

KAÏN EN ABEL De verloren zonen van de psychoanalyse?

Jens De Vleminck

Katholieke Universiteit Leuven, Hoger Instituut voor Wijsbegeerte
Kardinaal Mercierplein, 2, B-3000 Leuven
Tel.: ++/32/(0)16 32 52 46, Jens.DeVleminck@hiw.kuleuven.be

Samenvatting: Het is algemeen bekend dat Freud Oedipus in het brandpunt van zijn denken plaatst om de tragedie van de menselijke conditie te begrijpen. Een problematisch aspect daarvan is de menselijke agressiviteit. Deze bijdrage stelt (1) dat Freuds inzichten over agressiviteit minstens eenzijdig en problematisch te noemen zijn en (2) dat het heuristische potentieel van de Oedipusmythe in deze dan ook te beperkt is. Zij geeft aan hoe de Hongaarse psychiater en analyticus Lipót Szondi de leemte in de freudiaanse psychoanalyse tracht te verhelpen door een beroep te doen op de mythe van Kaïn en Abel. De analyse van deze broedermythe maakt ruimte voor een meer genuanceerde benadering van de menselijke agressiviteit. Szondi's alternatieve inkijk in de menselijke agressiviteit biedt een nieuwe aanvulling op Freuds eenzijdige interpretatie ervan vanuit de lotgevallen van het sadisme en/of de doodsdrijf. Szondi's amendering van Freuds Oedipus toont hoe de psychoanalyse er baat kan bij hebben de mythische "verloren zonen", Kaïn en Abel, in de armen te sluiten.

Sleutelwoorden: Mythe, Kaïn, Abel, Agressiviteit, Paroxysmaliteit, Sadisme, Doodsdrijf.

Ontvangen: 25 november 2008; **Aanvaard:** 1 februari 2009.

*"O, my offence is rank, it smells to heaven;
It hath the primal eldest curse upon't,
A brother's murder"*
(Shakespeare, 1993: III, iii, 36-38).
*"Race de Caïn, cœur qui brûle,
Prends garde à ces grands appétits"*
(Baudelaire, 1995: CXLVI, 19-20).

Inleiding

De band tussen psychoanalyse en mythe is co-existentieel. Dit is niet verwonderlijk, gezien de psychoanalyse haar ontstaan kende in een tijdscontext van een alomtegenwoordige fascinatie voor mythen

en sagen. Freuds belangstelling voor archeologie en mythologie daartert uit zijn studentenjaren op het gymnasium en vindt later haar uitdrukking in zijn legendarische verzameling paraferalia uit de antieke oudheid. Zijn psychoanalytische oeuvre is natuurlijk de belangrijkste getuige van Freuds voorliefde voor de mythologie. In tegenstelling tot leerlingen als Karl Abraham (1969) en Otto Rank (1909), wijdt Freud zelf geen enkele tekst aan het mythische als dusdanig. Toch is zijn interesse in de antieke mythologie van in het prille begin impliciet een bepalende factor bij de ontwikkeling van de psychoanalyse als therapeutische praktijk. Zo maakt Freud al vroeg de vergelijking tussen zijn eigen werkzaamheden en die van een archeoloog, tussen de ontsluiting van de geheimen van het onbewuste en het blootleggen van een prehistorische beschaving. In een brief aan zijn collega en vriend Wilhelm Fließ schrijft Freud enthousiast over het verband tussen het mythische en het onbewuste: "Kun je je voorstellen wat *endopsychische mythen* zijn? De nieuwste uitwas van mijn denken. De vage innerlijke waarneming van het eigen psychisch apparaat stimuleert denkillusies die natuurlijk naar buiten en karakteristiek genoeg in de toekomst en in een hiernamaals worden geprojecteerd. Onsterfelijkheid, vergelding, het hele hiernamaals zijn zulke uitbeeldingen van ons psychisch innerlijk ... psycho-mythologie" (Masson, 1985: 286).¹ Mythen vormen de koninklijke weg tot een intrapsychische wereld. Deze kan niet worden beschreven, maar enkel worden verteld. Freud merkt op dat het spreken van de analysant tijdens de kuur sterke formele én inhoudelijke gelijkenissen vertoont met verhalen uit de mythologie. Het onbewuste releveert zichzelf als een "mythologisch onbewuste" (Adams, 2001). Door haar sterke affiniteit met het onbewuste functioneren, wordt de mythologie voor Freud een onschatbare inspiratiebron voor het luisteren naar en duiden van de onbewuste verlangens van zijn patiënten.

Freud heeft een specifieke voorliefde voor de Griekse mythologie en plaatst de figuur van Oedipus in het brandpunt van zijn denken.² In deze bijdrage wil ik aantonen dat de Oedipusmythe ontoereikend is om één van de meest problematische aspecten van de menselijke existentie te doorgronden, met name de agressiviteit. Freud reduceert

1. De Nederlandse vertaling van dit citaat is overgenomen uit de redactionele inleiding bij *Totem en Taboe* (Freud, 1912-13a: 13).

2. Door een centrale rol te verlenen aan de figuur van Oedipus, schrijft Freud zich in in de traditie van de westerse cultuurgeschiedenis, gaande van Aristoteles tot Hegel. In zijn *Poëtica* voert Aristoteles Sophocles op als een theoretisch model, terwijl Hegel het Oedipusverhaal leest als de "tragedie van de zelfkennis" (Rudnytsky, 1986: 168).

de menselijke agressiviteit eenzijdig tot seksuele agressie en begrijpt haar exclusief vanuit de lotgevallen van het sadisme en/of de doodsdrift. In deze bijdrage argumenteer ik dat een meer genuanceerd psychoanalytische begrip van menselijke agressiviteit mogelijk is. Ik doe dit aan de hand van de mythe van Kaïn en Abel, zoals die een centrale plaats krijgt bij de Hongaarse psychiater en psychoanalyticus Lipót Szondi (1893-1986). Door de introductie van Kaïn en Abel, als symbolen van het menselijke *Schicksal*, maakt Szondi een einde aan de absolute monarchie van koning Oedipus in de psychoanalyse. Hij formuleert zo een alternatief antwoord op het raadsel van de sfinx.

In het land der blinden...

Volgens Slavoj Žižek kent de psychoanalyse eigenlijk slechts één mythe, met name de Oedipusmythe: "When we speak about myths in psychoanalysis, we are effectively speaking about 'one' myth, the Oedipus myth – all other Freudian myths (the myth of the primordial father, Freud's version of the Moses myth) are variations of it, although necessary ones" (Žižek, 1999: 1). De mythische figuur van Oedipus lijkt inderdaad Freuds "draad van Ariadne" te zijn om het labirint van de menselijke geest te doorgronden. Freuds eerste toespelingen op het oedipale drama evolueren systematisch tot het oedipuscomplex als kernstuk van de psychoanalyse.

Freud vermeldt Oedipus voor het eerst in het kader van zijn autoanalyse, waarvan hij uitvoerig verslag doet in zijn brieven aan Fließ. In een brief van 10 oktober 1897 brengt Freud zijn eigen infantiele seksuele verlangens naar zijn moeder en zijn jaloezie ten opzichte van zijn vader in verband met de Oedipusmythe, zoals hij die kent uit de Griekse mythologie en de gelijknamige tragedie van Sophocles. Op meer dan twintig plaatsen in zijn werk verwijst Freud expliciet naar de Oedipusmythe. Toch blijft zijn *Droomduiding* (1900a) haar belangrijkste vindplaats. In een hoofdstuk over "typische dromen" geeft Freud het verhaal van Oedipus gedetailleerd weer. De droominhoud van typische dromen is volgens Freud universeel menselijk en heeft zijn oorsprong in het archaïsche onbewuste. De mythe is een overbrenger van "vage berichten die ons in mythologie en sage uit de grijze voortijd van de menselijke samenleving hebben

bereikt" (Freud, 1900a: 256). De mythe en het onbewuste denken hebben een "archaïsche denkwijze" gemeenschappelijk.³

Freud verbindt de oedipale dynamiek, die deel uitmaakt van de ontogenese van het kleine kind, op speculatieve wijze met een mogelijke reële gebeurtenis uit de menselijke prehistorie. Het oedipuscomplex herneemt volgens Freud een moment uit de ontwikkeling van de menselijke soort: de ontogenese herhaalt de fylogenese. In *Totem en Taboe* (1912-13a) ontwikkelt hij de hypothese dat er ooit een oerorde zou zijn geweest waarbij een oervader zijn zonen de toegang tot de vrouwen van de horde ontzegde. Op een dag gaan de zonen eensgezind over tot vadermoord om zo de seksuele toenadering tot de vrouwen te verkrijgen. Freud verwijst hier later naar als "de wetenschappelijke mythe van de vader der oerhorde" (Freud, 1921c: 285). Deze door Freud geconstrueerde mythe over een daad van collectieve vadermoord en incest, vormt een fylogenetische verklaring voor de oedipale verlangens en fantasieën in de ontogenese. Sinds *Totem en taboe* spreekt Freud over het oedipuscomplex als "het kerncomplex van alle neurosen" (Freud, 1912-13a: 136).

In Freuds teksten uit de jaren 1920 is het Oedipusmotief verder uitgegroeid tot dé centrale leerstelling van de psychoanalyse. Het oedipuscomplex werpt niet enkel een licht op de impact van de eerste libidineuze objectkeuze op de latere partnerkeuze. Het is tevens constitutief voor het tot stand komen van het subject als een seksuele en cultureel-maatschappelijke identiteit. Aanknopen bij Sophocles' tragedie, plaatst Freud Oedipus op het psychoanalytische toneel als symbool voor de tragiek van het menselijke *Schicksal* in al haar facetten: "Héros antique, écrit Jean Starobinski, Œdipe symbolise l'universel de l'inconscient déguisé en destin" (Roudinesco, 1999: 153). Oedipus vormt één van de "aangeboren schema's die er als filosofische 'categorieën' voor zorgen dat de levensindrukken hun plaats krijgen toebedeeld. Ik neig tot de opvatting dat ze een neerslag van de cultuurgeschiedenis der mensheid vormen. Het Oedipuscomplex, dat de relatie van het kind tot zijn ouders omvat, is een van die schema's en zelfs het bekendste voorbeeld" (Freud, 1918b [1914]: 579).

3. "In werkelijkheid onderhoudt geld overal waar de archaïsche denkwijze heeft geheerst of heersend is gebleven – in de oude culturen, mythen, sprookjes en bijgeloof, het onbewuste denken, de droom en de neurose – zeer nauwe betrekkingen met drek" (Freud, 1908b: 369, mijn cursivering).

