

DOORHEEN DE SPIEGELWAND **Van dode sporen naar nieuwe paden tussen mythe en** **psychoanalyse**

Nadia Sels

Universiteit Gent, Taal- en Letterkunde: Latijn en Grieks
Blandijnberg, 2, B-9000 Gent
Tel.: ++32/(0)496 785 194, nadia.sels@ugent.be

Samenvatting: Sinds Freud heeft de psychoanalyse in de mythologie een dubbel van zichzelf herkend: een discours waarin het onbewuste, zij het cryptisch, een stem kreeg. De psychoanalyse zag zichzelf in die relatie als leerling, maar toch ook vooral als meester, en de oorspronkelijke creatieve wisselwerking sloeg dan ook vaak om in meer simplistische, steriele relaties. Zo heeft Robert Eisner erop gewezen dat mythische verhalen door de psychoanalyse vaak tot beperkende, autoritaire mallen worden herleid, die geen nieuwe betekenis en mogelijkheden creëren maar ons gevangen houden in steeds dezelfde narratieve patronen. Dit artikel wil uiteenzetten hoe er vanuit de lacaniaanse psychoanalyse een andere, meer vruchtbare benadering van de mythe mogelijk is. Hoewel Lacan, in tegenstelling tot Freud en Jung, welhaast nooit wordt vernoemd waar het om de mythe gaat, heeft precies de studie van de mythologie een cruciale rol gespeeld in zijn 'retour à Freud'. Het was immers door de structuralistische mytheanalyse van Lévi-Strauss tot voorbeeld te nemen dat hij het onbewuste kon herdenken als een talig web, waarvan de symbolische relaties moeten geanalyseerd en uitgesponnen, eerder dan 'begrepen' worden. De mythe wordt zo door Lacan behandeld zoals hij ook het spreken van de analysant benadert: niet als een open te breken geheim dat de duiding van de meester nodig heeft, maar als een netwerk van te exploreren relaties rond een onherleidbare 'onmogelijkheid'. Lacan doorbreekt de spiegelwand tussen mythe en psychoanalyse door zo de dialoog op voet van gelijkheid aan te gaan, en ook het 'mythische' statuut van de psychoanalyse zelf te durven denken.

Sleutelwoorden: Mythologie, Hermeneutiek, Lacan en Lévi-Strauss, Waarheid, Narratieve Vrijheid.

Ontvangen: 17 september 2009; **Aanvaard:** 14 oktober 2009.

*"Two roads diverged in a wood, and I—
I took the one less travelled by,
And that has made all the difference."
(Robert Frost, 1979)*

*"Ne sentez-vous pas qu'il y a quelque chose de dérisoire et de risible
dans le fait que déjà les dés sont jetés?"
(Lacan, 1954-1955: 256)*

Prelude. Lacans orfisch spiegelbeeld

De mythe, zo weet de psychoanalyticus, bezit een sterke intuïtie van waarheid. Neem de scheppingsmythe zoals Hesiodos die heeft neergeschreven en die de geschiedenis laat beginnen met de castratie van Ouranos door zijn zoon Chronos. De aanslag scheidt de oude hemelgod voor het eerst van zijn bedgenote Gaia, waardoor tussen hen in een wereld kan ontstaan, de tijd (Gr. *chrónos*) zich kan ontplooiën. (Hesiod, *Theogonie*, 2006: 165 ev.) Uit zijn geslacht, dat in de zee valt, ontstaat Aphrodite, godin van de liefde, en uit het bloed dat op de aarde drupt, rijzen de Erinyen op, wraakgodinnen die misdaden tegen verwanten wreken. De lacaniaan Norman Austin, om een voorbeeld te geven, leest in de Theogonie onder meer "the secret conspiracy of mother and son against the all-powerful father; the relationship of the male ego to phallic potency; the role of the oedipal rivalry between father and son in the construction of ego and superego; the suppressive power of the superego, and the ego's subversive revenge" (Austin, 1990: 61). Hij wijst er ook op hoe deze castratie, die samenvalt met de eerste differentiatie van mannelijk en vrouwelijk, zowel Verlangen als Schuld doet ontstaan. Het mythische denken voorvoelde blijkbaar instinctief niet alleen fundamentele freudiaanse maar ook lacaniaanse noties, zoals de constituerende rol van het tekort, van het verlangen en de seksuele differentiatie.

Nog frappanter is het voorbeeld van de orfische mythe van de spiegel van Dionysos. In deze obscure variant van de geboorte van Dionysos wordt deze jongste zoon van Zeus door de Titanen, vanouds rebellen tegen het Olympische regime, weggelokt met speelgoed, hebbedingetjes en bovenal een spiegel. Terwijl de kindgod gefascineerd naar zijn eigen spiegelbeeld staart, wordt hij door de Titanen neergestoken, om vervolgens door hen uiteengereten en verslonden te worden. Te laat grijpt Zeus in door de Titanen met zijn bliksemschicht tot as te herleiden. Uit deze assen, die zowel de lage driften van de Titanen als de goddelijke vonk van Dionysos bevatten, wordt de mens geboren. Dionysos is in deze variant niet meer louter de wijngod die we kennen, maar wordt een avatar van het Ene Goddelijke waarvan heel de schepping doordrongen is. Voor de neoplatonisten, die de mythen zouden recupereren binnen hun eigen filosofie, zijn de spiegel en de kannibalistische *sparagmos* ontdubbelingen van dezelfde

allegorie: beide verklaren ze de onheilbare verdeeldheid van zowel mens als wereld.¹ Het moment dat Dionysos voor het eerst in de spiegel keek, en verlangde naar die ontdebbling van zichzelf, zou immers de schepping in gang hebben gezet, die in het neoplatonisme gedacht wordt als een eindeloze reeks zich steeds verdunnende afspiegelingen van het Goddelijke. Het resultaat van Dionysos' verlangen naar zijn eigen beeltenis is een hopeloos gefragmenteerde schijnwerkelijkheid, waarin echter altijd het verlangen naar het oorspronkelijke Ene blijft doorzinderen: "[C'est] ce que les néoplatoniciens nommeront 'la chute dans le miroir de Dionysos', ce miroir où l'Être un, en se mirant, en s'admirant, est attiré par l'image qui le redouble, qui le fait deux, pour se trouver finalement multiplié à l'infini en une myriade de reflets. [...] [C]'est après y avoir jeté les yeux et y avoir contemplé son image que Dionysos a été porté à la création de tout ce qui est particulier. Quand Dionysos eut encadré son reflet dans le miroir, écrit Olympiodore, il s'est précipité à la poursuite de ce reflet et ainsi s'est trouvé fractionné à intérieur du tout" (Vernant, 2002: 157, 85).

