting van religie kon komen, wordt grotendeels bepaald door Theodor Reik's studies over het dogma uit de jaren 1920. Wij hebben al gezien dat zijn opvattingen sterk beïnvloed zijn door het werk van Adolf von Harnack die stelde dat het opstellen van dogma's het zicht op de levende, historische kern van religie heeft ontnomen. Ook Reik had erop gewezen dat het christendom een dogmatische religie is maar dat haar dogma's achterhaald zijn. Een andere bron was wellicht het werk van Oskar Pfister, die in zijn visie op theologie nooit zijn dogmakritiek verhulde. Voor hem was de dogmatiek vervreemd van de menselijke (religieuze) ervaring en had daarmee al haar zeggingskracht verloren. Kortom, de visie op het christendom als dogmatische religie en de consequenties daarvan worden aangereikt door leerlingen.

Maar er is er meer aan de hand. Het feit dat Freud religieuze voorstellingen niet wil verbinden, noch met ervaring, noch met een denkproces of een bijzonder religieus gevoel, zoals zal blijken uit de uiteenzetting met de Franse Nobelprijswinnaar Romain Rolland (1866-1944), wijst in de richting van een dieper motief om religie hier als illusie neer te zetten, vergelijkbaar met andere illusoire wereldbeschouwingen. Ook hier is het werk van Oskar Pfister de sleutel om Freuds bedoelingen te begrijpen.

Een vriendelijke afwijzing van Pfisters psychoanalytische theologie

Trouw aan Schleiermacher was Pfister de overtuiging toegedaan dat elke dogmatiek, theologie, metafysica of wereldbeschouwing gebaseerd moet zijn op een persoonlijke religieuze ervaring of een persoonlijk gevoel.³⁹ Nog vóór zijn kennismaking met Freud had dit hem naar de opkomende godsdienstpsychologie gedreven. Dat was ook de reden waarom deze predikant vervolgens de psychoanalyse omarmde: hij zag daarin de mogelijkheid om de individuele religieuze ervaring te analyseren om van daaruit ook systematisch te reflecteren op geloof en religie.

Psychoanalyse was daarmee voor Pfister de basis geworden voor een mogelijke metafysica of dogmatiek. Zij reikte een instrument aan om onderscheid te maken tussen ware en illusoire, gezonde en ongezonde vormen van religieuze beleving. Pfister stond uiterst negatief tegenover de piëtistische religiositeit van Graf von Zinzendorf. Een ongezonde fixatie op perverse vormen van seksualiteit hielden de theologie daar in de greep. Het effect was een curieuze vroomheid gericht op de wonden van Christus, zonder enige ethische dimensie: dat was volgens Pfister het ergste. Anderzijds stond hij wel vol be-

39. E. Nase, *Oskar Pfisters analytische Seelsorge. Theorie und Praxis des ersten Pastoralpsychologen, dargestellt an zwei Fallstudien*, Berlijn/New York: De Gruyter, 1993.

wondering voor de religieuze ontwikkeling van Paulus en diens vermogen zijn neurotische symptomen te sublimeren in de religieuze en theologische overtuigingen.⁴⁰ Kortom, religie, dogmatiek en wereldbeschouwing hebben slechts waarde wanneer zij uitvloeisel zijn van ervaring en denken.

In *Kampf um die Psychoanalyse* (1920) had Pfister gesteld dat de psychoanalyse niet alleen individuele motieven analyseert, maar de weg vrij maakt voor dogmatiek en metafysica.⁴¹ Hij had dit resultaat een 'subjectief idealisme' op basis van ervaring genoemd. Ervaringen zijn altijd een mengsel van waar en onwaar, schijn en zekerheid, feit en fictie; psychoanalyse is een poging tot verheldering en dus systematiek. Dat betekent niet dat psychoanalyse zelf een vorm van metafysica is. Zij vloeit echter wel in metafysica over en reikt een methode aan die daarvoor onontbeerlijk is: metafysica is immers niets anders dan de wetenschap die systematisch reflecteert op ervaringen. Wij zouden dus kunnen zeggen: Pfister had gepleit voor een religie of wereldbeschouwing die niet gebaseerd is op illusoire wensen en behoeften, maar op 'ware' ervaringen en 'gezonde' ideeën. Precies dat wordt door Freud radicaal ontkend in *De toekomst van een illusie*: de psychoanalyse kan religie alleen maar zien als uiting van wensen en behoeftes die algemeen menselijk zijn.