Een blik op Freuds receptie van de Oedipusmythe leert dat deze eenzijdig wordt geïnterpreteerd vanuit de lotgevallen van de seksuele drift. Dit is niet verwonderlijk. Volgens Freud verhoudt de mythe zich op dezelfde manier tot de verdrongen wensen als de droom. Over deze verhouding zegt Freud: "We mogen slechts aan het vermoeden vasthouden dat er een nauwe relatie bestaat tussen de echte symbolen en de seksualiteit" (Freud, 1916-17a [1915-1917]: 348). Freud stelt expliciet dat het bij uitstek de studie van de infantiele seksualiteit is die inzicht verschaft in de mythe: "Ik grijp de gelegenheid aan om u te verzekeren dat mythologie en sprookjeswereld trouwens pas door kennis van het infantiele seksuele leven begrijpelijk worden" (Freud, 1926e: 302). Hetzelfde geldt ook andersom. Doorheen de opeenvolgende edities van de *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* (1905d, 1910n, 1915h, 1920e) zien we hoe de Oedipusmythe, in de vorm van het gelijknamige complex, de kern uitmaakt van de infantiele psychoseksuele ontwikkeling (Van Haute, 2002). Eerder dan "de ondergang van het oedipuscomplex", maakt het zich voortdurend verhouden tot het oedipuscomplex deel uit van de door het fundamentele tekort getekende *condition humaine* (Freud, 1924d).

Oedipale agressiviteit

Een thema dat inherent is aan de tragiek van de menselijke conditie, is het probleem van de agressiviteit. Freud heeft de verdienste het op de psychoanalytische agenda te hebben geplaatst. Vele van zijn geestelijke erfgenamen hebben dit thema achteraf in hun werk een centrale plaats gegeven, zoals Jacques Lacan, Melanie Klein, Donald Winnicott en Wilfred Bion. Freud zelf is er, volgens de Amerikaanse filosoof en psychoanalyticus Jonathan Lear, allerminst in geslaagd om de menselijke agressiviteit een plaats te geven binnen een psychoanalytische visie op de menselijke psyche (Lear, 2005a). Lear windt er geen doekjes om: "[P]sychoanalysis lacks a theory of human aggression" (Lear, 2001: 88). Hij stelt dat Freud dit theoretische manco tracht te verhelpen door in 1920 de doodsdrift te introduceren als "enigmatische betekenaar" (*Ibid.*: 88). Volgens Lear houdt Freud ons met deze kunstgreep een illusoire oplossing voor (Lear, 2005b: 199). De vraag die zich evenwel aandient, is of het wel zo is dat de doodsdrift slechts "een fascinerend fantasma" is dat over klinische fenomenen, zoals de agressiviteit, niets zinvol heeft te zeggen (Van Coillie, 2004: 43)?

Voorlopig moet ik deze vraag tussen haakjes plaatsen en opmerken dat Freud ook vóór 1920 aandacht besteedde aan het thema van de agressiviteit. Naast de brieven aan Fließ zijn de *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit* (Freud, 1905d) een belangrijke bron van informatie. Freud begrijpt er de infantiele agressiviteit vanuit de lotgevallen van de sadistische drift. Hij integreert dit infantiele sadisme later binnen de preoedipale orale en anale fase en spreekt respectievelijk over een oraal en een anaal sadisme. Maar ook het oedipuscomplex zelf vormt, naast de meestal beklemtoonde seksuele avances tegenover de moeder, het schouwtoneel van de onvervalste agressiviteit. Deze vertaalt zich vooral in jaloezie, haat en de doodswensen tegenover de vaderfiguur, die voor de kleine jongen de hinderpaal vormt voor de seksuele verlangens tegenover de moeder. De agressie richt zich echter ook tegen het liefdesobject zelf, zoals duidelijk wordt in de ziektegeschiedenis van *De Kleine Hans* (1909b). Deze gevalstudie stelt het oedipuscomplex centraal: "Hij [Hans] is inderdaad een kleine Oedipus die zijn vader 'weg' wil hebben, onschadelijk wil maken, om met zijn knappe moeder alleen te zijn, bij haar te slapen" (Freud, 1909b: 516). Freud toetst in *De Kleine Hans* zijn bevindingen uit de *Drie verhandelingen* (1905d), maar beschrijft ook voor het eerst de infantiele seksuele theorieën. Een voorbeeld daarvan is de uit de fallische fase afkomstige fantasie die het infantiele mysterie over de oorsprong van kinderen terugvoert op het "boren in de moeder" (Freud, 1909b: 529). De sadistische aspecten van dit fantasma worden, net als de haat tegenover de vader, verbannen naar kleine Hans' onbewuste. Freud komt tot de conclusie "dat in ons geval van fobie de angst moet worden verklaard uit de verdringing van Hans' agressieve neigingen, de vijandige tegen zijn vader en de sadistische tegen zijn moeder" (*Ibid.*: 538). Ondanks het uiteenlopend karakter van de tentoongespreide agressie, herleidt Freud dit alles tot het toepassingsgebied van de sadistische drift.

De in deze gevalstudie geëxpliciteerde agressieve aspecten van het oedipuscomplex, doen terecht de vraag rijzen naar de specifieke aard van de menselijke agressiviteit. Freud neemt in dit opzicht duidelijk stelling tegenover Alfred Adler, die via de hypothese van de "agressiedrift" de niet-seksuele oorsprong van menselijke agressiviteit verdedigt (Adler, 1908). Freud maakt met dit idee radicaal komaf: "[I]k [zou] voorlopig willen vasthouden aan de gebruikelijke opvatting, die elke drift in haar vermogen laat om agressief te worden [...] beide driften die bij onze Hans worden verdrongen, [ben ik geneigd als] allang bekende componenten van de seksuele libido te

zien" (*Freud 1909b*: 539, mijn cursivering). Tegen de achtergrond van de discussie met Adler, reduceert Freud de oedipale agressiviteit "voorlopig" eenduidig tot seksuele agressie, die hij exclusief begrijpt vanuit de lotgevallen van het sadisme. Deze "voorlopige" maatregel zal echter vanaf dan van kracht *blijven*. Pas met de introductie van de hypothese van de doodsdrift in *Aan gene zijde van het lustprincipe* (1920g) zet Freud schijnbaar de deur opnieuw op een kier voor de mogelijkheid van een niet-seksuele agressiviteit. Deze doodsdrift kan zich echter enkel manifesteren door zich te bedienen van de seksuele Eros. Menselijke agressie blijft bijgevolg fundamenteel seksuele agressie. Het enige verschil is dat sadisme en masochisme nu worden verstaan vanuit de lotgevallen van de met Eros vermengde doodsdrift.

Freuds inzicht in de thematiek van menselijke agressiviteit is minstens eenzijdig en problematisch te noemen. Freuds steeds verder toenemende theoretische preoccupatie met Oedipus speelt daarin wellicht een niet onbelangrijke rol. Eerder werd in herinnering gebracht hoe Freud de infantiele agressieve neigingen voor het eerst op het spoor kwam binnen de oedipale context. Deze particuliere context zal al snel een universeel en allesbepalend statuut verwerven als culminatiepunt van de psychoseksuele ontwikkeling en als wezenlijk bepalend voor het mens-zijn (Van Haute, 2006). De prijs die Freud voor de exclusiviteit van zijn oedipale paradigma betaalt, is de structurele blindheid voor de aspecten van de menselijke agressiviteit *aan gene zijde* van de seksuele drift. Het lijkt er dus op dat het heuristisch potentieel van de Oedipusmythe te beperkt is voor een gedifferentieerd begrip van wat agressiviteit typisch menselijk maakt. In wat volgt, ga ik na of deze leemte in de psychoanalytische theorie kan worden verholpen door een beroep te doen op een andere mythe. Op deze manier wil ik een bescheiden voorzet geven als antwoord op de uitdaging die Lear formuleert wanneer hij stelt: "It is a challenge for future generations to develop a distinctively psychoanalytic account of human aggression and destructiveness" (Lear, 2005a: 162).

"In den beginne was een misdaad"

De mythe die ons wellicht op de meest tragische en absurde wijze confronteert met de lotgevallen van de menselijke agressie, is de mythe van Kaïn en Abel. In het oedipuscomplex staat de agressie tegenover de rivalen, de vader, en de broers en zussen, nog in de schaduw van de dominante seksuele verlangens tegenover de moeder. Anders dan bij Freuds Oedipus komt bij Kaïn en Abel de agressie zelf

helemaal op de voorgrond te staan. Bovendien verschuift de klemtoon van de intergenerationele en asymmetrische relatie tussen ouders en kinderen, naar de rivaliteit tussen *siblings*. Ook Freud exploreert deze rivaliteit tussen broers en zussen als "gelijken", maar begrijpt deze steeds als ondergeschikt aan en in de periferie van de agressie jegens de ouders, of anders gezegd: vanuit het oedipale schema.⁴ Kaïn en Abel beantwoorden de vraag: "Where have our siblings gone? Why do they not feature as significant figures in psychoanalytic accounts of the inner world?" (Coles, 2003: 1).

De mythe van Kaïn en Abel ligt structureel verankerd in de menselijke cultuurgeschiedenis. Zij vormt een essentieel gegeven binnen zowel de joods-christelijke als de islamitische traditie. In de heilige boeken van de drie abrahamitische religies, de Bijbel, de Thora en de Koran, zijn Kaïn en Abel de zonen van Adam en Eva. Zij zijn de eerste mensenkinderen, geboren uit de oervoorouders van de menselijke familie. Door de moord op zijn broer Abel, wordt Kaïn de eerste moordenaar. De moord zelf fungeert als de "oerscène" waar zich iets toont van het karakter van de menselijke agressie. Nadat de paradijselijke toestand van Eden is verlaten, toont het mensenkind zijn ware gelaat. Deze uitbarsting van moorddadige agressie vormt het *fait primitif* van de mens en staat zo aan het begin van de menselijke cultuur.⁵ De herinnering aan deze oerscène wordt in de culturele

4. De problematiek van de agressie in de siblingrelatie wordt opvallend weinig gethematiseerd in de psychoanalytische literatuur (Coles, 2003). Het is opmerkelijk dat Freud, wanneer hij in *De droomduiding* de Oedipusthematiek bespreekt, eerst uitvoerig ingaat op de agressie ten opzichte van broers en zussen (Freud, 1900a: 251-255). Nadien rept hij er haast met geen woord meer over en focust zich uitsluitend op de oedipale agressie ten opzichte van de ouders. Als er bij de (post)freudianen al (in de marge) wordt verwezen naar de mythe van Kaïn en Abel, wordt dit verhaal geïnterpreteerd vanuit het "klassieke" oedipale denken. Voorbeelden hiervan vinden we bij Sidoli (1987), Vidailhet & Lapiere (1988) en Laverde-Rubbio (2004: 408-409).