We hebben hier een genese op basis van het eerste moment dat een kind zichzelf in de spiegel ziet, zichzelf voor het eerst vindt in een beeld, maar tegelijkertijd door zijn verlangen naar dit tweede ik wordt overgeleverd aan een onheilbare vervreemding, verscheuring die elk van ons blijft achtervolgen. We zouden bijna gaan vermoeden dat er onder de orfisten en neoplatonisten een transcriptie van Lacans *Le stade du miroir* circuleerde. De chronologie eist echter haar rechten op. Sara Ahbel-Rappe draait de rollen dan ook om, en maakt Lacan schatplichtig aan het orfisme: "Lacan's myth of a primordial, disincarnate being who becomes subject to embodiment, mortality, and (consequently) sexuality is [...] structurally similar to the Orphic cosmology that one finds recounted in a number of late antique texts. The ancient myth cycle, as we discover from the Neoplatonic sources, itself contains a 'mirror stage' in one element of the narrative. As in the Orphic myth, which narrates the fall of our ancestors into embodiment, mortality, and individuation – all precipitated through the deceitful use of a mirror – so in Lacan's myth cycle the mirror stage functions as the fulcrum of the subject's incarnation. [...] While the mirror stage is, for Lacan and the Neoplatonists, a creative matrix

1. Ook op moreel vlak: "The Titan myth neatly explained to the Greek puritan why he felt himself to be at once a god and a criminal; the 'Apolline' sentiment of remoteness from the divine and the 'Dionysiac' sentiment of identity with it were both of them accounted for and both of the justified. That was something that went deeper than any logic" (Dodds, 1964: 156).

that allows the ego or individual self to cohere as a ground of identification, it also serves as the origins of falsehood. The mirror offers a reflexive presentation of reality and so mediates the separation of the self from the Real" (Ahbel-Rappe, 2004: 193). Ze aarzelt dan ook niet om Lacan "more of a nouveau Platonist than a Platonist" (*Ibid.*: 188-189) te noemen, onder andere ook op basis van het neoplatoonse begrippenpaar van het imaginaire en het symbolische.²

De vraag of Lacan een neoplatonist is of de neoplatonisten lacanianen *avant la lettre* waren, laat ik hier graag aan mij voorbijgaan. Hun ontdubbeld, gemeenschappelijk verhaal leert zelf immers hoe structuren, beelden en betekenissen kunnen ontstaan in retrospectief, en hoe bedrieglijk het spiegelpaleis van oorsprong en effect kan zijn. Deze illustratie dient hier louter om meer algemeen de gespiegelde relatie van mythe en psychoanalyse te problematiseren. Hoe vallen dergelijke *Unheimliche* gelijkenissen tussen de twee te verklaren?

Baas boven baas: het freudiaans gebruik van de mythe

Vanuit een traditioneel standpunt zouden we kunnen stellen dat de psychoanalyse een centrale waarheidsstructuur heeft blootgelegd, die zowel voor vandaag als voor millennia geleden opgaat. Dat is hoe de psychoanalyse sinds Freud haar verhouding tot de mythe gedacht heeft. Wanneer de psychoanalyticus dus de waarheid van de mythe prees, prees hij in een omtrekkende beweging vooral zijn eigen weten. Freud mocht dan wel verkondigen dat de dichters hem in alles waren voor geweest, maar het was toch maar pas binnen de psychoanalytische duiding dat de ware toedracht van deze vage dichterlijke intuïties aan het licht kwam.

Freuds verklaring voor de intuïtieve 'wijsheid' van de mythe is gekend: hij beschouwde mythologische denkbeelden als de projectie op de buitenwereld van onbewuste processen die het psychisme binnen zichzelf gewaarwordt (Freud, 1901*b*: 287). Dit idee van de 'endopsychische' mythe valt voor het eerst in een brief aan Fließ: "Kannst du dir denken, was 'endopsychische Mythen' sind? Die neueste Ausgeburt meiner Denkarbeit. Die unklare innere Wahrnehmung des eigenen psychischen Apparats regt zu Denkillusionen an, die natürlich nach außen projiziert werden und charakteristischerweise in

2. Waarmee hij volgens haar trouwens de rangen vervoegt van andere Franse 'neoplatonisten' zoals Festugière, Bergson, Bréhier, Hadot, en Foucault, die zich ook sterk door neoplatoonse concepten hebben laten inspireren (Ahbel-Rappe, 2004: 188-189).

die Zukunft und in ein Jenseits" (Freud, 1985c [1887-1904]: 311). Later zou hij op dit concept zijn voor de psychoanalyse doorslaggevende lezing van Sophocles' *Oedipus* bouwen. Met welke innerlijke ogen die psychische processen worden waargenomen, en hoe deze waarneming vervolgens wordt vertaald in woorden en verhalen die op de buitenwereld passen – dat heeft Freud echter nooit volledig uitgeklaard.

Het is inderdaad in deze overgang – de vertaling van wat we ons met Freud moeten voorstellen als lichamelijke en driftmatige fenomenen naar talige, betekenisvolle structuren – dat er een blinde vlek verschijnt in het model van de 'endopsychische' mythe. Wat in die vlek aan het oog onttrokken wordt, is de stap van de interpretatie. En de enige plaats waarop we een dergelijke interpretatie wel degelijk aan het werk kunnen zien, is niet binnen de veralgemeende werking van het psychisme, maar wel binnen Freuds hermeneutische act zelf om de mythe met zijn klinische hypothesen te verbinden. Hij is het die, met zijn theorie van de psychoanalyse, deze tussenstap voorziet. En het is Freuds *keuze* om de oedipusmythe precies binnen de context van zijn eigen medische praktijk te beschouwen.³

Dat is alleszins het punt dat Jean-Pierre Vernant maakt met zijn essay "'Edipe' sans complexe" (1986). De classicus verwijt Freud een vertekende lezing van Sophocles' *Oedipus*, en bekritiseert met name de cirkelredenering die hij meent te ontwaren: Freud staft zijn theorie via zijn lezing van de tragedie, maar ondersteunt die lezing zelf volledig op de nog te staven theorie. Vernant wil daar een historisch-filologische lezing tegenoverstellen die 'de tekst zelf' als standaard neemt (Vernant, 1994: 2). Alford merkt echter terecht op dat een dergelijke lezing niet bestaat: Vernants alternatief legt zelf immers ook noodzakelijkerwijs externe concepten aan de tekst op (Alford, 1992: 4). Nu is dit ook los daarvan zeker niet Vernants meest scherpzinnige tekst ooit. Al te zeer meent hij de betekenis en werking van de tekst te kunnen herleiden tot de onmiddellijke logica van het letterlijke, het eenduidige, het ostentatieve⁴ – een niveau dat hij in zijn ander werk

3. Freuds keuze om zijn theorie te ondersteunen met uitgerekend een Griekse tragedie had, behalve met een persoonlijke voorkeur voor de Oudheid, ontegensprekelijk ook te maken met het prestige dat klassieke teksten met zich meebrachten. Zie voor een uitvoerige bespreking hiervan Richard Armstrong (2005). In het bijzonder het concept mythe hing in de 19^e eeuw nauw samen met de idee van verborgen, obscure wijsheid die wachtte op ontcijfering – ideologisch was de keuze voor een mythe dus zeker niet neutraal.

4. Zo stelt hij bijvoorbeeld dat, als Oedipus werkelijk zijn moeder had begeerd, hij niet Jokaste maar Merope, zijn Corinthische pleegmoeder had moeten huwen, die immers voor het kind Oedipus de freudiaanse moederrol had gespeeld. Voor de simpele werking van de betekenaar

trouwens ver overstijgt. Het lijkt hem hier vooral te gaan om een afbakening van het disciplinair territorium.⁵ Wat echter waardevol is in Vernants argumentatie is dat hij de noodzaak van een freudiaanse interpretatie van *Oedipus* problematiseert.

