

**VERGANKELIJKHEID EN DOOD:
ENKELE KANTTEKENINGEN BIJ TEKSTEN
VAN SIGMUND FREUD**

Hubert Van Hoorde

Naar aanleiding van ontwikkelingen in de cultuur, discussies daaromtrent en lectuur loont het de moeite terug te grijpen naar Freuds opvattingen over de dood, zoals die in "Wir und der Tod", waarover verder meer, terug te vinden zijn. Andere teksten, waarvan die over vergankelijkheid niet de minste is, moeten daarbij in aanmerking worden genomen. Daarom zal ik langs die invalshoek mijn commentaar aanvangen.

Vergankelijkheid

Enige tijd geleden maakte ik met een zwijgzame vriend, een jonge, reeds vermaarde analyticus, een afspraak. Het zomerlandschap was in volle bloei en hij nodigde mij uit een lezing te komen geven in zijn stad, Diest. Die lezing zou in volle winter doorgaan en we spraken af voor 30 januari. Wat later stuurde ik titel en argument op, waarbij ik mij een geestigheid veroorloofde: "De klad in het genoeg".

Voor die geestigheid werd ik als het ware gestraft: het onbewuste, dat ik bij het verzinnen van een titeltje lui-weg zijn gang had laten gaan, keerde zich in hoofde van mijn jonge, reeds vermaarde vriend tegen mij. Toen ik de folder terugkeeg, zag ik namelijk dat de datum op onverklaarbare wijze 27 februari was geworden en dat mijn titel van geestigheid in nonsens was verkeerd: "de klad" was immers "het klad" geworden. Het klad in het genoeg? Wat kon ik daarmee? Tenzij dit: "le mieux est l'ennemi du bien", zegt men wel vaker. De lezer had een fout menen te lezen en deze vermeende fout als corrector door een absurditeit vervangen. De wakkere burger zou zich daar misschien aan ergeren, de analyticus niet. Wat daarom nog niet wil zeggen dat de analyticus geen wakkere burger is of kan zijn.

Waarom zou de analyticus zich niet ergeren? Wellicht vanwege het statuut dat hij aan het onbewuste en zijn vormingen toekent. Het is op de keper beschouwd zelfs zijn *raison d'être* aangezien de analyticus zelf in zijn functie, daarom niet in zijn persoon, een *formation de l'inconscient*, een vorming van het onbewuste is. Dit lijkt op het eerste gezicht een kwetsende gedachte, bij nader toezien heeft deze stelling echter iets troostend, in de mate waarin men de term troost verenigbaar kan achten met de psychoanalyse, wat ik niet direct denk. Indien men zich namelijk gekrenkt zou voelen door de wetenschap dat men in functie een vorming van het onbewuste is, dan zou dit zeker wijzen op een onverwerkt verlies. Dan zou dit wijzen op een narcistisch opnemen van, op een imaginaire identificatie met een functie, wat met evenveel woorden een behoefte aanstipt een tekort in de persoon, de *persona* te dempen. Het onverwerkt, indien zelfs niet onverwerkbaar want steeds weer te verwerken verlies geldt uiteraard de subjectwording zelf. Zou men zich zonder manco wanen, dan is het beoefenen van de psychoanalyse zeker niet aangewezen op gevaar van grote ongevallen. Als de analyticus zich zo identificeert met zijn functie en zich daarbij voordoet als een grote Ander zonder tekort, is de paranoia niet ver weg en wordt de kuur zowel voor analysant als analyticus een hachelijke en tegelijk onmogelijke onderneming, zoveel is zeker. Als het al niet op de helling van de *folie à deux* zou glijden, dan zeker op die van een soort sado-masochistisch koppel waarbij de hopeloos tekortschietende analysant zich in de vernedering door de compacte en onaantagelijke massa van de analyticus moet blijven ophouden. Uitzichtloos dus.

Rest de vraag of de vormingen van het onbewuste iets te betekenen hebben. De vrije associatie en de duiding in de kuur kunnen daar uitkomst brengen, geschraagd als ze zijn door de overdracht. Ik zal de mooie lapsus dus niet proberen duiden, hoewel ik mij een ogenblik kon afvragen of mijn vorige tussenkomsten in Diest misschien als een klad konden worden beschouwd ... Laat ik dan aan de twee vorige maar meteen een derde klad toevoegen zodat het een reeks kan worden. In het kladwerk zit de vergankelijkheid immers ingebakken: het verdwijnt uit hoofde van zijn functie na gebruik in de prullenmand. Ook dat is een les van de analyse waar het de positie van de analyticus betreft: de analyticus weet dat het zijn lot is weg te vallen, als een waardeloos geworden object te worden achtergelaten. In wezen is dit ook het lot van vele, zoniet alle objecten. Eens verzameld, gekoesterd, in ere gehouden, bewonderd en met zorg omgeven, verliezen zij na een tijd en in gewijzigde omstandigheden hun belang en vallen weg, de vergeethoek van de vergankelijkheid in. Lacans "poubellication" is geen loos begrip, hoewel men het voor de koketterie

zou kunnen houden van iemand die toch heimelijk voor de eeuwigheid schrijft. De paradox ligt wellicht in het verlangen dat tijdloos drijft tot schrijven en spreken zodat de wens iets eeuwig op te richten, het verlangen naar een *monumentum aere perennius*, de schrijver drijft en zelfs noodzakelijk is om te werken. Terwijl tegenover dit verlangen een besef staat, het besef van de historiciteit, van de vergankelijkheid der dingen waarzonder werken evenmin mogelijk zou zijn. Stel u voor dat de mens in zijn zijn het einde niet zou bevroeden en zich ook bewust een eeuwig leven toebemeten zou achten: is werken, scheppen dan nog wel mogelijk? Zou de mens met de zinloos geworden want niet dialectiseerbare eeuwigheid voor ogen enige behoefte tot scheppen of zelfs tot acculturatie voelen? Mijns inziens is dit een retorische vraag.

Maar laat ik hier deze overwegingen even terzijde schuiven om tot slot van deze inleiding een gedichtje te citeren, waarmee ik waarschijnlijk even afdoend straks zou kunnen besluiten. Het gaat om een kort stukje van de dichter Rutger Kopland, die evenzeer bekend is als Rudi van den Hoofdakker, psychiater met internationale faam op het gebied van de biologische psychiatrie. Alhoewel ik daar meteen een kleine nuance wil bij aanbrengen. Het beeld van de biologische psychiater roept niet meteen dat van de dichter op en in het geval van Kopland-van den Hoofdakker is dit een vergissing. Zijn laatste boek verscheen namelijk onder de titel *De mens als speelgoed* en is de moeite van het lezen meer dan waard (van den Hoofdakker, 1995). Laat ik er kort dit over zeggen: het is een bundel "over de mogelijkheden en onmogelijkheden van de psychiatrie (...) samengesteld uit markante teksten van deze spraakmakende psychiater", zoals op de achterplat is aangegeven. Dat van den Hoofdakker een markante figuur is voor de hedendaagse psychiatrie, zal niemand ontkennen die ook maar enigszins met het onderwerp vertrouwd is. Wat deze figuur te bieden heeft, kan daarentegen schakeringen vertonen naarmate de afstand die men tot zijn werk heeft. Voor sommigen is van den Hoofdakker een biologische psychiater van wie ze wel eens een stuk gelezen hebben omtrent een of ander medicijn, voor anderen is hij niet zozeer de psychiater, dan wel de dichter Rutger Kopland, die eveneens op de achterplat vermeld wordt. Dergelijke vereenvoudigingen doen de auteur uiteraard geen recht. Beide creatieve figuren – in letterlijke zin, dus ernstig, te nemen –, de psychiater en de dichter zijn niet van elkaar te scheiden en *De mens als speelgoed* draagt daar het watermerk van: wetenschappelijke gestrengheid en visionaire kracht zijn verenigd onder de noemer van een zich-uitspreken. De auteur schuwt immers het uiten van de eigen visie niet, maar laat zich daarbij nooit tot platte slogans verleiden; de eerbied van de dichter voor de wetenschapper, en *vice versa*,