5. Hannah Arendt wijst op de betekenis van de broedermoord "als het legendarische begin van onze geschiedenis volgens zowel de Bijbelse als de klassieke oudheid: Kaïn vermoorde Abel en Romulus vermoordde Remus [...]. Of ze nu als overlevering worden beschouwd of als historische feiten voor waar worden aangenomen, de eerste vastgelegde daden in onze Bijbelse en seculiere tradities hebben de eeuwen overleefd met de kracht die het menselijk denken bereikt wanneer hij overtuigende metaforen of universeel toepasselijke verhalen voortbrengt. Het verhaal had een uitgesproken boodschap: elke broederschap waartoe de mens in staat zou kunnen zijn komt voort uit broedermoord, elke vorm van politieke organisatie die de mens weet te bereiken vindt zijn oorsprong in misdaad. De overtuiging 'in den beginne was een misdaad' [...] heeft zich in de loop der eeuwen laten kennen als een plausibele verklaring voor de situatie van de mens, vergelijkbaar met de betekenis die de eerste zin van het Evangelie van Johannes, 'In den beginne was het woord', voor geloofszaken heeft bezeten" (Arendt, 2004: 33-34). Daarnaast vormt het oeuvre van René Girard de *locus classicus* van de koppeling tussen de agressie en de oorsprong van de menselijke samenleving en cultuur (Girard, 1994).

traditie ook levend gehouden. Dit toont zich in de eindeloze reeks echo's van het Kaïn-en-Abel-motief in de mythologie van de meest uiteenlopende culturen en tradities.⁶ Alleen al binnen de westerse ideeëngeschiedenis is de belangstelling voor de mythe van Kaïn en Abel af te leiden uit de indrukwekkende proliferatie van dit thema binnen de *artes liberales*. Haar rijke werkingsgeschiedenis toont zich niet enkel binnen de theologie (Kugel, 1998: 146-169). Ook in de filosofie en in de kunstwetenschappen hebben de figuren van Kaïn en Abel hun onsterfelijk karakter meer dan bewezen. De Kaïnfiguur werkt inspirerend voor een reeks filosofen, gaande van Philo van Alexandrië en Augustinus, over Thomas Hobbes tot Arthur Schopenhauer en René Girard (Dijkhuis, 1999). In de literatuur vormen beide broers de muzen van schrijvers als William Shakespeare, Charles Baudelaire, Samuel Beckett en Harold Pinter (Matthews, 1967). In de schilder- en beeldhouwkunst leeft het Kaïn-en-Abelthema door in het werk van onder meer de Gebroeders van Eyck, Il Tintoretto, Gustave Doré en Marc Chagall (Ulrich, 1981).

Ondanks het interculturele belang van Kaïn en Abel vinden we amper een spoor van de broers in Freuds oeuvre. Dat de Kaïn-en-Abel mythe aan Freuds aandacht is ontsnapt, is uiterst merkwaardig gezien zijn bijna obsessievolle interesse in de mythologie. Bovendien staat vast dat deze "atheïstische Jood" de Hebreeuwse Bijbel – en de Joodse traditie in al haar aspecten – door en door kende. Freud verwijst in zijn teksten meer dan vierhonderd keer naar deze Bijbelse traditie (Reijzer, 2008: 47-89). Toch verwijst hij slechts eenmalig en impliciet naar de figuur van Kaïn en de oerscène van de broedermoord.⁷ Net als Freud, blijven ook de erfgenamen van de freudiaanse psychoanalyse structureel blind voor de mythe van Kaïn en Abel. Deze mythe vormt de blinde vlek van door mythologie gefascineerde analytici als Carl

6. Variaties op het thema van de broedermoord vinden we onder meer terug in de Chinese (Shun en Yao), de Perzische (Ahriman en Ahura Mazda), de Egyptische (Seth en Osiris), de Romeinse (Romulus en Remus) en de Griekse mythologie (Eteocles en Polyneices). Het is opvallend dat het in deze zeer uiteenlopende contexten fungeert als één van de belangrijkste mythes.

7. In Freuds werken treffen we alles bij elkaar meer dan vierhonderd Bijbelcitaties aan (Ascher & Wilgocz, 2002: 874). Slechts op één plaats maakt hij allusie op de mythe van Kaïn en Abel wanneer hij in *De Droomduiding* (1900a) spreekt over een "Kaïnsfantasie" (Freud, 1900a: 437). In deze context kan ook worden vermeld dat we ook bij Jung slechts een handvol referenties naar Kaïn en Abel aantreffen. Opnieuw gebeurt de verwijzing naar de oermythe van de broedermoord in de marge van de vele andere Bijbelse verwijzingen, zoals naar de figuur van Job. Dit is erg opmerkelijk omdat Jung (2001), sinds zijn *Wandlungen und Symbole der Libido*, precies van de vervlochtenheid van de mythologie en zijn uit de freudiaanse psychoanalyse geëvolueerde analytische psychologie zijn handelsmerk heeft gemaakt.

Gustav Jung, Melanie Klein en Wilfred Bion. Dit ondanks het feit dat het thema van de menselijke agressiviteit, onder andere bij deze auteurs, een belangrijk thema is.⁸

Kunnen we hieruit besluiten dat de Kaïn-en-Abelmythe de psychoanalyse niets te vertellen heeft? Dit is allerminst het geval, zoals blijkt uit het oeuvre van Lipót Szondi. Geen andere analytische auteur heeft wellicht een zodanige fascinatie voor Kaïn en Abel aan de dag gelegd als deze Zwitserse psychiater-psychoanalyticus. Als jonge arts van Joods-Hongaarse afkomst maakt Szondi, net als vele andere Joden, van dichtbij kennis met de gruwelen van de Tweede Wereldoorlog. In het Duitse concentratiekamp van Bergen-Belsen komt hij oog in oog te staan met de meest onmenselijke facetten van de mens, inclusief de agressiviteit in al haar gedaanten (Bürgi-Meyer, 2000: 63-81). Deze gebeurtenissen zullen later mee hun stempel drukken op Szondi's verdere psychoanalytisch geïnspireerde onderzoek. Vanaf 1937 noemt hij dit zijn *Schicksalsanalyse*. Szondi analyseert de menselijke onbewuste verlangens en drijfveren vanuit het centrale concept van het *Schicksal* ("noodlot" of "lot") en formuleert op deze wijze een interessante en originele toevoeging aan de freudiaanse psychoanalyse (De Vleminck, 2006).⁹

Szondi's omvangrijke schicksalsanalytische oeuvre bestaat uit acht volumineuze monografieën en een reeks tijdschriftartikels. Het thema van Kaïn en Abel loopt er als een rode draad doorheen. Al zeer vroeg vormt deze mythe het lievelingsthema van Szondi omdat zij volgens hem het meest wezenlijke aspect van het mens-zijn blootlegt (Bürgi-Meyer, 2000: 95). De moord van Kaïn op Abel confronteert ons, volgens Szondi, op uitvergroete en excessieve wijze met de gruwelijke mogelijkheden van het menselijke driftleven. Kaïns agressie evoceert iets van datgene waartoe ieder menselijk wezen in staat is. Szondi's blijvende fascinatie voor de Kaïn-en-Abelthematiek leidt tot zijn volledig aan dit thema gewijde *Kain* (1969). Szondi opent deze studie met de provocerende stelling: "*Kain regiert die Welt*. Dem Zweifler

8. In haar afsluitende bemerkingen bij het 27^{ste} IPA-congres (Wenen, juli 1971) bestempelde Anna Freud het thema van de agressiviteit als "a major issue of psychoanalytic thinking" (Freud, 1972: 163).

9. Szondi's denken wordt verder doorgedacht en gesystematiseerd binnen de "antropopsychiatrie" van de Belgische psychiater en psychoanalyticus Jacques Schotte (1990). Een beknopte inleiding tot de antropopsychiatrie vindt men bij Melon & Lekeuche (1990) en Van Coillie (2000).

raten wir, die Weltgeschichte zu lesen" (Szondi, 1969: 5).¹⁰ Alvorens ik de structurele betekenis van deze mythe voor de *Schicksalsanalyse* verder bespreek, sta ik even stil bij de inhoud van de mythe.

De mythe van Kaïn en Abel

Wellicht zijn de meesten onder ons vertrouwd met het verhaal van Kaïn en Abel, zoals het ons bekend is uit de joods-christelijke traditie. De volledige Bijbelperikoop uit het boek *Genesis* (hoofdstuk 4: 1-16) van het Oude Testament, luidt in de recente Bijbelvertaling (2008) als volgt: "[1] De mens had gemeenschap met zijn vrouw Eva; zij werd zwanger en bracht Kaïn ter wereld, en zij sprak: 'Door de gunst van de Heer heb ik een mannelijk kind voortgebracht'. [2] Vervolgens baarde zij Abel, zijn broer. Abel werd schaapherder en Kaïn landbouwer. [3] Na verloop van tijd bracht Kaïn een offer aan de Heer van de vruchten van de grond. [4] Ook Abel bracht een offer, de eerstgeborenen van zijn beste schapen. De Heer zag genadig neer op Abel en zijn offer, [5] maar op Kaïn en zijn offer sloeg Hij geen acht. Een wilde woede greep Kaïn aan, en zijn gezicht werd grimmig. [6] De Heer zei tegen Kaïn: 'Waarom bent u woedend, en waarom staat uw gezicht zo grimmig? [7] Als u het goede doet, is er opgewektheid; maar doet u het goede niet, dan loert de zonde als belager aan uw deur, klaar om u te grijpen. Zult u hem de baas kunnen blijven?' [8] Daarop zei Kaïn tegen zijn broer Abel: 'Laten we gaan wandelen'. Buiten viel Kaïn zijn broer aan en vermoordde hem. [9] De Heer zei tegen Kaïn: 'Waar is uw broer Abel?' Hij antwoordde: 'Ik weet het niet. Ben ik dan de hoeder van mijn broeder?' [10] En Hij zei: 'Wat hebt u gedaan? Hoor, het bloed van uw broer roept uit de grond naar Mij! [11] Daarom zult u vervloekt zijn, verbannen van de grond die zijn mond heeft geopend om uit uw hand het bloed van uw broer te ontvangen! [12] De grond die u bewerkt zal niets meer opbrengen; een zwerver en een vagebond zult u zijn op de aarde!' [13] Kaïn zei tegen de Heer: 'Die straf is te zwaar om te dragen. [14] U jaagt mij weg van de bebouwde grond, en ik zal ver van U vandaan moeten blijven. Ik zal een zwerver en een vagebond zijn op de aarde, en iedereen die mij ontmoet kan mij doden'. [15] Maar de Heer antwoordde: 'Nee! Wie het ook is die Kaïn doodt, hij zal zevenvoudig boeten!' [15] En de Heer gaf Kaïn een

10. De befaamde etholoog en antropoloog Irenäus Eibl-Eibesfeldt, de grondlegger van de "menselijke ethologie", citeert Szondi's stelling in de inleiding van zijn befaamde studie over menselijke agressiviteit (Eibl-Eibesfeldt 1970: 1).

merkteken, om te voorkomen dat ieder die hem ontmoette hem zou doden. [16] Daarna trok Kaïn weg uit de nabijheid van de Heer en vestigde zich in het land Nod, ten oosten van Eden".