Freuds lezing (een woord dat ik hier gebruik in contrast met ontcijfering, duiding, etc.) is waardevol, verdedigbaar en vruchtbaar, maar ze put de mythe niet uit, is niet onmisbaar en hoeft zelfs niet beschouwd te worden als een bevoorrechte interpretatiesleutel – wat ze doorheen de jaren wel geworden is. Helaas zal de freudiaanse theorie eerder betekenis *afsluiten* dan *ontsluiten* voor een hedendaagse lezer van Sophocles' drama. Door een cultureel overwicht is het praktisch immers onmogelijk geworden om deze toch zo rijke tekst *niet* freudiaans te lezen.

Nu was het Freud zelf, zoals Alford (1992: 6) opmerkt, helemaal niet zozeer te doen om het interpreteren van de tragedie maar wel om het illustreren van zijn eigen concepten. Zijn navolgers daarentegen, die weliswaar zijn begrippenapparaat maar zelden zijn zelfkritische en wendbare ingesteldheid over hadden genomen, gingen enthousiast verder met de interpretatie van mythische verhalen. Daarbij was van wisselwerking al gauw geen sprake meer: de psychoanalyse was het meesterdiscours geworden dat de naïeve mythe haar ware betekenis leerde. De vaak karikaturale resultaten, waarin de mythen werden herleid tot een parade van fallussen, vaderfiguren en moederschoten, zijn gekend. Daarbij is het probleem niet zozeer dat dit *foute* categorieën waren, maar wel dat het *verschraalde*, *simplistische* categorieën waren, waarin de vruchtbare, complexe, meerduidige symboliek van de mythe volledig werd lam gelegd. Letterlijk dooddoeners.

Deze gang van zake is voor beide disciplines, voor de mythologie en ruimer gesproken de literatuurwetenschap *en* voor de psychoanalyse, een spijtige zaak geweest. Binnen de literatuurwetenschap toont deze gemiste kans zich in de huidige achterdocht en zelfs afkeer van de psychoanalyse, die geassocieerd wordt met monomaan denken en met het procrustesbed van een aantal steeds terugkerende motieven. Zo klaagt Peter Brooks, die zichzelf nochtans als psychoanalytisch geïnspireerde literatuurwetenschapper beschouwt: "The notion of

'moeder' bij het publiek houdt hij zich blind. Dergelijke simplistische redeneringen zijn nochtans allerminst van Vernants gewoonte.

5. De Griekse context valt immers wel degelijk te stroken met Freuds stellingen, zoals bijvoorbeeld Jan Bremmers "Oedipus and the Greek Oedipus Complex" (1987) aantoon – een studie die nochtans vertrekt vanuit een even rigoureuus historisch-filologisch standpunt als Vernant.

psychoanalysis applied to literary study continues to evoke reductive manoeuvres that flatten the richness of creative texts into well-worn categories, finding the same old stories where we want new ones. [...] The conjunction has almost always masked a relation of privilege of one term to another, a use of psychoanalysis as a conceptual system in terms of which to analyse and explain literature, rather than an encounter and confrontation of the two. The reference to psychoanalysis has traditionally been used to close rather than open the argument, and the text" (Brooks, 1997: 20, 22).

De jungiaanse mythe: van betekenismatrix naar pop-passe-partout

In de jungiaanse richting deed zich dezelfde verstarring voor. Jung had aanvankelijk nochtans benadrukt dat hij de psychoanalytische theorieën niet beschouwde als een finale metataal die mythologische narratieven in een 'waarheid' kon gronden. Hij stelde dat zelfs "de beste poging tot verklaring" niets anders was dan "een min of meer gelukte vertaling in een andere beeldspraak" (Jung, 1978: 363). Zijn kritiek op Freud bestond er precies in dat hij meende dat Freud al te gemakkelijk veronderstelde de kloof tussen bewuste en onbewuste te kunnen dichten. Voor Jung bleef het onbewuste een amorfe en duistere matrix van betekenis die in symbolen weliswaar een uitdrukking kreeg, maar die er nooit door kon worden uitgeput. Een stelling die met reden vaak als Jungs meest fundamentele bijdrage tot de psychoanalyse wordt beschouwd (cf. Meletinsky, 1998: 46; Segal, 1999: 78).

De verleiding 'vaste grond onder de voeten te voelen'⁶ bleek echter te groot om deze instelling in de praktijk door te voeren. Steeds meer zou Jung zijn archetypes wel degelijk van een dwingende positieve inhoud gaan voorzien en hun liminaal-metaforische karakter aan de kant schuiven – waarmee hij zijn psychoanalyse paradoxaal genoeg inderdaad tot een 'mythologie' maakte, maar dan in de meest pejoratieve zin. Niet verbazend waren het net zoals in de freudiaanse stroming de meest simplistische invullingen van Jungs gedachtegoed die de grootste algemene verspreiding vonden. Daarin werden de mythen herleid tot hapklare *passe-partouts*, zoals bijvoorbeeld de 'goden' en 'godinnen' van Shinoda Bolen, die elke gretige doch gehaaste zoeker naar zelfkennis een vleidend en onproblematisch *instant-imaginaire* konden bieden.

6. Wat Freud zag als een gevaarlijke en voortdurende verlokking voor de ware baanbrekende wetenschapper, zoals hij schreef aan Marie Bonaparte (cf. Bowie, 1990: 44).

Het is tegen zulk gebruik van mythologie door de psychoanalyse dat bijvoorbeeld Robert Eisner zich verzet in *The Road to Daulis* (1987). Hij wijst op de impliciete (vaak erg patriarchale) ideologie die zulke 'mythologische mallen' impliciet met zich meedragen en klaagt hun normerende, autoritaire en beperkende werking aan: "[F]ew patients possess the verbal and imaginative resources necessary to create private mythologies which help, rather than hinder, their passage through the real world. And so they fall victim to the myths of others, more glibly powerful than they, analysts of one or another school, or fickle student of one or another ruling idea. [...] *Myth constitutes a communal language, available, illuminating, comforting, exalting. But few patients have the strength and intelligence to maintain their integrity, to be true to themselves, while voicing the old mythic patterns; to develop their own, dreadfully personal, styles – which is to say, to create souls or egos within which to dwell, or by which to maintain an equilibrium, after the old, authoritarian, guilt-and shame-ridden communities have proved suffocating*" (Eisner, 1987: 246-247, mijn cursivering).

De weg naar Daulis

Eisner spreekt niet enkel over de freudiaanse en jungiaanse pop-psychoanalyse. Ook 'ernstige' psychoanalytici lopen volgens hem het gevaar cirkels te draaien binnen een beperkt aantal gezaghebbende, maar vastgeroeste en uitgeputte verhalen en zo voor zichzelf en hun patiënten nieuwe wegen te blokkeren. Theorie kan al te snel van descriptief naar prescriptief gaan. Ook de psychoanalyse zelf heeft er dus baat bij met een open blik de mythen te herlezen. Hij neemt Oedipus tot paradigma: het verhaal heeft ons geleerd dat het lot van Oedipus in Delphi en Thebe bepaald wordt. En zo dwingend is het narratief dat we vergeten dat het op een *driesprong* was dat Oedipus na de ontmoeting met Laius lukraak de weg naar Thebe koos. Eisner wijst erop dat er echter nog een andere weg open lag: die naar Daulis, die ieder is vergeten. Het verhaal van de Oedipus die deze afslag nam, is nog nooit geschreven. De eerste stappen op die weg zijn zelfs nog niet gezet.