is daarvoor te groot, zo komt het mij voor. Elk accent op de dualiteit weze daarbij vermeden. Bij al deze bewondering wil ik toch een kanttekening maken die aantoonst hoe de neurologische en biologisch psychiatrische vorming er toch in slaagt de dichter als kunstenaar van het woord in het bedrijven van psychiatrie terzijde te schuiven. In een interview in *Arts & auto* dat collega Johannes Martens zo vriendelijk was mij te bezorgen, lees ik volgende uitspraak van van den Hoofdakker (van Leeuwen, 1996: 6-9): "Veel van onze communicatie verloopt niet via de taal, maar via lichaamshouding, gebaar, blik, via een heleboel non-verbale elementen. Ik heb begrepen dat zestig procent van onze communicatie met non-verbale middelen verloopt". Zijn medewerkers onderzoeken dit onder meer bij depressieve mensen: "Ze kijken daarbij naar mensen zoals biologen kijken naar het interacteren van vogels". Voor van den Hoofdakker heeft deze opstelling gevolgen voor zijn praxis: "Als ik als psychotherapeut luister naar patiënten, dan ben ik voortdurend aan het observeren. Niet in de kille zin van het woord, maar met alle zintuigen ben ik bezig af te tasten wat er in iemand omgaat, wat hij eigenlijk wil zeggen, of niet wil zeggen, of niet durft te zeggen, of niet kan zeggen. Je kunt ze bij wijze van spreken ruiken, je hoort de ademhaling, je ziet hun gezicht". Het is een merkwaardige vaststelling: waar de psychiater zich in zijn praxis beroept op wat *hors signifiant*, buiten de betekenaar zou liggen – en ik laat hier in het midden of dit wel zo is, hij denkt het alleszins zo –, gaat hij zich buiten zijn praktijk als dichter helemaal tot het woord, tot de betekenaar wenden. Keert het verdrongene van van den Hoofdakker terug bij Kopland? Het is een interessante hypothese: het zou wel eens kunnen dat de psychiater de meerduidigheid van de taal wantrouwt en steun zoekt in het biologisch-ethologische, terwijl de dichter precies die meerduidigheid nodig heeft om de voor hem treffende beelden en hun existentiële impact op te roepen. De scheiding tussen de twee velden wordt benoemd door twee naam-betekenaars die precies op grond van een metonymie werkzaam zijn. Wat van den Hoofdakker niet durft, durft Kopland met andere woorden gaarne.

Dus toch even terug naar de dichter, wiens historisch besef dat van de psychiater komt overdekken. Uit Gerrit Komrij's bloemlezing haal ik (Kopland, 1996: 1044):

Jonge sla

Alles kan ik verdragen,
het verdorren van bonen,
stervende bloemen, het hoekje
aardappelen kan ik met droge ogen
zien rooien, daar ben ik
werkelijk hard in.

Maar jonge sla in september,
net geplant, slap nog,
in vochtige bedjes, nee.

Men zal het mij vergeven dat ik maar weer eens een betoog met sla begin, maar met deze jonge sla wil ik de vergankelijkheid te lijf gaan (Van Hoorde, 1992: 15-19).

De tekst

Spreeken over Freuds artikel over de vergankelijkheid kan in eerste instantie verwonderen. Het gaat immers om een heel korte tekst van bijna vier velletjes. Dit is uiteraard misleidend. Wanneer deze tekst ietwat gesitueerd wordt, blijkt hij een soort informatief en epistemologisch want theoretisch heel druk kruispunt te zijn. Daarvoor moet hij worden gesitueerd tegen zijn achtergrond: in welke culturele en historische context komt hij tot stand? Hoe situeert hij zich in Freuds leven? Welke is zijn plaats in Freuds werk?

Het is zoals steeds onvoorzichtig af te gaan op de materiële omvang van een werk, het weze in kunst of in wetenschap, om er de draagwijdte en het belang van in te schatten. Elke gedachte dat enkele woorden commentaar zouden volstaan om deze zaak af te handelen, is loos. In deze enkele pagina's is veel meer aan de hand.

Eerst iets over de historische context en terzijde over Freuds leven. Freud schreef "Vergänglichkeit" in het najaar van 1915. De eerste wereldoorlog is in augustus 1914 uitgebroken en de aanvankelijk spectaculair snel verlopende bewegingsoorlog is inmiddels een stellingenoorlog geworden. Aan het Oostfront hebben zware veldslagen tot ontzaglijke verliezen geleid, meer bepaald voor het Russische leger dat ondanks alles toch een front kan stabiliseren. Eveneens in het Oosten leiden de Oostenrijkse troepen zware verliezen in Galicië. Aan het

Westelijk front zijn de Duitse legers tot staan gebracht in oktober 1914 na de slag aan de Marne met zware menselijke verliezen aan beide zijden. Talrijke pogingen het front te doorbreken leidden telkens tot massale verliezen in materieel en mensenlevens. Het gezicht van de oorlog is historisch gezien vrij plots ingrijpend veranderd. Waar het voordien voor de onnadenkende buitenstaander nog om een kleurrijke en zelfs avontuurlijke onderneming kon gaan, gaat deze door de romantiek bepaalde visie helemaal verloren. Het idee van een korte, door beslissende, elegant gevoerde veldslagen te winnen oorlog wordt vervangen door een concept van een totale, bittere strijd waar elke ridderlijke romantiek uit gebannen is. Dit komt zelfs tot uiting in de aankleding van het gebeuren. Bij het begin van de eerste wereldoorlog zijn de uniformen heel divers en kleurrijk, speelt de cavalerie nog een rol van betekenis en wordt nog met wuivende pluimen op de glimmende helm gechargeerd. Onder druk van het revanchisme en aangevuurd door een opgezweept nationalisme was men met de bloem in het geweer ten strijde getrokken ... Na korte tijd zat alles onder de modder en was de kinderlijke fantasie verbleekt om plaats te maken voor de grauwe werkelijkheid van een niets ontziende massale oorlog waarin het grauwe – *Feldgrau* en *kaki* – van de legeruniformen zijn intrede deed.

Freud schrijft in zijn brieven aan Abraham en Ferenczi in het begin van 1915 nog dat hij gelooft dat de oorlog wel eens langer zou kunnen duren dan voorzien, namelijk tot oktober (1915) (Jones, 1974: 202). Zijn oudste zoon Martin vecht in Galicië en in Rusland. De jongere Ernst raakt pas later in het strijdtoneel betrokken, wanneer Italië in mei 1915 aan de krijgsv verrichtingen begint deel te nemen. Het leven wordt somberder en elk optimistisch geluid over de afloop van de oorlog verstomt om het veld te ruimen voor een breder inzicht in de op gang gebrachte vernietigingsmachine. In 1914 nog had Freud in een brief aan Jones de hoop uitgedrukt dat zij elkaar zouden ontmoeten van zodra het krijgsumoer verstomd zou zijn, maar erg veel optimisme spreekt toch niet uit de tekst: "As soon as the clamor of war is over and travel permitted again, we must arrange to meet somewhere. But when will that be possible? At the moment one has not even the glimmer of an idea" (Freud geciteerd in Paskauskas, 1995: 309, brief van 25 december 1914). Jones geeft bij zijn commentaar over *Transience* – de Engelse titel van "Vergankelijkheid" – volgende opmerking: "The paper also throws another light on Freud's personality. The terrible events of the war, and what he called the disillusionment it had induced, had evidently stirred Freud deeply. No doubt all sorts of old emotions were re-animated: horror, fear, and even his long forgotten military pugnacity. No wonder that for

months he was in a state of great perturbation" (Jones, 1974: 419). Ook Max Schur (1972: 290), Freuds lijfarts van 1928 tot 1939, geeft in zijn biografie aan hoe Freuds visie omtrent de oorlog snel kantelde. Waar Freud in augustus 1914 nog schrijft dat hij met zijn hele hart voor de oorlog zou moeten zijn, als hij maar niet wist dat Engeland aan de andere zijde zou staan, klinkt een en ander na korte tijd al uitgesproken somber: "Freud's 'patriotic' mood began to evaporate quickly. England declared war 'on the wrong side'. Freud's eldest son Martin enlisted in the army and was to be in the thick of battle for many years to come. Anna was caught in England, but reached Vienna eventually with the staff of the Austrian Embassy in London. Although Freud was back in Vienna himself, he was not yet able to settle down to work. Quotations from the classics were always at hand to express his attitudes. In a letter to Abraham of August 25, he wrote:

*Was sind Hoffnungen,
was sind Entwürfe,
die der Mensch, der vergängliche macht!"*

Freud citeert daar uit een tragedie van Schiller (*Braut von Messina*) en het valt uiteraard op dat de betekenaar van de vergankelijkheid hier reeds opduikt. De stemming is er dan ook naar. De achteenvijftigjarige Freud is door de oorlog grotendeels geïsoleerd – een thematiek die in zijn "Vergankelijkheid" wordt aangeraakt –; hij ziet de verdere uitbouw van zijn levenswerk bedreigd en wordt in zijn kinderen door de oorlog geraakt. Tot slot nog een kort citaat van Max Schur om dit evocatief stuk af te ronden: "Freud read the daily papers and was fully aware of what was going on in the world, but the 'cause' – psychoanalysis – filled his life" (Schur, 1972: 285). De oorlog raakt hem dus in de twee pijlers van zijn bestaan: zijn gezin en zijn levenswerk. Het hoeft ons helemaal niet te verwonderen dat in die context een beschouwing over de ontwerpen en de hoop van de vergankelijke mens opduikt.

Hoewel Freuds artikel over "Vergankelijkheid" de lezer bekend is, moet ik de inhoud ervan hier kort weergeven om de discussie verder te kunnen zetten.