In zijn opus magnum *Das Christentum und die Angst* (1944) zal Pfister later de belangrijkste conflicterende krachten aanduiden die het individu tot gezonde en ongezonde, ware en illusoire religiositeit brengen. Het zijn liefde en angst. Dat liefdesbegrip is overigens in Pfisters hele werk aanwezig, maar scherp afgebakend is het zelden. In de brieven aan Freud wordt dat al duidelijk: Freuds libidobegrip wordt zonder meer gelijkgesteld aan het christelijke liefdesbegrip, de agapè.⁴² Het contrapunt van de liefde is de angst. Pfister wijst erop dat, psychoanalytisch gesproken, angst een storing is van de libidineuze bezetting of relatie met een object. Met name de afwezigheid van de moeder kan een bron van angst zijn. Liefde en angst vormen ook het kernconflict van religies. Pfister maakt duidelijk dat Christus niet alleen een boodschap van liefde verkondigt, maar daarmee ook de dwangneurotische angst die de religie van zijn tijd kenmerkt, tracht te bestrijden.

Freud keert zich dus in *De toekomst van een illusie* tegen de idee dat de psychoanalyse de mogelijkheid zou kunnen creëren om tot een ware wereldbeschouwing of religie te komen.⁴³ Er kan maar één discipline voor

40. O. Pfister, 'Die Entwicklung des Apostel Paulus. Eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze', *Imago* 6 (1920) pp. 243-290.

41. O. Pfister, *Kampf um die Psychoanalyse*, Leipzig: Internationaler psychoanalytische Verlag, 1920.

42. Sigmund Freud & Oskar Pfister. *Briefe 1909-1939*, (Uitg.: E. Freud en H. Meng) Frankfurt: Fischer, 1963, p. 64.

43. S. Freud, *Die Zukunft einer illusion*, in: *Ges. Werke* 13, pp. 323-380; Ned. vert.: *De toekomst van een illusie*, in: *Werken* 9, pp. 356-407.

waarheid zorgen, en dat is de positivistische wetenschap. Maar zijn vrienden zijn nog niet overtuigd. Pfister antwoordt met *Die Illusion einer Zukunft* (1928) en *Psychoanalyse und Weltanschauung* (1928). Rolland wijst erop dat de religie toch niet helemaal opgaat in het ondersteunen van sociale normen. Mensen kunnen religieus zijn vanuit het gevoel dat er ‘iets anders’ is en dat gevoel kan hun veiligheid bieden, zonder dat dit hun rationele instelling ten overstaan van de wereld in de weg hoeft te staan! Hij wijst hierbij op wat hij het ‘oceanische gevoel’ noemt, de positieve ervaring ingebed te zijn in een groter geheel, iets wat in de Oosterse religies voorop staat, zo stelt hij. Het gaat echter in feite ook over de religieuze ervaring zoals die sinds Schleiermacher centraal in de theologische discussies stond. Freuds antwoord hierop in *Het onbehagen in de cultuur* is dan ook teleurstellend. Wilde hij zich tegen elke prijs op de vlakte houden? Hij geeft toe dat een dergelijke ervaring een entree in de religie kan zijn waar hij geen oog voor heeft gehad, wellicht omdat zij hem vreemd is. Er volgen dan een paar bladzijden waarin hij – uit beleefdheid? – waarderend over deze hypothese schrijft. Maar dan stelt hij dat zo’n geloof wellicht enkel voor een aantal uitgelezen geesten opgaat en neemt de volgende wending: ‘Wij keren terug naar de gewone man en zijn godsdienst, de enige die deze naam zou mogen dragen’.⁴⁴ Verder herneemt hij uitvoerig zijn speculaties over schuldgevoel en masochisme, zij het dat hij al zijn twijfels over deze moeilijke materie nu ook op een rij zet.

Freuds laatste werken over religie

Freud werd op het einde van zijn leven regelmatig aangeschreven over zijn opvattingen over religie. Sommigen probeerden hem te bekeren, niet steeds op subtiele wijze. Freud reageerde soms publiek zoals in *Een religieuze ervaring* (1928). Een student geneeskunde had hem geschreven dat hij een schok ervaren had toen hij in het sectielokaal voor het gezicht van een mooie vrouw stond. Het leven was toch onrechtvaardig: God bestond niet. Hij besloot niet meer naar de kerk te gaan, maar plots had hij de goddelijke aanwezigheid gevoeld en opnieuw voor het geloof gekozen. Moest Freud zich ook niet door een dergelijke ervaring laten raken? Freud merkt echter fijntjes op dat zijn correspondent hem terloops vermeldde dat het gezicht van de vrouw hem aan zijn moeder had doen denken en dat wellicht dus het klassieke oedipale schuldgevoel aan de basis van zijn religieuze bekering lag.