Eisners stellingen snijden hout, temeer omdat de psychoanalyse vooral zijn eigen kern verraadt door het aura van de mythologie – dat teruggaat op een ideologische geschiedenis op zich – aan te wenden als gezagsargument om een rigide meesterschap te vestigen. De baanbrekende kern van Freuds psychoanalyse, haar *skandalon*, lag immers

precies in het afwijzen van de waan dat de mens de betekenis van zijn eigen symbolische productie perfect kon controleren en overschouwen. Puur het concept van het onbewuste zou immers moeten impliceren dat er voor elke duiding een tegenspraak mogelijk blijft, dat het laatste woord nooit gesproken kan worden. Een psychoanalyse die zichzelf tot meesterdiscours maakt, ontkent haar eigen onbewuste en daarmee haar eigen kern. Het is dan ook bijzonder spijtig dat Eisner in *The Road to Daulis* niet dieper ingaat op Jacques Lacan, bij uitstek de postfreudiaan die opnieuw nadruk zou gaan leggen op dit *skandalon* van de eeuwige verschuiving van betekenis. Ik zal hier wel ingaan op Lacans gebruik van en visie op de mythe. Lacan heeft misschien als eerste het spiegelbeeld dat de mythologie voor de psychoanalyse is, recht in de ogen durven kijken en de gelijkenissen durven zien voor wat ze waren. Mijns inziens komen Lacans betrachtingen principieel overeen met wat Eisner wil: een psychoanalyse die nieuwe narratieve wegen opent in plaats van de paden van de taal terug te leiden naar steeds dezelfde, platgetreden gemeenplaatsen. Tenslotte zal ik ook de vraag stellen wat concreet de invulling zou kunnen zijn van een lacaniaanse, hernieuwde wisselwerking tussen mythe en psychoanalyse.

Lacan, Lévi-Strauss en de weigering tot interpretatie

De lacaniaanse mythe kan echter niet besproken worden zonder het eerst en vooral te hebben over de immense invloed van Claude Lévi-Strauss op Lacan. Via deze antropoloog zou de mythe ook voor Lacan een cruciale rol gaan spelen in wat hijzelf beschouwde als zijn *retour à Freud*.

Malcolm Bowie benadrukt dat deze 'terugkeer' zich eerder richtte naar de freudiaanse kerngedachte dan naar Freud zelf als meester. Waar die meester zijn eigen provocatieve uitgangspunt de rug had toegekeerd, moest Lacan Freud wel voor Freud verraden. "Lacan's self-appointed task is to keep on thinking the intolerable Freudian thought, even at the price of dismemberment, and to allow repressed doctrine to make its disruptive return to psychoanalysis as it is performed and thought". Bowie wijst erop "how paradoxical Lacan's 'return to Freud' is, and how much disobedience this view of true loyalty might entail" (Bowie, 1990: 107). Lacan was trouwens van meet af aan geen doctrinaire freudiaan: in de jaren 1938 tot 1950 speurde hij onder andere bij sociologen als Durkheim en Mauss, etnologen als Malinowski en postfreudianen als Klein naar alternatieven voor bepaalde freudiaanse pijnpunten. Vooral het universalisme van Freud

leek hem onverdedigbaar, en hij zocht in deze periode dan ook een relativistisch, sociohistorisch denkmodel voor de subjectwording dat toch te verzoenen was met de freudiaanse beginselen (Zafiroopoulos, 2003: 14-16). Hij vond dit model, zo beschrijft Zafiroopoulos in *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud*, in de structuralistische antropologie van Claude Lévi-Strauss. Het was volgens Zafiroopoulos slechts de lévi-straussiaanse herschrijving van de psychoanalyse die voor Lacan de *retour à Freud* mogelijk maakte.

Lacans probleem met Freud had alles te maken met precies de blinde vlek die we hierboven vernoemden: Freuds model kon niet duidelijk formuleren hoe het 'lichamelijke' fenomeen van de driften zich verbond aan het symbolische, talige niveau van theorie en interpretatie – terwijl het talige element precies zo belangrijk was in zijn kuur. Lacan was er zich ook sterk van bewust dat Freuds theorie niet in elke historische en culturele context even grote geldigheid zou hebben: het was nog maar de vraag of concepten als de oedipus, de verdringing en zelfs het onbewuste algemeen geldig waren. Wat Lacan zo appelleerde in de culturele antropologie, was dan ook de hoop de psychoanalyse op een abstracter, universeler niveau te kunnen tillen. Toch was het niet Lacan, maar Lévi-Strauss die de eerste concrete stappen had gezet in deze toenadering tussen structurele antropologie en psychoanalyse.

Het was Lévi-Strauss die, in zijn artikel "L'efficacité symbolique" (1949), het verband zou leggen tussen de psychoanalyse en de sjamanistische genezingen die hij bestudeerd had.⁷ Wat zijn interesse wegdroeg in deze rituelen, waarin sjamaan en zieke met elkaar communiceerden binnen een mythische denkwereld, was het feit dat hun reële effectiviteit volledig op de werking van symbolen en woorden berustte (Zafiroopoulos, 2003: 60-61). De ziekte, die gedacht werd als een kwaadaardig monster, bestond blijkbaar uit hetzelfde soort 'weefsel' als de kuur. "La relation entre monstre et maladie est intérieure à ce même esprit, conscient ou inconscient: c'est une relation de symbole à chose symbolisée, ou, pour employer le vocabulaire des linguistes, de signifiant à signifié. Le chaman fournit à sa malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale qui provoque le déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable,

7. "L'efficacité symbolique" verscheen voor het eerst in *Revue d'histoire des religions* (januari-maart 1949), t. 135, no. 1, pp. 5-27, en werd hernomen in Lévi-Strauss (1957: 205-226).

de la séquence dont la maladie subit le déroulement" (Lévi-Strauss, 1957: 218).

Het is ook Lévi-Strauss zelf die hierbij voor het eerst het verband legt met de linguïstiek, een link die Lacan uiteindelijk zal brengen tot wat Dany Nobus (2003: 58) omschrijft als "the single most important emblem for his entire work", namelijk de stelling dat het onbewuste gestructureerd is als een taal. Dit nieuwe, 'lege' onbewuste, dat er niet meer langer uitziet als duister kluwen van libidineuze monsters maar als een abstracte structuur die onafhankelijk bestaat van het particuliere lichamelijke, werd ook al door Lévi-Strauss geconcipieerd: "[L]'inconscient est toujours vide; ou, plus exactement, il est aussi étranger aux images que l'estomac aux aliments qui le traversent. Organe d'une fonction spécifique, il se borne à imposer des lois structurales, qui épuisent sa réalité, à des éléments inarticulés qui proviennent d'ailleurs: pulsions, émotions, représentations, souvenirs. On pourrait donc dire que le subconscient est le lexique individuel où chacun de nous accumule le vocabulaire de son histoire personnelle, mais que ce vocabulaire n'acquiert de signification, pour nous-mêmes et pour les autres, que dans la mesure où l'inconscient l'organise suivant les lois, et en fait aussi un discours [...]" (Lévi-Strauss, 1957: 224).