In de vertaling van Freuds volledig werk die bij Boom verscheen, wordt er volgende redactionele inleiding bij gegeven: "Dit essay schreef Freud in november 1915 – in het tweede jaar van de Eerste Wereldoorlog – op uitnodiging van het Goethe-genootschap te Berlijn voor een gedenkboek, dat in het jaar daarop onder de titel *Das Land Goethes* verscheen. Dit met zorg uitgegeven boek bevat een groot aantal bijdragen van bekende schrijvers uit verleden en heden, zoals von Bülow, von Brentano, Ricarda Huch, Hauptmann en Liebermann. Freuds verhandeling – met het daarin

geschetste beeld van zijn houding tegenover de oorlog – is niet in de laatste plaats van belang omdat zij een uiteenzetting bevat van de in zijn studie over 'Trauer und Melancholie' (1917e) ontwikkelde theorie over de rouw, die Freud enkele maanden eerder had geschreven, maar die pas twee jaar later werd gepubliceerd" (Grafdijk, 1984: 72).

Aan deze redactionele nota wil ik onmiddellijk een bijkomende informatie koppelen die ik niet zonder belang acht: in april 1915 had Freud "Zeitgemässes über Krieg und Tod" – "Actuele beschouwingen over oorlog en dood" – geschreven dat nog in hetzelfde jaar verscheen in *Imago*. Ik kom daar nog op terug.

Zoals ik hem in mijn aanhef parafraseerde, begint "Vergankelijkheid" met een bijna idyllisch beeld: "Enige tijd geleden maakte ik in gezelschap van een zwijgzame vriend en een jonge, reeds vermaarde dichter een wandeling door een zomerlandschap in volle bloei" (Freud, 1916a: 73). De wandeling dateerde – zoals men heeft kunnen achterhalen – van 1913, toen Freud enige tijd in de Dolomieten verbleef, maar wie hem op die wandeling vergezelde, weet men niet. Het kan evengoed zijn dat deze figuren, net zoals de welwillende leek in het artikel over de lekenanalyse, retorische figuren zijn, dit wil zeggen tekstuele afsplitsingen van de auteur met de bedoeling een dialectiek aanschouwelijker voor te stellen dan met een uitgeschreven persoonlijke overpeinzing. In wezen doet het er niet echt toe.

De bewondering voor de schoonheid van de natuur en van de menselijke scheppingen kan de dichter niet blij stemmen: alles is gedoemd te vergaan en deze idee stemt de dichter tot een smartelijke afwending van de wereld. De andere houding tegenover de vergankelijkheid der dingen is dan het verzet: geloven dat al dat schone niet eeuwig is en tot niets zal vergaan, is blasfemisch.

Freud (*Ibid.*: 73, 74) besluit deze inleiding met het droge zinnetje "ook wat pijn doet kan waar zijn" want "(...) deze eeuwigheidseis is te duidelijk een uitvloeisel van ons wensleven dan dat zij op werkelijkheidswaarde aanspraak zou kunnen maken". Men kan er dus niet omheen de vergankelijkheid te aanvaarden, maar wat hij verwerpt is precies de idee dat "haar vergankelijkheid de schoonheid minder waardevol zou maken." Integendeel, stelt Freud, "de waarde der vergankelijkheid is een zeldzaamheidswaarde in de tijd" en "de beperking van de mogelijkheid tot genieten verhoogt de kostbaarheid daarvan". Het efemere vermindert met andere woorden de pracht der dingen niet en "(...) de waarde van al dit schone en volmaakte wordt slechts bepaald door zijn betekenis voor ons gevoelsleven, het hoeft dit zelf niet te overleven en is daarom onafhankelijk van de absolute tijdsduur".

Waarop Freud moet vaststellen dat zijn bevlogen redenering geen indruk maakt op zijn metgezellen: de dichter blijft bij zijn melancholie, de andere vriend houdt het bij de eeuwigheid. Zijn vraag is dan wat hen verhindert de evidentie te aanvaarden en hij besluit dat het de rouw is die hen parten speelt: "Het moet een innerlijk verzet tegen de rouw zijn geweest dat het genot van het schone waardeloos voor hen maakte. Het denkbeeld dat deze schoonheid vergankelijk was, gaf deze beide overgevoelige mensen een voorsmaak van de rouw om haar ondergang, en omdat de ziel instinctief terugdeinst voor alles wat smartelijk is, werd aan hun vreugde over de schoonheid afbreuk gedaan door de gedachte aan haar vergankelijkheid" (*Ibid.*: 74).

Waarop Freud stelt dat rouwen voor de leek vanzelfsprekend voorkomt, maar voor de psycholoog een raadsel is dat verwijst naar de libidotheorie: "Maar waarom deze losmaking van de libido van haar objecten zo'n pijnlijk verloop moet hebben, is iets onbegrijpelijks dat we met geen enkele hypothese kunnen verklaren. Wij zien slechts dat de libido zich aan haar verloren objecten vastklampt en deze zelfs niet wil opgeven als het substituut voor het grijpen ligt. Dat is dus de rouw" (*Ibid.*: 75).

Tot slot wijdt Freud een paragraaf aan de oorlog: "Het gesprek met de dichter vond plaats in de zomer vóór de oorlog. Een jaar later barstte de oorlog los en beroofde de wereld van al haar schoonheid. (...) ook brak hij onze trots op de verworvenheden van onze cultuur (...) ontketende de boze geesten in ons waarvan we dachten dat ze voorgoed beteugeld waren dank zij de eeuwenlange opvoeding door onze edelste mensen" (*Ibid.*: 75). En toch, zo luidt het, heeft wat zo broos bleek, zijn waarde toch niet verloren en, eenmaal de rouw geleden is, zal de libido weer vrij komen om op te bouwen. Het artikel eindigt op een voor Freuds doen nogal optimistische noot: "Als de rouw eenmaal achter de rug is, zal blijken dat onze hoge waardering voor onze cultuurgoederen niet heeft geleden onder de ervaring van hun kwetsbaarheid. We zullen alles wat de oorlog heeft verwoest weer opbouwen, misschien op steviger bodem en duurzamer dan tevoren" (*Ibid.*: 76).

De weigering de vergankelijkheid te erkennen of de afkering van de wereld om zijn verlies niet te moeten dragen berusten dus op een vlucht voor de rouw. De oorlog en zijn verschrikkingen leggen dit mechanisme bloot door de massale confrontatie met het verlies van wat door de cultuur voor het menselijk wezen verworven is. Op het eerste gezicht zou men kunnen zeggen dat het hier veeleer om een ethisch-filosofische tekst gaat dan om een psychoanalytische studie, hoe kort zij ook moge zijn.

De toetsing aan de kliniek dringt zich dus op. Is dit een klinische tekst? Mijns inziens wel, wat ik nu zal proberen illustreren.

Klinische relevantie en illustratie

Eerst en vooral wordt de ethische strekking van "Vergankelijkheid" verpakt in een verhaal dat een kort klinisch fragment, de wandeling met twee vrienden, suggereert als *entrée en matière*. Het herinnert zelfs aan één van de *Studien über Hysterie* (Freud, 1895d: 167 e.v.) waarin Freud vertelt hoe hij een gesprek aanknoopt met een dienstster in een afspanning in de bergen. Zijn gedachtegang raakt op gang door een gesprek met anderen en leidt tot een klinische vaststelling: de ontkenning. Deze roept op haar beurt vragen op die leiden tot een theoretische beschouwing omtrent de rouw. Het geheel eindigt met een toepassing van het verworven inzicht op de actualiteit die van die aard is dat zij het subject heel nauw raakt, zowel in zijn libidineuze bindingen ten aanzien van zijn naasten als in zijn band met de steeds hoog geschatte verworvenheden van de cultuur. Daar wordt de stap gezet van het klinisch naar het algemeen ethisch vlak.