Szondi, die opgroeide in een traditioneel Joods-Hongaarse familie, is via de Hebreeuwse Bijbel met dit Oudtestamentische verhaal vertrouwd. In zijn Kaïnstudie, voegt hij aan deze versie eveneens tekstcommentaren van rabbijnen en andere Schriftgeleerden toe. Deze worden op hun beurt aangevuld met varianten van het verhaal uit Joodse legendes, mythen en sagen. Deze uit de Haggadah afkomstige passages vormen, samen met een reeks middeleeuwse kabbalistische teksten, een belangrijke inspiratiebron voor de schicksalsanalytische interpretatie van deze mythe.

Precies datgene wat ons in de broedermyste fascineert, de oerscène van de moorddadige agressie zelf, is in duistere nevelen gehuld. De moordaanslag voltrekt zich precies in het midden van het relaas en ontvouwt zich in slechts één elliptisch vers: "Daarop zei Kaïn tegen zijn broer Abel: 'Laten we gaan wandelen'. Buiten viel Kaïn zijn broer aan en vermoordde hem" (Genesis 4:8). Kaïns moorddaad komt voor de lezer als een donderslag bij heldere hemel, en toch ook niet. Het is precies dit verrassende en duidelijk erg emotionele karakter van deze gruweldaad dat een centrale betekenis krijgt in Szondi's lectuur van het verhaal.

Het is de figuur van Kaïn die in Szondi's analyse een prominente plaats inneemt. Ook in het Bijbelverhaal zelf komt alle nadruk te liggen op de extroverte Kaïn. Het is Kaïn die zichzelf op de voorgrond plaatst, die als enige het woord voert tot Jahweh en die Abel, het zwijgzame en introverte slachtoffer, de ultieme genadeslag toebrengt. Szondi beklemtoont de etymologische verwantschap van Kaïn met de Hebreeuwse stam *kana*, wat zoveel betekent als "geschapen door God", "door aankoop verworven", "bezit" of "eigenaarschap" (Szondi, 1969: 22-23). Szondi verwijst ook naar de Kerkvaders. "Kaïn" betekent bij Tertullianus "zoon van de wraak", terwijl de naam bij Eusebius van Caesarea en Clemens van Alexandrië de betekenis heeft van "jaloezie", "afgunst" en "hevige, passionele beweging" (*Ibid.*: 23).

De etymologische ambiguïteit weerspiegelt zich eveneens in het mysterie rond de afkomst van de twee broers (García Martínez, 2003). De twee eerste "mensenkinderen" zijn beide geboren uit de eerste vrouw, Eva, maar voorts geldt het adagium *Pater semper incertus est*. Adam, de eerste man, is wellicht de meest voor de hand liggende, maar zeker niet de enige optie als vader. Zo zou Kaïn volgens een andere legende door Satan zijn verwekt. Kaïns demonische oorsprong is

vormt hier een motief voor de moord op Abel. Deze laatste zou volgens de ene legende Kaïn's tweelingbroer zijn, terwijl de eerste legende de positie van Kaïn als oudste en eerstgeborene beklemtoont. Andere legendes maken het kluwen van motieven nog complexer door de bijkomende introductie van twee (tweeling)zussen, die tevens de enige huwelijkskandidaten voor de broers zouden zijn. Hier vormen jaloezie en rivaliteit de seksuele motieven voor de moord. Het "bezit" krijgt hier een seksuele connotatie, die dan weer afwezig lijkt in de hypothese dat de eigenlijke twist te maken heeft met het eeuwenoude conflict tussen de sedentaire landbouwers en de nomadische veehouders. In deze benadering is Kaïn de grondbezitter die leeft van de vruchten van de aarde en Abel de herder die in zijn bestaan afhankelijk is van zijn schapen. Wanneer beiden, zoals de traditie het voorschrijft, een offer brengen aan Jahweh, weigert deze laatste het offer van Kaïn. De weigering wordt als een voldongen feit voorgesteld. De afwijzing door Jahweh betekent in dit opzicht een krenking van Kaïn's eergevoel en een frustratie van zijn drang naar erkenning.

Een typisch kenmerk van het mythische, dat we geïllustreerd zien in het verhaal van Kaïn en Abel, is het gebrek aan eenduidigheid. De "cryptische kernachtigheid" van de Genesistekst maakt meerduidige, soms ook erg contrasterende interpretaties van de tekst mogelijk (Alter, 1981: 17). De mythe blaast zichzelf als het ware telkens nieuw leven in via het concrete bestaan dat zij leidt in de fantasie van haar lezers. Op die manier kristalliseren haar verschillende dimensies zich verder uit. Szondi distilleert uit de schijnbaar oneindige proliferatie van Bijbelse motieven de haat en afgunst als hoofdmotief voor de misdaad. Uit de legenden onthoudt hij vooral de (seksuele) jaloezie en de bezitsdrang of hebzucht van Kaïn. De mythe van Kaïn en Abel is een verhaal van vernedering, jaloezie, haat en woede: oeroude thema's die verwijzen naar de eeuwige actualiteit van het menselijke tekort.

De voorouders en het familiale onbewuste

Volgens Szondi reveleert de mythe van Kaïn en Abel een universele, ahistorische kern van onze singuliere existentie: "Der lebende Kain unter uns und in uns beliebt zu allen Zeiten der gleichen Kain, den die den Volksseele einst in die Bibel und in die Sagen hinausverlegt hatte" (Szondi, 1969: 48). De mythische Kaïn vormt een "projectie" van een erfelijk bepaalde grondstructuur van ons driftmatige onbewuste. Het is de inhoud van onbewuste verlangens die in uitvergroete vorm haar neerslag vindt in de mythe, die op haar beurt

een appel blijft uitoefenen op elk menselijk individu. Volgens Szondi leven Kaïn en Abel verder in elk van ons. Kaïn en Abel fungeren als "symbolen", als *Gestalten* uit de mythologie die ons confronteren met onze eigen Schicksalsmogelijkheden (*Ibid.*: 12). Szondi spreekt overeenkomstig over het Kain- en het Abelschicksal van elk menselijk individu.

De betekenis van Szondi's "symbool" is erg verwant aan wat Jung een "archetype" noemt. Volgens Jung laat een archetype zich nooit *an sich* aanschouwen. Het toont zich enkel doorheen de vele gedaantes van haar archetypische beelden of voorstellingen.¹¹ Iets analoog gebeurt bij Szondi met de symbolen van Kaïn en Abel. Deze laten zich nooit rechtstreeks aanschouwen, maar werken door in het *Schicksal* van ieder mens. De wijze waarop Kaïn zich bij de mens manifesteert, is individueel afhankelijk. Haar verschijningsvorm gaat telkens terug op een invariabele essentie, die als dusdanig nooit rechtsreeks te kennen is. De variatie aan verschijningsvormen waarin het *Kaïn*- en het *Abelschicksal* zich manifesteert, is genotypisch bepaald. Deze mythische voorouders leven voort in onze onbewuste drijfveren en verlangens via de erfelijke laag in het onbewuste. Dit "familiale onbewuste" vormt het *sjibbolet* van de *Schicksalsanalyse*.

Szondi's familiale onbewuste vormt een derde laag van het onbewuste, complementair aan Freuds persoonlijk en Jungs collectief onbewuste (Szondi, 1999: 61). Het individuele *Schicksal* is volgens Szondi erfelijk-familiaal bepaald. Szondi noemde zijn *Schicksalsanalyse* daarom aanvankelijk een "vooroudertheorie" (Szondi, 1937: 25). De term "voorouder" heeft op zich reeds een mythische connotatie. De voorouderlijke figuren bevolken het szondiaanse onbewuste. Op manifeste of latente wijze is het subject "drager" van bepaalde voorouderlijke wensen en verlangens (*Ahnenansprüche*).¹² De keuzes die het individu maakt, zijn op de één of andere manier verwant aan de voorouderlijke keuzes. De manier waarop het erfelijk-familiaal bepaalde driftpotentieel haar toepassing in het leven vindt, is bepalend voor het karakter van de particuliere existentie.

11. "De archetypische beelden die het onbewuste ons toont mogen we nooit met het *archetype an sich* verwisselen. Het is de rijk gevarieerde vormgeving die verwijst naar een op zich *niet aanschouwelijke* basisvorm. Deze basisvorm wordt gekenmerkt door zekere vormelementen en door principiële betekenissen, die echter slechts bij benadering begrepen kunnen worden" (Jung, 1995: 57).

12. "Unter Ahnenanspruch versteht die Schicksalsanalyse das Endziel einer Ahnenfigur, im Leben eines Abkömmlings in der gleichen Existenzform vollständig so zurückzukehren, wie sie in der Familiengeschichte einmal oder mehrmals schon erschienen war" (Szondi, 1998: 57).

Szondi begrijpt het familiale onbewuste vanuit vier domeinen of "vectoren", die in een dialectisch samenspel het *Schicksal* van de mens bepalen. Deze vectoren gaan terug op Kretschmers vier menselijke "erfkringen" of clusters van erfelijk bepaalde psychische aandoeningen, namelijk de seksuele, de paroxysmale, de schizothyme en de manisch-depressieve psychopathologie (Ellenberger, 1970: 866-867). Szondi stelt dat deze vier ziektebeelden de essentiële "breuklijnen" van het familiale onbewuste blootleggen, naar analogie met Freuds "kristalprincipe".¹³ Dit familiale onbewuste is een driftmatig onbewuste dat zich laat begrijpen vanuit vier – in plaats van twee – driften of "vectoren": de seksuele, de paroxysmale, de Ik- en de contactvector. Elk van de vier driften is bovendien op haar beurt samengesteld uit twee, telkens polair samengestelde "factoren". Zo komt Szondi tot de acht essentiële wortels of "radicalen" van het menselijke *Schicksal*. De mens is voor Szondi in aanleg "polymorf pathologisch" (Geyskens, 2004: 565). De acht psychiatrische stoornissen zijn ieder mens genotypisch aangeboren. De pathologie is slechts één van de vele verschijningsvormen van dezelfde erfelijke aanleg. De "normale" en de gesublimeerde of gesocialiseerde uitdrukkingen hebben hun oorsprong in dezelfde driftradicaal. Ik illustreer dit aan de hand van de paroxysmale drift, die centraal komt te staan in Szondi's analyse van de figuren van Kaïn en Abel.

