Psychoanalyse in beeld
Enkele actuele thema's

Studium Generale reeks 8806

CENE
CREDIET EN EFFECTEN BANK
Herculesplein 5, 3584 AA Utrecht, 030-560911.
Kromme Nieuwe Gracht 6, 3512 HG Utrecht, 030-560911.
Boulevard 1, 3707 BK Zeist, 03404-81211.

Psychoanalyse in beeld
Enkele actuele thema's

Redactie en samenstelling : Suzette Haakma

Uitgave : Bureau Studium Generale, Rijksuniversiteit Utrecht
Heidelberglaan 8, 3584 CS Utrecht
Broese Kemink B.V., Stadhuisbrug 5, 3511 KP Utrecht

Studium Generale reeks 8806

Uitgave van het Bureau Studium Generale van de Rijksuniversiteit te Utrecht, maart 1989.

Overname van één of meer artikel(en) of gedeelte(n) daaruit is slechts toegestaan na verkregen toestemming van Bureau Studium Generale R.U.U. en betreffende auteur(s).

Verwerking van artikelen en lay-out: Käthe Grauenkamp en Saskia van Huisstede.

Verzorging omslag: Frans Janssen.

Afbeelding: "The nightmare" 1781, door Henry Fuseli (1741-1825).

Druk: O.M.I.-Grafisch Bedrijf.

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Psychoanalyse in beeld

Psychoanalyse in beeld. Enkele actuele thema's / samenst.: Suzette Haakma; m.m.v.: Saskia van Huisstede, Käthe Grauenkamp. - Utrecht: Bureau Studium Generale, Rijksuniversiteit Utrecht. - Ill. - (Studium Generale reeks; 8806).
Met lit. opg.
ISBN 90-72145-05-4
SISO 414.33 UDC 159.964.2
Trefw.: psychoanalyse.

Inhoudsopgave

	Pag.
Inleiding	7
De wisselwerking tussen psychotherapie en maatschappij *A. van Dantzig*	9
Collectieve fantasieën *H.U.E. Thoden-van Velzen*	19
Moeders en dochters *H.C. Halberstadt-Freud*	31
Jaloezie en afgunst *J.A. Groen*	45
Psychoanalyse in de tweede levenshelft *A. Poslavsky*	59
Personalia	69
Verantwoording	71

Inleiding

Suzette Haakma

De maatschappij kan wél zonder psychotherapie, maar de psychotherapie niet zonder maatschappij. Psychotherapie is een sociaal gebeuren en vereist een bepaalde mensvisie.
Zolang wij in een maatschappij leven waarin het bestaan van een individu met een eigen uniek innerlijk erkend wordt, zijn er genoeg thema's die in aanmerking komen voor psychoanalytisch onderzoek. Want de psychoanalyse is in eerste instantie de studie van het individuele universum.
Zouden wij nog leven in een maatschappij, waarin het theocentrisch mensbeeld vigeert, dan zou er weinig plaats zijn voor de psychoanalyse, want de mens zou in deze visie uitsluitend bepaald zijn in relatie tot God, terwijl in een antropocentrisch mensbeeld de mens wordt bepaald door zijn onderlinge relaties. In onze huidige pluriforme maatschappij kan het individu op talloze manieren het bestaan definiëren.
Het blijkt dat de psychoanalytische theorie, ook bij veranderende cultuur- en rolpatronen, voldoende uitgangspunten biedt om actuele ontwikkelingen nader te onderzoeken en te verklaren.
In deze bundel worden een aantal thema's besproken die recentelijk onder de aandacht van psychoanalytisch onderzoek zijn gekomen.

Van Dantzig beschrijft de nauwe wisselwerking tussen psychotherapie en maatschappij op drie niveau's: de maatschappij, de groep en het individu.
Hij signaleert het belang van het maatschappelijk oordeel voor de pathologie binnen de psychotherapie. Een diagnose van deskundigen is niet alleen voldoende. Het is bijvoorbeeld een keuze om homosexualiteit wél aan nader onderzoek te onderwerpen, maar het celibaat niet. Hoewel de psychoanalyse zich in eerste instantie bezig houdt met het individuele universum, levert de theorie ook zeer bruikbare elementen voor een collectief universum.

Thoden van Velzen geeft een voorbeeld van hoe men ook vanuit andere disciplines kan werken met de psychoanalyse. Hij onderzoekt collectieve fantasieën in zijn cultureel antropologisch onderzoek. De fantasieën gaan over orale, anale en genitale agressie.

Waar S. Freud zich altijd uitdrukkelijk met de ontwikkeling van het jongetje heeft bezig gehouden en het meisje als afgeleide heeft gezien, onderzoekt *Halberstadt-Freud* de unieke ontwikkeling van het meisje.
Zij bekijkt de onderlinge relatie tussen moeders en dochters en stelt kritische vragen bij de theorie van Freud. - "Is de symbiotische relatie tussen moeder en dochter geen symbiotische illusie? - Heeft de voedende moeder van háár kant ook verwachtingen over haar kind? - Welke rol speelt de vrouwelijke transgenerationele band grootmoeder-moeder-dochter?" Halberstadt pleit voor het weer invoeren van het Electra-complex voor meisjes tegenover het Oedipus-complex bij jongens.

Groen geeft een analyse van het onderscheid tussen de gevoelens jaloezie en afgunst, vaak onderschatte principes. Afgunst is iets willen hebben, wat een ander heeft. Jaloezie is iets willen houden, als de dreiging bestaat het te verliezen. Beiden hebben met bezit te maken. Een meer werkzaam alternatief voor afgunst zou zijn: het stimuleren van ambitie en rivaliteit (het bezit kan dan altijd nog komen) en voor jaloezie: het stimuleren van zelf-liefde (waardoor angst voor liefdesverlies kleiner wordt).

Poslavsky signaleert de aandacht voor de oudere mens, de mens in de tweede levenshelft, als recente ontwikkeling in psychoanalytisch onderzoek. De traditionele psychoanalyse hield altijd op bij het bereiken van de adolescentie, terwijl de ontwikkelingsstadia door het hele leven lopen. Erik Erikson was de eerste die in 1950 de ontwikkeling in het individu niet alleen opvat als een biologisch rijpingsproces, maar ook als een reeks sociale ontwikkelingstaken.
"Een interessante bevinding is, dat de psychoanalyse ons processen laat bestuderen die spontaan bij ouderen plaatsvinden (bijv. life-review) en omgekeerd leert de ervaring van ouderen ons iets over psychoanalytische processen."

maart 1989

De wisselwerking tussen psychotherapie en maatschappij

Prof. dr. A. van Dantzig

De relatie, die hier aangeduid wordt - die tussen psychotherapie en maatschappij - is niet symmetrisch: de maatschappij kan zeer wel zonder psychotherapie, andersom kan niet, omdat psychotherapie nu eenmaal een sociaal gebeuren is. Dat betekent dus, dat bij een poging om de onderlinge relaties tussen deze twee grootheden te belichten, de invloed van de maatschappij op de psychotherapie meer aandacht zal vragen dan omgekeerd.

Een aantal aspecten van de invloed van de maatschappij op de psychotherapie zijn direct duidelijk. Psychotherapie is een sociale activiteit, een relatie tussen twee burgers, die in contact treden omdat de een wat heeft aan te bieden, wat de ander nodig heeft - een zakelijk gebeuren, en daarmee onderhevig aan de spelregels die daarvoor gelden. Daarmee is ook gezegd, dat uit de spelregels blijkt wat de maatschappelijke plaats is van psychotherapie, hoe de maatschappij over de psychotherapie denkt. En zo geformuleerd blijkt ook, dat 'de' maatschappij niet bestaat. Er is niet een éénduidige mening, die automatisch tot éénduidige maatregelen leidt. We hebben in de laatste jaren meegemaakt, dat in het zogenaamde maatschappelijk proces, dat zich afspeelde rond de inpassing van de psychotherapie in het sociale gebeuren, een voortdurend dynamisch proces aan de gang was, waarin alle betrokken partijen trachtten hun belangen, en de daaraan gekoppelde ideologieën - of, zo u wilt, hun ideologieën en de daaraan gekoppelde belangen - zó vorm te geven, dat de organisatie en de inhoud van de psychotherapie een uitdrukking was van die belangen en ideologieën. Om een voorbeeld van twee extremen te geven: vanaf de vroege psychoanalyse heeft bij psychotherapeuten de idee bestaan, dat zij iets te bieden hadden, wat voor ieder mens nuttig en nodig was. Aan de andere kant heeft de financier van de voorziening psychotherapie getracht, deze onder te brengen bij de kapper. Het hangt van uw mens- en maatschappijvisie af, of u meent, dat de samenhang tussen deze visies en het financieel belang van hun aanhangers toevallig was of niet.
De wisselwerking tussen psychotherapie en maatschappij is dus ingewikkelder dan die tussen twee natuurkundige lichamen op elkaar.
In de periode die achter ons ligt, moest de psychotherapie een maatschappelijke plaats vinden, moest 'de' maatschappij zich zelf zo definiëren, dat duidelijk werd óf, en zo ja, hoe dan, de psychotherapie daarin een plaats had. Om het anders te zeggen: psychotherapie en maatschappij bestaan niet als afzonderlijke grootheden, die daarna op elkaar gaan inwerken. Nee, in hun pogingen om met elkaar uit de voeten te kunnen, moeten ze niet alleen zich zelf, maar ook elkaar definiëren. Om dat concreet te maken: toen Nederland nog verzuild was in godsdienstige compartimenten kon de psychoanalyse geen plaats vinden in het maatschappelijk bestel. Dat is nu, pas veertig jaar later, anders. In die paar jaar is de maatschappelijke macht van hen die de mens in de eerste plaats zagen als bepaald door zijn relatie met God zeer afgenomen, en de macht van hen die aan

God niet zo'n boodschap hadden, toegenomen. Tot die laatste groep hoorden de psychoanalytici, die dus, in hun streven naar maatschappelijke erkenning, er tevens, haast als bijproduct, aan meegewerkt hebben dat de maatschappelijke macht verschoof van theocentrisch naar anthropocentrisch, om het kort te zeggen. Maar natuurlijk ook, de psychoanalyse zou dit nooit bereikt hebben, wanneer ze niet deel had uitgemaakt van een grote maatschappelijke beweging, die van God wegvoerde: socialisme, humanisme, liberalisme, wetenschap.

Ik kan dat ook anders formuleren: bij de strijd om de maatschappelijke erkenning van de psychotherapie handelen de beroepsbeoefenaren onvermijdelijk niet alleen als psychotherapeuten, maar ook als burgers: hun politieke activiteit rijkt, ook als zij dat niet beseffen, verder dan de belangenbehartiging van de psychotherapie. Zij nemen tegelijkertijd deel aan een maatschappelijk proces, waarin politieke strijd geleverd wordt over de vraag, welk mensbeeld gelegitimeerd zal worden, omdat van deze legitimatie afhangt, welke belangen wel, en welke niet gehonoreerd zullen worden. Om concreet te blijven: de dominee en de pastoor zien schuld als een gestoorde relatie met God. Als zij hun zin krijgen, komt er meer catechisatie, komen er meer kerken, meer dominees en meer pastoors. De psychoanalyse ziet schuld als een gestoorde relatie tussen wensen en verboden. Als zij hun zin krijgen, komt er meer geld voor sexuele opvoeding, worden er andere mensen aangesteld om de vragenrubriek in de damesbladen te beantwoorden, en komen er meer psychotherapeuten. Maar aan de andere kant: Freud zou nooit op zijn ideeën gekomen zijn, als het in zijn tijd al niet bon ton was geweest om wetenschap te bedrijven op terreinen waar dat voorheen geen gewoonte was - Marx, Darwin -, om afwijkingen niet alleen maar slecht of bespottelijk te vinden, om zich bezig te houden met de verhouding tussen individu en gemeenschap.

Toch: de asymmetrie die ik al noemde, is duidelijk. De psychotherapie kan niet alleen niet bestaan buiten de maatschappij, zij is ook gedwongen om een bepaalde maatschappelijke positie te kiezen - waarmee ik niet in de eerste plaats bedoel de maatschappelijke positie van de psychotherapeuten, maar wel dat de psychotherapie door de aard van haar streven zich uitspreekt over een bepaalde mensvisie, met alle daaraan inherente maatschappelijke consequenties. Psychoanalytische visie op neurosen is één ding - daar therapie op bouwen i.p.v. verdringing bevorderen is iets anders, een morele keus.

Andersom werkt het niet zo: de maatschappij kan heel wel zonder de psychotherapie. Ik gaf al het voorbeeld van de verzuiling, die milde vorm van theocratie, waarin psychotherapie niet kan bestaan, omdat in die visie een mens alleen maar verder van zijn ware aard zou afdrijven. Als men er op die manier over gaat nadenken, komt men al snel tot de conclusie, dat de ecologische nis van de psychotherapie maar klein is. Wanneer we naar de wereld van nu kijken, dan is er voor de psychoanalyse geen plaats in Rusland, China en de landen waar men geen andere zorg heeft dan vandaag te eten. Het zou makkelijk zijn, om de afwijzing van psychoanalyse door de marxistische landen begrijpelijk te achten, omdat ze nu eenmaal autocratisch en collectief zijn, en daarom onmenselijk. Ik vind dat ook, maar dat geeft geen inzicht op de manier waar ik hier naar streef. Meer inzicht geeft het, te onderkennen, dat in landen met een centrale doctrine, die een onwrikbare waarheid behelst - zoals de dialectische ontwikkeling van

de wereldgeschiedenis naar een klasseloze maatschappij, waarin de materiële voorwaarden voor het geluk van alle mensen verwezenlijkt zijn - dat in zulke landen de overtuiging geldt, althans heerst, dat de mens slechts innerlijke harmonie kan vinden door deel te nemen aan de bevordering van dat proces - omdat de mens naar zijn aard onderdeel is van deze ontwikkeling, en daarom alleen maar goed functioneert als bij bewust kiest voor dat wat hij naar zijn aard en uit de aard der zaak, al is. Dat is een, gegeven de aannames, volwaardige redenering, waar niets tegen in te brengen is. Hij is sluitend, kan ook niet weerlegd worden, alleen maar verworpen.
Wijzen op de nadelen helpt niet, voor de aanhanger zijn die incidenteel, zoals de nadelen van ons systeem voor ons. In zulke landen wordt de psychoanalyse dan ook niet afgewezen uit angst voor zijn bevrijdende werking, zoals we misschien graag zouden geloven, maar uit overtuiging, als iets waartegen mensen beschermd moeten worden, willen ze niet op het verkeerde pad gebracht worden. Ook dat heeft zijn tegenhanger: vanuit de psychoanalyse is een goede katholieke opvoeding in sexuele zin pathogeen.

Zo meen ik, dat we mogen zeggen, dat psychotherapie zoals wij die kennen, slechts kan ontstaan in een maatschappij, waarin aan een aantal voorwaarden is voldaan. Het lijkt me bijvoorbeeld zeer waarschijnlijk, dat er geen middeleeuwse Freud is geweest, niet alleen maar omdat genieën zo zeldzaam zijn, maar omdat genieën in die tijd niet op het idee kwamen, ideeën zoals die van Freud te ontwikkelen. En toen Freud er eenmaal was, moest de politiek zich nog zo ontwikkelen, dat er geen ideologie aan de macht kwam, die psychoanalyse onzin of slecht vond. En als die politiek zich zo ontwikkelde, moest de economie zo zijn, dat er geld beschikbaar was voor zo'n onderneming. En als dat geld er was, moest de wetenschap niet zo snel vorderen, dat de psychoanalyse ingehaald werd door de man met de injectiespuit - zoals we nu al op enkele terreinen hebben zien gebeuren. En verder moet de maatschappij, waarin psychoanalyse kan bestaan, zo zijn, dat daarin individuen bestaan, die bovendien een privé innerlijk leven hebben, dat au sérieux genomen wordt en waarvoor de maatschappelijke dwang tot conformeren in principe niet geldt: allemaal zeer schaarse zaken in de geschiedenis van de mensheid. Maar goed, die psychotherapie is er nu eenmaal. Is het daarmee gedaan met de wisselwerking?

Laat ons eens kijken naar een simpel voorbeeld: de homosexualiteit. De culturele plaats en betekenis daarvan is over de mensheid gerekend zeer verschillend. In onze streken was het voor de homosexuelen een grote vooruitgang, toen zij uit de sfeer van overtreding van Gods gebod in de sfeer van ziekte kwamen. De geneeskunde, waaronder de psychotherapie, bood hun een maatschappelijke inpassing in de rol van schuldeloze patiënt. Zoals u weet, pikt de homosexueel dat niet meer; hij is homosexueel, wil zo leven en als het even kan ook als volwaardig geaccepteerd worden. Heeft hij nu zijn eigen, ware plaats in de maatschappij gevonden, mèt zijn eigen aard en bestemming. Of is hij, weer onder de invloed van een sociale meningsvorm, zijn innerlijke conflicten gaan overschreeuwen, en is hij gaan geloven in een andere mythe? Ik denk, dat er op die vraag maar één antwoord is: we weten het niet. Maar wat we aan dit voorval wel zien, is dat pathologie binnen de psychotherapie niet alleen afhangt van de diagnose van deskundigen, maar ook van een maatschappelijk oordeel. Met andere woorden: diagnostiek is niet alleen maar een deskundig-

heidsprobleem, de grenzen van het diagnostisch benoembare worden gevormd door de dwingende omheiningen van het maatschappelijk oordeel. Heeft een jonge man, die zijn sexuele leven opgeeft in ruil voor de verworvenheid, brood in vlees en wijn in bloed te veranderen, zich laten brainwashen tot een vervreemde schim, of heeft hij de hoogste bestemming van de mens gevonden? U zegt het maar. De psychoanalyse heeft in deze zaken in ieder geval een keus gemaakt en in de inhoud van psychoanalyse-handboeken zal wel de homosexueel, maar niet het priestercelibaat als onderwerp van psychoanalytische aandacht vinden. Maar andersom weer: de psychoanalyse heeft wel degelijk een aandeel geleverd in het verminderen van het aantal roepingen.

Zo is dus een bestaande maatschappijstructuur een bestaansvoorwaarde van de psychotherapie, en beoogt de psychotherapie een bepaald soort mens, met de maatschappij waar die inpast. Zo presenteert de maatschappij een deel van haar burgers als negatieve variant en de psychotherapie ontkent of bevestigt deze presentatie, daarmee een keus makend voor bepaalde maatschappelijke opvattingen. Een voorbeeld: in het begin van de Provo-beweging, toen Amsterdam op zijn kop stond omdat enkele mensen, geen lid van het studentencorps, een bad namen in de fontein voor Américain, vroeg het Gemeentebestuur van Amsterdam aan de psychiatrische Universiteitskliniek een rapport over de geestestoestand van de Provo's uit te willen brengen. Dat is toen geweigerd - evenals de gedachte niet is uitgevoerd, dit verzoek alleen in te willigen, als ook de magistraten zich aan een psychiatrische expertise zouden willen onderwerpen.

In het begin zei ik al, dat 'de' maatschappij, als een uniforme structuur, die ondubbelzinnige invloed uitoefent op zijn samenstellende delen, niet bestaat. Verschillende groepen van mensen zijn aan verschillende invloeden blootgesteld. Vanuit dit inzicht is het begrip 'protoprofessionalisering' van De Swaan ontstaan: de individuele burger ziet zich eerder als klant van de psychotherapie, als hij in een milieu verkeert waarin dat opgang doet. Dat is zeker waar, met de aantekening dat de protoprofessionalisering van iemands huisarts eveneens een belangrijke factor is. Men hoeft er dus niet zelf van gehoord te hebben. Maar hoe dit ook zij: voor de individuele patiënt is zijn plaats in de samenleving een belangrijk aspect van zijn verhouding tot de psychotherapie. De reden, dat een beroepsofficier niet, een MW wel in psychotherapie gaat, heeft te maken met de verschillende culturen waarin ze leven en de verschillende mensbeelden, waartoe ze zich voelen te behoren, of waartoe ze menen zich te moeten voelen behoren. Met andere woorden, de processen, die ik beschreef op algemeen maatschappelijk niveau: bepaalde wereldbeschouwingen bevorderen of belemmeren het ontstaan van psychotherapie - zulke processen spelen ook op het niveau van het sociale milieu, op het niveau dus van de sociale psychologie. Het zijn deze processen, die mede bepalen, wie er patiënt wordt, zoals de algemene maatschappelijke processen bepalen, welke maatschappij psychotherapie krijgt. Om het voorbeeld nog eens aan te halen: dat homosexualiteit wel, het celibaat niet tot een onderwerp van een studiedag van psychiaters of psychotherapeuten wordt, lijkt vanzelfsprekend, maar is bij nader inzien een bewijs van de maatschappelijke bepaaldheid van sommige psychotherapeutische opvattingen en ook van de invloed van de psychotherapie op sommige maatschappelijke oordelen.