Wat Lacan bij Lévi-Strauss gaat halen, is dus de notie dat het individuele onbewuste geënt is op een collectief cultureel raster van woorden, symbolen en verhalen: "L'inconscient cesse d'être l'ineffable refuge des particularités individuelles, le dépositaire d'une histoire unique [...]. Il se réduit à un terme par lequel nous désignons une fonction: la fonction symbolique, spécifiquement humaine, sans doute, mais qui chez tous les hommes, s'exerce selon les mêmes lois; qui se ramène, en fait, à l'ensemble de ces lois" (*Ibid.*). Lacan zal het belang van deze "fonction symbolique" vervolgens nog scherper formuleren door te benadrukken dat dit symbolische op alle vlakken voorafgaat aan het subject. Niet wij structureren het symbolische, maar het symbolische structureert ons, maakt ons mogelijk als subjecten en bepaalt ons al voor onze geboorte: "Tous les êtres humains participent à l'univers des symboles. Ils y sont inclus et le subissent, beaucoup plus qu'ils ne le constituent. Ils en sont bien plus les supports qu'ils n'en sont les agents. C'est en fonction des symboles, de la constitution symbolique de son histoire, que se produisent ces variations où le sujet est susceptible de prendre des images variables, brisées, morcelées, voire à l'occasion inconstituées, régressives de lui-même" (Lacan, 1953-1954: 98).

Omdat het subject maar een effect is van het symbolische in plaats van de oorsprong ervan, kan dit symbolische nooit zelfs maar gedeeltelijk beheerst of overzien worden. Het is die onbeheersbaarheid van de taal (die *ons* beheerst), die in Lacans verwoordingen min of meer de plaats zal gaan innemen van het verdrongene bij Freud: een macht die zich aan onze bewuste controle onttrekt en die *ons* daarentegen stuurt.

Wanneer we Lévi-Strauss hier horen spreken over de wetten van het symbolische, die elk individu inbedden in een grotere structuur, dan moeten we dit denkbeeld plaatsen binnen zijn structuralistisch mytheonderzoek – wat ons meteen zal toelaten terug aan te knopen bij onze centrale vraagstelling. Het mytheonderzoek dat Lévi-Strauss wilde beoefenen, vertrok van een radicaal vernieuwend uitgangspunt. Tot dan toe hadden antropologen culturen en hun mythes altijd proberen te benaderen vanuit een soort hermeneutiek: er werd gezocht naar een betekenis onder de oppervlakte van de mythe. Daarbij was men er zich echter zelden van bewust dat men die 'betekenis' ging 'lezen' vanuit een eigen culturele bepaaldheid. Hermeneutiek was dus onvermijdelijk een subjectieve zaak, terwijl de culturele antropologie precies een overstijging van het cultureel particuliere beoogde. Lévi-Strauss zocht en vond dus een andere aanpak: hij stelde zich tot doel niet de *betekenis*, maar de *werking* van de mythes te onderzoeken, niet een subjectief veronderstelde *inhoud*, maar een objectieve, ontvleesde *structuur*. In zijn antropologisch onderzoek had hij het symbolisch net van mythen, rituelen en socioculturele instellingen van een bepaalde cultuur, waarbinnen de wereld voor de mens bevatbaar werd, telkens proberen te ontrafelen tot een set van centrale verbanden en opposities. De mythe was voor hem als het ware een knooppunt op de naden van dit weefsel. Ze was een logische machine waarin de mens opposities, die *in se* onverzoenbaar waren, tegen elkaar uitspeelde. Die mythe wilde Lévi-Strauss *analyseren*, maar niet *interpreteren*: Eender welke interpretatie is immers maar één actualisatie van de mogelijkheden van het mechanisme. Bij de analyse van een mythische tekst gaat het erom het spel van verbanden aan het licht te brengen, eerder dan de tekst te 'begrijpen': een interpretatie sleurt ons mee in het raderwerk van de machine die we wilden ontleden.⁸

8. Een belangrijke kritiek op Lévi-Strauss' werk zal zijn dat we de twee nooit strikt kunnen scheiden (cf. Graf, 1993: 44; Coupe, 1997: 47). Die discussie ligt echter buiten de scope van dit artikel – al heeft ze zeker ook haar relevantie voor de psychoanalytische interpretatie.

Het is binnen deze gedachtegang dat Lévi-Strauss – en niet Lacan zoals soms gedacht wordt – het 'primaat van de betekenaar' concipieert: een symbolische vorm is voor hem immers geen kistje dat men kan openen om een vooraf bepaalde inhoud te vinden. Inhoud *ontstaat* pas door het verschijnen van die vorm in relatie tot andere vormen. Het is Lévi-Strauss die het saussuriaanse algoritme s/S zal omkeren tot S/s (Zafiroopoulos, 2003: 189). "Les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent, le signifiant précède et détermine le signifié" (Lévi Strauss geciteerd in Zafiroopoulos, 2003: 189). Lacan volgt Lévi-Strauss: "C'est le monde des mots qui crée le monde des choses" (Lacan, 1966: 276).

Lacan ziet het potentieel van een dergelijke methode voor de psychoanalyse. Net zoals Lévi-Strauss de interpretatie afwijst om geen interpretatief geweld te plegen op de culturen die hij onderzoekt, ziet Lacan in de 'structuralistische' aanpak een mogelijkheid om de analysant niet met al te veel 'begrip' te bruuskeren. In de volgende passage van Lacan echoot dan ook iets van Lévi-Strauss: "Commenter un texte, c'est comme faire une analyse. Combien de fois ne l'ai-je pas fait observer à ceux que je contrôle quand ils me disent – *j'ai cru comprendre qu'il voulait dire ceci, et cela* – une des choses dont nous devons le plus nous garder, c'est de comprendre trop, de comprendre plus que ce qu'il y a dans le discours du sujet. Interpréter et s'imaginer comprendre, ce n'est pas du tout la même chose. C'est exactement le contraire. Je dirais même que c'est sur la base d'un certain refus de compréhension que nous poussons la porte de la compréhension analytique" (Lacan, 1953-1954: 87-88)

Hier is precies deze weigering te 'begrijpen' die het grote verschil maakt tussen de lacaniaanse en de freudiaanse psychoanalyse. Ook de geschiedenis van de analysant is, als symbolische vorm, immers niet meer het oude kistje dat men kan openen om het geheim eruit te halen. Dit geheim, de 'waarheid' van een subject, bestaat niet meer – tenzij in de relaties die de analysant in zijn spreken legt. Doorheen de jaren ging Lacan steeds minder geloven in het onbewuste als een verborgen waarheid die kon worden blootgelegd. Zodra de analysant of de analyticus interpreteert, wordt er immers opnieuw gesproken, opnieuw taal geproduceerd. Men werkt dus als het ware altijd van binnenin het onbewuste, dat men misschien wel kan bewerken maar nooit kan overstijgen.