Paroxysmaliteit

De paroxysmale drift is zonder twijfel de meest opmerkelijke van de vier szondiaanse vectoren. Het is Szondi's absolute verdienste om te wijzen op de klinische bijzonderheid van het paroxysmale karakter van het menselijke driftleven. Deze affectgedreven, paroxysmale drift krijgt in de *Schicksalsanalyse* dan ook een eigen toepassingsgebied, naast dat van de seksualiteit. De klinische eigenheid van de affectief gedreven vector is bepaald door het verrassings- of aanvalskarakter van haar manifestaties. Hippocrates verwees met het "paroxysmale" naar het heftiger worden en "aanvalsgewijs" tot een hoogtepunt komen van ziektesymptomen (Szondi, 1998: 326). Bekende voorbeelden van dergelijke aanvallen of "paroxysmen" zijn de koorts-, epilepsie-,

13. "Als we een kristal op de grond gooien, breekt het, maar niet willekeurig, het valt daarbij volgens zijn splijtrichtingen in stukken waarvan de begrenzing, hoewel onzichtbaar, van tevoren door de kristalstructuur was bepaald. Zulke gebarsten en gekloofde structuren zijn ook de geesteszieken" (Freud, 1933a: 125).

hysterie- en hartaanval. Szondi ziet de paroxysmale of "verrassingsdrift" (*Überraschungstrieb*) als een "beschermingsdrift" (*Schutztrieb*) die zich manifesteert als reactie op een extern of intern gevaar. Dergelijke bedreigende situatie activeert een plotselinge affectvloed van opgehoopte energie die tot afvoer komt via een affectieve uitbarsting.

De paroxysmale drift is als vector van het familiale onbewuste wezenlijk bipolair gestructureerd. Szondi begrijpt de paroxysmale vector vanuit twee van de eerder genoemde essentiële psychiatrische ziektebeelden, namelijk de epilepsie en de hysterie. Hij maakt overeenkomstig een kwalitatief onderscheid tussen de epileptiforme en hysteriforme paroxysmaliteit. Het verschil tussen beide heeft enkel betrekking op de *soort* affecten die worden geactiveerd en explosief tot afvoer worden gebracht in de aanval. Zo kenmerkt de epileptiforme paroxysmaliteit zich door de massale ophoping van "ruwe" affecten. Deze ontladen zich in een agressieve aanval en drijven het subject tot het doden van de vijand of van zichzelf, afhankelijk van de evacuatie-richting van de agressiviteit. Het affectieve coloriet van de moorddadige impulsen gaat volgens Szondi terug op opgekropte woede, haat, toorn, wraak, afgunst en jaloezie. Szondi verbindt de epileptiforme affecten met het klassieke *vis irascibilis*. Lijnrecht daartegenover plaatst hij de hysteriforme paroxysmaliteit van het *vis concupiscibilis*. Deze hysterische affecten zijn allesbehalve ruw en agressief. In de hysterie hebben we te maken met de affecten die de Eros begeleiden, namelijk "verlangen", "begeerte", "liefde", "opgewektheid", "medelijden" en "vreugde". De hysteriforme energie kan zich eveneens cumulatief opstapelen en toont zich dan in een angstig zich verbergen. Wanneer diezelfde energie zich paroxysmaal gaat ontladen, spreekt men van een hysteriforme aanval. Beide disposities, zowel de epileptische als de hysterische aanval, zijn twee facetten van dezelfde paroxysmale drift. Afhankelijk van de constitutionele sterkte, toont het paroxysmale karakter van het driftleven zich bij het menselijk individu zich in min of meerdere mate op een epileptische of een hysterische wijze.

De notie van de paroxysmaliteit is volgens Szondi de sleutel tot het raadsel van de broedermoord. In Szondi's analyse van de Kaïn-en-Abelmythe komt de nadruk te liggen op de ongeziene ontplooiing van epileptiforme agressie in de moord op Abel.¹⁴ De figuur van Kaïn toont op uitvergroete wijze waartoe de mens in staat is. Kaïn is het

14. Afgezien van de hysterische geldingsdrang en zelfaffirmatie waarvan Kaïn getuigt, is de hysterische paroxysmaliteit duidelijk slechts van secundair belang (Szondi, 1969: 52).

symbool van de *homo paroxysmalis*, de verzinnebeelding van de epileptiforme paroxysmaliteit. In de manier waarop deze ruwe affecten tot uitdrukking worden gebracht, ontwaart Szondi een bepaald patroon, bestaande uit drie fases. De eerste fase noemt hij de "paroxysmale fase". Deze omvat het ontbranden en het verder tot een kookpunt opvoeren van een eerder opgekropte woede. In een tweede, "epileptiforme fase" bereiken deze geaccumuleerde affecten een ongeziene intensiteit, resulterend in de explosieve ontlading van de woedeaanval. De ruwe affecten worden geëvacueerd als dodelijke, ongeleide projectielen. Afhankelijk van de evacuatierichting resulteert de woede in een gedeeltelijke of totale vernietiging van het vijandige object. Nadat de affectieve storm is uitgeraasd, volgt in sommige gevallen ook een derde fase van *Wiedergutmachung*. In deze "hyperethische of hyperreligieuze fase" verschijnt er berouw over de aanval, resulterend in een angst- of schuldgevoel en een verlangen naar herstel of reparatie van de aangerichte schade.¹⁵ Er toont zich in deze fase iets van de menselijke nederigheid, die Szondi associeert met de figuur van Abel. De Abelfiguur speelt in Szondi's bespreking een haast onzichtbare rol, maar toont zich in de tendens tot restitutie volgend op de onmenselijke moord. Szondi benadrukt dat in elke Kaïn ook een Abel huist. Deze nederige en zachtaardige Abelnatuur van Kaïn komt schijnbaar op de voorgrond te staan vóór en na de aanval. Zo lijkt Kaïn een Abel wanneer hij een offer brengt aan Jahweh. De ruwe affecten en agressiviteit zijn gemaskeerd en bevinden zich op dat moment op de achtergrond. Deze verdrongen impulsen manifesteren zich explosief in de bloedige moordaanval op Abel.

Het Kaincomplex

De "zuivere" Kain, zoals we die aan het werk zien in de mythe, is bij Szondi hét archetype van de psychopathologische modus van de universeel-menselijke paroxysmale driftmatigheid. De pathologie verschijnt in de gedaante van de kaïneske *Anfallsmensch* wanneer de epileptiforme paroxysmaliteit zich afsplitst van de haar temperende hysteriform-paroxysmale tegenhanger. Deze pathologische verschijningsvorm is zeker geen alledaags verschijnsel. De (zelf)moord, als gevolg van een epileptiforme paroxysmale aanval, staat dan ook slechts aan het pathologische uiterste van het continuüm van

15. Szondi formuleert zo een impliciete kritiek op Melanie Klein, die de reparatieve tendens verbindt met de depressieve positie (Klein, 1998).

normaliteit en psychopathologie. Van meer alledaagse, psychische equivalenten van datzelfde pathologische *Kainschicksal* geeft Szondi als voorbeelden de epilepsie, de migraine en het stotteren. Naast de asociale of misdadige vorm, die Szondi onder meer op het spoor komt bij oorlogsmisdadigers en pyromanen, wordt dezelfde interesse op een gesocialiseerde wijze uitgeleefd in beroepen als bakker of brandweerman of in de "helende" beroepsactiviteiten van pastors of ziekenverplegers. Op een gesublimeerde manier komt de epileptiforme paroxysmaliteit tot uiting in de ethiek en de religie.¹⁶

De vraag die ons rest, is: "Kann ein Mensch mit einer kainitischen Natur neurotisch werden?" (Szondi, 1969: 115). Szondi erkent het aandeel van de paroxysmale drift in de neurose en spreekt overeenkomstig over deze patiënten als "aanvalsneurotici" (*Ibid.*: 54). Bij deze neurotici is er niet zozeer sprake van de verdringing van seksuele, dan wel van epileptiform-paroxysmale impulsen. Naast het oedipuscomplex, is er volgens Szondi met andere woorden ook sprake van het "Kaincomplex": "Da die Anfallskranken die groben Affekte aufstauen, um dein vermeintlichen Feind, den Rivalen, zu toten, sagen wir, sie leiden an dem 'Kainkomplex'" (*Ibid.*: 54). Het conflict dat de aanvalsneuroticus in het Kaincomplex onbewust bezighoudt, is dat van de tegenstelling tussen de liefde voor de Vader en de agressie tegenover zijn, door de Vader wél erkende, broer. De neurotische symptomen die met deze conflictueuze, verdrongen impulsen corresponderen, hebben het karakter van een agressieve aanval op de eigen persoon. Volgens Szondi kan deze autoagressie zich tonen in dwangneurosen, fobieën en psychosomatische symptomen, zoals migraine, hartkloppingen, astma en eczema.

Met de introductie van het Kaincomplex stelt Szondi een einde aan de alleenheerschappij van Oedipus. Szondi stelt vast dat Kain in de freudiaanse psychoanalyse systematisch en ongenueanceerd tot Oedipus wordt herleid. Hij is echter van mening dat beide complexen zij aan zij een autonoom bestaan leiden en dat beide tot de neurose kunnen leiden (*Ibid.*: 117). Naast hun specifieke driftmatige bepaling door respectievelijk de seksuele en de paroxysmale drift, verwijst Szondi naar de specificiteit van de aan de orde zijnde menselijke problematiek. In het oedipuscomplex gaat het over de gemeenschap van de familie en de betekenis van de erkenning van de vader. Bij het Kaincomplex verschuift het accent naar het tot stand komen van een

16. Het intrinsieke verband tussen epilepsie en religiositeit is in de psychiatrische literatuur een bekend gegeven sinds Esquirol en Morel (Dewhurst & Beard, 2003).

mensengemeenschap, met de mogelijkheid van de positieve erkenning van de ander als medemens (Vergote, 1966; Szondi, 1969: 118).¹⁷

Szondi's introductie van de paroxysmale drift in de context van de mythe van Kain en Abel kan zonder twijfel een nieuw perspectief bieden op het psychoanalytische vraagstuk van de menselijke agressiviteit. Het Kaincomplex legt een ander register van de menselijke agressie bloot dan de al dan niet verdrongen seksuele, sadistische agressiviteit uit het oedipale schema. Szondi onderstreept dat de explosieve affectontlading van opgekropte woede en haat uit de paroxysmale vector teruggaat op een niet-seksuele driftmatige oorsprong. De paroxysmale agressie krijgt een eigen toepassingsgebied naast het seksuele domein (Szondi, 1969: 52). De driftmatige autonomie sluit echter allerminst uit dat de sadistische, masochistische en epileptische tendensen samen in het geding kunnen zijn. Het onderlinge verschil in driftintensiteit is dan bepalend voor het dominante karakter van het agressieve fenomeen. Naast de vanuit het oedipale schema bekeken seksuele agressiviteit, confronteert de paroxysmale drift ons met een eigensoortige affectieve energie, die zich op epileptiforme wijze laat gelden in de bloedige broedermoord.