Om wat ik tot nu toe zei even te recapituleren: psychotherapie is slechts mogelijk in een maatschappij, waarin de psychotherapeutische mensvisie voldoende aanvaard is - en omgekeerd is de psychotherapie één van de maatschappelijke activiteiten, die de mensvisie, en dus die maatschappijvorm tot stand heeft helpen brengen. Binnen zo'n maatschappijvorm bepalen dan weer maatschappelijke opvattingen wie patiënt is, en omgekeerd helpt de psychotherapie mee aan het definieren, als wel of niet patiënt van bepaalde maatschappelijke groepen.

Maatschappij - groep - u begrijpt, dat ik nu toe kom aan het bespreken van de wisselwerking tussen maatschappij en psychotherapie op het niveau van het individu.

Ik poogde al uiteen te zetten, dat, wil psychotherapie mogelijk zijn, de maatschappij zó moet zijn ingericht, dat er individuen zijn in de zin, waarin wij die tegenwoordig kennen: mensen die niet verdwijnen achter hun maatschappelijke definitie, mensen waarvan niet al van te voren vaststaat wie ze zijn: eeuwige ziel op weg naar verdoemenis of hemel, deelhebber in het historisch-dialectisch proces, vrouw en moeder. De vraag rijst nu, in hoeverre het mogelijk is, in die zin individu te zijn, d.w.z. niet schuil te gaan achter de sociale definitie, achter wat tegenwoordig heet de sociale rol. (In dit verband zijn bepaalde opvattingen uit de feministische psychotherapie interessant.)

Eeuwenlang heeft men gemeend, dat de taakverdeling, zoals die globaal tussen mannen en vrouwen gegroeid was, niet alleen op maatschappelijke afspraken berustte, maar op de aard, de ware natuur der sexen. Sociologen kwamen wel, zoals zij dat doen, met vele voorbeelden, dat het elders anders ging, maar dat maakte weinig indruk, totdat de materiële voorwaarden voor het functioneren van man en vrouw veranderden door de pil en de sociale voorzieningen. Sex werd losgekoppeld van voortplanting en zie: wat tot voor kort een natuurlijke bestemming leek, bleek aangepraat te zijn. Een merkwaardige zaak: wat gold als vervulling wordt ontmaskerd als onderdrukking. Men hoort inderdaad geëmancipeerde vrouwen, en van hun geloof gevallen katholieken zeggen: ik besef nu pas hoe naar ik het vroeger óók vond. Blijkbaar is voor het duidelijk beseffen van een gevoel maatschappelijke toestemming nodig. Maar het is een ingewikkelde zaak, want niet iedere geëmancipeerde vrouw of katholiek vond het vroeger naar.

De vraag, die hier rijst, is er een die ik nauwelijks durf te stellen, omdat hij zo afgezaagd is en zo onbeantwoordbaar lijkt. Het is de vraag naar de aard van de mens, een vraag, die in de eerste plaats gesteld moet worden als: heeft de mens een aard? Je zou zeggen van niet. Wat men jaren lang als aard van de vrouw gezien had, is volgens de jongste opvattingen een sociale verworvenheid, die onder andere omstandigheden zeer wel in zijn tegendeel veranderd kan worden. Wanneer men daarvan overtuigd is, wordt psychotherapie hetzelfde als heropvoeding - vanuit deze gedachtengang wordt het Chinese systeem heel begrijpelijk, net zo begrijpelijk als de feministische psychotherapie. Mensen moeten van een sociaal geïnduceerde mythe bevrijd worden, om dan ... Ja, wat dan? Om dan hun ware aard te vinden, in tegenstelling tot het hun opgedrongen valse bewustzijn? Of om dan door de nieuwe sociale invloeden een nieuwe opvatting toebedeeld te krijgen, die even weinig zegt over hun 'ware

aard' als de vorige? Of, anders gezegd, kan je mensen alles aanpraten, en is slechts van belang of je er in slaagt het ze te laten geloven, wat dat ook moge zijn, of is de ene ideologie meer, de andere minder in overeenstemming met de ware aard van de mens? En wat is dan in deze discussie de plaats en betekenis van de psychotherapie?

Ik meen, dat we om verder te komen met deze problemen moeten vaststellen, dat bij de zojuist genoemde vragen iets over het hoofd wordt gezien, en wel twee dingen: het eerste is, dat sociale systemen niet uniform inwerken op de individuen waaruit die systemen bestaan - anders gezegd, dat die systemen voor verschillende mensen verschillende betekenis hebben - en het tweede is, dat individuen niet uniform zijn.

Wat betreft de verschillende betekenissen van een sociaal systeem voor verschillende individuen: Meisjes en jongens leren wat het is, vrouw of man te zijn onder voor ieder individu verschillende omstandigheden, die bepaald zijn door hun sociale milieu, de opvattingen en gevoelens van hun vader en moeder, hun plaats in het gezin, hun belevingen bij anderen thuis, ontelbare invloeden, die samen specifiek zijn voor dat éne leven. Kortom: met een grotere vergroting bekeken, is er geen sprake van één uniforme boodschap, van één enkele betekenis, geldend voor alle mannen en alle vrouwen, van de woorden man en vrouw - al is er natuurlijk wel één algemene betekenis, waardoor we weten, wat het woord betekent.

Het zou een vanzelfsprekendheid kunnen lijken, te zeggen, dat sociale waarden niet ieder individu op dezelfde manier bereiken, maar dat is het niet. Ik hoef maar te wijzen op de mythe van het gezin. Het gezin was de maatschappelijke eenheid, waaraan de opvoeding van de kinderen was toevertrouwd en dat toevertrouwen kon op goed vertrouwen gebeuren, want vader en moeder hadden van de natuur de liefde en wijsheid meegekregen om hun kinderen op te voeden, daarbij geholpen door dominee en pastoor. Het is nog niet zo lang geleden dat, mede door de gezinstherapie, de voordeur van de gezinswoning is opengegaan, en we binnen een kijkje kunnen nemen om te zien hoe het echt toegaat. Aan wat nu bekend wordt aan incest en geweld - om maar de extremen te noemen - kan men zien hoe krachtig deze mythe gegolden heeft.

Dus: één sociale definitie bestaat niet. Het woord 'vrouw' heeft voor iedere individuele vrouw een eigen betekenis, die schuil gaat achter de algemene betekenis, die geldt voor het maatschappelijk verkeer - al zijn er daar ook weer verschillende betekenissen voor verschillende maatschappelijke groeperingen. Men zou de psychotherapie kunnen zien als een nieuwe maatschappelijke verworvenheid, die voor het eerst in de wereldgeschiedenis in staat is, om die individuele betekenis van de woorden van één mens expliciet, of zo u wilt, bewust te maken.

Ten tweede: mensen zijn niet uniform. De sociale invloeden hebben niet alleen voor verschillende individuen verschillende uitwerking omdat het 'micromilieu' altijd verschillend is, maar ook omdat de mensen, waarop ze inwerken, vanaf de geboorte verschillend zijn. Een voorbeeld: ik heb enkele malen patiënten gezien, die in het gezin waarin ze opgroeiden zich altijd buitenstaanders voelden. Ze dachten

van zich zelf, dat ze raar en ontevreden waren, want dat werd ze verteld als verklaring van hun afwijkendheid. Maar die patiënten, die ik bedoel, hadden in hun familie een oom of tante, waarbij ze dat gevoel niet hadden, met wie ze zich zeer verwant voelden, door wie ze begrepen werden, en door wie ze zich begrepen voelden. Ik denk, dat hier sprake is van een aard, die in de behandeling achter de depressieve zelf-depreciatie zichtbaar werd.

Met dit alles bedoel ik te zeggen, dat over de aard van de mens slechts naar waarheid gesproken kan worden naar aanleiding van één mens, die daarvoor zorgvuldig onderzocht moet worden.
De consequentie van deze twee vaststellingen - dat de sociale structuren de individuen op verschillende manieren bereiken, en dat *mensen niet uniform van aard zijn* - is, dat *over adaptatie van* mensen aan een structuur slechts statistisch te spreken valt. Daarmee bedoel ik, dat, wanneer men b.v. wil vaststellen, hoe gunstig een bepaalde structuur voor een bevolking uitvalt, men wegens bovengenoemde constateringen niet éénduidig antwoord mag verwachten, maar een spreidingscurve. Voor sommigen goed, voor een aantal gemiddeld, voor een aantal slecht. Het vaststellen van de vorm van de curve is zeer moeilijk, vandaar dat aanvallers en verdedigers van zo'n structuur elkaar nooit zullen kunnen overtuigen, en zij beiden gelijk hebben. Of, anders gezegd: ieder systeem heeft zijn uitvallers.

In dat licht bezien kan men aan de psychotherapie twee maatschappelijke functies onderscheiden. Toen eenmaal een maatschappelijke vorm was ontstaan, waarin het individu bestond - d.w.z. waarin een mens niet al van te voren gedefinieerd was, is het de psychotherapie geweest, via de psychoanalyse, die heeft laten zien, hoe zo'n individu dan wél in elkaar zat. De psychotherapie heeft - mede - inhoud gegeven aan dat nieuwe fenomeen, het individu. Men zou dat het wetenschappelijk aspect van de psychotherapie kunnen noemen. Maar als therapie heeft de psychotherapie ook laten zien, wat het deelnemen aan het sociale verkeer, in de ruimste zin, vanaf de geboorte, voor een individu kan betekenen, hoe hoog de prijs daarvoor kan zijn. En in zoverre is de psychotherapie een zelf-correctie van ons maatschappelijk bestel, waardoor de uitvallers van ons systeem een handreiking wordt gedaan; door die handreiking worden dan weer de systeemstructuren, die de uitval hielpen veroorzaken, duidelijk gemaakt.

Ik heb de wisselwerking tussen psychoanalyse en maatschappij proberen te bespreken op drie niveaus: die van de maatschappij, van de groep en van het individu. Ik wil nu proberen, de betekenis van de psychoanalyse, het aandeel van de psychoanalyse, op ieder van deze niveaus nog wat te verduidelijken.

Op het maatschappelijk niveau moeten we zeggen, dat het de psychoanalyse in de afgelopen halve eeuw zeer voor de wind is gegaan. De psychoanalytische antropologie is deel van de algemeen aanvaarde opvattingen geworden, onbewuste, verdringing, sex als heimelijke drijfveer - al deze psychoanalytische begrippen zijn, terecht of ten onrechte, deel van de cultuur geworden, de psychoanalyse had maatschappelijk gezien groot aanzien.

Nu kan een beweging, een opvatting, een wereldbeschouwing, in groot aanzien staan, zonder dat daaruit de conclusie getrokken kan

worden dat zijn stellingen waar zijn. De verbreiding van het christendom is geen bewijs voor de onsterfelijkheid van de ziel, of voor de goddelijke natuur van Jezus. Allerlei systemen zijn aangehangen, om later weer verworpen te worden, naar gelang van de mode van de dag, of, zo u wilt, de Zeitgeist.
Het zou een illusie zijn, te denken, dat de maatschappelijke acceptatie van de psychoanalyse stoelt op zijn wetenschappelijke onomstotelijkheid, meer dan op de min of meer toevallige fit, congruentie, verwantschap van de psychoanalyse met grote maatschappelijke stromingen van de laatste eeuw.

Van de wisselwerking tussen psychoanalyse en op het gebied van groepen heb ik voorbeelden laten zien van de betrekkelijkheid van psychoanalytische opvattingen. Is homosexualiteit een neurose? Dat was een stelling van de psychoanalyse, gegeneraliseerd vanuit ervaringen met neurotische homosexualiteit. Het is tegenwoordig niet meer maatschappelijk bon ton, om deze generalisatie te maken, en het gebeurt dan ook niet meer, op even onvoldoende gronden trouwens. Maar wat weten we eigenlijk van de neurotiserende werking van discriminatie? Zou dat alleen al niet voldoende zijn om een bepaalde levensvoering tot een lijden te maken? Ook al zijn we bereid te erkennen, dat de berichten, die de psychoanalyse kan geven uit de behandeling van homosexualiteit 'waar'zijn - wat dat ook precies moge betekenen - dan kan toch de maatschappelijke beoordeling van het verschijnsel homosexualiteit geheel omslaan, als het verspringen van een Gestalt. Dat dit ook invloed moet hebben op de beleving van de individuele homosexueel van zijn homosexualiteit lijkt me duidelijk.

En tenslotte het individuele niveau, dat van de enkele patiënt, het individuele universum, het gebied, waar het echte werk gedaan wordt, het gebied van de werkelijke competentie van de psychoanalyse. Ik denk, dat gezegd mag worden, dat nooit eerder een mens zich zo intensief met de studie van één ander mens heeft bezig gehouden als dat in een psychoanalytische behandeling gebeurt.

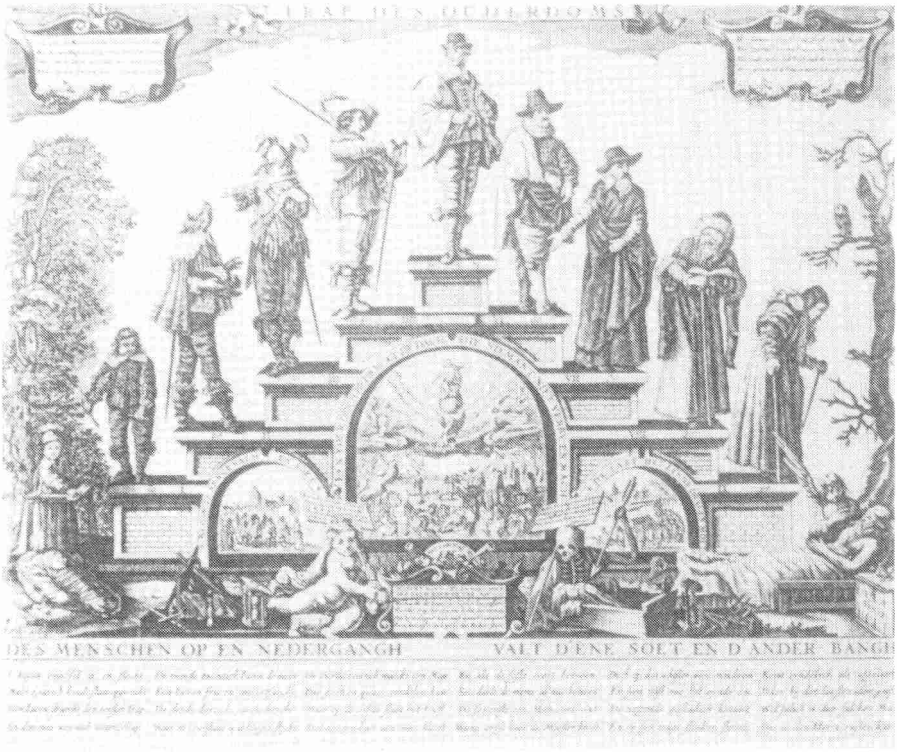
Op dat vlak, van de individuele patiënt, heeft de psychoanalyse drie pretenties. De eerste, de oorspronkelijke motor van alle legitimatie, is de geneeskracht. Hoewel in sophisticated analytisch milieu de genezende werking van de psychoanalyse onderwerp is van subtiele beschouwingen, is maatschappelijk toch het meest relevant, de mate, waarin de psychoanalyse de mensen van hun klachten af kan helpen - en dat zelfs beter, en als het kan niet duurder - dan een andere methode.

De tweede pretentie is, dat met de psychoanalyse een mens beter begrepen kan worden dan met een andere methode en de neiging bestaat genezing gelijk te stellen met begrepen worden. Dit moge soms zo zijn, soms is het zeker ook niet het zelfde, en ik denk dat gezegd mag worden, dat als door psychoanalyse symptomen overtuigend verdwenen, de behoefte om begrijpen en genezen gelijk te stellen zeker veel minder groot zou zijn.

De derde pretentie is, dat de psychoanalyse bij het bestuderen van individuele patiënten algemeen geldende wetten ontdekt, b.v. Oedipus- en castratiecomplex, het belang van emotionele verstoring en verwaarlozing, e.d.

Het zijn de generalisaties, die aanleiding hebben gegeven tot de maatschappelijke verguizing, en later tot het maatschappelijk aanzien van de psychoanalyse. Gezegd moet worden, dat nu juist deze generalisaties de zwakste van de drie pretenties zijn. Dat betekent, dat een verandering van het culturele klimaat de psychoanalyse obsoleet kan maken als levensbeschouwing - en dat daarmee ook het prestige van de psychoanalyse als therapie op de tocht komt te staan, lijkt voor de hand te liggen, als de therapie niet gerechtvaardigd kan worden uit harde bewijzen van zijn nut. In de VS is een dergelijk proces al duidelijk begonnen, en ook in Nederland lijkt daarmee een eerste begin gemaakt.

Voor hen die menen - en ik ben daar één van - dat de psychoanalyse toch iets waardevols te bieden heeft, is het belangrijk om over deze dingen na te denken. De maatschappij stelt steeds dringender de vraag aan de psychoanalyse, zich te rechtvaardigen. Het heeft geen zin - afgezien van de zwakte van dat argument - om dit te verklaren als weerstand, en zich terug te trekken, in een bastion van onderlinge superioriteit. Het wordt tijd, dat de psychoanalyse zich bezint op wat de harde kern van de boodschap is, en deze aan te bieden als een maatschappelijk waardevol goed. Ik denk, dat dat zal betekenen een duidelijk bescheidener opstelling dan de psychoanalyse na de tweede wereldoorlog heeft hoeven innemen. Maar, zoals ik begon te zeggen: de psychoanalyse kan niet zonder de maatschappij, de maatschappij kan zeer wel buiten de psychoanalyse. Blindheid voor dit simpele feit zou wel eens de maatschappelijke ondergang van de psychoanalyse kunnen betekenen.


DES MENSCHEN OP EN NEDERGANGH
VALT D'ENE SOET EN D'ANDER BANG

Collectieve fantasieën

Prof. dr. H.U.E. Thoden van Velzen

Voor de psychoanalyse is fantasie een kernbegrip, misschien wel het centrale begrip. Ook sommige takken van de experimentele psychologie ruimen voor de fantasie een belangrijke plaats is. 1) Voor de culturele antropologie - mijn vak - kan men dat niet zeggen. Slechts enkele antropologen schenken aan het verschijnsel 'fantasie' systematisch aandacht. Toch kan dit begrip en de theoretische gedachten die eraan verbonden zijn, ook hier een grote rol spelen. Wij hebben het dan niet over individuele fantasieën, maar over de maatschappelijke tegenhanger ervan: de collectieve fantasieën. Ik gebruik het begrip collectieve fantasie hier in een algemene betekenis: als een stelsel van fantasmen dat de geesten van een groep mensen gevangen houdt; hen beïnvloedt, verwart, maar ook inspireert. 2)

Dit voert meteen naar een omstreden punt: hoe is het mogelijk, zo zou men zich kunnen afvragen, dat fantasieën zich op groepsniveau voordoen? Fantasie, zo kan men beredeneren, is toch een strikt individueel verschijnsel; fantasie is immers die imaginaire ruimte die het individu zich gunt en waarin dingen gebeuren die in het leven van alledag niet mogelijk zijn, waarin bij voorbeeld verborgen wensen uit de kindertijd kunnen worden verwezenlijkt. Psychoanalytici denken bij het begrip 'fantasie' vooral aan dat wat verdrongen is, waarvan slechts dromen en versprekingen getuigen, of de absurde combinaties bij grappen en kwinkslagen, of misschien door lichamelijke aandoeningen en symptomen. Hoe kan een groep mensen, een bevolking, gevoelens en wensen van dit type, zo gebonden immers aan de specifieke ontwikkelingsgang van een individu, aan zijn frustraties en aan zijn gevoel of ongevoel voor beperkte mogelijkheden, hoe kan zoiets zich voordoen op een collectief niveau?

In deze bijdrage kan die vraag niet adequaat worden beantwoord. Maar wat ik hier wél probeer aannemelijk te maken is dat deze verschijnselen zich manifesteren. Ook op collectief niveau doet zich een vergelijkbaar verschijnsel voor; er blijkt een imaginaire ruimte te bestaan, een geheime tuin waarin dingen mogelijk zijn die het leven van alledag niet toelaat, een fantasie-wereld waarvan men het bestaan meestal niet wenst toe te geven; een ruimte waarvan men de coördinaten niet kent of niet wenst te kennen.