Om dit duidelijk te maken creëerde hij een eigen fabel waarin hij Plato's allegorie van de grot met Kafka's "Deur van de Wet" combineert: de grot, Plato's paradigma van waarheid en schijn, wordt voor

hem een metafoor van het onbewuste. Maar terwijl Plato's grotbewoner erin slaagt naar buiten te ontsnappen om de waarheid achter de silhouetten van de schijn te leren kennen, kan men bij Lacans grot niet van buiten naar binnen en niet van binnen naar buiten: "La place en question, c'est l'entrée de la caverne au regard de quoi on sait que Platon nous guide vers la sortie, tandis qu'on imagine y voir entrer le psychanalyste. Mais les choses sont moins faciles, parce que c'est une entrée où l'on n'arrive jamais qu'au moment où l'on ferme (cette place ne sera jamais touristique), et que le seul moyen pour qu'elle s'entrouvre, c'est d'appeler de l'intérieur" (Lacan geciteerd in Bowie, 1990: 102). "The structure of the unconscious," zo becommentarieert Bowie (1990: 102) deze passage, "is knowable only by those who are prepared to admit and to espouse its inexhaustible capacity for displacement".

Mythe als weefsel van onmogelijkheden

Wat is nu de plaats van de mythe in dit alles? Zoals gezegd was ze voor Lévi-Strauss binnen het symbolische raster van een cultuur een soort knooppunt, een naad in het weefsel waar onverzoenbare opposities door middel van een narratief werden samengebracht. Mythes vormen zich rond fundamenteel onoplosbare vragen zoals geboorte, dood en seksualiteit. Voor Lacan zal de mythe precies hetzelfde zijn, met dat verschil dat hij niet de mythes van een cultuur maar die van een subject behandelt. In het artikel "Le mythe individuel du névrosé ou 'Poésie et vérité'" (Lacan, 1979)⁹ toont hij, aan de hand van de casus van Freuds Rattenman en een anekdote uit het leven van Goethe, hoe Lévi-Strauss' mythanalytische methode zich ook op individuele geschiedenissen laat toepassen. In zijn vierde seminarie zal hij hetzelfde doen met de gevalstudie van de kleine Hans.

Ook in deze individuele mythes gaat het altijd om een emotionele of intellectuele onmogelijkheid waarrond het subject een raster aan relaties opbouwt. De termen van de oorspronkelijke onmogelijkheid worden vervangen door een nieuwe onmogelijkheid, maar elke substitutie herhaalt via ingewikkelde constructies een oorspronkelijke impasse. We kunnen bijvoorbeeld in het geval van de Rattenman zijn complexe constructies herleiden tot zijn verhouding tot een vader waarvoor hij zowel haat als liefde voelt. Toch is die duiding op zich

9. De tekst van een lezing uit 1953.

banaal, en eerder een begin dan een eindpunt in de analyse van de mythe. Ze dient immers precies om deze onverzoenbare oppositie leefbaar, betekenisvol te maken – wat ze op zich precies *niet* is. De functie van de mythe daarbij is precies al de vormen van deze onmogelijkheid te denken: "[C]e caractère foncier du développement mythique [...] consiste en somme à faire face à une situation impossible par l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la solution. C'est en cela que la création mythique répond à une question. Il parcourt le cercle complet de ce qui se présente à la fois comme ouverture possible et comme ouverture impossible à prendre. Le circuit étant accompli, quelque chose est réalisé, qui signifie que le sujet s'est mis au niveau de la question" (Lacan, 1956-1957: 330).

Finaal wil dit zeggen dat ook een verwoording zoals "De Rattenman kan niet kiezen tussen haat en liefde voor zijn vader" uiteindelijk maar één van de actualisaties van de mythe is, die op zich als waarheid geen bevrijdende of helende werking heeft.¹⁰ Om werkzaam te zijn moet de mythe precies altijd onopgelost en open blijven: "Le mythe serait là pour nous montrer la mise en équation sous une forme signifiante d'une problématique qui doit, par elle-même, laisser nécessairement quelque chose d'ouvert, qui répond à l'insoluble en signifiant l'insolubilité et sa saillie retrouvée dans ses équivalences, qui fournit (ce serait là la fonction du mythe) le signifiant de l'impossible" (Lacan geciteerd in Zafiroopoulos, 2003: 191).

We kunnen nu de vergelijking maken tussen de lacaniaanse behandeling van de mythe en de freudiaanse en jungiaanse zoals we die hierboven besproken hebben. De lacaniaanse benadering wil geen onbewuste betekenis opdiepen uit de mythe. De mythe maakt immers zelf deel uit van een levend onbewuste. Op deze mythe kan worden verder gebouwd, haar werking kan worden doorgedreven, maar ze kan niet worden overstegen: er is geen metataal voor de mythe. Al evenmin mag de mythe zelf dienen als een finaal antwoord, een structuur die twijfel moet stilleggen en betekenis vastpinnen. Wel integendeel, ze dient om in beweging gebracht te worden, ondersteboven en binnenstebuiten gekeerd en tot haar eigen grenzen gedreven te

10. Ook Lévi-Strauss al had zich, naar aanleiding van zijn sjamanistische rituelen, de vraag gesteld of de 'waarheid' van de geschiedenis die opgedolven wordt in een analyse wel het effect ervan ressorteert: "Ce qu'il convient de se demander, c'est si la valeur thérapeutique de la cure tient au caractère réel des situations remémorées, ou si le pouvoir traumatisant de ces situations ne provient pas du fait qu'au moment où elles se présentent, le sujet les expérimente immédiatement sous forme de mythe vécu" (Lévi-Strauss, 1957: 223).

worden. Pas waar ze bijna onherkenbaar wordt, is haar werking volledig geactualiseerd.

De lacaniaanse benadering maakt in principe geen kwalitatief onderscheid tussen de taal van de mythe en de taal waarin ze zelf te werk gaat. Dat maakt Lacan zelf onmiddellijk duidelijk in "Le mythe individuel" door het 'mythische' karakter van de psychoanalyse zelf expliciet te maken – en dat wel in positieve zin (Lacan, 1979: 291-291). Lacan vertrekt van de stelling dat de psychoanalyse de enige hedendaagse discipline is die zich afmeet aan de mens als maat – zoals de oude *artes liberales* dat deden. Als enige wil zij ervoor borg staan dat de mens de mogelijkheid heeft om zijn verhouding tot zichzelf te denken. Dat brengt mee dat de analytische ervaring een zelfreflexief, cyclisch en onuitputtelijk karakter heeft, maar ook dat zij nooit beslissend valt te objectiveren. Dat hangt samen met de onmogelijkheid van de taal om zichzelf te omvatten: de psychoanalyse "[...] implique toujours au sein d'elle-même l'émergence d'une vérité qui ne peut être dite, puisque ce qui la constitue c'est la parole, et qu'il faudrait en quelque sorte dire la parole elle-même, ce qui est à proprement parler ce qui ne peut pas être dit en tant que parole". Als de psychoanalyse die op zichzelf terugslaan de taal zou inruilen voor een objectieerbare kennis, zou ze dit slechts kunnen doen ten koste van haar relatie tot het subject. En dat is de reden, stelt Lacan "[...] pourquoi il existe au sein de l'expérience analytique quelque chose qui est à proprement parler *un mythe*" (*Ibid.*, mijn cursivering). Lacan definieert de mythe vervolgens als iets dat niet alleen in de geschiedenis van het subject, maar ook in het theoretische waarheidszoeken zijn onvermijdelijke rol heeft: "Le mythe est ce qui donne une formule discursive à quelque chose que ne peut pas être transmis dans la définition de la vérité, puisque la définition de la vérité ne peut s'appuyer que sur elle-même, et que c'est en tant que la parole progresse qu'elle la constitue. La parole ne peut pas se saisir elle-même, ni saisir le mouvement d'accès à la vérité, comme une vérité objective. Elle ne peut que l'exprimer – et ce, d'une façon mythique" (*Ibid.*, 292).