Dit neemt niet weg dat het probleem van de religie Freud verder bezig hield. Gekweld door kanker en door de nazi’s gedwongen naar Engeland te emigreren, werkte hij verbeterd tot vlak voor zijn dood aan *De man Mozes en de monotheïstische religie* (1939), waarvan hij de Engelse vertaling nog nauw-

44. S. Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, in: *Ges. Werke* 14, p. 432.

gezet wilde nalezen. Net zoals *Totem en taboe* betreft het hier een boek met verschillende lagen. De diepere lagen zijn belangrijker dan het historische verhaal dat tegenwoordig nog door weinig bijbelwetenschappers wordt aangehangen.⁴⁵ Mozes zou namelijk volgens Freud een Egyptenaar geweest zijn die het monotheïsme van Aton, dat in Egypte een korte bloeitijd heeft gekend, trouw was gebleven. Met een groep geloofsgenoten was hij het land uit moeten vluchten. Ergens in de woestijn, bij Kades, had die groep zich verenigd met een andere groep die de god Jahweh vereerde. Uit de fusie van beide groepen zou het Jodendom zijn ontstaan.

Laten wij toch opmerken dat Freud tot hier toe niets ongewoons voor de toenmalige stand van de bijbelwetenschap vertelt. Hij draagt verder de hypothese aan van een nu goeddeels vergeten maar destijds breed geaccepteerde bijbelwetenschapper, Ernst Sellin (1867-1946). Die had de hypothese geopperd dat Mozes vermoord was. Freud verbindt dit gegeven met zijn hypothese uit *Totem en taboe*: het knagende schuldgevoel dat uit deze moord moet zijn voortgekomen, heeft de joodse religie getekend. Het geniale van ‘de Jood Paulus’, in wie Freud dan een voorloper van de psychoanalyse begroet, is dat deze dit schuldgevoel ontmaskert en zo de stichter wordt van een nieuwe, minder schuldbeladen religie.

Tot zover Freuds reconstructie van de oorsprong van het christendom. Maar men vindt nog een andere, autobiografische laag in het werk. Het is duidelijk dat Freud zich identificeert met Paulus – die wij reeds geciteerd vonden in zijn eerste artikel over godsdienst, *Dwanghandelingen en godsdienstoefeningen* (1907). In Paulus bewonderde Freud niet zozeer een religieus genie, maar eigenlijk de voorloper van de analyticus: Paulus had namelijk het geheime schuldgevoel in de joodse godsdienst weten te ontmaskeren. Wellicht is *De man Mozes* daarbij ook de bekentenis van Freud dat hij zich onbewust al te veel gedragen heeft als de stichter van een nieuwe religie: een moedige toegeving in het zicht van de dood.⁴⁶

Het is duidelijk: wanneer Freud het over religie heeft, heeft hij het over schuldgevoel. Deze problematiek staat overigens vanaf het begin in heel zijn oeuvre ingeschreven.⁴⁷ Weerspiegelt Freud hiermee de vaak onuitgesproken maar niettemin heersende opvatting dat men godsdienst moet beschouwen als een instrument om cultuur mogelijk te maken? Bepalen ook persoonlijke motieven deze optiek? Het is moeilijk op deze vraag een eenduidig antwoord te

45. Zie J.T.A.G.M. van Ruiten & P. Vandermeersch, ‘Psychoanalyse en historisch-kritische exegese. De actualiteit van Freud’s boek over Mozes en het monotheïsme. Op zoek naar het “echte feit”’, *Tijdschrift voor Theologie* 34 (1994) pp. 269-291.

46. A.L.W. Mampuys, *De ik-splijting van de man Mozes en de inscheuring in zijn ik. Een commentaar bij Freuds Mozeswerk, zijn ik-splijtingstekst en de wolfman-casus*, Proefschrift R.U. Groningen, 1997.

47. Zie H. Westerink, *Het schuldgevoel bij Freud. Een duister spoor*, (Vragen aan Freud) Amsterdam: Boom, 2005.

geven. In ieder geval heeft Freud hiermee een ander aspect van de religie in het vizier dan Carl Gustav Jung.

Nog één belangrijke noot bij deze overgang. Terwijl Freud in de psychoanalytische praktijk zijn patiënten naar hun persoonlijke waarheid deed zoeken – want de activiteit van het zoeken zelf bewerkstelligde psychotherapeutisch effect – geeft hij nu informatie over wat hem de oorsprong van de religie lijkt. Daar waar de overdracht in zijn therapie nuttig was opdat de herhaling van het verleden de analysant zou helpen meester te worden over zijn eigen verleden, dreigt deze overdracht nu het instrument te worden opdat men zou aanvaarden wat de ‘meester’ Freud over de religie te vertellen heeft. En dit niet omdat wij op de bank liggen, maar omdat de psychoanalyse behoort tot een bepaald vertoog. Zijn wij terug bij Mesmer en Pinel die ingingen op de vraag van zoveel mensen die een meester nodig hebben? Het is een moeilijke vraag, die er niet eenvoudiger op zal worden wanneer wij zien hoe Jung zijn patiënten van het bestaan van het collectieve onbewuste overtuigt.