Belangrijke aspecten van collectieve fantasie zijn de volgende:

a) overdaad, waarmee ik bedoel dat belangrijke elementen van dit stelsel van fantasmen regelmatig (in verschillende aankledingen misschien) herhaald worden;
b) overdrijving; geen middel wordt geschuwd om de boodschap te doen overkomen;
c) aanwezigheid van een verborgen dimensie, een 'onderkant';
d) het gebruik van symboliek die steunt op het lichaam of bepaalde lichamelijke processen;
e) ontkenningen in hypocriete verklaringen, die gelogenstraft

worden door de dagelijkse praktijk van de aanhangers van de fantasie.

Tenslotte is het misschien belangrijk op te merken dat deze fantasieën ook invloed uitoefenen op het leven van alledag. De directe omstandigheden scheppen de voorwaarden voor de groei van fantasieën, en de fantasieën beïnvloeden op hun beurt weer de dagelijkse gang van zaken: ze zorgen voor euforie en malaise, maar ook voor ontsporingen en maatschappelijke excessen. Ik wil mij dit illustreren aan de hand van materiaal verzameld tijdens antropologisch veldwerk bij de Surinaamse Bosnegers of Marrons. Twee collectieve fantasieën, onderling sterk verschillend, passeren de revue.

Onderzoek in Suriname

Het grootste deel van mijn onderzoek heb ik gedaan bij de Ndjuka's van Oost-Suriname. Het zijn afstammelingen van Afrikaanse slaven die in de 17e en 18e eeuw in opstand kwamen tegen Europese planters. Deze ondernemers hadden in het Surinaamse kustgebied grote suiker- en koffieplantages opgezet. De arbeidskracht werd geleverd door Afrikaanse slaven. De opstandige slaven trokken zich terug in het moeilijk toegankelijke Zuidamerikaanse regenwoud. Na een lange periode van guerrilla sloten de Ndjuka's en de Nederlanders in 1760 vrede. Hoewel het geografisch isolement van de Ndjuka's voor een zekere mate van autonomie zorgde, moet ook opgemerkt worden dat zij al vrij kort na de vrede van 1760 begonnen deel te nemen aan het economisch leven van de kolonie Suriname. Toen ik begin jaren zestig voor het eerst antropologisch veldwerk in deze maatschappij deed, trof ik dan ook een bevolking aan die in het economisch leven van Suriname opgenomen was, maar in cultureel opzicht een aparte eenheid vormde. De dominante religieuze cultus, de Gaan Gadu of Grote Godheid-cultus, regeerde de groep als was het een staatskerk. Buitenstaanders, Nederlanders of inwoners van Paramaribo, werden niet in de cultus opgenomen.

Elke religieuze cultus vindt ergens zijn zwaartepunt: in dit geval was het de dodenbezorging. Per overledene werden vele dagen, soms wel weken grote sommen geld geïnvesteerd in rituelen. De eerste drie dagen na het overlijden was één lang ritueel; daarna vonden rituelen plaats op de derde maand na overlijden, en opnieuw na ongeveer een jaar na de sterfdatum. Ook bij een nieuw huwelijk van de achterblijvende echtgenoot of echtgenote moesten kostbare rituelen gehouden worden. Om een voorbeeld te geven: het ritueel dat ongeveer een jaar na overlijden plaatsvindt, duurt twee weken en kost de nabestaanden enkele duizenden gulden. Geen sinecure dus. De dodenbezorging is in handen van twee genootschappen: de kistenmakers en de grafpriesters. Elke volwassen man is lid van een van die twee genootschappen. De kistenmakers doen weinig meer dan de naam suggereert, de grafpriesters moeten zich van veel taken kwijten, zoals gauw zal blijken.

Alvorens bij ons eigenlijke onderwerp te komen, gaan we een van de rituelen nader bekijken. Het heet 'het dragen van het dode' en de naam drukt exact uit wat er gebeurt. Het stoffelijk overschot van de overledene wordt op een haastig in elkaar geknutselde brancard gebonden en door twee religieuze specialisten (twee grafpriesters) op de hoofden genomen om vervolgens door het dorp gedragen te worden. Een comité van grafpriesters en andere notabelen (vaak ook priesters

van de Grote Godheids-cultus) stelt vragen aan de geest van de overledene: de antwoorden leest men af aan de bewegingen die de baar maakt. Het is een spectaculair gezicht: de brancard met het lijk maakt allerlei vreemde bewegingen; de priesters die eronder lopen, transpireren van vermoeidheid. Abrupte bewegingen of gevaarlijke manoeuvres van de dragers geven dramatiek aan het gebeuren.

De eerste taak van de grafpriesters is om uit te vinden of de overledene een heks was of een fatsoenlijk mens. Heksen zijn 'staatsgevaarlijk'; het zijn individuen die zich buiten de menselijke gemeenschap hebben geplaatst door hun morbide behoefte anderen ziek te maken of te doden. Heksen kunnen in deze maatschappij mannen of vrouwen zijn, maar meestal gaat het om de laatste sekse. Heksen zijn niet te rehabiliteren; er valt niets mee te beginnen, ze zijn door de menselijke gemeenschap afgeschreven. De hoofdfunctie van de kerk van de Grote Godheid is de niet aflatende strijd tegen de hekserij: onder de goden is de Grote Godheid gespecialiseerd in het opzoeken en vernietigen van heksen.

De collectieve fantasie

De strijd tegen hekserij heeft iets even meedogenloos als de eigenschappen die men aan heksen toeschrijft. Het is een strijd zonder pardon of genade. Systematisch wordt de gedachte gecultiveerd dat in feite iedereen suspect is tenzij het tegendeel bewezen wordt. Neem bij voorbeeld de sfeer tijdens het dragen van het lijk. Die is bepaald niet vriendelijk voor de dierbare overledene. Op barse wijze spreekt men de geest toe; er worden onaardige grapjes gemaakt, alsof het om een verdachte gaat die in feite al ontmaskerd is als schuldige, maar waar alleen nog aanvullende gegevens gezocht worden om het bewijs waterdicht te maken. Pas wie een groot aantal 'tests' goed doorstaan heeft, wordt geaccepteerd als een fatsoenlijke overledene. Met de helft van de sterfgevallen in de jaren zestig en begin jaren zeventig was dat niet het geval.

Wat gebeurde er met al die overledenen die postuum tot heksen werden gebombardeerd? Het recht op een normale begrafenis werd hen onthouden en men besnoeide op de kosten van het dodenritueel. Het lijk van de heks werd zo snel mogelijk uit het dorp weggevoerd, en naar een dodenakker gebracht waar het onbegraven werd achtergelaten. Van de nabestaanden werd verlangd dat zij aan hun gevoel voor opluchting uiting gaven. Ook hier weer het genadeloze dat deze cultus eigen is. De bezittingen van de heksen werden verbeurd verklaard. Na een complex ritueel van zuivering onder leiding van de priesters van de Grote Godheid werden de materiële goederen van de heks verdeeld in drie partijen. Een klein deel ging terug naar de familie van de overledene. Ruim tweederde werd overgebracht naar het meest sacrale heiligdom van de Grote Godheid, een in het oerwoud opengekapte plaats. Het pad dat vanaf de rivier naar dit sanctuarium voerde, was goed gecamoufleerd. Op deze heilige plaats, ver van de nieuwsgierige blikken van het gewone volk, verdeelden de priesters de buit. Een deel mochten zij van de Grote God in eigen zak steken; het meeste bleef echter achter in een soort van 'sacrale dumping' in de open lucht. In 1974, nadat de cultus door een profeet opgeheven was, bezocht ik deze 'sacrale dumping'. Ik zag daar een half voetbalveld vol opgestapelde materiële goederen. Delen hiervan waren reeds verrot. Op sommige plaatsen staken waardevolle voorwerpen on-

der het dikke tropische mos uit.

Interessant is ook de beschrijving van hekserij zelf. Het groeit als een kwaadaardig gezwel. Het begint met jaloezie en een daaruit voortkomende behoefte anderen te schaden. Wie daar aan toegeeft, glijdt af naar hekserij. Maar zelfs het koesteren van slechte gedachten kan de weg openen voor een verloederingsproces waaraan snel een halt moet worden toegeroepen, anders vreet het de mensen van binnen op. Een fantasie verraadt zich vaak door de extreme posities die worden aangehangen. Dit is ook bij deze collectieve fantasie het geval.

Een andere extreme positie is het beeld dat men zich van de godheid heeft gemaakt: het is een allesziende, altijd waakzame godheid voor wie men niets kan verbergen: een god die in onze harten kijkt en voor wie onze minste roerselen voor inspectie openliggen. Een panopticum dus! Aan het eind van de 18e eeuw heeft de Engelse filosoof Jeremy Bentham zo'n panopticum ontworpen. Benthams gedachten hierover zijn gepopulariseerd door de Franse filosoof en historicus Michel Foucault. 3) Jeremy Bentham ontwierp een modelgevangenis met een optimaal inspectiesysteem. Door de bouw van deze gevangenis kon alles wat de gevangenen deden vanuit een centrale controletoren gevolgd worden. Een dergelijk 'oog van de macht' schrijft dit Ndjuka-fantasme aan de godheid toe. Het loert bij iedereen naar binnen.

Soms laat de collectieve fantasie zich ook goed bestuderen doordat deze ruimtelijk wordt uitgebeeld. Het meest bekende heiligdom voor de Grote Godheid bestaat uit een dodenakker - de plaats dus waar de stoffelijke overschotten van heksen worden gedeponeerd - en de sacrale dumping, de plaats waar een groot deel van de geconfisqueerde bezittingen van heksen wordt achtergelaten. Bestraffing, boetedoening worden visueel uitgedrukt.

a) Elk fantasme omvat niet alleen een aantal extreme posities, het heeft ook de neiging exclusief en intolerant te zijn. Het verraadt zich door het uitdrijven van andere mogelijkheden. De collectieve fantasie die de Gaan Gadu-cultus propageerde, dreef andere mogelijke fantasieën naar de periferie. Deze puriteinse fantasie met zijn 'wettische' karakter en zijn meedogenloze vervolging van vrijwel alle niet door de cultus gesanctioneerde religieuze ervaringen kapte andere mogelijkheden resoluut af (vgl. Thoden van Velzen, 1988).

b) Het verborgen karakter van althans een deel van de fantasie. Sommige elementen zijn bespreekbaar, worden ook spontaan genoemd; andere worden alleen op momenten van geringere waakzaamheid aangeduid. Dat elke overledene aan een onderzoek moet worden onderworpen, kan men een oppervlakte-verschijnsel noemen; de onvriendelijke sfeer tijdens de divinatie, het karakter van het derdegraads-verhoor om in politietermen te spreken, zal door géén informant vermeld worden. Alleen als de antropoloog oplet, kan hij dit begrijpen uit terzijdes, uit de rauwe grappen die over het stoffelijk overschot gemaakt worden. Met andere woorden: er kan onderscheid gemaakt worden tussen manifeste en latente dimensies van een collectieve fantasie.

c) Elk fantasiesysteem biedt de mogelijkheid tot het ondernemen van

imaginaire reizen, tot de vlucht der verbeelding. De dodenakker is de plaats van voltrekking van goddelijke straf. Het tweede element van het heiligdom is het oord waar zich de zakelijke transactie tussen Gaan Gadu en de mensen voltrekt. De godheid voert de strijd tegen de heksen; hij moet daar natuurlijk voor betaald worden. Daarom deze offerandes. Maar later, in terzijdes, wil men soms wel iets anders loslaten: men zegt bijvoorbeeld dat al die lijken die ongegraven achterbleven de grond vervuilden; de aardgoden raakten hierover vertoornd. Dus naast vergelding en straf, naast betaling voor verleende politiediensten, duikt plotseling het besef van zonde op. Een groot aantal lijken heeft men onbegraven achtergelaten. Dit heiligdom van Gaan Gadu biedt de fantasie de mogelijkheid tot het maken van imaginaire reizen: van dodenakker naar sacrale dumping, dus van straf en vergelding naar compensatie voor geleverde diensten. Tenslotte zakken de gedachten als het ware af in de onderwereld van schuld, want de grond is vervuild door een religieus systeem dat ontspoord is, maar dat goden en mensen gewild hebben.

d) Elke fantasie is als een woekerplant, zoals Emma Eckstein (1904), voor Freud en voor de psychoanalyse een van de belangrijkste patiënten, het eens formuleerde. Elk fantasme bergt de mogelijkheid in zich andere psychische realiteiten te verstikken. Een fantasme dat niet op weerstanden stuit, brengt een individu of groep tot excessen. In 'excessen' ligt een waardeoordeel besloten. Ik doel op de verstoring van belangrijke sociaal-economische routines. Ook het doldraaien van een systeem reken ik tot die excessen: als de helft of meer van alle overledenen postuum tot heks wordt verklaard en hun bezittingen massaal vernietigd, dan is dat een exces. Dat is het niet alleen voor mijn gevoel maar ook voor dat van de Ndjuka's. Zij formuleerden dat later, toen de machtsverhoudingen het toelieten, op theologische manier, door te zeggen: de menselijke gemeenschap heeft zich schuldig gemaakt aan religieuze 'overkill', men is doorgeschoten. Zoals elk systeem dat zijn zwaartepunt heeft in het thema schuld en boete, is ook hier de richting van de ontsporing naar meer gevoel dat men in zonde leeft, meer gevoel dat men zich aan corruptie heeft overgegeven.

e) Fantasieën maskeren zich door uitspraken die op het eerste gezicht haaks op de fantasie lijken te staan. De Grote Godheid wordt afgeschilderd als een helper in nood, een onbaatzuchtige God die de menselijke gemeenschap beschermt door de heksen te vernietingen. Een heks, zoals we gezien hebben, wordt gedreven door ressentiment en door een hebzucht die zich op anderen richt. Maar op de geheime plaats in het bos, waar de bezittingen van heksen werden achtergelaten, toonde deze godheid zijn ware gezicht. In het heiligste der heilige lagen de goederen van overledenen, veroordeeld van hekserij, meters hoog opgestapeld. Wat kan men anders concluderen dan dat deze godheid zeer hebzuchtig van aard is, een soort superheks.

Het Gevaar: een nieuwe God

In 1972 kwam Akalali, een Ndjuka die niet eerder van zich had laten horen, in de hoofdplaats Diitabiki aan met de boodschap dat het

afgelopen moest zijn met de heerschappij van de Grote Godheid. Zijn boodschap luidde dat hij medium was van 'De godheid van de Wildernis', of 'De God van Bos en Rivier'. Deze God, Het Gevaar (Na Ogii) genaamd, kondigde aan dat er een eind moest komen aan het dragen van lijken; aan het onbegraven achterlaten van de stoffelijke overschotten van 'heksen' en aan de confiscatie van hun erfenissen. Toen de heersende priestergroep hiertegen bezwaar aantekende, vond Akalali dat het tijd was voor de Grote Godheid om maar 'met pensioen' te gaan, en zo dit bovennatuurlijke wezen van dit advies geen gebruik wenste te maken, zijn eredienst stop te zetten. Aldus gebeurde: binnen drie maanden was er een eind gekomen aan de heerschappij van de priestergroep die de Grote Godheids-schrijnen beheerde.

Het enige wat Akalali niet veranderde en waarschijnlijk ook niet wenste te veranderen, was de strijd tegen hekserij. Deze werd met kracht voortgezet. Binnen twee jaar werden duizenden Bosnegers uit alle delen van het Surinaamse binnenland op hekserij onderzocht. Wie schuldig werd bevonden, werd 'geroosterd'; lappen gedrenkt in een mengsel van kerosine en benzine werden vlak boven de blote rug van het slachtoffer verbrand. Daarna mocht deze persoon als 'gezuiverd' in de samenleving terugkeren. We beschikken over gegevens van 113 personen: 88 vrouwen en 25 mannen. 60% van deze personen was ouder dan 60. De zwakkeren in de samenleving bleven dus mikpunt van het hekserijgeloof.

Een nieuwe collectieve fantasie

De strijd tegen hekserij ging dus gewoon door. Maar zonder 'het dragen van het lijk' en zonder het uitdelen van een postuum rapport over de zedelijke kwaliteiten van de betrokkene. Ook waren er geen priesters meer om op te roepen tot gewetensonderzoek. Heksen bestaan en moeten bestreden worden, zo redeneerden Akalali en zijn volgelingen, en daarmee basta. Eenmaal gestraft, was de kous af, voor Gaan Gadu was het gevaar nooit geweken. Een moment van geringe waakzaamheid en het individu bevond zich weer opnieuw op een hellend vlak.

Profeet Akalali ging zelfs verder: hij predikte dat men normen en scrupules overboord moest zetten. Gewetenswroeging, vond hij, was iets wat mensen werd aangepraat. De ware adept van Het Gevaar had lak aan morele en ethische voorschriften en leefde volgens het recht van de sterkste. Dit was meer dan retoriek. Akalali zelf propageerde dit recht van de sterkste. Toen hij met zijn carrière begon, was hij gehuwd met één vrouw, binnen twee jaar had hij er dertien. Enkelen hiervan waren vroeger de trouwe echtgenotes geweest van andere mannen. Maar Akalali, of liever gezegd zijn geest, had ze opgeëist. Was het oog van de geest met welbehagen blijven rusten op een vrouw dan stuurde hij een boodschapper naar het dorp van die vrouw. Diezelfde middag nog diende haar man haar af te leveren bij de profeet. De gedupeerde echtenote moest ook nog zorgen voor het avondmaal van het nieuwe echtpaar. Het ging hier om exemplarisch gedrag: door bepaalde handelingen moest de collectieve fantasie verduidelijkt worden. Deze collectieve fantasie is neergelegd in de mythen van de God van de Wildernis en zijn aardse verschijning, de shamaan Dikii, een negentiende-eeuwse figuur, gedeeltelijk geschiedenis, gedeeltelijk fictie, mythe. Dikii, zoals we spoedig zullen zien, was de volstrekte

hedonist, een man die elke behoefte, hoe weerzinwekkend dan ook, uitleefde.

Over de eerste helft van de mythe, die handelt over het goddelijk wezen, kunnen we kort zijn. Het gaat over een god die geschilderd wordt als Koning van de Dieren, als Koning van de Bosgeesten, als Heerser van de Rivier. Eens heeft men hem gezien in een boot die tegen de stroom opvoer, terwijl de inzittenden de peddels lieten rusten. Een verschijning die de voorvaderen van de huidige Ndjuka's overtuigde dat hij, de god, volkomen thuis was in het binnenland. Terwijl de zichtbare verschijningsvorm van Gaan Gadu die van een Europeaan is, stak deze godheid in het vel van een Indiaan. En Bosnegers bewonderen Indianen als kinderen van het bos, mensen die veel beter dan zij de geheimen van de wildernis kennen. Wat deze mythes vertellen, is dat Het Gevaar synoniem is voor de krachten van het ongetemde, datgene wat de mens niet heeft kunnen bedwingen. Want dat is natuurlijk het Surinaamse bos, een wildernis waarin dorpen en akkers minuscule enclaves vormen. Interessant is ook dat men niet altijd een Indiaan meent te zien, soms is eerder een pikzwart mannetje de verschijningsvorm van Het Gevaar. Jagers vertelden mij dat zij vaak het idee hadden te kunnen rekenen op bosgeesten. Niet zelden menen zij zelf medium van bosgeesten te zijn. Hun verhaal gaat over een wonderbaarlijke jacht. Eerst hadden ze geen geluk. Dan komt plotseling een kudde bosvarkens in hun schootsveld. Ze leggen het ene beest na het andere neer. Steeds duikt achter de kudde de figuur van een Indiaan op die de beesten in de richting van de jager stuurt als ze bang worden en in een andere richting willen wegrennen. Maar dan verandert de Indiaan in een pikzwart mannetje, waarmee aangegeven wordt dat datgene wat nuttig en vriendelijk voor de mens is, de Indiaan, onder je ogen kan veranderen in een demon. Zo'n demon immers ziet er uit als een pikzwart mannetje. Dat doet je denken aan bepaalde overgangen in Freuds dromen (1900), als een onschuldig beeld plaats moet maken voor iets bedreigends. 'Verschiebung' noemde Freud dat; deze verschuiving of verplaatsing is, zoals bekend, een van de voornaamste mechanismen van de droomarbeid. Dat geldt ook voor de manier waarop mythen in elkaar gezet worden.