Lacan is zoals Dionysos door de spiegel heen gestapt: de psychoanalyse heeft nu hetzelfde waarheidsstatuut als haar dubbel de mythologie. Er is geen 'eerste waarheid' meer, maar binnen de versplintering ontstaat wel een nieuwe wereld van betekenis. Dit 'mythisch' karakter dat Lacan zelfbewust voor zijn discipline claimt, hangt voor hem samen met de mogelijkheid om een daadwerkelijke band te onderhouden met het subject. Het is immers pas via die onmogelijkheden in de taal die door de mythe worden gesignaleerd

dat het 'onuitsprekelijke' van de subjectiviteit kan gecommuniceerd worden.

Darian Leader heeft er in zijn artikel "Lacan's Myths" (2003) de aandacht op gevestigd hoe de mythe inderdaad frequent opduikt in het werk van Lacan (hij haalt bijvoorbeeld de *lamella* aan), en wel precies daar waar zich een onoverkomelijke theoretische impasse voordoet, een "disparity of registers" (Leader, 2003: 46). We ontmoeten hier zelf trouwens al het voorbeeld van Lacans allegorie van de grot, die de onmogelijke keuze tussen objectieve betekenisloosheid en subjectieve betekenis in een mythe giet. Leader stelt dan ook dat Lacans eigen 'mytheanalyse' ook op Lacan zelf toepasbaar is.¹¹

Het mag nog eens benadrukt worden dat Lacan geen zwakgebod doet wanneer hij een 'mythische' psychoanalyse naar voor schuift: voor hem is er geen alternatief. Pretenties van metatalige objectiviteit berusten op zelfbedrog. Bovendien claimt hij wanneer hij de psychoanalyse met de mythe in verband brengt voor deze discipline ook de *mogelijkheden* van de mythe. Volledige kennis mag dan misschien een onmogelijkheid zijn, maar als theorie biedt zij wel "l'articulation successive de toutes les formes d'impossibilité de la solution" (Lacan, 1956-1957: 330). Zij laat toe die onmogelijkheid in al haar vormen te leren kennen, ze te kneden tot ze handelbaar wordt, tot we er ons een vrijheid tegenover verworven hebben.

Nieuw te banen wegen...

Dan rest alleen nog de vraag wat binnen deze constellatie een concrete nuttige invulling zou kunnen zijn van de wisselwerking tussen de mythologie en de psychoanalyse. De mythologie heeft alleszins veel te winnen met een 'lacaniaanse' herlezing van haar verhalen – een project dat in tegenstelling tot de uitgeputte jungiaanse en freudiaanse lezingen nog nauwelijks is aangevat. Het zou haar een zelfreflexieve dimensie kunnen geven – en alleszins weer een fascinerende actualisatie aan haar varianten toevoegen.

Omgekeerd heeft ook de mythologie een onverminderde waarde voor de psychoanalyse. In de eerste plaats kan een reflectie rond de

11. Ook Alain Badiou trekt trouwens een gelijkaardige conclusie: "Ainsi, pour Lacan, le mythe est moins le signe de l'imaginaire que le complément contraint, quand la compression conceptuelle ouvre la faille de son incomplétude, du style argumentatif. Ce serait du reste une bonne approche de l'œuvre de Lacan lui-même que d'y relever sinon les mythes, du moins les fables, qui, tout comme pour Platon, viennent relayer en des points précis du discours la consécration signifiante prise en défaut" (Badiou, 1992: 312).

mythe, zoals dat voor Lacan het geval was, een aanzet zijn om attent te blijven voor het statuut en de doelstellingen van de eigen kennis. Verder kan de studie van mythologie een uitgelezen vingeroefening zijn in het ontrafelen van de symbolische rasters waaraan onze psychische wereld is opgehangen. Als een voorbeeld van dergelijke 'mythologische' literatuur die voor een analyticus zijn waarde zou kunnen hebben denk ik bijvoorbeeld aan *L'individu, la mort, l'amour* (2002) van Vernant, waarin deze in tien essays een complex en betoverend web spint van mythische verhalen en betekenissen die constituerend waren voor het ontstaan van het antieke subject. In de eerste negen teksten worden thema's als de spiegel, de heldenzang, de gesneuvelde, de afwezige geliefde, de doodsgodin, etc. ontrafeld als draden binnen eenzelfde fijnmazig weefsel waarbinnen tenslotte, het subject verschijnt – als een patroon in de lege mazen van het kantwerk.

De belangrijkste reden waarom een analyticus zich voor de mythe zou kunnen interesseren – zoals Freud zelf het hem trouwens expliciet aanraade – ligt echter nog elders: in de pure cultivatie van het besef van de rijkdom aan mogelijkheden. Lacan benadrukte dat de specifieke syntagma's en paradigma's van het symbolische de grenzen van ons denken en ervaren bepalen. Dit impliceert echter ook dat we die grenzen kunnen verleggen tot op het punt waarop we de mogelijkheden van onze eigen taal volledig hebben afgetast. Dat de meesten van ons daarentegen een bedroevend arm arsenaal aan narratieven beheersen, is een algemeen erkend feit dat zich niet alleen cultureel maar ook sociopolitiek en psychisch manifesteert.¹² Die armoede betekent een schrijnende reductie van de complexiteit van de werkelijkheid, en een pure beknotting van de mogelijkheden van een mensenleven. De psychoanalyticus zou bij uitstek de persoon moeten zijn die deze mogelijkheden terug opengooit.

Eisner heeft echter gelijk: zelfs de meest gesofisticeerde psychoanalyse zal te maken krijgen met een neiging tot stagnatie. Wie met

12. Binnen de klassieke vergelijking tussen de psychoanalyticus en de spurder is het werk van onderzoeksjournalist David Protess misschien wel de moeite waard om hier te vermelden: "David Protess, hoogleraar onderzoeksjournalistiek aan de Medill University van Chicago, geeft sinds jaren zijn studenten als eindwerk het natrekken van door justitie afgehandelde moordzaken, ter toetsing van aard en kwaliteit van de werkmethodes der onderzoeksrechters, onder het motto 'geloof nooit zomaar een gerechtelijke waarheid'. De vele enquêtes leidden tot de onthutsende vaststelling dat na korte tijd de politiemensen één hypothese vooropstellen, en daarop slechts heel zelden nog terugkomen, wat ze ook mogen vinden. In bijna alle dossiers vonden de studenten slechts één enkele hypothese geformuleerd. Het volstond er een tweede en derde te bedenken, om de feiten en de schuldvraag in een nieuw daglicht te kunnen plaatsen" (Boone, 2007: 141).

een literatuurwetenschappelijke blik naar psychoanalytische studies kijkt, kan er niet rond na een tijd 'genrekenmerken' gewaar te worden: bepaalde terugkerende verhaaltjes, tropen... structuren die overtuigen om geen andere reden dan dat we ze al lang kennen en erkennen. De myriade aan narratieven die kunst, literatuur, geschiedenis, cinema, religie... kunnen voorschotelen, kan echter de smaak voor het onbekende en nieuwe scherp houden. "When psychiatry does not aspire to become pharmacology, it displays a hunger for metaphor which cannot be satisfied in the sterile atmosphere of the laboratory, where all chance connections are forbidden" (Eisner, 1987: 248-294).