Ten tweede moet men zich de vraag stellen welke de klinische relevantie van deze tekst is voor de eigen praxis. Daar heb ik een dubbel antwoord op: eigen casuïstiek zowel als een parallel verlopende beschouwing rond de ons omringende actualiteit. Waarmee gezegd wil worden dat Freuds tekst van een grote actualiteitswaarde is. Verre van te denken dat het hier gaat om de tachtig jaar oude bespiegelingen van een moraliserende burger in een lang vervlogen tijdvak, geldt dat deze korte tekst woord voor woord toepasselijk is op ons tijdsgewricht en dat onze moderniteit – alle *global village*, communicatiefaciliteiten en informatiestromen ten spijt – onverkort dezelfde is als deze waarin Freud leefde. Als men dan de bedenking maakt dat hij voor de houding van de moderne mens ten aanzien van de dood weinig verschil ziet met deze van de oermens – ik kom daar nog op terug –, dan kan men daar alleen de gepaste bescheidenheid bij voelen. De actualiteit is immers verre van mooi. Op collectief vlak valt te noteren dat de oorlogsvoering in schijn *clean* geworden is, maar dezelfde verschrikkingen als weleer dekt. Ik denk aan een nieuw concept, dat de vroegere illusie van "ridderlijkheid" is komen vervangen: de zogenaamd "chirurgische" bombardementen. De betekenaar "chirurgisch" moet hier suggereren dat de mensheid in die mate zou zijn geëvolueerd dat zij oorlog kan voeren zonder nodeloze slachtoffers of uit de hand lopende schade. Als deze betekenaar opduikt ten tijde van de Golfoorlog, wordt hij zo drastisch in de media aangewend dat het geweten gesust raakt en men zich tevreden gaat stellen met de gedachte dat het voor de vijand ook wel meevalt. Als dezelfde betekenaar weer opduikt in

het nieuws en men bij een burgeroorlog annex volkerenmoord in Centraal-Afrika uit bepaalde hoek ook weer van "chirurgische bombardementen" gaat spreken, dan wordt de schijn in het gebruik van de betekenaars terdege ontmaskerd en moet men zowel blind als doof zijn om in de val van deze nieuwe ideologie te trappen. De vooruitgang is in dezen helemaal niet ethisch, hij is alleen technisch. Als men daarenboven de verwoestingen ziet – de enige vooruitgang die de communicatiemedia hebben gebracht, is dat men veel sneller dan vroeger met de neus op bepaalde feiten wordt gedrukt *als men dat tenminste wil en zich niet van de wereld afwendt* – die her en der door bloedige broedertwisten worden aangericht, dan kan men slechts denken hoe zeer de ethische vooruitgang een spiraal is die geregeld haar spiraalvorm inruilt voor een circulaire loop: *nihil novum sub sole*, er is inderdaad niet veel nieuws onder de zon wat dat betreft. De middelen zijn veranderd, de explosieve ontketening van de doodsdrift blijft dezelfde. Freuds artikel is dus een klinische beschouwing omtrent de "natuur" van de mens, die inspeelt op zijn eerder geschreven stuk over oorlog en dood. Het optimistisch klinkend einde past voor mijn gevoel veeleer in het kader van de opdracht waaraan hij met dit artikel gevolg geeft: een bijdrage schrijven voor *Das Land Goethes*.

Een andere invalshoek met betrekking tot de actualiteit is deze: Freuds tekst verscheen in volle oorlog. Werd de genoeglijke wandeling verstoord door de poëtisch-filosofische zucht omwille van de vergankelijkheid der dingen, dan bracht de oorlog nog veel meer stof tot nadenken. Ook te onzent kon men "enige tijd geleden" een genoeglijke zomerwandeling maken. Wat na de wandeling in de media rondwaarde, was van die aard dat Freuds zin er evenzeer op van toepassing is: "... ook brak hij [de oorlog, n.v.d.r.] onze trots op de verworvenheden van onze cultuur ..." (*Ibid.*: 75). Het is de vraag hoe met deze breuk, met deze rouw in de kuur en in het leven wordt omgegaan. De tijdloosheid van het onbehagen evenaart de universaliteit van de rouw, de *Unheimlichkeit* maakt deel uit van de cultuur. In volle zomer brak immers in ons kleine koninkrijk een affaire los waarvan de gevolgen alsnog niet te overzien zijn. De ontdekking dat meisjes ontvoerd, opgesloten en aan seksueel geweld werden onderworpen om nadien vermoord te worden, was al schokkend op zich. Dat daarbij twee kinderen van ontbering omkwamen terwijl zij in een kelder waren opgesloten en niemand nog naar hen omkeek, is een zo mogelijk nog ondraaglijker gedachte. Ik verheel u niet hoe confronterend het was dit staaltje van pure wreedheid te vernemen. Het is iets dat het subject raakt en mij, zoals zovele anderen, niet onveranderd achterliet. De vraag rijst daarbij waarom dergelijke gruwelijke feiten – die zich ook elders voordoen: de nieuwsberichten stemmen tot nadenken – ons zo

raken. Doordeeweeks schuldgevoel lijkt mij als antwoord een ontoereikende hypothese: het zou uitgaan van de vaststelling dat "niets menselijks mij vreemd is", maar blijft toch een mijns inziens te vervlakkende veralgemening. Veeleer komt het mij voor dat dergelijke feiten ons confronteren met ons geloof, niet in de goedheid van de mens – zo naïef zijn we nu toch ook weer niet –, maar in zijn verbeterbaarheid als algemeen gegeven. En dat geloof krijgt wel een flinke opdoffer als blijkt dat iemand zich zodanig aan de sociale band onttrekt dat hij niet alleen moordt – want moorden kunnen we op zich doorgaans nog wel plaatsen in de ontsporing van een verhaal – maar dat hij daarenboven op een voor ons, gewone neuroten, gratuite wijze het kwaad op het kwaad stapelt. De bijna zuivere doodsdrijf die we daar in een als het ware losgeslagen, totaal *entmischte* vorm ontmoeten vervult ons met een diepe en op het eerste gezicht moeilijk te plaatsen rouw. Het is een rouw om de menselijke, maatschappelijke banden die wij als *socius* om ons heen weten en die ons doorgaans als subject enige ontwikkeling toelaten, ook al zullen we allemaal op tijd en stond wel zuchten om het juk van de beschaving dat we dragen; die banden blijken niet voor iedereen een minimale behuizing te bieden en daar kunnen wij het moeilijk mee stellen. Het is de rouw om het weten dat een mens in staat is zich, voor zover we weten, zonder enige ideologische of fanatiek-religieuze beïnvloeding aan gruweldaden te buiten te gaan en zich daarbij als een niet-gedeelde Andere op te stellen. Zoiets is voor ons gewoon discours moeilijk te vatten en de weigering van deze sociale band stelt ons voor een rouwproces dat blijkbaar brede maatschappelijke schokgolven teweegbrengt. Een gegeven ontsnapt daarbij niet aan de aandacht: met name dat we blijkbaar wel een plaats in ons discours kunnen toewijzen aan terreur, maar dat we daartoe niet meer in staat zijn als het gaat om daden die rechtstreeks en ogenschijnlijk zonder discursieve bemiddeling aan het brute genot vasthangen. Wat daar voor ons neurotisch discours ontbreekt is de verwijzing naar een "in naam van", dat we, hoe verwerpelijk we ze ook vinden, in terreurdaden nog kunnen terugvinden. Met andere woorden: de eigen organisatie van het genot via het fantasma en de sociale band van het discours wankelt even en deze wankeling doet ons rouwen. Tot zover de actualiteit: het genot gooide de klad in het genoegen.

Voor de klinische relevantie is toetsing aan de kliniek het tweede argument. Freuds vaststelling dat het onvermogen te rouwen leidt tot een afwijzing van de vergankelijkheid en dus tot een onvermogen echt te genieten, is geen loze observatie.

Een man van zesenvieftig jaar komt met mij praten. Hij consulteert eerst na lange tijd geaarzeld te hebben na een verwijzing. Zijn probleem

is, zo zegt hij, dat niets hem interesseert, dat hij zelfs niet om mensen geeft. Om dit meer kracht bij te zetten, vertelt hij er nog bij dat dieren hem eigenlijk meer interesseren dan mensen en dat dierenleed hem diep kan treffen, daar waar mensenleed hem koud laat. Later zal hij als voorbeeld geven dat de dood van zijn hond hem nog steeds als beeld achtervolgt, maar dat de dood van de kinderen in "de zaak Dutroux" hem niet raakt. Voor zijn omgeving is zijn geringe betrokkenheid moeilijk in die zin dat zijn tweede echtgenote erg sociaal is en dat hij, als er bezoek is, evengoed in de zetel zou zitten slapen. De desinteresse leidt hem tot twee fantasmatische oplossingen: sinds zijn twaalfde denkt hij er al geregeld over om er ooit een *clean* einde aan te maken met wat hij aangepaste medicatie noemt, anderzijds fantaseert hij wel vaker over de mogelijkheid om zich ergens alleen, omringd door dieren, in het Zuiden te gaan vestigen en het zo te organiseren dat hij hooguit één keer per jaar mensen zou moeten ontmoeten voor de hoogst noodzakelijke handelsactiviteit. Hij informeerde al op diverse plaatsen naar emigratiemogelijkheden, maar zijn tweede vrouw is er nooit voor te vinden. Zij heeft namelijk een band met haar familie, wat bij hem naar zijn zeggen volkomen ontbreekt. Dat hij bij zijn emigratieplannen een plaatsje voor zijn vrouw inruimt, legt hij uit door de onmogelijkheid haar zomaar achter te laten. In zijn fantasie over het alleen leven als dierenkweker komt zij echter niet voor. In het verhaal komt verder iets ter sprake over zijn eerste huwelijk, zijn echtscheiding en het feit dat het bezoek van zijn kinderen hem koud laat. Zijn ouders zijn eveneens gescheiden, met zijn moeder wenst hij geen contact meer, met zijn vader heeft hij naar zijn zeggen alleen contact omdat zijn tweede vrouw daar op aandringt. In het verhaal komt verder naar voren dat de scheiding van de ouders voor hem en zijn zus een zware, maar vooral ondoorzichtige affaire is geweest. In het buitenland opgevoed, werden de kinderen bij een opvanggezin ondergebracht en later door moeder alleen afgehaald. Dat vader elders woonde, bleek pas toen zij bij hem op bezoek werden gebracht. Over de scheiding en de redenen daartoe werd geen woord gesproken. Op zijn twaalfde – de data zijn zoals gewoonlijk niet zonder belang – werd patiënt door zijn moeder naar een internaat gebracht. De redenen daartoe zijn onbekend, hij vermoedt alleen dat moeder meer armslag wou voor haar parallelle relaties met minnaars. Van het internaat herinnert hij zich vooral de verwelcoming door de pater-rector: "Wees gerust, mevrouw, we zullen hem hier wel klein krijgen", een uitspraak waarvoor in zijn voorgeschiedenis geen enkel aanknopingspunt bestaat. Na het internaat trok hij naar zijn vader na enige zelfstandigheid te hebben opgebouwd door vakantiejobs waarin hij inventief en slagvaardig bleek. Uiteindelijk slaagde hij er door vaders aansporing in een studie af te