Een superman

De tweede helft van het mythen-complex moet nu onze aandacht krijgen. Centraal staat superman Dikii. De ellende begint al de dag van zijn verwekking. Dit is wat er gebeurde:

1) Twee zusters trekken het bos in, niet het bos vlakbij het dorp, maar wat men noemt 'het diepe bos', daar waar zelden mensen komen, het natuurlijke terrein van de bosgeesten, de knechtjes van Het Gevaar. Na vele uren zien ze plotseling een klein zwart wezen; het zit met de handen voor het hoofd. Een van de vrouwen wordt nieuwsgierig, neemt een gevorkte stok en prikt hiermee in het wezen. Het haalt zijn handen niet weg, maar draait zich van de vrouwen af. Weer geprik, weer gedraai, tot plotseling een van de zusters in paniek raakt. De ander, Ma Aponti, is wat recalcitranter. Ze talmt, urineert en vertrekt dan pas.

2) 's Avonds heeft Aponti geslachtsgemeenschap, Die nacht wordt

Dikii verwekt. Niet door de echtgenoot van Aponti maar door Het Gevaar zelf. Want het pikzwarte wezentje in het bos is een van de twee verschijningsvormen van Het Gevaar. Meestal neemt men hem als Indiaan waar, soms echter als een intens zwarte verschijning, zo zwart dat alles in de omgeving er donker door wordt. Geest of echtgenoot, Aponti's zwangerschap wordt later in verband gebracht met het zwarte wezen dat zij had lastig gevallen.

3) Aponti is zwanger. Wat opvalt, is vrouws ziekelijke behoefte om op het dorpstoilet te vertoeven; van 's morgens vroeg tot 's avonds laat. Rond 1900 zou een zendeling het als volgt opschrijven: "Aponti snoof de hele dag met welbehagen de parfums op die vanuit het dorpstoilet opstegen." 4) Later vertelden informanten mij dat niet Aponti een ziekelijke instelling had, maar dat het het foetus was dat haar gedwongen had naar de dorpslatrine te gaan. Daar deed het zich te goed aan de faecaliën.

4) Aponti is twaalf maanden zwanger voor ze Dikii ter wereld brengt. Een slecht voorteken, vindt men. Enkele dagen na de geboorte is Aponti voor het eerst enkele minuten buiten het kraamhuis, de hut waar kinderen worden geboren. Als ze terugkomt, schrikt ze. Rechtop in het bed zit de enkele dagen oude baby. In zijn ene hand houdt hij een medicijnbundeltje geklemd. Maar wat Aponti en de toegesnelde dorpsbewoners de stuipen op het lijf jaagt, is de rij sterke tanden die hij aan zijn moeder toont, met een grijnslach op zijn gezicht. Zo van: "Kijk eens wat ik allemaal te bieden heb!" Een ellende natuurlijk in een cultuur waar borstvoeding vaak twee jaar of langer doorgaat. Het genoegen dat baby Dikii beleeft aan het bedreigen van zijn moeder (met zijn tanden dus), wordt breed uitgemeten door Ndjuka historici.

5) Het valt iedereen op dat de baby groeit als kool; onnatuurlijk snel. Dat hij in ruime mate borstvoeding krijgt, is iedereen bekend maar waar haalt hij de rest van de bouwstoffen vandaan? Op een dag spreekt een aantal mensen af om de gangen van de peuter of kleuter Dikii na te gaan. Die leiden rechtstreeks naar de dorpslatrine. Daar ziet men tot zijn ontsteltenis dat het kind zich te goed doet aan faecaliën. Als een stofzuiger gaat het kleine baasje door de dorpslatrine.

6) Omstreeks de tijd dat Dikii een jongeman is, vertelt hij een merkwaardig verhaal. Hij heeft zijn eigen conceptie gezien. Hij zag dat zijn vader en zijn moeder geslachtsgemeenschap hadden, maar hij wist ook dat de god Het Gevaar zijn moeder (Aponti) uit het bos gevolgd was. En het was Het Gevaar dat zijn moeder bevruchtte, stelde de jonge Dikii. Zijn vader had part noch deel aan zijn conceptie. Ik het het zelf gezien, was zijn krachtigste argument.

7) Toen Dikii wat ouder was, stond hij bekend als de Casanova van zijn maatschappij. Overal had hij geliefden, ongetrouwd, getrouwd, het maakte voor hem geen verschil. Tegenwoordig weet men nog de dorpen te noemen waar hij zijn veroveringen maakte. Zoals Mozarts Don Giovanni, koos hij de gehele hem bekende

wereld als werkterrein.

8) Dikii vestigt zich al spoedig als shamaan. Hij wordt een specialist op het gebied van de bosgoden. Volgens de Ndjuka overlevering is hij een groot jager die in het gebied tussen de plantages en de Bosnegergemeenschappen rondzwierf. Mensen die het zo lang in de wildernis kunnen uithouden, zijn bij voorbaat suspect. Dat vermoeden werd zekerheid toen een jachtgezel hem 's nachts uit de hut zag wegzweven. Alleen zijn huid lag er nog. Zo doen vampiers dat. Zij verplaatsen zich als een lichte bol door de nacht om bij iemand bloed te zuigen. Hun huid laten ze dus achter.

9) Spoedig wordt Dikii van hekserij verdacht. Hij wordt voor het godsoordeel gebracht. Daarbij moet men van een bepaald brouwsel drinken. Wie binnen een week ziek wordt, is een heks. Dikii werd niet ziek. Tot twee maal toe heeft men hem van het brouwsel laten drinken en tot twee maal ontsprong hij de dans. Vrolijker werd hij er niet van. Vanaf dat moment zwierf hij in het grensgebied van kolonie en oerwoud rond, treurig, alsof hij een juk te torsen had. Hij is tenslotte aan melancholie overleden want, zeggen de historici, hij had geen zin meer om te leven.

De leer van Het Gevaar als fantasie

a) Ook hier is het systeemkarakter van de beelden waarschijnlijk. Die fantasieën gaan over orale, anale en genitale agressie maar ook over agressie in het dagelijkse leven. Ook zie ik in Dikii's claim, dat hij zijn eigen conceptie gezien had, een vorm van agressie, zoals trouwens ook in de wijze waarop hij de hele verwekkingssituatie naar zich toetrekt. Dikii is een verschijningsvorm van de godheid, de godheid heeft geslachtsgemeenschap met zijn moeder dus, volgens dezelfde emotionele algebra, had Dikii geslachtsgemeenschap met zijn moeder. De vader wordt uit het verhaal weggedrukt.
De mythen vormen een verheerlijking van de superman. Mensen schrikken van Dikii, maar over morele afkeuring wordt niet gesproken. Tenslotte verandert de superman in een martelaar maar ook dan komt de tegenpartij, de rest van de mensheid, er niet goed van af. Het blijven kleinzielige en wantrouwende mensen.

b) Het exclusieve. Akalali verwierp systematisch andere mogelijkheden: de leer van de Grote Godheid werd door hem als hypocriet ter zijde geschoven.

c) De vervorgen dimensie. Elementen uit dit verhaal komen pas na veel moeilijkheden boven water. Dat de Bosgeest ook demon is, leerde ik pas uit het jachtverhaal en de 'verschuiving' van Indiaan naar demon. Ook over faecaliën is het moeilijk om mensen aan het spreken te krijgen; koprofagie is vrijwel onbespreekbaar.

d) De imaginaire reizen. Het levensverhaal van Dikii is op zichzelf een tocht langs de verschillende mogelijkheden voor agressie die de mens geboden zijn. Orale, anale en genitale vormen van geweld. Tenslotte de supervorm waarbij de mens zich over grote

afstanden kan verplaatsen om zijn vijand kwaad te doen: de almachtigheid van de Gedachte. Het droeve eind, het verhaal van Dikii's depressie, behoort ook tot de mogelijkheden van de fantasie. Het biedt ook een instrument om mee te denken: de onderscheidene posities die bereikt kunnen worden - hoe de megalomane persoonlijkheid op zijn wenken bediend wordt - maar tevens de reflectie erop. Want is de prijs voor grootheidswaanzin niet depressie?

Slot

Deze fantasieën zijn niet uit de lucht komen vallen. De eerste kreeg vorm in het Surinaamse binnenland ten tijde van de gold rushes. In 1885 werd er goud in het binnenland ontdekt; de goudkoorts maakte zich toen snel van de geesten meester. De Gaan Gadu-beweging brak uit in 1890. De ontwrichting van het dagelijkse leven was groot. Mannen maakten zich en masse los van traditionele verplichtingen. Het systeem van rechten en plichten, dat de betrekkingen tussen naaste verwanten regelde, brokkelde af. Dit veroorzaakte onrust. De mannen, die zich losmaakten van hun afhankelijke verwanten, veroordeelden deze maatschappelijk zwakke groep als een verzameling individuen die door resentiment verteerd werden. Kortom ze stigmatiseerden de armen als heksen. Ik vermoed dat dit een krachtige impuls heeft gegeven aan de ontwikkeling van deze collectieve fantasie.

Ook kort vóór 1972 (het jaar van Akalali's greep naar de macht) zien we een vergelijkbare economische boom-periode. Bosnegers worden betrokken bij de openlegging van het Surinaamse binnenland; honderden goed betaalde banen komen ter beschikking. Ook de gevolgen van een exodus van tienduizenden Creolen en Hindoestanen naar Nederland tekenen zich dan al af. Huizen, stukken land, bussen, taxis, het gaat allemaal voor een habbekrats over de toonbank. Bosnegers behoren in veel gevallen tot de nieuwe kopers. Nieuwe welvaart brengt meer opschudding, verwarring, kortom prikkels voor de fantasie-productie dan armoede. Welvaart drijft segmenten van een bevolking uiteen. Afgunst bloeit op bij de armen; wantrouwen en beschermingsbehoefte bij de rijken. Via het projectie-mechanisme krijgt het latente hekserijgeloof dan een uitingsmogelijkheid.

De gevolgen van deze fantasie-productie vormt een ander interessant punt. In 1890 slaagde een handjevol priesters van de Grote Godheid erin vrijwel het gehele binnenland voor hun leer te winnen. In 1972 gelukte het Akalali, in zijn eentje, een establishment van wereldse en priesterlijke groeperingen van het toneel te verdrijven. Niet met geweren, zelfs niet met een volksopstand, maar door de kracht van zijn boodschap, die algemeen aanvaard werd als geldig voor die dagen.

NOTEN

1) Voor een goed overzicht van recent experimenteel psychologisch werk op het gebied van fantasie en dagdromen, vgl. Singer (1985).
2) Voor een uitvoeriger behandeling van het begrip collectieve fantasie, vgl. Thoden van Velzen, H.U.E. & W. van Wetering (1988: 1-8, 387-401).
3) Vgl. Foucault (1977) en (1979).
4) Vgl. Helsone, S.F. Herleving van een Aucaansche wonderman als de oppergod. MS. Collectie van het Zeister Zendingsgenootschap. Rijksarchief Utrecht. Uitgebreider komt dit corpus van mythen aan de orde in Thoden van Velzen & Van Wetering (1988).

LITERATUUR

- ECKSTEIN, Emma
  1904, Die Sexualfrage in der Erziehung des Kindes. Leipzig: Kurt Wigand.
- FOUCAULT, Michel
  1977, 'L'oeil du pouvoir, entretien avec Michel Foucault', in Jeremy Bentham Le Panoptique, Paris: Belfand.
- 1979 (1975), Discipline and punish: The birth of a prison. Harmondsworth: Penguin Books.
- FREUD, Sigmund
  1987 (1900), De droomduiding. Sigmund Freud Nederlandse editie. Boom: Meppel.
- SINGER, Jerome L.
  1985, 'Fantasy' in The social science encyclopedia. Edited by Adam Kuper and Jessica Kuper, pp. 293-295. London: Routledge & Kegan Paul.
- THODEN VAN VELZEN, H.U.E.
  1988, 'Puritan movements in Suriname and Tanzania', in The quest for purity. Edited by Walter E.A. van Beek, pp. 217-244. Berlijn: Mouton de Gruyter.
- THODEN VAN VELZEN, H.U.E. & W. van Wetering.
  1988, The great Father and The Danger: Religious cults, material forces, and collective fantasies in the world of the Surinamese Maroons. Carribean Series 9; Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde. Dordrecht: Foris.

Moeder en dochters: tussen symbiotische illusie en Electra-complex

Dr. H.C. Halberstadt-Freud

Over het algemeen wordt er in de gepopulariseerde psychoanalyse raad gegeven aan moeders door te vertellen wat kinderen voelen. Op de gevoelens van moeders ten opzichte van hun kinderen wordt minder acht geslagen. Tevens hult de psychoanalyse zich meestal in een wat moeilijk voor leken toegankelijke terminologie. Ik ben van plan te proberen om in gewone mensentaal te schrijven.
Het thema hier is moeders en dochters, en om de gedachten te bepalen, wil ik de volgende belangrijke vraag opwerpen: wisselt het meisje van object of niet?
Zoals u misschien weet, is het woord object in de psychoanalyse gekozen om het voorwerp van een driftmatige streving mee aan te duiden. Bijvoorbeeld: het object van de libido van de baby in de eerste levensmaanden is voornamelijk de moeder.
U heeft vast wel eens van het Oedipuscomplex gehoord, en daarbij gedacht, maar hoe zit het dan met meisjes? Eigenlijk is dat niet zo duidelijk als het lijkt, en ook nooit zo precies uitgewerkt in de theorie, omdat het jongetje als prototype genomen is door Freud.
De verhouding tussen moeders en dochters is nooit zo specifiek beschreven in de psychoanalytische literatuur. Er was in dat opzicht een soort gat in de markt ontstaan, waar men pas achter kwam doordat in het kielzog van het feminisme aandacht aan de verhouding tussen moeders en dochters besteed werd. Nancy Friday heeft een boek over dat onderwerp geschreven waarin zij de psychoanalytische literatuur verwerkt heeft. Zij kwam tot het schrijven van dat boek naar aanleiding van haar eigen leven en haar verhouding met haar moeder. Tevens trachtte zij zich op die manier te bevrijden uit haar traditionele dochterrol. Zij ging in haar voorgeschiedenis terug tot haar grootmoeder en onderzocht de gang van zaken tussen vrouwen in opeenvolgende generaties.
Ikzelf ben op het onderwerp moeder en dochter gestuit via een omweg. Ik heb me eerst o.a. met de perversies bezig gehouden, en met Marcel Proust. Van hem heb ik veel geleerd over perversies en over, vooral manlijke, homosexualiteit. Daarbij viel het mij natuurlijk op, zoals aan anderen voor mij, dat deze genoemde categorieën mensen zo'n gecompliceerde verknoopte band met hun moeder hebben. Daar vond ik een heel netwerk waarin moeder en kind elkaar inspinnen, waarbij allerlei wederzijdse illusies gevormd en zorgvuldig in stand gehouden worden. Ik merkte dat het een heel karwei was om in een analyse deze verwevenheid te ontwarren.

Gaandeweg viel het me bij vrouwelijke patiënten steeds meer op dat zij met hun moeder vaak een niet minder gecompliceerde band onderhouden dan dat bij homosexuele en aan perversies verslaafde mannen het geval is. Dat verbaasde mij eigenlijk niet weinig, vooral omdat diezelfde, zeg maar ziekelijke, moeder-kind band, die zich natuurlijk vooral in de fantasie afspeelt, niet die gevolgen heeft als bij genoemde mannen. Toch is de verknooptheid vaak niet minder, en natuurlijk wel pathogeen, maar verhindert toch niet dat veel van deze

vrouwen een partner kiezen, een gezin stichten, kinderen krijgen en die heel redelijk opvoeden soms. Zo ben ik dus vanuit de praktijk, langs een tamelijk lange omweg, gezien het feit dat ik zowel moeder van een dochter ben als dochter van een moeder, tot het onderwerp moeders en dochters geraakt.
Zoals ik al zei, heeft de psychoanalyse zich over het algemeen vooral gericht op de ontwikkeling van het jongetje als centraal paradigma. Het meisje werd dan begrepen vanuit een analogie-redenering die hier en daar wat aangepast werd. Dat is met name in de beginjaren zo geweest, en deze methode heeft zijn sporen achtergelaten. Het psychoanalytisch denken over de ontwikkeling van de vrouw torst een zware last van vooroordelen en misverstanden met zich mee. Daar komt nog bij dat er in de twintiger jaren een soort oorlog in de psychoanalytische wereld losbrandde rondom de vrouwelijke sexualiteit en de ontwikkeling van het meisje. Er was een beweging ontstaan van vrouwelijke analytici, die zich in de strijd gooiden en het aan de stok kregen met de gevestigde orde in de psychoanalytische beweging. Freud werd daarbij gesteund door een aantal vrouwelijke collega's, waaronder de Nederlandse mevrouw Jeanne Lampl-de Groot, die het niet alleen roerend met hem eens waren, maar er ook nog eens een schepje bovenop gooiden. Deze vrouwen Hélène Deutsch, Marie Bonaparte (om de belangrijksten te noemen), gingen uit zijn naam de strijd aan met de rebellen en benadrukten nog eens opnieuw de penisnijd, het masochisme, de manlijke instelling van het preoedipale meisje ten opzichte van de moeder, het omgesmeed moeten worden van man tot vrouw. Deze dames hebben Freud geen dienst bewezen, omdat nu niemand meer tegen allerlei misconcepties in durfde gaan, waarschijnlijk met de gedachte: als de vrouwen het zelf zeggen, moeten ze hun eigen graf ook maar graven, dan wassen wij onze handen in onschuld. Daarmee is de strijd, althans voorlopig, beslecht, en een zeer gebrekkige theorie over de vrouwelijke ontwikkeling is lang de enig geldige gebleven. De mening van de dissidenten is in de kiem gesmoord en zij hebben het pleit verloren.
Auteurs als Karen Horney, Melanie Klein en Ernest Jones hebben belangrijke ontbrekende stukken aan de theorie van de vrouwelijke ontwikkeling toegevoegd, die pas in deze tijd weer uit de doofpot worden gehaald. In de zestiger jaren verscheen vervolgens een opstellenreeks over vrouwelijke sexualiteit onder redactie van Janine Chasseguet Smirgel. Dit werk heeft zeker ook bijgedragen tot een langzamerhand op gang gekomen broodnodige revisie van de theorie. De Franse bijdrage aan de huidige discussie over de ontwikkeling van de vrouw is zeker niet gering als we ook even denken aan Simone de Beauvoir en haar boek 'Le deuxième sexe', waarin wordt afgerekend met het idee dat het meisje een 'homme manqué' zou zijn.

Toch zitten we nog altijd met de erfenis dat de psychoanalyse zich in de eerste plaats richtte op de vader als beslissende factor in de ontwikkeling van zowel jongens als meisjes. Dat ging dan niet zozeer over de vader van vlees en bloed, die al of niet stoeit met zijn kind. Neen, de theorie handelt vooral over de symbolische vader: als degene die incest verbiedt, en die er de oorzaak van is dat het Oedipuscomlex eindigt (bij het jongetje, uit angst voor de vader) of begint (bij het meisje uit teleurstelling in de moeder, en om op die manier liefst een penis of desnoods een kind te krijgen). De vader wordt besproken als mythische figuur, als protagonist op het innerlijk draaitoneel.
Anders verging het de moeder in de theorie: pas in de tijd na de tweede wereldoorlog kwam zij in de psychoanalyse meer centraal te

staan. Maar anders dan bij de vader ging het bij haar juist niet om de symbolische moeder. Het innerlijk beeld van de moeder dat het kind meedraagt, haar imago of representatie of hoe we dat ook noemen mogen, werd verwaarloosd. Het ging vooral om de moeder als verzorger, als iemand die iedere dag, 24 uur per dag, het jaar rond, klaar moet staan voor haar kind; dat zou, claimde men, nodig zijn om de ontwikkeling optimaal te laten verlopen. Jammer is dat daarmee het terrein van de psychoanalyse wel definitief verlaten wordt. Als we de barricade op moeten met vooroordelen over crèches al of niet, dan is er van psychische realiteit geen sprake meer.
De gevaren van tekorten in de zorg van de kant van de moeder hebben, natuurlijk ook terecht, al werd de vader daarbij helemaal over het hoofd gezien en de vrouw een halve eeuw teruggezet, veel aandacht gekregen. Dit begon met het publiceren van het World Mental Health Report van Bowlby en werd gestimuleerd door de vele publicaties van Anna Freud op dit gebied. Zij had het eigenlijk bijna uitsluitend over moeders en kinderen. De vader moest toen min of meer nog ontdekt worden als iemand die echt bestaat en van grote invloed is als deel van de driehoek en wel vanaf het eerste levensbegin. Vaders komen er ook bij Margaret Mahler niet aan te pas. Hoe paradoxaal dat ook klinkt, terwijl er de laatste 40 jaar in de psychoanalyse zeer veel over moeders te doen is geweest, vooral ook als bron van pathologie, werd de vrouwelijke ontwikkeling en de moederoverdracht op de analyticus, als onderwerp nog steeds verwaarloosd, en is het vrouwelijk Oedipuscomplex nooit echt uit de verf gekomen.