Epilepsie en de doodsdrijf

Szondi's specifieke nadruk op de epilepsie als "essentiële" psychopathologie en als oorsprong van de kaïneske paroxysmale agressiviteit, zou de indruk kunnen wekken dat de epilepsie helemaal aan Freuds aandacht zou zijn ontsnapt. Niets is minder waar, zelfs integendeel. Net als Szondi, was Freud uitermate gefascineerd door het oeuvre van Fjodor Dostojevski.¹⁸ Daarin worden de meest aan elkaar tegengestelde karakters geportretteerd, zoals moordenaars en priesters. Freud heeft nooit zelf expliciet een kwalitatief onderscheid

17. Deze interpretatie gaat in de richting van de lacaniaanse koppeling tussen agressiviteit en het imaginaire (Lacan, 1966). Ik werk deze thematiek, inclusief een alternatief voor de interpretatie van Szondi en Vergote, verder uit in een studie over de relatie tussen agressiviteit, sadisme en de doodsdrijf bij Freud (in voorbereiding).

18. Szondi beschrijft zijn kennismaking met Dostojevski op achttienjarige leeftijd (1911) – en dus lang vóór de publicatie van Freuds studie (1928b [1927]) – als een cruciale inspiratiebron voor de ontdekking van zijn *Schicksalsanalyse*, het familiale onbewuste én het thema van de paroxysmaliteit. Szondi schrijft: "Warum hat Dostojewski zu seinen Romanhelden mit Vorliebe eben Mörder gewählt? [...] Dostojewski konnte und musste das Seelenleben von Mördern darstellen, weil er den Mörder in sich, in seinem familiären Erbgut verborgen, trug. Er selbst war ein latenter Mörder. Diesen latenten Mörderahn projizierte er unbewusst in die Seele seiner Helden" (Szondi, 1999: 68).

gemaakt tussen sadistische en epileptische agressie. Toch vinden we in Freuds latere geschriften een eerste voorzichtige aanzet tot een epileptiforme agressiviteit. *A posteriori* kunnen we stellen dat Freud in zekere zin mee de weg heeft gebaand voor Szondi's notie van de paroxysmaliteit.

In zijn "Dostojevski en de vadermoord" (1928b [1927]) wijst Freud schoorvoetend op het mogelijke belang van de epilepsie als "*schijnbaar klinische eenheid*".¹⁹ Freud geeft aan "een onderscheid te maken tussen een organische en een 'affectieve' epilepsie. De praktische betekenis hiervan is dat wie de ene vorm heeft aan een hersenziekte lijdt, en wie de tweede vorm heeft een neuroticus is" (Freud, 1928b [1927]: 437). In beide gevallen legt het epileptische insult "de identiteit van het fundamentele mechanisme van de driftafvoer" bloot (*Ibid.*: 436). Freud duidt de aanval of "de verstoring" door de affectieve epilepsie als "een uiting van het zielenleven zelf" (*Ibid.*: 437). Freud interpreteert Dostojevski's epileptische aanvallen duidelijk exclusief vanuit het oedipale schema. Ze vormen een bestraffing voor de oedipale doodswensen tegen de vader. Het schuldgevoel, dat teruggaat op het oedipuscomplex, vormt het motief voor de doodswensen van de "moordenaar" naar zichzelf toe. Freud interpreteert deze epileptische doodswensen als een vorm van histerie: "hystero-epilepsie, dus als een ernstige vorm van histerie" (*Ibid.*: 435). De epileptische aanvallen gaan terug op sadistische doodswensen, die zich nu als een masochistische zelfbestrafing tegen de persoon zelf gaan keren. De bij Freud vanuit de oedipale schuld begrepen misdaad, gaat bij Szondi terug op een "positieve" driftuiting van epileptiforme paroxysmaliteit. Szondi doorbreekt op deze manier de exclusiviteit van het oedipale schema waarin Freud gevangen blijft om de epileptische agressie te duiden.

Freuds aandacht voor de epilepsie en het epileptische model van driftontlading, verloopt opmerkelijk gelijktijdig met de introductie van de doodsdrijf. Vanaf de publicatie van *Aan gene zijde van het lustprincipe* (1920g) vormen doodsdrijf en levensdrijf (Eros) de onherleidbare gronddriften van ieder mens. Freud "tracht het raadsel van het leven op te lossen met behulp van de hypothese van deze beide, vanaf het allervroegste begin met elkaar worstelende driften"

19. "Het heeft weinig zin de volledige pathologie van de epilepsie hier te reproduceren, want dat levert toch geen definitieve uitspraken op. Wel kunnen wij zeggen: nog steeds tekent zich als schijnbaar klinische eenheid de oude *morbus sacer* af, de angstaanjagende ziekte die gepaard gaat met onberekenbare, op het oog niet geprovoceerde stuipen, verandering van karakter in prikkelbaarheid en agressiviteit, en voortschrijdende vermindering van alle geestesvermogens" (Freud, 1928b [1927]: 435-436).

(Freud, 1920g: 216 noot 90). In hun kielzog introduceert Freud de termen "driftmenging" en "driftontmenging" om te wijzen op de mate waarin "beide soorten driften zich onderling verbinden, vermengen en legeren" (Freud, 1923b: 405). Het is opmerkelijk dat Freud de onderlinge verhouding van levens- en doodsdrijf illustreert aan de hand van het sadisme: "In de sadistische component van de seksuele drift zien wij een klassiek voorbeeld van een doelmatige driftmenging voor ons, in het als perverse verzelfstandigde *sadisme* het model van een stellig niet tot het uiterste doorgedreven ontmenging" (*Ibid.*: 405). Het is op deze plaats dat Freud voor het eerst alludeert op de epileptische agressie, die hij in zijn Dostojevskistudie verder expliciteert. De aanvankelijk door de Eros gebonden en getemperde doodsdrijf uit zich bij de driftontmenging in de vorm van een epileptisch insult: "Wij beseffen dat de destructiedrijf meestal omwille van de afweer in dienst van de Eros is gesteld, vermoeden dat de epileptische aanval een product en aanwijzing van driftontmenging is, en leren begrijpen dat onder de gevolgen van menige ernstige neurose, zoals dwangneurosen, de driftontmenging en de uiting van de doodsdrijf een aparte bespreking verdienen" (*Ibid.*: 405). Freud maakt hier allusie op een niet-seksuele epileptische agressiviteit, die te begrijpen is vanuit de lotgevallen van de ongebonden doodsdrijf. Mogelijk komt Freud met de doodsdrijf iets op het spoor van wat Szondi later de epileptiform-paroxysmale agressie zal noemen. Freud slaagt er echter niet in om deze stap zelf te zetten. Hij zal de agressiviteit eenzijdig blijven begrijpen vanuit het sadisme, waarbij de doodsdrijf zich manifesteert als gebonden aan de Eros.

Freuds De Rattenman herlezen

Door de mythe van Kaïn en Abel onder de aandacht te brengen, kent Szondi een volwaardige plaats toe aan de epileptiform-paroxysmale agressie *naast* de oedipale, seksuele agressie. De toegevoegde waarde van deze szondiaanse geste toont zich op voortreffelijke wijze bij het herlezen van Freuds bekende gevalstudie van *De Rattenman* (1909d) (Larome, Lecamp & Teilhol, 2002). Net zoals in de gelijktijdig verschenen ziektegeschiedenis van *De Kleine Hans* (1909b), speelt in deze casus het debat met Adler op de achtergrond. Met Szondi's schets van de Kaïnfiguur in het achterhoofd, wordt duidelijk dat Freuds analyse van deze dwangneurotische man, die louter vanuit een verdrongen sadisme wordt verstaan, niet bevredigend is. De hypothese dat minstens ook sporen van

paroxysmale agressie aanwezig zijn, moet duidelijk worden uit volgend fragment: "Toen hij [de Rattenman] nog zeer klein was [...] moet hij [de Rattenman] iets zeer ergs hebben uitgehaald, waarvoor zijn vader hem afranselde. De dreumes kreeg toen *een vreselijke woedeaanval* en schold nog onder het pak slaag zijn vader uit. Omdat hij echter nog geen scheldwoorden kende, had hij hem benoemd naar alle dingen die hij maar kon denken, en gezegd: 'Jij lamp, jij handdoek, jij bord' enzovoort. Zijn vader, geschokt door deze *elementaire uitbarsting*, hield op met slaan en gaf te kennen: 'Dat joch wordt óf een groot man óf een groot misdadiger!' Hij meent dat deze scène zowel op hem als op zijn vader een blijvende indruk heeft gemaakt. Zijn vader zou hem nooit meer hebben afgeranseld; zelf leidt hij de verandering in zijn karakter deels van deze ervaring af. Uit angst voor *de kracht van zijn woede* zou hij sindsdien laf zijn geworden. Overigens was hij zijn leven lang vreselijk bang voor slaag en kroop vervuld van afgrijzen en verontwaardiging weg zodra een van de andere kinderen werd afgeranseld" (Freud, 1909d: 51, mijn cursivering).

Freud komt in zijn theoretische analyse opnieuw niet verder dan de Rattenmans "infantiele haat tegen zijn vader", die zich toont in de agressieve aanval, terug te voeren tot "het sadisme, dat in het onbewuste als haat doorwerkt" (*Ibid.*: 74-76). Freud begrijpt deze scène duidelijk exclusief vanuit het oedipale schema. Hij blijft blind voor het kaïneske karakter van de kleine Rattenmans woedeaanval. Los van de vraag of de hier tentoongespreide agressie ook van seksuele natuur is, herkennen we duidelijk de kenmerken van een paroxysmale, epileptiforme aanval. De Rattenman is een kleine Kaïn bij wie opgekropte, ruwe affectiviteit tot uitbarsting komt in een "wilde woede" (Genesis 4:5). De intensiteit van deze agressiviteit staat op het eerste zicht totaal niet in verhouding tot de concrete aanleiding waarvan sprake. Vader én zoon zijn totaal verrast door wat gebeurt. De karakterverandering die volgt op de affectvloed kan vanuit de derde fase van het Kaïncomplex worden begrepen: de fase van het opnieuw goedmaken die gerelateerd is aan het schuldgevoel volgend op de aanval (Szondi, 1980: 174). De Kaïnnatuur van de Rattenman verdwijnt op de achtergrond ten voordele van de Abelnatuur. De Rattenman toont zich de voorbeeldige zoon die de agressie schuwt.