ronden die hem toeliet aan de slag te gaan in een vorm van hulpverlening. Bij deze hulpverlening voelt hij zich betrokken: hij wil het zo goed mogelijk doen en wat hij doet op een correcte manier afronden, maar affectief houdt hij zich buiten schot. Hij mijdt elke subjectieve betrokkenheid als de pest.

Ik probeer zo volledig mogelijk te zijn zonder in herkenbare details te vervallen. Opgevoed door huispersoneel in een vreemd klimaat, blijkt patiënt een warme herinnering aan die mensen te hebben overgehouden. Het is dan ook treffend dat zijn moeder elke materiële herinnering aan die periode heeft vernietigd: meer bepaald werden alle foto's weggeworpen, op één na die zijn zuster overhield en die zij bij haar emigratie naar een subtropische, verre streek meenam en hem bij een recent bezoek liet zien. Twee elementen treffen de toehoorder: hij probeerde nooit een kopie van die foto te pakken te krijgen, alle familieleden langs de kant van beide ouders zijn ver uit elkaar gaan wonen, veelal zonder adressen achter te laten.

Pas in het vierde gesprek blijkt iets dialectiseerbaar. Waar patiënt alles altijd heel massaal en rationeel goed omljnd voorstelt, kan er een nuance worden aangebracht in de afkeer voor zijn moeder en de desinteresse voor zijn vader. Moeder liet hem, zo blijkt uit zijn verhaal, ook later steenkoud vallen. De reconstructie van zijn verleden, dat vooral uit gaten bestaat, interesseert hem ogenschijnlijk niet. Alleen legt hij in het zesde gesprek een verband tussen de verstoting naar het internaat en het opduiken van de suïcidale gedachten die hij zijn "trouwe begeleider" noemt. In het zevende gesprek duiken uitlatingen op zoals "niemand toelaten, betekent dat je door niemand kan gekwetst worden", terwijl hij over zijn komst bij de analyticus zegt: "Ik verwacht daar niets van, hoewel ik vertrouwen heb in u. Dat ik daar niets van verwacht, heb ik u van in 't begin gezegd, ik doe dat om mijn vrouw plezier te doen". Verder komt opnieuw ter sprake dat hij dringend toe is aan een gesprek met zijn vader om de continuïteit van het verleden te herstellen; iets wat patiënt afdoet met de overtuiging dat hij het recht niet heeft iemand ook maar iets te vragen. In dat zelfde gesprek laat de analyticus zich plots de vraag ontvallen naar de emotionele achtergrond van de problematiek die de patiënt zelf als hulpverlener behandelt met daaraan gekoppeld de vraag hoe 't komt dat patiënt zelf niet zo'n problemen gehad heeft. Waarop de man ietwat verrast opkijkt en zegt: "Maar ik heb die gehad en ik heb die zelf overwonnen tijdens mijn studie, u bent de enige aan wie ik dat ooit gezegd heb". Het gesprek eindigt op de vraag naar het motief en de zin van verder doorgaan. Het achtste gesprek opent hij met de mededeling dat hij wil doorgaan en dat hij daar zelfs geen moment aan getwijfeld heeft. Als de analyticus zegt dat

hij een volgende afspraak vrij gehouden had, zegt patiënt dat hij dat zelfs gehoopt had, wat voor hem een hele toegeving is.

Ik houd het daarbij om de casus met enkele kanttekeningen af te ronden. Wat bij deze man in zijn aanvankelijk karig verhaal bij herhaling opduikt, is een ervaring van rouw, van scheiding en achterlating. Deze rouw is niet doorleefd en is vooral nooit onder woorden gebracht. Over elk verlies is woordeloos heengegaan met de verplichting over te gaan tot de orde van de dag. Alles wat hij ooit heeft aangeraakt of het zijne heeft kunnen noemen – mijn weergave van de casus is wat dat betreft verre van volledig – heeft hij stevast moeten afstaan zonder deze *Versagung*, om een freudiaanse term te gebruiken, te kunnen dialectiseren of een gesprekspartner te vinden die het verlies door het woord mee kon beleven. Wat rest is de houding van de jonge dichter in Freuds tekst: het is allemaal de moeite niet, beter is het er een einde aan te maken om van de misère af te zijn. Als de wereld niets anders te bieden heeft dan verlies en onuitsprekbare rouw, dan hoeft de wereld niet meer. De voornaamste relatie uit zijn jeugd, die met zijn moeder, is een en al bedrog gebleken en hij heeft zich bij de toen ervaren verstoting van elke affectieve relatie afgekeerd. De vaderfunctie blijkt, hoe inconsistent ook, te zijn geïnstalleerd – moeders denigrerend discours over de vader heeft samen met het internaat blijkaar eerdere effecten verstevigd – en patiënt is zelf vader kunnen worden, zij het mits een taai afwijzen van elke affectieve binding.

Tot slot wil ik er nog aan toevoegen dat deze patiënt geen depressieve indruk maakt, ook geen klachten uit de depressieve sfeer uit en evenmin in het contact, in de motoriek of de mimiek en de habitus depressief overkomt. Het gaat veeleer om een keuze van het subject, weg van de pijnlijke rouw in een soort rationeel goed gekaderde melancholische positie zonder klinische melancholie. Het gaat om een narcistische burcht die de patiënt naar zijn omgeving de plaats van de dood doet innemen om zelf niet te rouwen.

Freuds onschuldig artikeltje komt zich dus in mijn praktijk via een casus terug aanbieden voor ik aan het uitwerken van mijn bijdrage bezig was. Dat het echter geen onschuldig artikeltje is, wordt aangetoond door de dramatische wending die deze casus enkele dagen terug nam. Patiënt – met wie ik hoopte verder aan het werk te kunnen blijven – verschijnt op zijn laatste afspraak met een gezicht als een donderwolk. Bij het begin van het gesprek heeft hij echter zijn gewone, wat ironisch en afstandelijk glimlachende houding snel teruggevonden. Ik vermeld deze details als een verwijzing naar van den Hoofdakkers uitspraak over lichaamstaal: om even aan te duiden dat ik ook niet blind ben, maar vooral om te zeggen dat

dergelijke gegevens toch maar een heel relatieve waarde hebben. Patiënt opent het gesprek met de mededeling dat zijn vrouw hem die ochtend aangekondigd heeft dat zij haar eigen weg wil gaan en dat hij haar moet laten gaan. Zijn besluit is daarbij meteen dat het probleem nu opgelost is: "De boel wordt hier verkocht en ik vertrek naar het Zuiden". Als ik verder in het gesprek vraag hoe hij op haar aankondiging gereageerd heeft, antwoordt hij bondig: "Ik heb mij omgedraaid en ik ben weggegaan". Nog later zeg ik hem: "U hebt haar weggestuurd", waarop hij gevat repliceert "dat is uw interpretatie". Nochtans komt hij wel tot de toegeving dat zijn vrouw de enige binding was die hij hier had en dat hij nog steeds van haar houdt. Blijkbaar is hij niet in staat geweest haar dat op een adequate wijze mee te delen. Zijn houding in de gesprekken kan worden gerelateerd aan die tegenover zijn vrouw en via de metafoor van het kaartspel – om manille te spelen met twee heb je tweeëndertig kaarten nodig, het lijkt wel of hij met een half stel kaarten wil spelen, maar daarenboven de tegenspeler in de waan laat dat het om een andere spelvorm gaat – komt hij plots tot de *cri du coeur*: "Maar mijn joker zal ik u nooit laten zien", waarop de analyticus repliceert met "ik kan pretentius lijken, maar ik denk dat ik uw joker ken zonder hem te hebben gezien". Zijn vraag wat die joker dan wel is, wordt beantwoord met een krachtig "verdriet!", waarop hij besluit met "ik zal u niet antwoorden". Ja, dus.