Dit alles even ter inleiding. Dan wil ik nu drie onderwerpen in dit betoog aansnijden, die alle drie te maken hebben met de vraag of het meisje wisselt van object of niet.

1. De vroege moeder-kind relatie wordt wel aangeduid met de term symbiose of symbiotische fase. Daarvan wil ik bekijken of het niet veeleer om een wat ik genoemd heb een 'symbiotische illusie' gaat.
   Na de symbiose volgt de separatie, maar is dat voor jongens en meisjes hetzelfde proces?
2. In de klassieke theorie moet het meisje niet alleen wisselen van object, zij moet van de exclusieve binding aan de moeder overstappen op een libidineuze (fantasie)relatie met de vader; tevens moet zij van erogene zone wisselen, zij moet haar clitoris opgeven als bron van lust ten gunste van de vagina; zij moet wisselen van attitude: een actieve manlijke opstelling moet tot passiviteit omgevormd; en zij moet van klein mannetje tot vrouw worden.
   De vraag is of al deze wisselingen noodzakelijk zijn en echt plaats vinden. Bijvoorbeeld: vindt er een wisseling van object plaats, wordt de moeder voor de vader verwisseld?
3. Welke rol speelt de transgenerationele band tussen vrouwen? Kan dat een van de oorzaken zijn waardoor psychische patronen van moeder op dochter gemakkelijk worden overgedragen?

Symbiose

Om bij het eerste punt te beginnen eerst iets over de ontwikkeling van het meisje. Zij wordt in een homosexuele objectrelatie geboren in tegenstelling tot het jongetje. Het meisje schijnt ook vanaf de

geboorte al meer gevoelig te zijn voor het contact met de moeder, de interactie is inniger daardoor ('female bonding' genaamd). Moeder en dochter hebben niet alleen hetzelfde geslacht, en het is natuurlijk ook zo dat het meisje zich met haar moeder gaat vereenzelvigen. Uit deze omstandigheden vloeit al bijna vanzelf voort dat moeder en dochter de meest innig verweven twee menselijke wezens zijn die er bestaan. Het kan een hele toer worden voor het meisje om zich aan een pathologische of te innige moeder-dochter band te ontworstelen. Men kan zich ook de vraag stellen of het eigenlijk wel nodig is, onder normale omstandigheden, dat het meisje zich losmaakt van de moeder. Of kan zij, anders dan de jongen, zich heel goed ontwikkelen terwijl ze het moederbeeld volgt en bij zich houdt?

Wanneer we vanuit de moeder kijken dan is het zo dat zij ten opzichte van een babydochter heel andere verwachtingen koestert dan tegenover een jongetje. Zij kan in de dochter gemakkelijker zichzelf zien en terugvinden. Ze kan er ook haar moeder en zelfs haar geweten in zien. De moeder kan in haar dochter ook haar ik-ideaal, zoals dat in psychoanalytische taal heet, zien te verwezenlijken: zoals ze zich gedroomd had te zullen worden, dat ideaal zal nu door de dochter verwerkelijkt worden. De moeder kan het kind dan gemakkelijk gaan behandelen als een verlengstuk van zichzelf en dat hoort dan niet meer tot de normale ontwikkeling, maar kan leiden tot een gestoorde moeder-kind relatie met pathologische gevolgen.
De zogenaamde symbiose is een term van Margaret Mahler, ontleend aan de ontwikkeling van psychotische kinderen, en later voor de gezonde ontwikkeling in de babytijd gebruikt. Eigenlijk is de term misleidend omdat het letterlijk genomen op een wederzijdse afhankelijkheidsrelatie duidt. Daarvan is in de normale ontwikkeling geen sprake, een gezonde moeder is niet afhankelijk van haar kind, maar heeft ook haar man en haar interessen en bezigheden, waaraan ze haar levenslust ontleent. In de pathologie kan dat echter wél het geval zijn, en daarom is de term daar beter op zijn plaats.
De vrouw die voor haar gevoel van eigenwaarde afhankelijk is van haar baby en hem of haar daarom niet los kan laten, vormt een bedreiging voor de normale ontwikkeling van haar kind. De band tussen moeder en kind is dan te strak, er is geen plaats voor de vader, of voor anderen, waartoe het kind zich kan richten, en de afhankelijkheid die de moeder op deze wijze creëert omdat dat haar steunt in haar verzwakte narcisme, remt het kind. De separatie komt niet goed op gang, het kind blijft een verlengstuk van de moeder, hij moet voelen wat zij voelt, denken wat zij denkt. Het kind moet zich ook liefst gedragen of het van hetzelfde geslacht is als zij. Het kind moet haar liefdesbehoefte bevredigen, en haar het gevoel geven dat zij een goede moeder is.
De normale symbiotische fase wordt door Mahler als een idyllische ideaaltoestand afgeschilderd, maar de vraag is of zoiets wel bestaat. Is het paradijs teruggeprojecteerd naar de eerste levensmaanden niet veeleer een illusie? "Il n'y a que des paradis perdus" schrijft Proust, m.a.w. het verloren paradijs waar we naar terugverlangen, heeft nooit bestaan.
De symbiotische illusie is eigenlijk een idylle waarbij beide partijen hebben afgesproken, of liever: een onbewust contract hebben afgesloten, waarin te lezen staat: "Wij houden van elkaar, wij zijn samen één, niemand is zo goed en mooi als jij, niemand is zo lief als ik voor jou en jij voor mij. Wij voelen nooit agressie en boosheid jegens elkaar. Wij zijn eigenlijk samen alleen op de wereld, vader of andere

mensen doen er niet zoveel toe, de buitenwereld is dreigend en gevaarlijk, wij blijven veilig samen binnen en houden de deur dicht. Op die manier kan er niemand tussen ons komen."
Bij dit contract zit er echter wel een addertje onder het gras, want de 'deal' is: 'als ik alles doe wat jij wilt, lief klein meisjesachtig en zonder agressie met je omga, dan ben jij verplicht om altijd voor mij klaar te staan'. De wederzijdse beklemming, het elkaar geen ruimte en vrijheid gunnen, leidt natuurlijk maximaal tot woede en razernij, die dan niet geuit kan worden. Met andere woorden, het moet allemaal zo mooi en idyllisch blijven tussen moeder en kind als het zelfs in het baby-stadium niet is.

Het meisje van haar kant heeft, net zo goed als het jongetje, de taak om in de vroege ontwikkeling, te beginnen met zo'n maand of drie vier, het langdurige proces van de separatie-individuatie-fase door te maken. Zij moet zich ook losmaken uit de tweeëenheid met de moeder, waarin het kind, althans in de fantasie, nog waanachtig deelt in moeders almacht. Het kind leert rond een jaar op eigen benen staan en proeft de onafhankelijkheid. Het meisje dient zichzelf op den duur als aparte persoon te gaan zien; het innerlijk beeld dat zij van zichzelf heeft, moet enigszins los komen te staan van het imago dat zij van haar moeder meedraagt. Tegelijk moet zij zich met haar moeder identificeren, en dat is een contraire beweging. Dat is wat Carla Merkelbach heeft genoemd 'de separatie-individuatie-paradox'. Daar schuilt een duidelijke moeilijkheid, een klip die het meisje moet zien te omzeilen. En dat punt bereikt een vrouw niet één keer, maar bij iedere nieuwe ontwikkelingsfase die zij doorloopt, komt dit probleem terug. Bij iedere nieuwe barrière die zij moet nemen, valt zij immers terug op haar moeder als steun en helper, en zal zij deze paradox opnieuw ondergaan.
De eerste keer dat dit speelt, is in de peuterfase en op dat moment separeert zij zich al minder dan het jongetje.
Wat bij dit alles natuurlijk een voorname rol speelt, is de aanwezigheid en de opstelling van de vader. De dyade kan alleen opgelost worden als er een derde in het spel is. Het meisje, zo blijkt uit onderzoek, is al meteen minder op activiteit gericht, en meer op het innerlijk, het fantasieleven. Tegelijk probeert zij zich, anders dan in de klassieke theorie aangenomen werd, wel degelijk al heel vroeg op de vader te richten. Zo rond een jaar is het meisje al zichtbaar bezig met de vader of met andere mannen te 'flirten', of zich tussen vader en moeder in bed in te dringen. Maar ze blijft de moeder desondanks trouw omdat zij haar heel erg nodig blijft hebben als steun en toeverlaat. Op dat moment kan er al iets ontstaan dat voor haar toekomst heel bepalend is: de symbiotische illusie, waar het meisje dan al in kan belanden en waar zij levenslang in gevangen kan blijven. Door de betrokkenheid op elkaar is dan het uiten van anders zijn, het separeren dat zij op zichzelf al als het plegen van verzet beleeft, uitgesloten. Kwaadheid moet ingeslikt uit angst om de ontstane idylle in gevaar te brengen. Een 'voor wat hoort wat' relatie is het gevolg, waarbij de dochter haar eigenheid inlevert om de liefde van de moeder te behouden. Dit is het geval als de symbiose onaangetast en onopgelost blijft.
Net als bij het jongetje loopt de separatiefase van het meisje samen met de zindelijkheidstraining, en ook daarin is zij vlotter dan de jongen. Men kan zich afvragen of dit uit overmatige aanpassing of uit aanleg voortkomt. In ieder geval is het zo dat uit analytisch materiaal blijkt dat vrouwen meer angsten hebben voor verlies van lichaams-

inhoud, voor beschadiging van het binnenste van hun lichaam, voor diffuse op castratieangst lijkende gevoelens. De lichaamsbouw van het meisje is zo dat haar sexuele organen meer van binnen zitten, minder goed zichtbaar en controleerbaar zijn, en de gevoelens daaromheen zijn dan ook diffuser, minder strikt gelokaliseerd. Dit zou ook een factor kunnen zijn die leidt tot meer fantasiebeleving, meer innerlijke gerichtheid, een contemplatievere opstelling. Het meisje is minder doenerig dan het jongetje. Ze houdt meer rekening met de wensen van haar omgeving en van haar moeder in het bijzonder. Meisjes ontwikkelen zich sneller, zijn meer aangepast, spreken vroeger en zijn meer ingesteld op het onderhouden van goede sociale relaties. Hier spannen waarschijnlijk de neurologie, de hormonale dispositie en de interactie met de omgeving van het meisje samen.
De meest archaïsche, primitieve agressie van het meisje ten opzichte van de moeder richt zich op het binnenste van haar lichaam, zoals de buik, waar de gehate en gevreesde rivalen in kunnen zitten of waar de penis van de vader in verdwenen is. En ze vreest met gelijke munt betaald te zullen worden, zodat de gefantaseerde wraak van de moeder haar archaïsche angsten stimuleert. Deze gaan verder dan gewone castratieangsten, het is meer moord en doodslag in de fantasie van het meisje, zeker als de relatie met de moeder niet goed is. Ze vreest dan al vroeg de vernietiging niet alleen van haar vrouwelijkheid, maar van haar hele persoon. Het zal duidelijk zijn dat deze angsten alles met de separatieproblematiek van het meisje te maken hebben.
Na de genoemde separatie-individuatie-fase volgt dan langzamerhand de verdere uitwerking van de oedipale gevoelens, waarin het meisje ook haar moeder blijft nodig hebben, maar deze wordt tegelijk ook haar rivaal. Zij wil haar moeders plaats innemen en ook haar liefde niet verliezen. De angst voor liefdesverlies is bij het meisje door al deze tegenstrijdige belangen die zij ten opzichte van haar moeder heeft, extra groot. De boosheid op haar moeder, die er steeds ook is, omdat afhankelijkheid nu eenmaal vanzelf ook agressie oproept, zij het in verborgen vorm, kan zij heel moeilijk uiten. Vrouwen hebben dan ook, zoals bekend, vaak grote problemen met het uiten van 'negatieve gevoelens'. Zij neigen er toe agressiegeremd te worden omdat zij zo schatplichtig aan hun moeder zijn, haar niet willen verraden of verlaten, ook al omdat zij zelf eens moeder zullen worden en in haar schoenen komen te staan.
Ook als alles goed gaat, heeft de normale hang van het meisje naar haar vader te maken met een steun zoeken, en een verlangen dat van hem te krijgen wat de moeder niet heeft of geeft. Zij wil hem verleiden, omdat hij spannend en anders is, maar de moeder blijft desondanks centraal. Zowel door angst, als door liefde, als door boosheid aan moeder gebonden als het meisje is, hangt het resultaat van de menging van al deze ingrediënten af, en van wat er uiteindelijk overheerst. Ambivalentie bindt natuurlijk het meest omdat het moeilijk is om los te komen van iemand die we haten.
Het is gemakkelijker om je als een apart individu op te stellen als je verschillend bent, en ook makkelijker als er agressie aan te pas mag komen, zoals bij de jongen.
Vervolgens gaat het meisje de zogenoemde latentiefase in. Dat is de lagere schoolleeftijd en ze wordt dan meestal een braaf en aangepast schoolmeisje, dat ook nog steeds op haar moeder wil lijken en zich maar in beperkte mate van haar innerlijk moederbeeld los maakt. De vader blijft een geliefd persoon, als het goed is, maar ook een minder aanwezige wat geïdealiseerde figuur. Over hem kan goed gedroomd en

gefantaseerd worden, zoals een pleegkind fantaseert over zijn echte ouders die hij nooit gekend heeft, en die hij kan idealiseren en tevoorschijn halen als zijn tegenwoordige ouders hem teleurstellen.
In de prepuberteit ontstaat een nog niet beschreven 'reculer pour mieux sauter', het meisje valt extra terug op haar moeder, voordat zij probeert zich onafhankelijker van haar op te stellen. De hormonale onrust van deze periode zorgt voor verstoring van het emotionele evenwicht en dat heeft vooral invloed op de stemming van het meisje. Er ontstaan een periode van meer humeurigheid en boosheid, die haar zelf beangstigt, zodat ze tegelijk ook weer meer behoefte voelt om dicht tegen moeder aan te kruipen. Ze wil dan als het ware nog even onder moeders rokken schuilen om te voelen 'hoe dat ook al weer moet een vrouw worden', en van daaruit gaat zij dan als het goed is de wereld in.
De puberteit wordt wel de tweede separatie-individuatiefase genoemd, maar daaraan vooraf gaat volgens mij ook een tweede symbiose. In een soort herkansing, zoals de hele puberteit ook wel genoemd wordt, kunnen de dingen nog ten goede of ten kwade keren.

Het meisje zoekt opnieuw steun bij haar moeder als de menstruatie komt en haar beangstigt, zij denkt dat er nu toch echt iets in het binnenste van haar lichaam is misgegaan. Misschien door masturbatie, of als straf voor verboden fantasieën? Haar beschadigingsangsten uit vroegere fasen worden weer aangewakkerd. Haar sexuele gevoelens verwarren haar, en raken ook gemakkelijk verward met de anale problematiek, zodat de menstruatie maar al te gauw aangezien kan worden voor iets dat te maken heeft met gebrek aan zindelijkheid. Boze gedachten, zoals haat tegen je moeder, maken dat je je lelijk, slecht, gemeen en vies voelt. Dat alles is moeilijk gescheiden te houden van de gedachten rond sexualiteit en kan later problemen geven.

De adolescent wil verder weg van moeder, op zoek naar nieuwe objecten, ook de vader komt nu niet meer zo in aanmerking, al is hij belangrijk om het meisje een gevoel te geven dat zij een vrouw is. Het meisje moet zich nu heterosexueel gaan bewijzen, daar heeft ze nog weinig ervaring mee. Ze valt daarbij terug op haar vriendinnen, haar vertrouwde homosexuele objecten. Hoe problematischer de verhouding met de moeder is, hoe meer het meisje risico loopt geen normale sexuele beleving te kunnen ontplooien, dat wil zeggen aan genieten in te boeten. Angst voor sexualiteit, angst voor mannen, frigiditeit, masochisme, vaginisme, al deze problemen zijn de erfgenamen van de relatie met de moeder. Hoe meer problemen er geweest zijn in de anale en separatie-fase, des te beangstigender is ook weer deze nieuwe uitdaging in het leven van het meisje: een gesexualiseerd wezen te zijn, vrouw te worden. De geruststelling van de moeder is weer heel essentieel en het is tevens moeilijk om je te verwijderen van een moeder die je zo nodig hebt.
Als partnerkeus en huwelijk volgen dan maakt het meisje zich in naam wel los, maar ze treedt tevens toch weer des te meer in de voetsporen van haar moeder. Ze volgt immers haar voorbeeld, zodat ze het gevoel kan krijgen alleen maar het leven van haar moeder te herhalen. Het meisje heeft al gauw het gevoel alleen maar een traditie voort te zetten in de opeenvolging der generaties. Ze is uit een vrouw geboren en uit haar kan ook weer een vrouw geboren worden, zoals bij de Russische baboesjka poppetjes. Wat ligt meer voor de hand dan dat alles blijft zoals het was en tot in het oneindige herhaald wordt, zowel de gezonde als de pathologische tendenzen?

Vrouwen vormen als het ware gemakkelijk een doorgeefluik. Als de vrouw een kind krijgt, voelt ze zich sterk met haar eigen moeder verbonden, ze heeft opnieuw behoefte aan haar moeder als steun en toeverlaat. Zo leidt iedere progressie in het leven van het meisje opnieuw tot regressierisico's. Als de moeder te 'gevaarlijk' is in de beleving van het meisje, dat wil zeggen te intrusief, of te kil en weinig moederlijk, dan raakt de vrouw in deze periode extra gefrustreerd en kan er gemakkelijk een postpuerperale of kraambed-depressie optreden.

Ook als het allemaal goed gaat, zal de vrouw steeds meer op haar moeder gaan lijken, iets dat haar het gevoel kan geven niet van de moeder los te kunnen komen. Als zij daar geen problemen mee heeft, is er niets aan de hand, maar als zij haar moeder haat en voor geen prijs op haar wil lijken dan voelt zij zich bedreigd door de onontkoombaarheid hiervan. Hoeveel vrouwen zijn niet doodsbang op hun moeder te lijken en op ziekelijke wijze door deze gedachte geobsedeerd?

Elektra of Oedipus?