Ook de reactie van de Rattenmans vader doet zeer szondiaans aan. De pathologische driftuiting van de "kleine Kaïn" reveleert iets van zijn paroxysmale natuur. Het paroxysmale genotype toont zich, behalve in de neurose ook op een extreem pathologische en een

gesocialiseerde, gesublimeerde wijze. Dezelfde paroxysmale structuur kan zich op velerlei wijzen uitdrukken, afhankelijk van de manier waarop de Rattenman van zijn mogelijkheden gebruik maakt. Dit is wat de Rattenmans vader bedoelt als hij zegt dat de "criminaliteit" en de "genialiteit" mogelijke alternatieven zijn voor de neurose. De Rattenman zelf zal zijn *Käinschicksal* op een gesocialiseerde wijze aanwenden in het beroep van jurist. Hij gaat zijn epileptiform-paroxysmale agressiviteit op een positieve manier aanwenden in de verdediging van de wet. De "geabeliseerde" Kaïn wordt een Mozes-figuur.²⁰ Szondi begrijpt de moorddadige agressie van Kaïn, het daarop volgende schuldgevoel en de tendens tot reparatie van Abel, en de introductie van de wet door Mozes, als wortelend in dezelfde affectieve driftdynamiek (Szondi, 1973: 114-120).

Agressiviteit aan gene zijde van de agressiedrift

De mythe van Kaïn en Abel vormt bij Szondi het kader voor de introductie van de in de psychoanalyse niet gethematiseerde paroxysmale driftmatigheid. De "ontdekking" van de paroxysmaliteit opent nieuwe perspectieven op het problematische begrip van de agressiviteit bij Freud. Szondi schrijft: "Kaum findet man einen psychoanalytischen Begriff, dessen endgültige Fassung für Freud so große Schwierigkeiten bereitet hätte, wie der Aggression und seine Einordnung in irgendein Triebssystem seiner Lehre" (Szondi, 1980: 121). De meerwaarde van de paroxysmaliteit bestaat erin dat ze het monopolie van de freudiaanse seksuele agressie, begrepen vanuit het sadisme en/of de doodsdrift, relativeert. Szondi miskent de seksuele agressie allerminst, maar maakt *daarnaast* ook ruimte voor de paroxysmale agressiviteit. De paroxysmale drift heeft bij Szondi evenmin een monopolie in de analyse van de agressiviteit. Het is volgens Szondi absurd om te spreken over dé agressie- of destructiedrift: "In the Schicksals-analytic system of drives [...] there is no unitary lethal drive" (Szondi, 1964: 58). Noch de seksuele drift (sadisme), noch de paroxysmale drift (epilepsie) is op een exclusieve wijze in staat om de menselijke agressiviteit inzichtelijk te maken. Szondi begrijpt de agressiviteit steeds vanuit het gelijktijdige, dialectische samenspel van de vier driften uit zijn driftmodel. Naast de seksuele

20. De jonge Mozes vermoordde een Egyptenaar tijdens een aanval van woede (Exodus 2:12). Deze moordenaar wordt de hevigste bepleiter van de wet via de uitvaardiging van de stenen tafelen (Exodus 34:29).

drift en de paroxysmale drift, moet de agressiviteit ook begrepen worden vanuit de vector van het Ik en de vector van het contact.

Om het noodzakelijke, multidimensionele karakter van het wezen van de menselijke agressiviteit beter te begrijpen, keer ik terug naar onze mythe. Naast het paroxysmale karakter van de moord speelden ook seksuele motieven een rol. Zo was Kaïn geïnteresseerd in de vrouw die zijn broer was toebedeeld. De afgunst en jaloezie die zich op een paroxysmale manier tonen zijn met andere woorden eveneens gekleurd door seksuele motieven. Naast het seksuele bezitten, is Kaïn gedreven door een algemene bezitsdrang die te herleiden is tot de impact van Szondi's Ik-drift. De agressiviteit reveleert iets van de narcistische agressie of woede.²¹ Kaïns gevoel van eigenwaarde heeft te maken met een narcistisch zich onderscheiden van zijn jongere broer. Dit uit zich in het bezit van de akkergrond en het optimaliseren van haar opbrengsten. De nomadische Abelfiguur ontleent zijn eigenwaarde niet aan zijn bezit. Hij schenkt de eerstgeborenen van zijn schapen aan Jahweh, terwijl Kaïn een overschot van zijn opbrengsten offert. De daarop volgende afwijzing van Kaïn door Jahweh maakt Kaïn razend. Hij voelt zich door Jahweh afgewezen. In tegenstelling tot zijn broer wordt hij niet erkend. Deze niet-erkenning brengt Szondi in verband met de vector van het contact, die hij in navolging van de Hongaarse psychoanalyticus Imre Hermann begrijpt vanuit de behoefte om zich te hechten, "zich vast te klampen" (Geyskens & Van Haute, 2003: 154-165). De afgunst op zijn broer, die wel wordt erkend, krijgt daardoor ook de betekenis van een agressief verbreken van alle banden. Kaïn wordt door Jahweh gestraft. Hij wordt verbannen en dwaalt eeuwig rond (Szondi, 1969: 26-36).

Szondi's interpretatie van de mythe biedt een integratieve en gedifferentieerde kijk op het probleem van de agressie. Zijn alternatief biedt bovendien een antwoord op de discussie tussen Freud en Adler aangaande het probleem van de agressie. Szondi geeft enerzijds Freud gelijk door te stellen dat er niet zoiets bestaat als dé agressiedrift, zoals Adler beweert (Adler, 1908). Agressiviteit is bij Szondi een inherente eigenschap van driftmatigheid: een kenmerk van de drift (Freud, 1909b: 538). Anderzijds is Szondi het met Adler eens dat

21. Net als Szondi brengt Freud de narcistische agressie in verband met de schizoforme psychopathologie. Over het narcistische persoonlijkheidstype zegt Freud: "Het Ik staat een grote mate van agressie ter beschikking, die ook tot uitdrukking komt in de bereidheid tot actief optreden [...]. De narcistische typen, die ondanks hun verdere onafhankelijkheid blootstaan aan frustratie door toedoen van de buitenwereld, specifiek gedisponeerd voor psychosen, zoals ze ook wezenlijke condities voor misdadigheid aandragen" (Freud, 1931a: 36-38).

Freud te eenzijdig de seksualiteit benadrukt. De seksuele vector heeft een rol te spelen in het begrijpen van de agressiviteit, maar deze rol is verre van exclusief.

Besluit

Freuds kennis van de antieke oudheid beperkt zich allerminst tot de klassieke mythologie en de Griekse tragedie. In *Het onbehagen in de cultuur* (1930a [1929]) citeert Freud de Latijnse blijspeldichter Titus Maccius Plautus (2006: II, 4, 88), wanneer hij schrijft: "*Homo homini lupus* ['De mens is de mens een wolf']; wie durft na alle ervaringen die het leven en de geschiedenis ons hebben geboden, deze stelling te bestrijden?" (Freud, 1930a [1929]: 502). Freuds reflectie over de tragiek en absurditeit van de menselijke agressiviteit mondt iets verder in dezelfde tekst uit in de confronterende vaststelling: "Ik besef dat wij in het sadisme en het masochisme altijd *de sterk met erotiek gelegerde uitingen van de naar buiten en naar binnen gerichte destructiedrift* hebben gezien, maar hoe wij de *alomtegenwoordigheid van de niet-erotische agressie en destructiviteit* over het hoofd hebben kunnen zien, hoe wij bij de duiding van het leven konden verzuimen haar de plaats te geven die haar toekomst, is mij nu een raadsel" (*Ibid.*: 509, mijn cursivering). Freud moet vaststellen dat hij, net als zoveel anderen, blind is gebleven voor die andere, niet-seksuele aspecten van de menselijke agressie: "Want de kindertjes, ze horen het niet graag als de aangeboren neiging van de mens tot het 'kwaad', tot agressie, destructie en daarmee ook tot wreedheid ter sprake wordt gebracht" (*Ibid.*: 509-510).

Eén van de zaken die mee heeft bijgedragen tot deze eenzijdige en reductionistische opvatting van menselijke agressie tot seksuele agressiviteit, is de allesoverheersende nadruk die de freudiaanse psychoanalyse legt op de Oedipusmythe. De vanzelfsprekendheid waarmee het oedipuscomplex naar voor wordt geschoven als de sleutel tot het begrijpen van het "raadsel van de sfinx", heeft geleid tot een exclusief seksuele interpretatie van de menselijke agressiviteit. Een alternatieve en complementaire mythe die leidt tot een meer genuanceerde interpretatie, is de mythe van Kaïn en Abel. Deze mythische voorouders staan als symbolen centraal in de *Schicksalsanalyse* van Szondi. De door Szondi daaraan gekoppelde introductie van de paroxysmale drift biedt niet alleen een nieuwe blik op Freuds enigmatische concept van

de doodsdrijf, maar creëert bovendien een opening voor een meer gedifferentieerde blik op de menselijke agressiviteit.²² In die zin kan Szondi's aanvulling op de door de figuur van Oedipus gedomineerde freudiaanse psychoanalyse, worden gelezen als een warme oproep om Kaïn en Abel als mythische "verloren zonen" in de armen te sluiten.

Cain and Abel: The Prodigal Sons of Psychoanalysis?

Summary: It is widely known that Freud gives Oedipus a central place in both his psychoanalytic theory and praxis. Freud introduces the Oedipus myth as the crucial key for understanding the tragedy of human life. One of the most problematic issues innate to the human condition is aggression. This paper argues: (1) that Freud's insights into human aggression can at the very least be viewed as one-sided and problematic; and (2) that the heuristic potential of the Oedipus myth, correspondingly, is limited. It considers how the Hungarian psychiatrist and analyst, Lipót Szondi, tries to bridge this gap using the myth of Cain and Abel. The aim of this paper is to explore how Szondi's interpretation of this myth offers a much more subtle approach to human aggression. Szondi's alternative and distinctive look at aggressive phenomena offers an exciting and fruitful addition to Freud's interpretation as exclusively referring to sadism and/or the death drive. This contribution wants to highlight Szondi's amendment to Freud's Oedipus and aims to show that psychoanalysis can benefit from taking into account the mythical figures of Cain and Abel as its "prodigal sons".

Key words: Myth, Cain, Abel, Aggression, Paroxysmality, Sadism, Death Instinct.