Het besluit van de affaire is dat patiënt zijn afscheid bevestigt: hij kwam toch alleen maar voor zijn vrouw, niet om te veranderen, dus is dit helemaal niet meer nodig. Het is duidelijk hoe vast deze man zit in een pantser van ironische onaantastbaarheid en afwijzing van elke affectieve betrokkenheid om iedere pijn te vermijden. Het is even duidelijk dat zijn afweersysteem, dat in het register van de karakterneurose ligt, in die zin faalt dat hij om niets te moeten verliezen alles van te voren afgeeft of weggooit. Mijns inziens is dit bepaald door de heel vroeg in zijn leven opgetreden periodes van onverwerkte rouw die hij tot een harnas heeft omgebouwd. De verdere evolutie stemt in die zin hoopvol dat patiënt na een tweetal dagen terug opbelt om opnieuw afspraken te maken: hij wil met de gesprekken doorgaan. Later zal blijken dat hij op aansporen van de analyticus toch tot het gesprek met zijn vader is overgegaan. Hij wees dit eerst min of meer af onder het mom het recht niet te hebben iets aan iemand te vragen. De repliek van de analyticus dat ieder kind recht heeft op zijn geschiedenis en op een stuk geschiedenis van zijn ouders, heeft zijn houding blijkbaar doen kantelen, zij het dat de invloed van de echtgenote eveneens een rol heeft gespeeld. Deze casus, waarvan ik kort geleden dacht dat hij op een sisser zou aflopen, blijft verder in volle evolutie.

Freuds artikel over vergankelijkheid is wel degelijk uit het leven, uit de alledaagse kliniek gegrepen.

Nog één klein klinisch vignet om dit te bevestigen. Het toeval wil dat ik dezelfde dag waarop het daarnet weergegeven gesprek plaatsgreep, voor het eerst geconsulteerd werd door een bijna vijftigjarige man met een zogenaamd relatieprobleem. De man heeft een paar huwelijken, een paar concubinaten en ontelbare vriendinnen achter de rug, leeft nu al een tijd samen met een ideale partner, maar stelt vast dat de seksuele aantrekking bij hem zoek is. Bij zijn partner zegt hij hem niets meer. Dat het bij vriendinnen seksueel heel goed lukt, weet zijn partner niet. Dit om de achtergrond te schetsen van volgende uitspraak die als het ware uit Freuds tekst is geplukt: "Ik heb iets met leeftijd en schoonheid, vrouwen moeten jong en mooi zijn, toch alleszins jonger dan ik. Elk teken van veroudering jaagt mij op de vlucht. Het is zo erg dat ik vermijd in de badkamer te gaan als mijn vriendin daar is: een begin van cellulitis hier en daar is een gruwel ...". Deze man consulteert met een vraag naar analyse: hij was verwezen door twee collega's die vonden dat zijn inzicht in zijn probleem veel te groot was om cognitief met hem aan het werk te gaan.

En de dood

Een interessante context verschijnt als men "Vergankelijkheid" tegenover andere teksten uit de zelfde periode plaatst. Ik denk meer bepaald aan het eerder geschreven "Zeitgemässes über Krieg und Tod" of "Actuele beschouwingen over oorlog en dood" (Freud, 1915b: 37-38). Ik denk ook aan "Triebe und Tribschicksale" of "Driften en hun lotgevallen" (Freud, 1915c: 29-65). Uiteraard mag "Trauer und Melancholie" of "Rouw en melancholie" in dit lijstje niet ontbreken (Freud, 1917e [1915]: 65-91). Dit voor wat de onmiddellijke omgeving betreft. Deze thematiek heeft Freud overigens niet meer losgelaten, men denke ondermeer aan *Warum Krieg?* of *Waarom oorlog?* dat hij in 1932 schreef als brief aan Albert Einstein (Freud, 1933b [1932]: 175-196). In 1929-1930 was er overigens reeds *Das Unbehagen in der Kultur* of *Het onbehagen in de cultuur* (Freud, 1930a: 77-173) geweest, waarvoor de *Zeitgeist* helaas maar al te rijp bleek. Om de aandacht te vestigen beperk ik mij tot beide eerste chronologisch verwante stukken om van daaruit een vraag te stellen naar de waarde van *Weltanschauung* of desgevallend het mensbeeld die zij schragen. Daarvoor verwijs ik ook naar een toevallig ontmoete referentie: iemand zocht namelijk uit hoe Freuds verhouding was tot de B'nai B'rith – Hebreeuws voor "de zonen van het verbond" – waarvan hij op 29 september 1897 lid werd via de loge "Wien". Bernd Nitzschke (1996: 126-

127) vond een lijst terug van Freuds voordrachten voor zijn broeders tussen 1897 en 1917. Op 7 december 1897 vangt de lijst aan met "Traumdeutung, Teil I" om met het eenentwintigste item in 1917, "Phantasie und Kunst", af te sluiten. Zo vernemen wij dat Freud op 16 februari 1915 een voordracht hield onder de titel "Wir und der Tod".

Waarom werd Freud lid van de B'nai B'rith? Ik ontleen enkele gegevens aan Bernd Nitzschkes boek evenals aan Ernest Jones. In Oostenrijk waren de loges of groeperingen van de B'nai B'rith bekend als "Israelitische Humanitätsvereine", opgericht om in navolging van de vrijmetselaars-traditie in de geest van de verlichting en het humanisme, dus ook tegen het heersend antisemitisme in, de joodse burgers een ontmoetingsplaats te bieden waar zij ongedwongen en in een sfeer van intellectuele openheid met elkaar konden omgaan (Nitzschke, 1996: 117 e.v.). Freud vond er in het intellectueel isolement van de jaren '90 soelaas voor zijn *Vereinsamung*, een groep van mannen die hem in vriendschap wilde opnemen en hem een klankbord voor zijn intellectuele evolutie bood: hij voelde zich in de B'nai B'rith *heimisch*, zoals Nitzschke aangeeft (*Ibid.*: 118). Jones formuleert het als volgt: "In 1897, when he was finding his professional ostracism depressing, he sought for congenial company among men to whom he felt nearer. This he found in the Jewish Club or Lodge, The B'nai B'rith Society, to which he then belonged for the rest of his life" (Jones, 1980: 363). Freud maakte ondanks het eerder antisemitisch klimaat nooit een geheim van zijn afkomst, ook al was hij niet devoot noch orthodox. In de twintiger en dertiger jaren was hij daarin nog nadrukkelijker naarmate de felheid van het antisemitisme tot politieke razernij steeg, zoals Peter Gay aangeeft: "(...) in the poisonous atmosphere of the late 1920s and early 1930s he did more than refuse to deny his Jewish origins. He trumpeted them" (Gay, 1988: 597).

De vraag rijst nu hoe men Freuds toetreding tot de B'nai B'rith kan articuleren met zijn ontwikkeling van de psychoanalyse. De verleiding is immers groot om te denken dat het zich bezighouden met psychoanalytische theorie en praktijk iemand weinig voorbeschikt, of mettertijd zelfs minder en minder geschikt maakt om zich met culturele, filantropische en humanistische gezelschappen in te laten. Dit is in zekere zin waar: de psychoanalyse maakt haar practici niet bepaald *salonfähig*. Een dagelijkse portie omgang met de zoektocht naar de waarheid van het subject is geen ideale training om in de gewone sociale omgang vlot en losjes met de schijn om te springen. En toch kan men er ook een logica in vinden: het is niet mogelijk constant in één discours te functioneren. Als de dagelijkse praxis bestaat uit het opnemen van de plaats van het object in het analytisch discours, moet er een mogelijkheid zijn ook als subject te

functioneren en zich in andere discours te bewegen. Naast het gezinsleven biedt een groep, zoals de B'nai B'rith voor Freud, de mogelijkheid aan de analyticus zich onder zijns gelijken te begeven *with no questions asked*. Het biedt ook, men denke aan Freuds joodse afkomst, een identificatiemogelijkheid zonder de grote druk van aliënatie die andere, onbewuste identificaties wel inhouden. Nitzschke haalt wat dat betreft in zijn inleiding Freuds zelfbeschrijving aan zoals die voorkomt in een brief aan Romain Rolland waarin Freud zijn liefde voor de Helleense maat ("hellenische Maßliebe"), zijn joodse nuchterheid ("jüdische Nüchternheit") en zijn "philiströse Ängstlichkeit" of kleinburgerlijke angst aanreikt (Nitzschke, 1996: 7 e.v.). De Griekse maat van de mens is er één van zelfbegrenzing, van het kennen van de eigen grenzen. De joodse nuchterheid komt naar voren in de benadering van een tekst en de neiging van beeld naar tekst te gaan, van het imaginaire naar het symbolische, wat sowieso een perspectief van de eigen eindigheid inhoudt. Freud was evenwel niet religieus in de dagelijkse zin van het woord: de joodse teksttraditie is ook werkzaam zonder de direct godsdienstig te formuleren achtergrond. Michael Turnheim interpreteert de oorlogsomstandigheden als volgt: "Autrement dit, au moment de la confrontation avec l'autre, avec l'autre en tant qu'ennemi, Freud s'adresse à ses frères, aux mêmes" (Turnheim, 1998: 27-32).