Het tweede punt van dit verhaal is de vraag of de wisselingen die een vrouw verondersteld wordt te ondergaan ook werkelijk plaats vinden. Het is zeer onwaarschijnlijk dat een vrouw als man geboren wordt en dan van geslacht wisselt. Ook haar clitoris verwisselt zij niet daadwerkelijk voor de vagina, beide zones hebben en houden een erotische gevoeligheid; evenmin wordt het meisje van actief passief of masochistisch, al kan dat wel gebeuren bij een gestoorde ontwikkeling; de hiermee verband houdende agressiegeremdheid ligt bij vrouwen op de loer, zoals uit het besprokene mag blijken.
De belangrijkste kwestie is nu: wisselt het meisje van object?
Freud wijdt op zijn 75e nog een artikel aan Female Sexuality, waarin hij ongeveer zegt: "eigenlijk heb ik nog steeds niet goed begrepen hoe de ontwikkeling van de vrouw in elkaar zit. Wel valt het me op dat meisjes zo lang verwijlen in de preoedipale fase. Ze blijven nl. heel lang aan de moeder gebonden en raken pas zeer laat op de vader gericht. Ze wisselen meestal wel van object, maar dat gebeurt toch ook niet altijd. In dat laatste geval blijven ze gewoon aan de moeder gebonden. Als ze wel van object wisselen dan ziet men desondanks vaak dat de vrouw in de tweede helft van haar leven met haar echtgenoot vecht zoals ze dat in de eerste helft met haar moeder deed. Het lijkt er dan ook veel op dat de echtgenoot in de plaats van de moeder treedt," aldus Freud. Hij heeft de problemen met het Oedipuscomplex ten aanzien van de vrouwelijke ontwikkeling dus wel gezien. Hij zegt ook met zoveel woorden te twijfelen of we het Oedipuscomplex wel als het zogenaamde 'kerncomplex' van de neurose mogen blijven beschouwen. De vrouwelijke ontwikkeling verloopt immers niet parallel met de manlijke.
Ik concludeer voorzichtig dat het Oedipuscomplex misschien niet klopt voor het meisje, de analogie met het jongetje gaat niet op zo te zien. Wat Freud wel aarzelend constateerde, maar waar hij de consequentie niet uit wenste te trekken, althans niet op dat late moment in zijn leven, blijkt meer en meer het geval te zijn. Er is niet zozeer sprake van objectwisseling, als van iets anders: de moeder als centrale figuur voor beide geslachten. Dat is een factor waar Freud te weinig mee rekende, de vroegste moeder-kind relatie en de moederoverdracht interesseerden hem niet erg.
Zoals we gezien hebben, maakt de jongen zich vanzelfsprekend los uit

de eerste band met de moeder, terwijl het meisje dat niet doet. Zij is wel geïnteresseerd in de vader, zelfs veel vroeger dan de klassieke psychoanalyse aannam. Alleen de exclusiviteit die zij met haar moeder heeft, ontbreekt bij hem. Hij komt als een tweede keus erbij, hij wordt aan het arsenaal toegevoegd, hij wordt geïdealiseerd in een poging om, teleurgesteld in de moeder als het meisje vaak is, van hem alsnog een eerste keus te maken: het meisje richt haar erotische fantasie op haar vader.
De benaming Elektracomplex zou m.i. veel dichter de werkelijkheid benaderen. Ten eerste omdat de suggestie van parallelliteit dan definitief van de baan is, maar ook omdat daarin het eigene van de vrouwelijke ontwikkeling beter tot zijn recht komt.
Het Elektracomplex geeft vooral de extremen aan, de klippen waar een vrouw op kan stranden. Dit concept is ook daarom veel geëigender omdat het om een waar complex gaat, en niet om een banale, voor iedereen geldende wetmatigheid. Het Oedipuscomplex staat voor de normale ontwikkeling van iedere jongen, en zegt ons daarom ook weinig specifieks, het kan zeker geen oorzaak van een stoornis zijn als het normaal doorlopen wordt. Het is eigenlijk pas problematisch en complex als er geen oedipale ontwikkeling optreedt, als er geen rivaliteit met de vader om de moeder ontstaat. Als de jongen passief aan zijn moeder gebonden blijft, niet kan separeren, zich met haar blijft identificeren; dan hebben we met gevolgen als perversies en homosexualiteit te maken. Bij de vrouw is dat juist niet het geval, en is het normaal om zich met het eerste object te identificeren, en bovendien zich uit deze band nimmer helemaal los te maken. Van een complex is dan nog geen sprake, daarvan spreken we alleen als er zich ernstige complicaties voordoen. Beide geslachten maken een oedipale fase door, hebben oedipale gevoelens, maar dat is de normale, gewenste ontwikkeling.
Freud heeft ook wel even geaarzeld of hij de term Elektracomplex zou lanceren, maar deed dat niet omdat de suggestie van de renegaat Jung afkomstig was.
Elektra is een tragedie uit de Griekse oudheid, bezongen door Aeschylus, Sophocles en Euripides. Later heeft Eugene O'Neill het thema overgenomen nadat Hugo von Hofmannsthal en Jean Anouilh er respectievelijk een opera en een toneelstuk van maakten.
Wat we zien in deze tragedies is dat Elektra geobsedeerd is door wraakgedachtes jegens haar moeder. Ze wil haar dode vader wreken door haar moeder te vermoorden. Agamemnon is na zijn terugkeer uit de Trojaanse oorlog door haar en haar minnaar Aegisthus, die ook nog een appeltje met Agamemnon te schillen had, vermoord. Agamemnon was bijna 10 jaar weg geweest, en al die tijd miste Elektra hem. Als hij dan, met zijn minnares Cassandra terugkeert, moet zij hem opnieuw missen. Daarna brengt Elektra jaren als een storm woedend, tierend en rouwend door. Zowel masochistisch als hysterisch is de manier waarop zij zichzelf buiten het paleis en het hele leven sluit. Zij offert haar vrouwelijkheid aan het verdriet om haar vader, zij wil hem wreken en verder niets; zij kan dus ook niet trouwen en geen kinderen krijgen, zij heeft een afschuw van mannen en sexualiteit zolang haar vader niet gewroken en haar moeder vermoord is.
In de jaren dat Agamemnon weg was, heeft Elektra alle tijd gehad hem te idealiseren, en een splitsing over de geslachtslijn te bewerkstelligen. Alle goede eigenschappen worden aan de onbereikbare vader toegeschreven terwijl alle slechte eigenschappen aan de moeder worden toegedicht. Haar ware obsessie is heel duidelijk niet zozeer de preoccupatie met haar vader, als wel de haat jegens haar moeder. En

van een objectwisseling in de ware zin van het woord, het vervangen van het ene object door het andere, is geen sprake.
De tragedie is ook een heel andere dan die van Oedipus, die zijn vader niet kende, niet haatte en niet wilde vermoorden. Hij kwam hem tegen, zonder precies te weten wie het was, en ruimde zijn rivaal uit de weg, om vervolgens, nog altijd even onwetend, met zijn moeder te trouwen. De liefde voor de moeder, neemt bij Oedipus de plaats in die bij Elektra door de haat voor haar wordt ingenomen. Beiden, zowel Oedipus als Elektra, zijn vooral met de moeder bezig, dat is dus een duidelijke parallel, al werkt dat voor beide geslachten verschillend uit.
Elektra is, zoals gezegd, niet een voorbeeld van de gezonde oplossing, zij blijft immers in de woede steken, en haar vrouwelijke ontwikkeling wordt door haar obsessie met de moeder geremd.
In het geval van de gezonde ontwikkeling maakt een vrouw zich uit de dyade met de moeder los en komt in een triade terecht waarin ook de vader een belangrijke plaats inneemt, en de moeder geen onoverkomelijke sta in de weg vormt, zoals wanneer de moeder en de band met haar te veel blijft overheersen.

De transgenerationele keten

Daarmee komen we op het derde punt van de transgenerationele band. De meeste stoornissen blijken nl. multigenerationele problemen te zijn, die al in vorige generaties ontstaan zijn, al een volgende generatie bereikt hebben en als er niets gedaan wordt om dit proces te stoppen, zullen ze zich waarschijnlijk ook nog enige generaties verder voortplanten. Hoever dit alles gaat, hangt natuurlijk mede af van de ernst en de aard van de pathologie.
Bij moeder-dochter problematiek is het vaak zo, dat het helpt en verheldert om je af te vragen hoe de relatie met de moeder was, en van de moeder met de grootmoeder. Zo kan de symbiotische illusie gemakkelijk van moeder op dochter en kleindochter overgaan in één ononderbroken lijn. Maar er zijn ook andere scenarios denkbaar, bijvoorbeeld: is de moeder boos op haar dochter omdat ze het op haar moeder niet durft te zijn? Dit is een splitsing over de generaties, waarbij de eigen moeder gespaard wordt en de dochter de 'schuld' krijgt. Of, een andere mogelijkheid: de vrouw is nooit genoeg van haar moeder losgekomen om datzelfde aan haar dochter toe te staan. Soms moet de moeder aan haar dochter goed maken wat zij haar moeder verwijt. Het omgekeerde is ook mogelijk: de moeder verlangt datgene van haar dochter te krijgen wat ze eigenlijk van haar moeder had willen hebben.

Voorbeelden

Een vrouw komt bij mij na de geboorte van haar eerste kind. Ze loopt de hele dag te huilen en te klagen, ze maakt ruzie met haar man, en ze wil het kind eigenlijk uit het raam gooien, waar ze dan weer ontzettend van schrikt, en zich schuldig voelt. Om het weer goed te maken, moet ze zich uitputten om meer dan perfect voor het kind en het huishouden te zorgen en door zichzelf te verwaarlozen, boet ze voor haar agressie. Ze vertelt dat ze eigenlijk helemaal niet veel te klagen heeft over haar jeugd. Bij navraag viel het haar wel op dat haar moeder eigenlijk helemaal niet blij was toen zij haar meedeelde zwanger te zijn. Ze is al eind dertig, ze had helemaal geen kinderen willen hebben, maar plotseling is zij dan toch onverwacht zwanger.

Gedurende de hierop volgende behandeling blijkt dat haar moeder haar eigen moeder verloor toen ze een jaar of drie was, en leefde daarvoor en daarna onder bijzonder moeilijke omstandigheden in een tropisch land. Er werd onvoldoende voor haar gezorgd en op haar belangen als kind gelet. De moeder van deze vrouw, mijn patiënte, heeft dus haar moeder verloren op zeer jonge leeftijd en moederlijke zorg ontbeerd. Uit het verdere verhaal blijkt wel dat zij ook zelf niet goed in staat was om die zorg en liefde aan haar dochter te geven, die zij zelf gemist had. Op haar beurt voelt mijn patiënte zich eigenlijk niet in staat om kinderen te krijgen en op te voeden, het is haar allemaal te zwaar en te veel. Zij neemt haar moeder kwalijk dat zij geen enkele steun van haar ondervindt, integendeel, deze moeder blijkt heel erg op haar te leunen. Ze gebruikt in feite haar dochter als de moeder die ze gemist heeft, en wanneer deze een kind krijgt, trekt ze zich beledigd terug. Ze gaat lijden aan allerlei kwalen: zonder dat de dokter iets kan vinden, kan ze niet meer lopen en wordt totaal invalide. Zij voelt zich bedreigd omdat ze de goede zorgen van haar dochter moet missen, en heeft meer behoefte aan een moeder dan dat ze er een kan zijn. De dochter op haar beurt vervalt tot een postpuerperale depressie, uit woede dat ze haar moeder mist en altijd gemist heeft.

Een andere vrouw, meer een meisje nog, van eind twintig, begin dertig, komt bij mij, eveneens vanwege depressieve klachten. Zij heeft ook relatieproblemen, ze vond heel laat pas een vriend, en die relatie is nu weer uit, zij is bang om relaties aan te gaan. Na een vrij lange voorzichtige exploratieve periode bij deze vrouw, die ook bang is zich aan een therapeut te binden, blijkt hier ook een multigenerationele keten een rol mee te spelen. Dit meisje haar moeder stond nl. in de oorlog als 14-jarige plotseling moederziel alleen in Amsterdam op straat, nadat haar moeder en haar grootmoeder samen gedeporteerd werden. Zij had geen schuilplaats, kon nergens heen, en moest zich zonder hulp maar verder zelf zien te redden, het Marga Minco verhaal dat u al kent. De grootmoeder heeft haar moeder destijds niet in de steek willen laten. Daarom is ze met de overgrootmoeder mee gegaan, toen deze een oproep van de Duitsers kreeg om zich te melden. Zodoende kwam deze adolescent, de moeder van mijn patiënte, zonder ouders te staan. Haar vader was al gestorven. Toen deze vrouw een jaar of tien later zelf een dochter kreeg, mijn patiënte, werd ze depressief. Op dat moment, nl. toen ze zelf een kind kreeg, heeft ze haar moeder opnieuw ernstig gemist en een onafgemaakte rouw herbeleefd. Ze heeft zich natuurlijk afgevraagd of ze moeder kon worden zonder de steun van haar moeder, en of ze net zo'n goede dochter was geweest als haar moeder, die zich opofferde. Ze heeft zich boos en verdrietig, alleen en in de steek gelaten, gevoeld. Allemaal totaal ontoelaatbare gevoelens tegenover een moeder die vermoord is en die misschien gespaard had kunnen worden als zij niet zo'n goede dochter was geweest.

En dan mijn laatste voorbeeld, een vrouw die eveneens komt wegens depressieve klachten: dat komt bij vrouwen, zoals bekend, wel erg veel vaker voor dan bij mannen. Zij heeft problemen met haar dochtertje dat zich moeilijk van haar laat scheiden. Ze voelt zich onveilig in haar huwelijksrelatie, en is bang dat haar man haar zal verlaten. Zij is streng gereformeerd opgevoed, heeft een satanisch geweten, waardoor vooral agressie nog eens extra ernstig taboe is. Haar moeder heeft zij altijd als sterk intrusief beleefd: iemand die alles

controleerde, wat je at, wat je deed, dacht en voelde, wanneer je je waste of naar de wc ging. Een moeder ook, die zeer ambitieus was voor haar dochter: zij moest de hoogst mogelijke cijfers halen, de beste sportprestaties leveren, musiceren, toneel spelen, en overal in excelleren. Ze heeft haar dochter als een betere uitgave van zichzelf en als verlengstuk gevoeld en opgevoed. Mijn patiënte moest presteren wat haar moeder niet had kunnen bereiken. Deze vrouw, mijn patiënte, haat haar moeder, en wil het met haar dochter allemaal anders en beter doen. Zoals te verwachten, lukt dat niet, en doet ze het allemaal zo perfect dat de spanning te snijden is en de dochter maag- en darmkrampen ontwikkelt. Zij eist al van de baby het perfectionisme dat zij zichzelf ook oplegt. Zij is buitengewoon prestatiegericht tegenover dit kind, overigens zonder dat zelf te merken. Wel voelt ze zich uitgeput en overvraagd, en tegelijk leeft zij in een illusionaire wereld, in een sfeer van: 'wat is dit allemaal prachtig, dit is het mooiste wat me ooit had kunnen overkomen, dit is het meest ideale en geniale kind wat er bestaat'. Ze wil ervoor zorgen dat de baby nooit huilt, nooit iets mist of tekort komt, en smoort het kind in een afstandelijke stilzwijgende liefde waar voor de buitenstaander de onbewuste, afgesplitste haat gemakkelijk aan af te lezen valt, alhoewel die voor haarzelf volkomen verborgen blijft.

Tenslotte nog een opmerking over het vrouwelijk masochisme. Dat dit vanzelfsprekend bij de vrouw hoort, is langzamerhand geen axioma meer, maar het verschijnsel is anderzijds ook niet ver te zoeken, in deze reeks gevallen zeker niet. Het masochisme is nog steeds de bekendste uitweg als de agressie zo geremd is dat er geen uiting aan gegeven kan worden, terwijl de frustraties hoog oplopen. Freud leidde het vrouwelijk masochisme af van het Oedipuscomplex en de relatie met de vader. Zo zouden deze vrouwen graag door de vader geslagen worden als substituut voor zijn liefde, terwijl ze op die manier tevens betaalden voor hun jaloezie op andere kinderen die aandacht van hem kregen, en voor de verboden liefde die ze voor hem koesteren. Een compromis dus van bevrediging krijgen en in ruil daarvoor schuld afbetalen. Freud verbond het masochisme nog uitsluitend met strafbehoefte en schuldgevoelens. Die spelen bij vrouwen ook een grote rol, ze hebben meestal een sterk plichtsbesef en een streng geweten. Toch lijkt mij het masochisme bij nadere beschouwing meer een afgeleide van de relatie met de moeder, waarbij de dochter zich gemakkelijk de dupe kan voelen. Zij is meer gebonden aan haar moeder, en daarom ook meer het slachtoffer van haar moeders gefrustreerde behoeften als die op haar worden uitgeleefd. De dochter is bij uitstek geneigd zich masochistisch ten opzichte van de moeder op te stellen. Zo zijn bijvoorbeeld de veelvuldig voorkomende verkrachtingsfantasieën naar mijn ervaring meer een exponent van de relatie met de moeder dan van die met de vader.

Tot slot

We hebben gezien dat het meisje kans loopt in een beklemmende band met de moeder vast te blijven zitten, terwijl anderzijds de gezonde losmaking ook niet zo radicaal hoeft te zijn. De band met de moeder is en blijft belangrijk, haar leven lang. Zij kan in een symbiotische illusie vervallen, en daarin gevangen zitten, met alle gevoelens van depressie en slachtofferschap van dien. Zij kan ook in een haatrelatie blijven steken, zoals Elektra, en ook kan zij een gezonde relatie met haar moeder ontwikkelen. Helemaal los komen van haar eerste object

doet zij nooit, en van een wisseling van object, zoals in de klassieke psychoanalytische theorie geldt, is volgens mij geen sprake in de zin van vervanging van de moeder door de vader. Daarom heb ik ter verdere discussie voorgesteld het Elektracomplex als term weer in te voeren. Daarin komt de obsessie met de wraak op de moeder tot uitdrukking, het is de pathologische oplossing, maar het geeft wel de klippen weer die een vrouw moet omzeilen om haar bestemming te bereiken, terwijl het Oedipuscomplex uitsluitend op het jongetje geënt en niet zozeer op de vrouwelijke ontwikkeling van toepassing geacht kan worden.

LITERATUUR

- AESCHYLUS, The Oresteian Trilogy. Penguin Classics.
- BEAUVOIR, Simone de, Le deuxième sexe, I, II. Gallimard, 1949.
- BOWLBY, John, Maternal Care and Mental Health. World Health Organization, Geneva, 1952.
- CHASSEGUET-SMIRGEL, Janine, Female Sexuality, Ed. Chasseguet-Smirgel. Maresfield Library, London (1970) 1985.
- DEUTSCH, Helene, Female Psychology, I, II. Grune and Stratton, New York, 1944.
- EURIPIDES, Electra. Penguin Classics.
- FREUD, Sigmund, A child is being beaten. Standard Edition 17, 1919.
- FREUD, Sigmund, Female Sexuality. Standard Edition 21, 1931. Hogarth Press, London, 1955.
- FRIDAY, Nancy, My mother my self. Fontana/Collins, 1977.
- HORNEY, Karen, Feminine Psychology. Norton, New York, 1967.
- HALBERSTADT-FREUD, H.C., Moeder-dochter en de symbiotische illusie. Vader was niet thuis, moeder was niet thuis, Red. A. Stufkens. Boom, Meppel, Amsterdam, 1987.
- HALBERSTADT-FREUD, H.C., Die symbiotische Illusion in der Mutter-Tochter Beziehung. Bei Lichte betrachtet wird es finster. Herausgegeben vom Psychoanalytischen Seminar Zürich, Athenäum Verlag, Frankfurt am Main, 1987.
- HALBERSTADT-FREUD, H.C., schaamte en schuld door seperatieproblemen tussen moeder en dochter. In: Schuld en Schaamte. Onder redactie van P.J.G. Mettrop, Boom, 1988.
- KLEIN, Melanie, The Effect of Early Anxiety Situations on the Sexual Development of the Girl. In: Psycho-Analysis of Children. Hogarth Press, London, 1973.
- LAMPL DE GROOT, Jeanne, The evolution of the Oedipus complex in women. In: The development of the mind. Hogarth Press, London, 1966.
- MAHLER, Margaret S., The Psychological Birth of the Human Infant: Symbiosis and Individuation. Hutchinson of London, 1975.
- MERKELBACH, Carla, Vrouwen en agressie: van zelfopoffering naar creativiteit. In: Van Kwaad tot Erger, Ed. H. Gerritsma, Boom, Meppel, 1987.
- O'NEILL, Eugene, Mourning becomes Electra. Jonathan Cape, London, 1984.
- SOPHOCLES, Elektra, and other plays. Penguin Classics, 1986.
- SILVERMAN, Doris K., Female bonding: some supportive finding for Melanie Klein's views. Ps. Anal. Rev. 74, summer, 201-215, 1987.

Jaloezie en afgunst

Dr. J.A. Groen

Het zou mogelijk zijn dat de titel van mijn voordracht bij u enige verbazing wekt.
U zou namelijk kunnen denken dat de begrippen, of beter gezegd de gevoelstoestanden die met de woorden jaloezie en afgunst worden aangeduid elkaar overdekken, alsof afgunst slechts een ander, en bovendien ouderwets, woord is voor wat we tegenwoordig aanduiden met het woord jaloezie.

Ik zal proberen duidelijk te maken dat naar mijn mening er wel degelijk een groot verschil tussen de beide begrippen bestaat, al zullen er ook raakpunten tussen de twee aanwezig zijn.

Als ik afgunst een ouderwets woord noem, bedoel ik daarmee ook dat het in de loop van de tijd steeds meer uit het taalgebruik is verdwenen en vervangen is door een woord dat in oorsprong naar iets anders verwijst. Wanneer dat in een taal gebeurt vraag je je af, zeker als psychoanalyticus, of daar mogelijk een diepere betekenis achter ligt.
Eén verklaring zou kunnen zijn dat afgunst naar iets verwijst dat slechter gevonden wordt dan hetgeen we oorspronkelijk met jaloezie bedoelden.
Afgunst is synoniem aan nijd, en dat is weliswaar ook een woord dat nauwelijks meer voorkomt, maar wel in de samenstelling 'haat en nijd'. Als dat aangeeft dat afgunst (nijd) nauw verbonden is met haat zou dat meteen iets verklaren over de op zich toch wat merkwaardige verschuiving in het taalgebruik.