Zo bevrijdend als verhalen kunnen zijn, zo doods en dodend kunnen ze echter worden als ze worden gereduceerd tot een machtsinstrument van de meester, tot voorgekauwde modelletjes uit een handboek. Het heeft dan ook iets van een ethische plicht om te geloven dat de taal nog verre van uitgeput is, en nog onvertelde verhalen, nog ongedachte werelden voor ons in petto heeft. Een laatste verwoording van deze hoopvolle intentie laat ik tot besluit graag aan Eisner over: "The conflict between myth and literature is only a skirmish in the great war between determinism and freedom, between morbidity before and a delight in the dilemma of existence. A myth, qua myth, generalized, tidy and closed, leaves us no room for freedom – of interpretation, of characterization, of invention. But a literary telling, mythical or fictional, revels in precisely what the handbook summary has left out of its account: ambiguity, duplicity, irony, playfulness, openness. We readers and interpreters of ourselves as characters in the myths vacillate between, on the one hand, the comfort of confinement offered by an entry in the archetypal encyclopedia of human behaviour and, on the other hand, the terrifyingly blank pages of the unwritten text of our lives. We, like poets and tragedians, feel ourselves drawn to and drawn into the old plots – until the saga is just about to close over us for good. And then we must break free, like willful little fascicles from the binding of a codex called tradition, assert our individualities against the retrospective future of the race, and take the road which Oedipus seems not to have noticed the signpost for, the road to Daulis" (*Ibid.*).

Straight through the Mirror: From Dead Ends to New Roads between Myth and Psychoanalysis

Summary: Since Freud, psychoanalysis has recognised in mythology its own double: mythology as a discourse that gives voice, albeit encrypted, to the unconscious. In this

relationship, psychoanalysis sometimes saw itself in the role of disciple, but more often and more eagerly took the role of master. This is why the original creative exchange between the two has often been reduced to more sterile, more simplistic relationships. Robert Eisner has pointed out how psychoanalysis has tended to narrow down mythical narratives to restrictive, authoritarian moulds that tend to impede, rather than to create, new meanings and possibilities. This paper sets out to demonstrate how lacanian psychoanalysis could pave the way for an alternative, more fertile approach to myth. Although Lacan, in contrast with Freud and Jung, is rarely mentioned in relation to myth, the study of mythology has played a major role in his 'return to Freud'. It was only by drawing inspiration from the structural myth analysis of Lévi-Strauss that he conceived of the unconscious as a linguistic web, the symbolic connections of which had to be analysed and spun out rather than 'understood'. Lacan approaches myth as he approaches the speech of the analytic patient: not as a secret to be pried open by a master, but as a network of relations, clustered around an 'impossibility' that asks to be explored. By engaging in the dialogue on equal terms, and by daring to acknowledge the 'mythical' status of psychoanalysis, Lacan breaks through the mirror between myth and psychoanalysis.

Key words: Mythology, Hermeneutics, Lacan and Lévi-Strauss, Truth, Narrative Freedom.

Bibliografie

- S. Ahbel-Rappe (2004), "The Vanishing Point, or Speculative Mathemes in Neoplatonism", in J.I. Porter & M. Buchan (eds.), *Helios*, themanummer *Before subjectivity? Lacan and the Classics*, vol. 31, pp. 187-222.
- C.F. Alford (1992), *The Psychoanalytic Theory of Greek Tragedy*, New Haven, Yale University Press.
- R.H. Armstrong (2005), *A Compulsion for Antiquity. Freud and the Ancient World*, Ithaca, London, Cornell University Press.
- N. Austin (1990), *Meaning and Being in Myth*, London, Pennsylvania University Press.
- A. Badiou (1992), *Conditions*, Paris, Seuil.
- M. Bowie (1990), *Freud, Proust and Lacan. Theory as Fiction*, Cambridge, Cambridge University Press.
- M. Boone (2007), *Historici en hun metier. Een inleiding tot de historische kritiek*, Gent, Academia Press.
- J. Bremmer (1987), "Oedipus and the Greek Oedipus Complex", in J. Bremmer (ed.), *Interpretations of Greek mythology*, London, Croom Helm, pp. 41-59.
- P. Brooks (1997), *Psychoanalysis and Storytelling*, Oxford, Blackwell.
- L. Coupe (1997), *Myth*, London, Routledge.
- E.R. Dodds (1964), *The Greeks and the Irrational*, Berkely, Los Angeles, London, University of California Press, Cambridge University Press.
- R. Eisner (1987), *The Road to Daulis. Psychoanalysis, Psychology, and Classical Mythology*, New York, Syracuse University Press.
- S. Freud (1901b), *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*, G.W., IV.
- S. Freud (1985c [1887-1904]), *Briefe an Wilhelm Fließ 1887-1904*, Frankfurt am Main, S. Fischer.
- R. Frost (1979), *The poetry of Robert Frost: the collected poems, complete and unabridged*, New York, Herry Holt & Co.
- F. Graf (1993), *Greek Mythology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Hesiod (2006), *Volume I, Theogony. Works and Days. Testimonia* (ed.& vert. Glenn W. Most), Loeb Classical Library, Harvard, Harvard University Press.
- C.G. Jung (1978), *Herinneringen dromen gedachten*, Rotterdam, Lemniscaat.

- J. Lacan (1975 [1953-1954]), *Le séminaire, Livre I, Les écrits techniques de Freud*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil.
- J. Lacan (1987 [1954-1955]), *Le séminaire, Livre II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil.
- J. Lacan (1994 [1956-1957]), *Le séminaire, Livre IV: La relation d'objet*, texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil.
- J. Lacan (1966), *Écrits*, Paris, du Seuil.
- J. Lacan (1979), "Le mythe individuel du névrosé ou 'Poésie et vérité'", *Ornicar?* vols. 17-18, pp. 289-307.
- D. Leader (2003), "Lacan's myths", in J.-M. Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 35-49.
- C. Lévi-Strauss (1957), *Anthropologie structurale I*, Paris, Plon.
- E. M. Meletinsky (1998), *The Poetics of Myth*, New York, London, Routledge.
- D. Nobus (2003), "Lacan's Science of the Subject: between Linguistics and Topology", in J.-M. Rabaté (ed.), *The Cambridge Companion to Lacan*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 50-68.
- R. Segal (1999), *Theorizing about Myth*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- J.-P. Vernant (1986), "'(Édipe' sans complexe)", in J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Édipe et ses mythes*, Paris, Seuil, pp. 1-22.
- J.P. Vernant (2002), *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard.
- M. Zafropoulos (2003), *Lacan et Lévi-Strauss ou le retour à Freud (1951-1957)*, Paris, Presses Universitaires de France.