Ik veronderstel dat de combinatie van deze drie eigenschappen met de door Jones aangehaalde zucht om te weten en om zich zelfs aan speculatie over te geven, Freud door de psychoanalyse bracht tot het tussen de regels opstellen van een mensbeeld waarin toch een globale visie wordt nagestreefd. Waar Nitzschke (1996: 8) zegt dat dit leidt "zu einem ganzen Menschen jenseits von Gut und Böse" zou ik eerder zeggen: gans, ja, precies omdat de gedeeldheid erkend wordt. Waar men Freuds werk mogelijk acht door de ontwikkeling van de wetenschap die zich op de achtergrond had voltrokken – wat zeker waar is – komt het mij toch voor dat dit niet volstaat: er is iets meer nodig. Dit supplement is mijns inziens de teloorgang van wat men de grote verenigende betekenaars kan noemen: Freuds tijd is met name die van een afbrokkelende godsdienst die zich vooral aan machtsstructuren, de *potestas*, ophoudt terwijl de *auctoritas*, het gezag ervan zienderogen verval. De wetenschapsvisies die in de kantlijn van deze godsdienstige machtsstructuren worden ontwikkeld staan onmiskenbaar "ten dienste van". Het is duidelijk dat Freud daarbij niet ten dienste staat van gelijk wie of wat, tenzij van zijn geesteskind, *die Sache*, de psychoanalyse. De verbrokkeling van de grote meesterdiscours krijgt met de eerste wereldoorlog nog een krachtige *impetus*. Waar men eerst nog voor god en vaderland ten strijde trok, blijken deze betekenaars eind

de jaren twintig door de blinde kracht van het gewin gesubverteerd. De zogenaamd mytheloze maatschappij komt eraan. Het is dan ook geen toeval dat in een dergelijke maatschappij sekten allerhande even welig tieren als een toenemende segregatie evenals de hang naar alles wat parallel of alternatief is, het weze in opvoeding, geneeskunde en dies meer. Alles moet namelijk het manco toedekken dat door het wegvallen van S_1 zichtbaar is geworden. Freud leert ons echter dat dit manco een existentiële voorwaarde is. Zonder manco geen subject, geen mens.

Nu rijst daarbij een andere vraag. Aangezien een groepering zoals de B'nai B'rith veelal door een min of meer expliciet geformuleerd mensbeeld en/of wereldbeeld geschraagd wordt, kan men zich afvragen in welke mate de psychoanalyse een mensbeeld of een wereldbeeld aanbiedt. Het is immers duidelijk dat de ideeën van de verlichting, het humanisme en de vooruitgang door het voortschrijden van de wetenschap een belangrijk ingrediënt zijn van het gedachtegoed van niet expliciet aan een godsdienst gebonden groeperingen. Zijn deze opvattingen verenigbaar met een psychoanalytische denkwijze? Of, anders geformuleerd: welk is het mensbeeld van de psychoanalyse?

Ik weet dat ik mij hier op drijfzand begeef en zelfs tegen een oppervlakkige opvatting van de algemene doxa inga: die doet dit probleem gewoonlijk immers van de hand met de ideologisch geworden kreet dat de psychoanalyse geen *Weltanschauung* is. Dit is mijns inziens een heel terechte opvatting, op voorwaarde dat men zou expliciteren wat men er onder verstaat. Een wereldbeeld impliceert een duiding voor het bestaan van de mens, voor de ordening van de kosmos en vooral een duiding van de dood. In wezen is het daarom een religieuze aangelegenheid, en wel omdat het absurde geduid wordt, een toedekkende betekenis krijgt. Dit is in wezen de essentie van elke godsdienst: de mens zijn plaats en zijn tijd in de wereld toewijzen door bemiddeling van een derde transcendente term. De verbinding met het historisch besef door de verwerving van de taal, door het verlaten van de (dierlijke) immanentie, kortom met de subjectwording is duidelijk. Nu biedt de wetenschap geen wereldbeeld, geen *Weltanschauung* als dusdanig: zij omvat geen duiding van de dood. Wel is het zo dat de wetenschap in haar meest algemene zin geregeld met de heersende wereldbeelden in aanvaring komt. Galilei en Darwin zijn daarvan voorbeelden waarvan de effecten tot vandaag de dag werkzaam zijn. Freud maakte zelf aanspraak op een plaats in die rij en dit is mijns inziens terecht. Ook zijn mensbeeld, dat hij tussen de regels in de loop van zijn oeuvre ontwikkelde, komt zwaar in aanvaring met de doxa van zijn tijd en van onze tijd. En dit is niet alleen te wijten aan zijn ontdekking van

het onbewuste: dat de mens geen baas is in eigen huis mag dan wel opzien baren, het is niet alleen die krenking die hij aanbracht.

Er is ook een evolutie in Freuds opvatting te merken. Aanvankelijk lijkt hij begeistert door een wetenschappelijk optimisme dat zelfs als voluntaristisch sciëntisme zou kunnen worden geduid. Aan het einde van de *Studies over hysterie* schrijft hij: "Ik heb, wanneer ik mijn patiënten hulp of verlichting door een cathartische kuur beloofde, herhaalde malen de tegenwerping moeten aanhoren: 'U zegt zelf dat mijn kwaal waarschijnlijk met mijn omstandigheden en lotgevallen samenhangt; daaraan kunt u niets veranderen; hoe wilt u mij dan helpen?' Op die tegenwerping kon ik dan antwoorden: 'Ik betwijfel niet dat het het lot gemakkelijker zou moeten vallen dan mij om uw kwaal op te heffen; maar u zult u ervan kunnen overtuigen dat er veel mee gewonnen is als het ons gelukt is hysterische misère te veranderen in gewoon ongeluk. Daartegen zult u zich met een weer genezen zielenleven beter kunnen verweren'" (Freud, 1895d: 353). De *Droomduiding* draagt als motto een vers van Vergilius uit de *Aeneis*, dat naar het einde van het boek nog eens herhaald wordt: "Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo" (Freud, 1900a: 11, 689). Het is de sfeer van "Wo Es war, soll Ich werden!". In het geheel proeft men een wil tot rationele duiding van de mens. Het is de sfeer van een goed begrepen humanisme.

Stelt men daar enkele latere teksten tegenover, dan klinkt een en ander toch wel anders. Ik refereer aan de eerder geciteerde "Actuele beschouwingen over oorlog en dood" uit 1915. Freud komt daar nog steeds in voor als de humanist en internationalist die hij hoe dan ook was: "Vertrouwend op deze eenwording van de cultuurvolkeren verruilden talloze mensen hun woonplaats in het geboorteland voor een verblijf in den vreemde en verbonden hun bestaan aan het contact tussen bevriende volkeren. Wie echter niet door de dwang der omstandigheden aan één vaste plaats gebonden was, kon voor zichzelf uit alle kwaliteiten en bekoorlijkheden van de cultuurlanden een nieuw en groter vaderland creëren, waarin hij onbelemmerd en onverdacht kon rondwandelen" (Freud, 1915b: 43). In de daaropvolgende bladzijden wordt de bodem uit dit ideaal geslagen tot en met de vernietiging van de oude idee van een "ridderlijke strijd": "De oorlog waaraan wij weigerden te geloven is uitgebroken en bracht de ontgoocheling" (*Ibid.*: 45). De vraag naar het sociale wezen van de mens wordt door Freud beantwoord met een mensvisie die steunt op een ontwikkelingsproces – "(...) dat de kwade neigingen in de mens worden uitgeroeid en onder invloed van de opvoeding en de omringende cultuur vervangen worden door neigingen tot het goede" (*Ibid.*: 47), wat echter meteen een correctie oplevert: "Maar dit

antwoord bevat ook een stelling die wij willen bestrijden. In werkelijkheid bestaat er geen 'uitroeiing' van het kwaad. (...) dat de diepste kern van de mens gevormd wordt door driftimpulsen, die van elementaire aard en bij alle mensen dezelfde zijn en die bevrediging van bepaalde primordiale behoeften beogen. Deze driftimpulsen zijn op zichzelf goed noch slecht. Wij classificeren ze als goed of slecht, evenals hun uitingen, al naar hun relatie met de behoeften en eisen van de menselijke gemeenschap" (*Ibid.*: 47). De uiterlijke dwang van de opvoeding en de innerlijke drang van de Eros doen de mens door *Versagung*, door het afzien van (onmiddellijke) driftbevrediging evolueren van zelfzucht naar een sociale band. Dit mechanisme zal er echter toe leiden dat de mens een huichelaar kan genoemd worden, hij "leeft psychologisch gezien boven zijn stand" (*Ibid.*: 51). Wat Freud tot volgende conclusie voert: "Uit het tot nu toe besprokene kunnen wij alvast één troost putten: onze gekwetstheid en pijnlijke ontgoocheling over het ongecultiveerde gedrag van onze medewereldburgers in deze oorlog waren niet gerechtvaardigd. Zij berustten op een illusie, waaraan wij ons hadden overgegeven" (*Ibid.*: 51).