Maar laat ik eerst proberen de beide begrippen uit elkaar te halen.
Buunk heeft het in zijn boek over jaloezie zo gesteld: "afgunst is iets willen hebben wat een ander heeft, jaloezie is iets willen houden als de dreiging bestaat het te verliezen."
Beide gevoelstoestanden hebben dus met bezit te maken, in het eerste geval het bezit van een ander, in het tweede het eigen bezit.
Nu is 'bezit' een betrekkelijk ruim begrip, het kan op alles slaan, een huis, een auto, status, een positie, geld etcetera.
Het bezit waar het bij jaloezie, om daarbij toch maar te beginnen, om gaat, is veelal de liefde van een ander, vooral de partner, of wat cynischer uitgedrukt, de partner zelf. We spreken dan ook niet voor niets over "mijn vrouw, mijn man, mijn vriend, mijn vriendin".

Wanneer we ervan uitgaan dat jaloezie een gevoelstoestand is die met liefde heeft te maken, ligt het voor de hand om, wanneer je psychoanalyticus bent, te kijken naar wat de psychoanalyse over zo'n belangrijke gevoelstoestand te zeggen heeft. Het gaat mij daarbij dan vooral om de liefde tussen twee mensen of, misschien beter gezegd, om de liefde die de ene mens kan voelen voor een andere. Er wordt de psychoanalyse nogal eens voor de voeten geworpen dat ze zich zo weinig heeft bezig gehouden met zo'n uiterst belangrijk gevoel, en dat

wordt nog eens versterkt door de populaire mening dat Freud alles terug heeft willen voeren op de 'sexualiteit' (de drifttheorie). Toch is dit onjuist. Juist als het om liefde ging, sprak Freud zich anders uit. Liefde, zegt hij ergens, is niet onder te brengen bij de driften, maar heeft te maken met de relatie van de gehele persoonlijkheid met een andere. Maar dan nog, echt veel verduidelijken kan de psychoanalyse ook niet, behalve dan wijzen op wat liefde niet is. En dan kom ik terug bij het bezit, en wil de vraag stellen of het mogelijk is iemand liefdevol te bezitten. Zou dit eigenlijk geen contradictie inhouden? Gaat het dan mogelijk niet meer om liefde van een ander te krijgen en die bovendien als je bezit te beschouwen dan om werkelijk een ander lief te hebben? Wanneer iemand steeds liefde, en soms steeds meer liefde, toegevoerd wil krijgen en het gekregene als zijn bezit gaat beschouwen, zou dat ook kunnen dienen om zijn zelfgevoel, zijn zelfwaardering als u wilt, op peil te houden. Als die waardering wankel is en geliefd worden eigenlijk een soort therapeutisch middel is om dat wankele te verstevigen, kan er een toestand ontstaan die op een verslaving gaat lijken. Het middel dient dan steeds, liefst in grote hoeveelheid en liefst zo absoluut mogelijk, voorhanden te zijn, uitsluitend voor eigen gebruik en dus nooit voor een ander! Dat betekent ook dat er een constante angst is het 'middel' te verliezen en deze angst zou dan ten grondslag kunnen liggen aan de jaloezie.

Zo'n angst zou dus minder optreden bij mensen die minder behoeftig zijn aan toevoer van buitenaf, die met andere woorden voldoende zelfwaardering, maar ook 'zelf-liefde' hebben opgebouwd. Vooral het laatste begrip is in onze, toch vaak nog calvinistische cultuur, wat omstreden. Hoewel de Bijbel zelf zegt: "Bemin uw naaste gelijk u zelven" en daarmee dus impliciet aangeeft dat het toegestaan is van zichzelf te houden, houdt het bij velen toch een verdacht tintje. Naar mijn mening is het echter een zeer belangrijk gevoel dat mede bijdraagt tot een harmonisch psychisch functioneren. Het lijkt mij dat de juiste gang van zaken de volgende is. De moeder (of de primary caretaker, moderner gezegd) houdt van het kind, het kind zal daardoor van zichzelf kunnen gaan houden en vervolgens in staat zijn van anderen (in de eerste plaats van de moeder) te gaan houden. Gaat er in dit proces iets mis, dan ontstaan er als het ware gaten in de zelfwaardering die steeds maar weer opgevuld moeten worden door de liefde van een ander of anderen.

Nu moet u niet denken dat dit voor mij zo absoluut ligt als het mogelijk zou lijken. Natuurlijk is het voor iedereen plezierig als er van haar of hem wordt gehouden. Het is, als alles trouwens, een graduele zaak, en waar ik het nu over heb gehad, hoort meer tot de extremen. Wat ik probeer duidelijk te maken, is dat iedereen wel behoefte aan liefde zal hebben, dat de meeste mensen in staat zullen zijn in meer of mindere mate van een ander te houden, maar dat we niet moeten denken dat jaloezie een teken is van grote liefde. Integendeel, het is eerder een teken van zwakte! Overigens is het naar mijn idee ook een overdreven instelling dat we zo heilig zouden moeten zijn dat jaloezie niet zou mogen. Vooral in de jaren zeventig is dit als ideologie wel eens verkondigd en werd er ook nogal eens naar gehandeld. Om te bewijzen dat je niet jaloers was, werd de partner dan gestimuleerd ook eens met een ander het bed te delen, dat moest toch allemaal kunnen!

Jaloezie heeft echter op het eerste gezicht toch steeds iets met liefde

te maken en dat maakt mogelijk wat meer aannemelijk dat we liever over jaloezie dan over afgunst (haat en nijd) praten. Maar nog afgezien van de twijfels die ik zojuist over het verband tussen liefde en jaloezie uitsprak, moeten we bedenken dat ook jaloezie zeker kan leiden tot veel agressie, zelfs tot moord, getuige ook de Franse uitdrukking 'crime passionel'.
De agressie zal zich vaak richten tegen ieder, die het 'bezit', de partner en de liefde die de partner, vaak liefst uitsluitend, aan het jaloerse individu geeft, bedreigt. Maar dat niet alleen, het is juist zo opmerkelijk dat de agressie ook gaat naar het 'bezit', wanneer dit iets doet waardoor hij of zij er niet meer uitsluitend wil zijn voor het jaloerse individu.

Ik sprak daar eens over met mijn collega Beyaert, directeur van het Pieter Baancentrum (waar misdadigers geobserveerd worden). Hij verzekerde mij dat het nogal eens voorkomt dat de partner zelf vermoord wordt, en niet een derde, bedreigende persoon, die overigens, in extreme gevallen, alleen maar in de fantasie bestaat. Heel interessant vond ik dat hij mij vertelde dat in enkele gevallen de moordenaar gearresteerd kon worden doordat hij werd aangetroffen zittend op het graf van zijn slachtoffer. Of het zitten dan zou bevestigen dat het in zo'n geval om 'bezit' is gegaan, lijkt mij dan toch te veel een macaber grapje.

Wat ook voorkomt, is dat de moordenaar na zijn daad zelfmoord pleegt, hij heeft zijn 'middel' zelf vernietigd, het leven is niets meer waard, maar ook zelf is hij in zijn eigen ogen waardeloos geworden. Een prachtig literair voorbeeld is Shakespeares Othello. Na de moord op Desdemona maakt hij duidelijk dat hij, die zich eens beleefde als de grote dappere krijgsman, zich nu beleeft als een minderwaardige slaaf en maakt hij zichzelf van kant.

De soms vergaande agressie tegen de partner doet denken, en dan blijven wij bij bezit, aan wat nogal eens voorkomt ten opzichte van materieel bezit, wat je dan 'spullen' zou kunnen noemen. Ik heb eens een patiënt gehad die in extreme mate een instelling had dat 'spullen' het altijd perfect zouden moeten doen. Zolang zijn transistorradio goed functioneerde, was er niets aan de hand, maar als het apparaat mankementen ging vertonen, ontstak hij in zo'n grote woede, dat hij het onder zijn voeten fijnstampte. Ook van alcoholisten is bekend dat ze, wanneer ze al zover zijn dat ze uitsluitend uit de fles drinken, deze, wanneer hij leeg is, in grote woede verbrijzelen.

Concluderend, zouden we dus kunnen zeggen dat, wanneer het bezit geen bezit meer kan of wil zijn, grote woede ontstaat en vernietiging het gevolg kan zijn.
Nu wil ik geenszins beweren dat met dit alles het onderwerp jaloezie uitgeput is, de psychoanalyse heeft er nog veel meer over te zeggen, maar ik beperk mij hier tot één aspect, namelijk het willen bezitten en daarin steeds teleurgesteld worden, omdat het mij enerzijds gaat om een verschil aan te brengen tussen jaloezie en afgunst, anderzijds een brug te slaan tussen de beide begrippen.

Afgunst gaat ook over bezit, maar dan wel over het bezit van een ander. Juist omdat het woord steeds minder wordt gebruikt, is het zinnig er een zo scherp mogelijk omlijnde definitie van te geven. Kijken we in Van Dale, dan zien we onder afgunst: "gevoel van leed

of spijt over het goede dat een ander te beurt valt en dat men hem niet gunt, een lichtere graad van wangunst of nijd". Nijd is dan 'bittere afgunst', zoals: van nijd vergaan, door nijd verteerd. Uiteraard noemt Van Dale ook "haat en nijd", maar dat zou dan alleen op vijandschap slaan, wat enigszins merkwaardig aandoet, want waarom zou haat niet verbonden kunnen zijn met bittere afgunst? Dat is het in ieder geval wel in het woord 'kinne-sinne', dat in bepaalde kringen gewoon afgunst betekent maar dat is afgeleid van het Hebreeuwse 'kina-sina', wat weer haat en nijd betekent.
Mij lijkt dat we afgunst het beste kunnen definiëren als een gevoel dat bij iemand ontstaat wanneer een ander iets heeft dat hij zelf zou willen hebben, maar tegelijkertijd de onmogelijkheid in zichzelf voelt dat ooit te kunnen krijgen. Meestal is het zo dat iemand die erg afgunstig is er vanuit gaat dat welke inspanning hij zich ook zou getroosten, hij nooit zal bereiken of nooit zal bezitten wat een ander wel heeft bereikt of bezit. Tegelijkertijd zal hij zich daar nooit bij neer kunnen leggen, het blijft knagen, en het is dan ook niet voor niets dat in de Bijbel staat: "nijd is verrotting der beenderen".

We zouden ons kunnen afvragen of het feit dat het niet kunnen krijgen wat een ander heeft, te maken heeft met een grootheidsfantasie, namelijk de fantasie dat je zo almachtig bent dat je zou kunnen krijgen wat je wilt hebben, en dat zonder er zelf enige moeite voor te hoeven doen.
Dat het om krijgen gaat en niet om verwerven, dat wil zeggen er zelf voor werken, blijkt ook uit het feit dat bij volwassenen nogal eens de neiging bestaat het meerdere, op welk gebied dan ook, dat een ander heeft toe te schrijven aan dingen als 'geluk', 'lot' en dergelijke. Hij, de ander, die afgunst opwekt, heeft 'weer geluk gehad', hem 'was het lot gunstig gezind'. Dit soort gevoelens, die vaak niet met de realiteit overeenkomen, passen eigenlijk meer bij een kind dan bij een volwassene, maar dan gaan ze niet over 'lot', of 'toevallig geluk', maar hebben eerder betrekking op de eerste en belangrijkste persoon in het kinderleven, de moeder of een andere primary caretaker, die niet alles geeft wat ze heeft (althans volgens het kind), maar óf iets achterhoudt óf het aan een ander geeft. En die anderen zijn er natuurlijk altijd! De ellende voor het heel kleine kind is, althans voor wat betreft zowel jaloezie als afgunst, dat er anderen zijn. Een patiënt van de Franse psychoanalyticus Lagache verzuchtte dan ook toen het over zijn jaloezie en afgunst ging: "C'est triste de découvrir un autre individu".

In zijn meest duidelijke vorm zien we afgunst bij kinderen als er een nieuw broertje of zusje wordt geboren. Het kind moet daar blij mee zijn ("kijk eens wat een lief zusje"), maar heeft zonder twijfel ook geheel tegengestelde gevoelens. Wat naar de nieuwkomer gaat, komt hij tekort, en dat zal zonder twijfel afgunst oproepen, die zich vaak onverholen uit in agressieve daden tegen de nieuwgeborene! Ook daar wordt dan gezegd: "Hij is jaloers", maar dat klopt niet, althans niet helemaal, voor zover het de moeder betreft, zal het wel opgaan, maar ten aanzien van de nieuwkomer kan hij verteerd worden door nijd, anders gezegd, zal hij afgunst voelen, omdat de baby krijgt wat hij niet meer kan krijgen! Vanuit die afgunst, ik zei het al, zou hij de impuls kunnen krijgen de indringer te vernietigen en het bijbehorende gevoel zouden we het beste met 'haat' kunnen beschrijven. Merkwaardig genoeg is over haat in de psychoanalytische literatuur en theorievorming meer geschreven dan over liefde, mogelijk omdat het

aanleiding geeft tot ingewikkelde intrapsychische conflicten.
Haat, in tegenstelling tot liefde, mag niet. Integendeel, liefde mag niet alleen, maar moet eigenlijk, zeker wanneer het de naasten en nog meer wanneer het de allernaasten betreft. Haat wordt vaak afgedekt met liefde, die we dan mogelijk eerder pseudo-liefde zouden moeten noemen, maar dan nog is de afdekking vaak niet voldoende en ontstaan er neurotische symptomen. Het is, lijkt mij, vooral de bijbehorende haat die afgunst tot zoiets ergs maakt dat zelfs het woord langzamerhand gaat verdwijnen.

In het geval van een nieuwe baby gaat de afgunst over datgene dat zo'n kind krijgt, aandacht, voeding, verzorging, liefde, en dat alles van de moeder. Op een primitief nieveau wordt dat dan al gemakkelijk beleefd als: de baby heeft nu de moeder. In de latere ontwikkeling wordt dat uitgebreid tot allerlei bezit, in de ruimste betekenis van het woord. Zo kan het gaan over plezier, de ander heeft plezier, en de afgunstige, die dat plezier niet kan hebben (om welke reden dan ook) zal de neiging hebben dit te bederven.
Het kan gaan over aanzien, en ook dit kan bedorven worden. Is het, mogelijk door anderen, bedorven, dan heeft de afgunstige ook plezier, en dat noemen we dan leedvermaak.
Dat zoiets een vrij algemeen genoegen is, blijkt wel uit de enorme oplage van bladen als Privé, om over de de boulevardpers in andere landen nog maar te zwijgen.
Bederven is iets dat de afgunstige makkelijk doet. Is immers hetgeen zijn afgunst opwekt bedorven dan zal zijn afgunst niet meer nodig zijn. Dat geeft dan enige opluchting en opluchting geeft plezier.
Wanneer we echter gaan bedenken dat afgunst al in een vroeg stadium kan optreden, zouden we kunnen overwegen of het zich in dat stadium ook op de moeder zelf zou kunnen richten. Zeker de moeder (maar ook de vader, mogelijk wat minder en wat later) is in de ogen van het kind ongehoord machtig. Zolang een kind zich nog niet voldoende van de moeder gescheiden voelt, zou het een positief beleven kunnen hebben te delen in die almacht, maar als de scheiding (separatie-individuatie) zich voortzet, ziet het de macht van de moeder in vergelijking met de eigen onmacht.
Maar dan wordt het moeilijk. Ontstaat er afgunst, haat en nijd, en de neiging de benijde te bederven, dan kan dat niet omdat de moeder tegelijkertijd de essentiële figuur is die het bestaan en het voortbestaan van het kind mogelijk maakt. Dan zal de afgunst afgeweerd moeten worden. Daartoe bestaan allerlei mogelijkheden. De al aanwezige afgunst op de broertjes en zusjes kan versterkt worden, gaat van de moeder naar de andere kinderen. Ook de vader biedt een goede uitwijkmogelijkheid, ook al, omdat hij, althans als hij aanwezig is, ook veel van moeder krijgt.

Maar er zijn ook andere middelen om afgunst als het ware weg te werken, en die kunnen het gehele leven blijven bestaan. In de eerste plaats is dat het devalueren van datgene dat in eerste instantie afgunst opwekt. Iedereen kent ze wel uit zijn omgeving, de mensen die bij elke naam die ter sprake komt met een minachtend gesnuif zeggen "O die" of "die", of wanneer ze het minder bont maken, op anderen altijd wel iéts aan te merken hebben.

Een andere mogelijkheid is het benijde object te idealiseren, dan maak je de ander zo hoog, zo onbereikbaar, dat er in plaats van afgunst een soort aanbidding ontstaat.

Zoals devalueren van de ander vaak gepaard gaat met groot maken van jezelf, anders gezegd met grootheidsfantasieën, zo gaat idealiseren van de ander vaak gepaard met devalueren van jezelf. Mensen die zichzelf devalueren en anderen idealiseren, maken de indruk dat iedere afgunst hen vreemd is. In eerste instantie zullen deze mensen wel aardiger gevonden worden dan de minachtende snuivers, maar op de een of andere manier wekken ze toch veel irritatie. Mogelijk komt dat omdat aan anderen onbewust duidelijk wordt dat zo'n houding niet uit de diepere lagen van de persoonlijkheid komt, maar een afdekking is van heel andere, vaak tegengestelde gevoelens.

Een geheel ander middel om geen afgunst te hoeven voelen, is anderen zo veel mogelijk afgunstig maken. Zo'n poging ligt dan vaak op een ander terrein dan dat waar de oorspronkelijke eigen afgunst lag en krijgt, omdat het de afweer dient, vaak iets gedrevens en overdrevens.

Er is nog een andere manier om aan afgunst te ontkomen, en dat is een manier die meer voorkomt dan de vorige. In plaats van de afgunst op iets dat anderen hebben, komt dan de trots op wat jezelf, zij het op een ander gebied, hebt.
Ik herinner mij uit de tijd dat nog niet iedereen een auto had, een gezin zonder auto, dat er bovenmatig trots op was dat er altijd goed van gegeten werd. Daarmee werd uitgedrukt: anderen mogen dan een auto hebben, wij zorgen voor goed eten, en daaraan werd dan toegevoegd: en dat kunnen zij niet doen want anders zouden zij hun auto niet kunnen betalen.

Om afgunstig te kunnen worden, moet er eerst een verschil zijn, primair een verschil tussen de moeder en het kind (in het kinderlijk beleven), maar verder gaat het op voor ieder verschil. Verschil maakt afgunst pas mogelijk, en aangezien er nogal wat verschillen tussen mensen zijn, kun je afgunst behandelen aan een vrijwel eindeloos aantal verschillen. Ik beperk mij tot twee, te weten het generatieverschil en het geslachtsverschil.

Om bij het generatieverschil te beginnen. Ik heb al het een en ander gezegd over de mogelijkheden tot afgunst die kinderen hebben wanneer ze zich bewust worden van hun eigen kleinheid ten opzichte van de grootheid van volwassenen, in eerste instantie de ouders. Maar kinderen kunnen dan nog denken "Wacht maar tot ik groot ben, misschien word ik dan nog wel machtiger dan jullie nu zijn." Zo vertelde een jochie van een jaar of zes mij laatst dat zijn vader wel erg groot was, maar dat hij zelf later zo lang zou worden dat hij met zijn hoofd boven zijn huis uit zou steken!.

Volwassenen hebben deze mogelijkheid niet wanneer het gaat over hun mogelijke afgunst op kinderen of op het kind-zijn. Zij kunnen geen kind meer worden, hooguit kinds, en dat kan geen aantrekkelijk vooruitzicht zijn.
Nu zult u mogelijk zeggen: "Ouders afgunstig op hun eigen kinderen? Dat kan toch niet, ouders houden toch van hun kinderen en hebben er het beste mee voor?" Laten we hopen dat de meeste ouders dat op een bewust niveau doen, maar dan nog lijkt het mij dat ook andere, minder fraai gevonden gevoelens als afgunst een rol kunnen spelen in de verhouding tot hun kinderen.

Zelfs zou je je af kunnen vragen of moeders ook afgunstig kunnen zijn op hun pasgeboren baby. Voor de beantwoording van zo'n vraag zal erg veel afhangen van de mate van afgunst die al bij de moeder aanwezig is, anders gezegd of zij een afgunstig iemand is. Ergens weggestopt (want het kan en mag niet als moeder zijnde) zou dan wel eens het gevoel kunnen ontstaan dat zo'n kind het toch maar goed heeft terwijl zij (de moeder) zich maar uit moet sloven en veelal ook nog slaap te kort komt. Moeders die zelf het kind voeden, klagen er nog al eens over dat ze daardoor steeds vermoeider worden en soms hoor je ze dan zeggen: "Zo'n kind zuigt je helemaal leeg." De moeder wordt armer, het kind rijker, een goede basis voor een opleven van toch al aanwezige gevoelens van afgunst.