Bibliografie

- K. Abraham (1969 [1908]), "Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie", *Psychoanalytische Studien zur Charakterbildung und andere Schriften*, Frankfurt, Fischer, pp. 261-323.
- M.V. Adams (2001), *The Mythological Unconscious*, New York/London, Other Press/Karnac.
- A. Adler (1908), "Der Aggressionstrieb im Leben und in der Neurose", *Fortschritte der Medizin*, jg. 26, pp. 577-584.
- R. Alter (1981), *The Art of Biblical Narrative*, New York, Basic Books.
- H. Arendt (2004 [1963]), *Over revolutie*, Amsterdam/Antwerpen, Atlas.
- J. Ascher & P. Wilgowicz (2002), "Judaïsme et psychanalyse", in A. de Mijolla (ed.), *Dictionnaire International de la Psychanalyse: concepts, notions, biographies, œuvres, événements, institutions. Vol. 2*, Paris, Calmann-Lévy.
- Ch. Baudelaire (1995 [1857]), "Abel et Caïn", *De bloemen van het kwaad*, Amsterdam, Van Oorschot, pp. 408-411.
- K. Bürgi-Meyer (2000), *Leopold Szondi: Eine biographische Skizze*, Zürich, Szondi Verlag.
- P. Coles (2003), *The Importance of Sibling Relationships in Psychoanalysis*, New York/London, Karnac.

22. Een praktische klinische toepassing van de szondiaanse theorie van de agressiviteit vindt men bij Schweikert (2008).

- De Bijbel: Willibrordvertaling* (2008), 's-Hertogenbosch, KBS, www.willibrordbijbel.nl
- J. De Vleminck (2006), "Aan gene zijde van de psychoanalyse: De Schicksalsanalyse van Lipót Szondi", *Tijdschrift voor psychoanalyse*, jg. 12, pp. 235-249.
- K. Dewhurst & A.W. Beard (2003 [1970]), "Sudden religious conversions in temporal lobe epilepsy", *Epilepsy & Behavior*, jg. 4, pp. 78-87.
- H. Dijkhuis (1999), *Kaïns kinderen: Over Kaïn en de oorsprong van het kwaad*, Amsterdam, Boom.
- I. Eibl-Eibesfeldt (1970), *Liebe und Hass: Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München, Piper & Co.
- H.F. Ellenberger (1970), *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, New York, Basic Books.
- A. Freud (1972), "Comments on Aggression", *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 53, pp. 163-171.
- S. Freud (1900a), *De droomduiding, Werken 2*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 1-614.
- S. Freud (1908b), "Karakter en anale erotiek", *Werken 4*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 364-371.
- S. Freud (1905d), *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit, Werken 4*, pp. 9-118.
- S. Freud (1909b), "Analyse van de fobie van een vijfjarige jongen ['kleine Hans']", *Werken 4*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 428-544.
- S. Freud (1909d), "Opmerkingen over een geval van dwangneurose [De 'Rattenman']", *Werken 5*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 11-82.
- S. Freud (1912-13a), *Totem en taboe, Werken 6*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 11-167.
- S. Freud (1916-17a [1915-1917]), *Colleges inleiding tot de psychoanalyse, Werken 7*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 211-613.
- S. Freud (1918b [1914]), "Uit de geschiedenis van een kinderneurose ['De Wolvenman']", *Werken 6*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 474-582.
- S. Freud (1920g), *Aan gene zijde van het lustprincipe, Werken 8*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 162-224.
- S. Freud (1921c), *Massapsychologie en Ik-analyse, Werken 8*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 225-292.
- S. Freud (1923b), *Het Ik en het Es, Werken 8*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 371-427.
- S. Freud (1924d), "De ondergang van het Oedipus-complex", *Werken 9*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 32-40.
- S. Freud (1926e), *Het vraagstuk van de lekenanalyse, Werken 9*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 272-346.
- S. Freud (1928b [1927]), "Dostojevski en de vadermoord", *Werken 9*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 430-449.
- S. Freud (1930a [1929]), *Het onbehagen in de cultuur, Werken 9*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 456-532.
- S. Freud (1931a), "Over libidineuze typen", *Werken 10*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 33-38.
- S. Freud (1933a [1932]), *Colleges inleiding tot de psychoanalyse: Nieuwe Reeks, Werken 10*, Meppel-Amsterdam, Boom, 2006, pp. 77-231.
- F. García Martínez (2003), "Eve's Children in the Targumim", in G.P. Luttkhuizen (ed.), *Eve's Children: The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, Leiden, Brill, pp. 27-45.
- T. Geyskens (2004), "De mens als Schicksal: Over de antropologische grondslagen van de Schicksalsanalyse", *Tijdschrift voor Filosofie*, jg. 66, pp. 557-573.

- T. Geyskens & Ph. Van Haute (2003), *Van doodsdrift tot hechtingstheorie: Het primaat van het kind bij Freud, Klein en Hermann*, Amsterdam, Boom.
- R. Girard (1994 [1972]), *God en geweld: Over de oorsprong van mens en cultuur*, Tielt, Lannoo.
- C.G. Jung (1995), *Archetype en onbewuste*, Rotterdam, Lemniscaat.
- C.G. Jung (2001 [1912]), *Wandlungen und Symbole der Libido: Beiträge zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag.
- M. Klein (1998 [1937]), "Love, Guilt and Reparation", *Love, Guilt and Reparation and other works 1921-1945*, London, Vintage, pp. 306-343.
- J.L. Kugel (1998), *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was and the Start of the Common Era*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press.
- J. Lacan (1966 [1948]), "L'agressivité en psychanalyse", *Écrits*, Paris, du Seuil, pp. 101-124.
- A. Larome, M. Lecamp & N. Teilhol (2002), "Le destin paroxysmal de l'homme aux Rats", *Szondiana: Zeitschrift für Tiefenpsychologie und Beiträge zur Schicksalsanalyse*, jg. 22, pp. 64-73.
- E. Laverde-Rubbio (2004), "Envy: One or many?", *International Journal of Psychoanalysis*, vol. 85, pp. 401-418.
- J. Lear (2001 [2000]), *Happiness, death, and the remainder of life*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- J. Lear (2005a), *Freud*, New York/London, Routledge.
- J. Lear (2005b), "Give Dora a Break! A Tale of Eros and Emotional Disruption", in S. Bartsch & T. Bartscherer (eds.), *Erotikon: Essays on Eros Ancient and Modern*, Chicago and London, University of Chicago Press, pp. 197-212.
- J.M. Masson (1985), *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fließ (1887-1904)*, Cambridge Mass./London, Harvard University Press.
- H. Matthews (1967), *The Primal Curse: The Myth of Cain and Abel in the Theatre*, London, Chatto & Windus.
- J. Melon & Ph. Lekeuche (1990), *Dialectique des pulsions*, Bruxelles, De Boeck.
- T.M. Plautus (2006), *Asinaria: The One about the Asses* (transl. by J. Henderson), Madison/Wisconsin, The University of Wisconsin Press, pp. 4-101.
- O. Rank (1909), *Der Mythos von der Geburt des Helden. Versuch einer psychologischen Mythendeutung*, Leipzig & Wien, Deuticke.
- H. Reijzer (2008), *Het gevaar van de joodse erfenis: Over Freud en de psychoanalytische beweging*, Amsterdam, Bert Bakker.
- E. Roudinesco (1999), *Pourquoi la psychanalyse?*, Paris, Fayard.
- P. Rudnytsky (1986), *Freud and Oedipus*, New York, Columbia University Press.
- J. Schotte (1990), *Szondi avec Freud: Sur la voie d'une psychiatrie pulsionnelle*, Bruxelles, De Boeck.
- A. Schweikert (2008), *Tötungsstile: Ein triebpsychologischer und pathoanalytischer Beitrag zum Verständnis psychischer Begleitprozesse bei Tötungsdelikten*, Zürich, Szondi-Verlag.
- W. Shakespeare (1993 [1601]), "Hamlet, Prince of Denmark", *The Complete Works of William Shakespeare*, London, Pordes, pp. 941-982.
- M. Sidoli (1987), "The Myth of Cain and Abel and its Roots in Infancy", *British Journal of Psychotherapy*, vol. 3, no. 4, pp. 297-304.
- L. Szondi (1937), "Contributions to 'Fate-Analysis': An Attempt at a Theory of Choice in Love", *Acta Psychologica*, vol. 3, pp. 1-80.
- L. Szondi (1964), "Thanatos and Cain", *American Imago*, vol. 21, nos. 3-4, pp. 52-63.
- L. Szondi (1969), *Kain: Gestalten des Bösen*, Bern, Huber.
- L. Szondi (1973), *Moses: Antwort auf Kain*, Bern, Huber.
- L. Szondi (1980), *Die Triebentmischten*, Bern, Huber.

- L. Szondi (1998 [1963]), *Schicksalsanalytische Therapie: Ein Lehrbuch der passiven und aktiven analytischen Psychotherapie*, Bern, Huber.
- L. Szondi (1999 [1956]), *Ich-Analyse: Die Grundlage zur Vereinigung der Tiefenpsychologie*, Bern, Huber.
- A. Ulrich (1981), *Kain und Abel in der Kunst: Untersuchungen zur Ikonographie und Auslegungsgeschichte*, Bamberg, Urlaub.
- F. Van Coillie (2000), "Psychoanalyse en psychiatrie: Interview met professor Jacques Schotte", *Tijdschrift voor psychoanalyse*, jg. 6, pp. 214-231.
- F. Van Coillie (2004), *De ongenode gast: Zes psychoanalytische essays over het verlangen en de dood*, Amsterdam, Boom.
- Ph. Van Haute (2002), "The introduction of the Oedipus Complex and the reinvention of instinct: Freud's *Three Essays on The Theory of Sexuality*", *Radical Philosophy*, vol. 115, pp. 7-15.
- Ph. Van Haute (2006), "De antropologische betekenis van het oedipuscomplex: Een lectruur van Freuds teksten over de vrouwelijke seksualiteit", in Ph. Van Haute & P. Verhaeghe (eds.), *Voorbij Oedipus? Twee psychoanalytische verhandelingen over het oedipuscomplex*, Amsterdam, Boom, pp. 75-125.
- A. Vergote (1966), "Ethik und Tiefenpsychologie: Vergleichende Untersuchung über den Kaïns- und Ödipus-Komplex", *Szondiana*, jg. 7, pp. 212-228.
- C. Vidailhet & C. Lapierre (1988), "La jalousie fraternelle ou le complexe de Caïn", *Annales de Pédiatrie*, vol. 35, no. 9, pp. 690-693.
- S. Žižek (1999), "From the Myth to Agape", *Journal of European Psychoanalysis: Humanities, Philosophy, Psychotherapies*, nos. 8-9, Winter-Fall, pp. 1-8.