Van de oorlog stapt Freud over naar de beschouwingen over de dood, het onderwerp dat hij in een voordracht voor de B'nai B'rith behandeld had en dat hij in dit artikel in aangepaste vorm herneemt. De eerste vaststelling is deze: "(...) eigenlijk gelooft niemand aan zijn eigen dood of, wat hetzelfde is: in zijn onbewuste is ieder van ons overtuigd van zijn eigen onsterfelijkheid" (*Ibid.*: 56). Er is echter een conventionele manier om met de dood om te gaan, waaraan de oorlog een einde heeft gemaakt, wat Freud noopt tot het aanraken van de stelling van *Totem und Tabu*: "De oergeschiedenis van de mensheid is dan ook van moord vervuld. (...) Het duistere schuldgevoel dat de mensheid sedert de oertijd heeft en dat zich in sommige godsdiensten gecondenseerd heeft tot het postulaat van een *oerschuld*, een erfzonde, is waarschijnlijk de uitdrukking van een bloedschuld die de prehistorische mensheid op zich geladen heeft" (*Ibid.*: 60). Wat leidt tot een dubbele stelling, die meteen ook een mensbeeld aanreikt:

1. "Het geloof in de dood wordt dus door niets in ons driftleven ondersteund. Misschien is dat zelfs het geheim van het heroïsme."
2. En aangaande het gebod "gij zult niet doden": "Een zo krachtig verbod kan zich alleen tegen een even krachtige impuls richten. Wat geen mensenziel begeert, hoeft niet verboden te worden, het is vanzelf uitgesloten. Juist de grote nadruk op het gebod 'Gij zult niet doden' geeft ons de zekerheid dat wij afstammen van eindeloze generaties van moordenaars, wie de moordlust in het bloed zat, net als ons misschien nog steeds. De ethische idealen van de mensheid, waarvan niemand de kracht

en de betekenis hoeft te kleineren, zijn een verworvenheid van de menselijke geschiedenis (...)" (*Ibid.*: 64).

Dit liegt er niet om en het effect van de oorlog is dan ook te verwachten: "Hij stroopt de jongere cultuurlagen van ons af en de oermens in ons komt weer te voorschijn" (*Ibid.*: 67). Wat mij onmiddellijk doet denken aan de beelden in het televisiejournaal van de mensen die Dutroux en zijn kompanen stonden op te wachten aan de trappen van het gerechtshof. Het gehuil en de kreten van de menigte getuigden daar van een moordlust die, hoewel door de aanwezigen legitiem geacht, in niets moest onderdoen voor die van de daders.

Tot besluit

De psychoanalyse biedt geen wereldbeeld in die zin dat zij zich niet met de transcendentie bezighoudt en geen duiding van het absurde kan noch wil bieden. Zij biedt ons wel met Freud een mensbeeld dat indruist tegen wat ons door de klassieke idealen wordt voorgehouden. De mens is namelijk niet goed: hij is een uit de immanentie gevallen dier dat zich door zijn historisch besef enkel door de cultuur tegen zichzelf kan beschermen. Het hoeft ons dan ook niet te verwonderen dat Freud doorheen heel zijn werk parallel met zijn eerder pessimistische, of althans niet erg optimistische mensvisie heeft vastgehouden aan het belang van de cultuur. Het is niet de biologische referentie die in zijn werk primeert, maar de culturele, wat men er ook moge van gedacht hebben en zoals Lacan het ons ook nog ten overvloede heeft bevestigd (Lacan, 1966: 321). Dat *Jenseits des Lustprinzips* daarenboven de mens nog als een efemeer aanhangsel van zijn erfelijk materiaal bestempelt, maakt de cirkel van de relativisering en van vergankelijkheid rond. Het realistisch pessimisme vindt in de nadruk op de stille kracht van de rede zijn pendant. Het wegvallen van de illusies confronteert het subject met zijn essentie, met de meest intieme kern van zijn wezen: zijn hulpeloosheid in een absurde kosmos waartegen hem slechts het wapen van het woord gegeven is. Dat een dergelijk inzicht kan kantelen in een vorm van *fröhliche Wissenschaft* is de garant, niet voor optimisme, maar voor enthousiasme.

Hubert Van Hoorde
Tentoonstellingslaan 3
B-9000 Gent
Fax.: 09/220 78 48
vanhoordehubert@glo.be

Summary

'Vergankelijkheid' and Death: a Comment on some Freudian Texts

This article addresses the problem of the impossibility of a psychoanalytic *Weltanschauung* through a reading of Freud's texts on war, death and transience and with reference to Freud's membership of the B'nai B'rith. The link with clinical material leads the author to conclude that Freud's insight into human nature, while enthusiastic, lacks optimism.

Bibliografie

- S. Freud (1895d), *Studies over hysterie, Klinische beschouwingen* 5, Meppel-Amsterdam, Boom, 1993.
- S. Freud (1900a), *De droomduiding, Psychoanalytische duiding* 2/3, Meppel-Amsterdam, Boom, 1987.
- S. Freud (1995), "brief van 25 december 1914", R.A. Paskauskas (ed.), *The Complete Correspondence of Sigmund Freud and Ernest Jones 1885-1939*, Cambridge, Massachusetts and London, The Belknap Press of Harvard University Press.
- S. Freud (1915b), "Actuele beschouwingen over oorlog en dood", *Cultuur en religie* 3, Meppel-Amsterdam, Boom, 1984, pp. 37-68.
- S. Freud (1915c), "Driften en hun lotgevallen", *Psychoanalytische theorie* 2, Meppel-Amsterdam, Boom, 1986, pp. 29-65.
- S. Freud (1916a), "Vergankelijkheid", *Cultuur en religie* 3, Meppel-Amsterdam, Boom, 1984, pp. 69-76.
- S. Freud (1917e [1915]), "Rouw en melancholie", *Psychoanalytische theorie* 1, Meppel-Amsterdam, Boom, 1985, pp. 65-91.
- S. Freud (1930a), "Het onbehagen in de cultuur", *Cultuur en religie* 3, Meppel-Amsterdam, Boom, 1984, pp. 77-173.
- S. Freud (1933b [1932]), "Waarom oorlog?", *Cultuur en religie* 3, Meppel-Amsterdam, Boom, 1984, pp. 175-196.
- P. Gay (1988), *Freud. A Life for Our Time*, London-Melbourne, J.M. Dent & Sons Ltd..
- Th. Grafdijk (1984), "Redactionele inleiding" in S. Freud (1916a), "Vergankelijkheid", *Cultuur en religie* 3, Meppel-Amsterdam, Boom, pp. 69-76.
- E. Jones (1974), *Sigmund Freud Life and Work, Vol. II: Years of Maturity 1901-1919*, London, The Hogarth Press.
- E. Jones (1980), *Sigmund Freud Life and Work, Vol. I: The Young Freud 1856-1900*, London, The Hogarth Press.
- R. Kopland (1996), "Jonge sla", in G. Komrij. (ed.), *De Nederlandse poëzie van de negentiende en twintigste eeuw in duizend en enige gedichten*, Amsterdam, Uitgeverij Bert Bakker, p. 1044.
- J. Lacan (1966 [1953]), "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. Rapport du congrès de Rome", *Écrits*, Paris, du Seuil, pp. 237-322.
- B. Nitzschke (1996), *Wir und der Tod. Essays über Sigmund Freuds Leben und Werk*, Göttingen Vandenhoeck & Ruprecht.
- M. Schur (1972), *Freud: Living and Dying*, New York, International Universities Press Inc..
- M. Turnheim (1998), "L'autre dans le même. Considérations freudiennes sur la mort", *Le lettre mensuelle*, no. 165, pp. 27-32.
- R.H. van den Hoofdakker (1995), *De mens als speelgoed*, Utrecht/Antwerpen, Bohn Stafleu Van Loghum, Houten/Diegem, Kosmos-Z&K Uitgevers.
- H. Van Hoorde (1992), *Psychiatrie en psychoanalyse: scheiding van tafel en bank?*, Gent, Idesca.

W. van Leeuwen (1996), "Rutger Kopland: 'Ik wil iets zeggen dat nog nooit gezegd is'", *Arts & auto*, no. 20, pp. 6-9.

Key words

Psychoanalysis, Vergänglichkeit, Transitoriness, Death, War, Weltanschauung, B'nai B'rith.