Ook de vader kan afgunstig zijn op de pasgeborene, veel aandacht gaat van hem weg naar de baby, en hij kan daardoor gemakkelijk het gevoel krijgen te kort te komen. Als je dan ook nog bedenkt dat de mogelijk al aanwezige kinderen eveneens met de nodige nijd de nieuwkomer bekijken, zou je kunnen stellen dat een kind dat op de wereld komt een sfeer aantreft die niet alleen met liefde, maar ook met afgunst is gevuld.

De afgunst van de ouders en van andere volwassenen beperkt zich uiteraard niet tot het eerste jaar. Integendeel, het opgroeiende kind biedt aan volwassenen heel wat mogelijkheden hun afgunst te mobiliseren. Goed, het kind heeft dan wel allerlei moeilijkheden, is afhankelijk, is nogal eens ziek, wordt op allerlei manieren gefrustreerd, maar daar staat tegenover dat het niet zoveel móét als de ouders. Het hoeft niet te werken, te sappelen voor het dagelijks brood, het hoeft niet allerlei ingewikkelde dingen te regelen, het hoeft geen plannen te maken. Bovendien kan het spelen en is in dit spel maar ook daarbuiten vaak veel creatiever dan de gemiddelde volwassene.

We zouden als grote mensen kinderen dit allemaal moeten gunnen, en als we er al afgunstig op zijn dit gevoel niet om moeten zetten in daden. Als het kind bijvoorbeeld dingen die het heeft gemaakt laat zien aan de ouders, zullen deze, wanneer zij redelijk goed zijn, daar warme belangstelling voor hebben en zullen proberen zich op het niveau van het kind in te leven in het creatieve produkt. Ouders die afgunstig zijn op kinderlijke creativiteit zullen of te uitbundig prijzen of juist misprijzend reageren en met geen van beide reacties is het kind erg gediend. Hetzelfde geldt voor de kinderlijke fantasie. Kinderen kunnen, vaak veel beter dan volwassenen, prachtige fantasieverhalen vertellen, en het lijkt erg belangrijk dat we als volwassenen zo'n grote creativiteit ook weten te honoreren. Fnuikend voor de verdere ontwikkeling daarvan lijkt mij een houding van: "wat een onzin", "dat kan toch helemaal niet", "hoe verzin je dat nou weer". Zo'n reactie zou heel goed mede bepaald kunnen zijn door afgunst, ontstaan omdat de fantasiewereld van zo'n volwassene verstopt zit en hij dit onbewust toch als een manco beleeft. Hij redt zich dan uit zijn afgunst door devaluatie, maar devalueert daarmee ook iets zeer essentieels van het kind.

Op een bepaalde leeftijd (tegenwoordig al vroeg) gaat het kind naar school, het moet nu gaan 'leren', wat al aardig in de buurt komt van 'werken'. De mogelijke afgunst van de ouders kan hiermee geholpen zijn, het verschil tussen hen en het kind wordt nu immers kleiner.

Sommige ouders lijken er dan nog een schepje bovenop te doen, zeker wanneer het fenomeen huiswerk om de hoek komt kijken. Eerst je huiswerk maken en dan, als er nog tijd overblijft, pas spelen! Maar als ze het kind ook nog verplichten zich te laten overhoren, blijft er voor spelen niet veel tijd meer over. Dat zullen sommige ouders niet zo erg vinden, hebben zij soms tijd om te spelen? En als ze die tijd al hadden, zouden ze het dan kunnen?

En hoe als de kinderen opgroeien en dankzij of misschien wel ondanks het gedram van de ouders veel gaan presteren, zelfs soms wel meer dan de ouders zelf? Hoe moet het dan met de afgunst? De ouders kunnen zich er altijd uit redden met te zeggen dat zulke kinderen dat dan toch maar aan hén te danken hebben, zíj hebben het gedaan en niet de kinderen zelf. De kinderen zouden dus niet trots op zichzelf mogen zijn, neen, zij moeten de ouders dankbaarheid betonen.
Dankbaarheid is overigens toch een begrip dat nogal eens met afgunst wordt verbonden en wel in die zin dat dankbaarheid het tegengestelde zou zijn van afgunst. In mijn zojuist genoemde constructie lijkt mij daar geen sprake van, daar dient verwachte (en verplichte) dankbaarheid om afgunst af te weren.

Maar het blijft tot op de dag van vandaag een opvallend verschijnsel dat kinderen hun ouders dankbaar moeten zijn, met andere woorden dat zo'n gevoel verplicht is. Nu is een verplicht gevoel altijd een contradictio in adjecto, en zal vaak moeten dienen om andere, minder fraai gevonden gevoelens, er onder te houden. Dank je wel zeggen, is iets dat ons al vroeg geleerd wordt. Kijk maar bij de slager. Die vraagt aan de moeder: "Hij (of zij) wil zeker wel een stukje worst?". De moeder antwoordt in plaats van het kind, dat krijgt het stukje worst toegedeeld, vindt het al dan niet lekker, maar moet wel gehoorzamen aan het bevel van de moeder: "Zeg eens dank je wel!". En als het kind nou eens zou denken: "Stik maar met je worst"?

Dat moest mij even van het hart, maar nu terug naar wat ouders verder kunnen doen om aan hun afgunstige gevoelens te ontkomen. Dat is trots worden op wat hun kinderen hebben bereikt. Nu is dit op zich niet ongewoon, maar dat wordt het wel wanneer ze die trots alleen tonen aan de buitenwereld en niet aan de kinderen zelf. Dat is iets dat vaker voorkomt dan je zou denken. De kinderen zijn dan bezit en wat zij bereiken, komt op het conto van de ouders. Niet de kinderen bezitten dan aanzien, macht, geld enzovoort, neen, het zijn de ouders die er groter en machtiger door worden.

Afgunst van kinderen op volwassenen is een bekend thema, maar aan het omgekeerde wordt (door volwassenen) minder gedacht en dat ligt ook voor de hand. Pas op veel oudere leeftijd kunnen volwassenen wel eens verzuchten, was ik nog maar jong, dan had ik het leven nog voor me, uitgaande van de illusie dat ze er dan meer van terecht gebracht zouden hebben dan ze nu hebben gedaan.

Ik stap nu over naar een ander, zeer essentieel verschil tussen mensen, en dat is het geslachtsverschil.
Essentieel omdat er nu eenmaal twee verschillende geslachten zijn en omdat je hoort tot het ene of tot het andere. Anders gezegd: je hebt het ene geslacht en het andere niet. Het geslacht is anatomisch, biologisch en genetisch bepaald en hoever de medische technologie ook gaat in pogingen daar verandering in te brengen, het feit blijft

bestaan. Dat wil natuurlijk geenszins zeggen dat kinderen en later ook volwassenen tevreden zijn met het hen toebedeelde geslacht. Integendeel, vaak is er bewuste en onbewuste ontevredenheid, en voor zover het verlangen een ander geslacht of beide te hebben, blijft knagen, is afgunst het gevolg. Juist bij dit essentiële verschil speelt dit een rol, omdat immers hetgeen verlangd wordt nooit, althans nooit echt, te bereiken is. Maar als je dat andere geslacht dan niet geheel en al kunt hebben (of er bij kunt hebben) zou je toch ook kunnen verlangen naar bepaalde dingen die tot het andere geslacht horen en niet tot dat van jezelf? Als je zoiets bedenkt, kom je als psychoanalyticus vrijwel automatisch uit bij het begrip 'penisnijd' en de hypothese dat vrouwen afgunstig zouden zijn op de penis als uitsluitend bezit van de man.

Freud heeft hieraan grote betekenis gehecht en het is deze betekenis die zoals het met veel dingen gaat die Freud heeft bedacht, bij de meeste mensen is blijven hangen als zijnde een psychoanalytisch shibboleth. Maar daarbij wordt dan vergeten dat er ook na Freud verder is gedacht en nieuwe ideeën zijn ontwikkeld. Zo kan nu gesteld worden dat veel analytici de penisnijd bij meisjes en vrouwen niet meer een vanzelfsprekende zaak vinden, als hij al bij sommigen bestaat, zal er een verklaring voor gevonden moeten worden. Zo'n verklaring blijkt dan in de loop van een analytische behandeling vaak zeer gecompliceerd te liggen, maar de behandeling kan dan ook leiden tot een oplossing van de onderliggende conflicten waardoor de penisnijd kan verdwijnen.

Veel meer dan de penisnijd ligt eigenlijk de afgunst van mannen op vrouwen voor de hand, als we bedenken dat de eerste afgunstige gevoelens met de als almachtig beleefde moeder te maken hebben. En inderdaad, wat kan zo'n moeder allemaal niet! Kinderen in haar buik laten groeien, ze ter wereld brengen, melk produceren, het zijn, zeker in de ogen van kinderen, even zovele wonderen.
Het is dan ook niet verwonderlijk dat termen als baarmoedernijd en borstnijd de laatste tijd veel meer dan vroeger, en niet alleen in feministische, maar ook in psychoanalytische kring, steeds meer opgeld doen.
Meisjes hebben wat hun afgunst op moeders betreft het ook gemakkelijker dan jongens, want zij kunnen zich troosten met de gedachte dat ze later hetzelfde (of meer) zullen kunnen dan hun moeder kan. Jongens kunnen dat niet en moeten dan maar zien hoe ze met hun afgunst op vrouwen klaar komen. Dat gebeurt vaak of door idealiseren, of door devalueren, het laatste waarschijnlijk meer dan het eerste. Ook beide tegelijk kan, vrouwen worden dan aan een kant heilig verklaard en aan de andere kant gezien als zwakke schepsels die beschermd moeten worden.
Een extra moeilijkheid voor jongens en mannen is dat ze niet openlijk voor hun afgunst kunnen uitkomen, een meisje kan wel openlijk zeggen dat ze een jongen zou willen zijn maar de meeste jongens zouden zich voor het omgekeerde schamen, bovendien zou dat het verlies van hun toch al door allerlei griezelfantasieën bedreigde penis (castratieangst!) betekenen.

Heel interessant is in dit alles de maatschappelijke ontwikkeling. Het is opvallend dat vrouwen zo lang zijn meegegaan in de rollen die mannen hen probeerden op te leggen, vooral voor wat betreft de combinatie van idealisering en devaluatie. Mogelijk had dat ook te

maken met het idee dat ze het sterke geslacht nu eenmaal nodig hadden ter bescherming tegen allerlei gevaren. Maar sterk in welk opzicht? Eigenlijk is het alleen hun spierkracht die duidelijk verschilt van die van de vrouw en spierkracht is in onze huidige geheel door techniek beheerste samenleving een min of meer overbodig artikel geworden. Maar dan nog, zelfs nu blijkt het een bron van afgunst bij vrouwen te zijn. Christine Brinkgreve schrijft in haar artikel 'De macht van het andere geslacht' (Gids 1988, no. 1): "Hoe hard je ook traint", zei een feministe me laatst in een gesprek over afgunst en jaloezie, "altijd word je wel onder het rennen door een man gepasseerd." "En dat wordt", zo besluit Brinkgreve haar artikel, "na al die strijd onverdraaglijk gevonden." Overigens geeft zij in hetzelfde artikel zeer fraai aan dat het verkleinen van machtsverschillen niet leidt tot minder afgunst, kleinere verschillen zullen vaak meer afgunst opleveren dan grote. Mogelijk heeft dat te maken met de onmogelijkheid afgunst te doen verdwijnen door idealisering, hoe meer idealisering, hoe minder afgunst. Maar als er niets of niet veel te idealiseren meer valt, zien we de afgunst pas goed opbloeien.

Ik heb, dat zult u uit mijn verhaal tot nu toe begrijpen, de indruk dat afgunst een veel grotere rol speelt in de menselijke psyche dan veelal wordt aangenomen. We hebben het proberen weg te werken en weg te houden middels verboden, het zou een van de allerslechtste gevoelens zijn, zo slecht dat we de benaming veranderd hebben in jaloezie, want blijkbaar klinkt dat niet zo erg. Maar ook maatschappelijk gezien, speelt afgunst een grote rol. Ik heb mijn boekje over afgunst als titel gegeven: "Afgunst regeert de wereld". Dat is uiteraard onzin, de wereld, als die al geregeerd wordt (door wie bijvoorbeeld?) wordt veel meer bepaald door externe factoren, waarop mensen soms wel, soms niet invloed uit kunnen oefenen. Maar toch is het een bestaande uitdrukking, die niet voor niets zal zijn ontstaan.

Afgunst heeft altijd te maken met verschil, maar is ook altijd verbonden met hebzucht. Nu is hebzucht iets dat wij allen kennen, reeds het zeer kleine kind aan de moederborst maakt een hebzuchtige indruk en waarom zou het ook niet! Maar hebzucht heeft in onze taal iets pejoratiefs gekregen, vooral vanwege de 'zucht'. We zouden eigenlijk toch ook van heblust kunnen spreken, maar dat is geen bestaand woord. Hoe dat negatieve komt, is mogelijk te verklaren doordat iets willen hebben in oorsprong altijd de betekenis krijgt iets van een ander willen hebben, die daardoor dus minder gaat bezitten.

Toch moeten we hebzucht en afgunst goed uit elkaar houden. Bij de eerste gaat het om de wens eigen bezit te verkrijgen of te vergroten, bij de tweede echter om het bezit van een ander dat liefst vernietigd of bedorven moet worden, en niet toegeëigend. De verbinding tussen beide is dat de hebzuchtige die slaagt in zijn streven naar veel bezit wel de nijd van de minderbedeelde zal verwachten en daar bang voor zal zijn. Er zijn dan ook niet veel rijke mensen die de grootte van hun kapitaal vrijwillig openbaar zouden willen maken. De laatste tijd worden wel geluiden gehoord die in die richting gaan, vooral gaat het daarbij om openbaarheid van inkomens. Politiek gezien is dan te verwachten dat er vanuit de minderbetaalden meer druk wordt uitgeoefend om degenen die meer verdienen te 'nivelleren'.
Immers wanneer er een absolute nivellering plaats zou vinden, zou de reden tot afgunst zijn verdwenen. Althans voor wat de inkomens betreft, want aangezien afgunst een gevoelstoestand is en dus intra-

psychisch aanwezig, zou het dan wel weer ergens anders op gericht worden, omdat immers nooit een toestand denkbaar is dat iedereen echt gelijk, iedereen echt hetzelfde is.

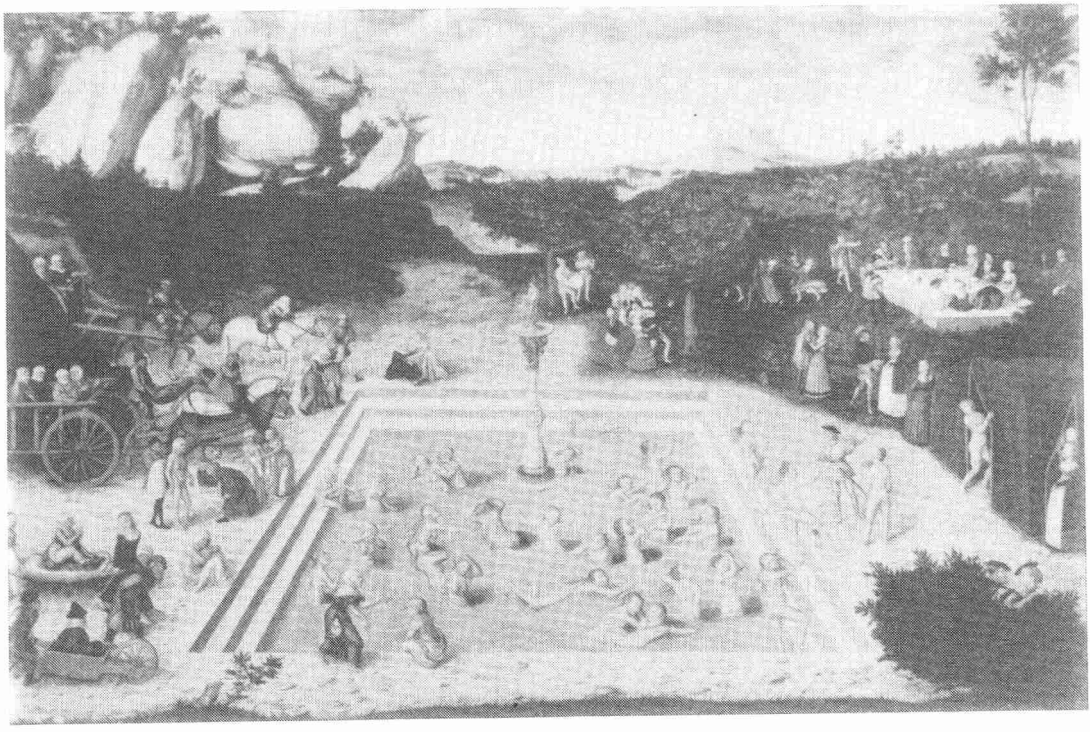
De laatste tijd hoor je ook echter weer iets van 'loon of beloning naar prestatie'. Daarover is weliswaar wel het een en ander te doen, maar toch geeft het de mogelijkheid aan van enige verandering in maatschappelijke structuren.
Prestatie houdt dan vaak in 'meer presteren dan anderen' en loon naar prestatie zal ambitie bevorderen. Nu is vanuit psychoanalytisch oogpunt een drang tot presteren of een extreme ambitie iets dat vaak terug te voeren is op een afweer van onderliggende angsten, en dan is het een neurotisch symptoom. Maar er lijkt ook zoiets te bestaan als lustvol presteren en lustvolle ambitie, beide het tegendeel van de wat grauwe onverschilligheid die nogal eens bestaat in relatie tot werk. Prestatie en ambitie hebben beide te maken met rivaliteit, voeren er beide bijna vanzelfsprekend naar toe. Ook rivaliteit is een begrip dat in de jaren zeventig niet hoog aangeschreven stond, maar ook daar lijkt wat in te veranderen. Bovendien, ook daarbij kunnen we bedenken dat, wanneer het geen extreme vormen aanneemt, het een produktieve vorm van agressie in zich heeft. En nu kun je wel zeggen, en dat is ook veelvuldig gedaan, dat agressie altijd 'het boze' is (das sogenannte Böse van Lorenz), maar zonder agressie zouden we noch als soort, noch als individu kunnen overleven.

Het voordeel van ambitie en rivaliteit is, en dan kom ik terug bij mijn eigenlijke onderwerp, dat daarmee afgunst minder kans krijgt te ontstaan. Zolang er hoop is, zolang er een streven is te bereiken wat je wilt of wat je hebben wilt, hoef je immers niet afgunstig te zijn. En als je het toch hebt over 'das Böse', zou het wel eens kunnen dat deze vorm van agressie minder kwaadaardig is dan de haat, de neiging tot bederven en vernielen die bij afgunst thuishoort. Maatschappelijk gezien lijkt mij dat de laatste vorm van agressie veel desastreuzere gevolgen heeft dan die die bij de rivaliteit en de ambitie thuishoren.

En als we ons nu eens een toestand voor zouden stellen waarbij iedere rivaliteit en iedere ambitie verdwenen zou zijn, zou dan het hele probleem van de afgunst opgelost zijn? Verschillen zouden dan niet meer of bijna niet meer bestaan. Twee dingen wil ik daar over zeggen. In de eerste plaats is steeds weer gebleken dat het vaak de kleine verschillen zijn die afgunst opwekken (zie ook Brinkgreve), en in de tweede plaats ontstaat dan het gevaar dat, omdat afgunst in oorsprong een intrapsychische zaak is, intrapsychisch is ontstaan, ze toch een uitweg, een doel moet zoeken. Dat doel zou dan de maatschappij als geheel kunnen zijn, zeker wanneer we bedenken dat een hypothetische maatschappijvorm zonder enig verschil, gelijke verzorging voor iedereen zou inhouden en dus een soort moedermaatschappij zou worden (verzorgingsstaat=moedermaatschappij). Als het zo is dat de meest oorspronkelijke afgunst de moeder betreft, zou het dan de maatschappij worden waartegen de haat en de nijd zich richt.
De haat geeft impulsen tot vernietiging en wat dan vernietigd wordt, is datgene dat geldt als 'voorzieningen voor iedereen'. Mogelijk zien we van dit soort tendenzen al iets verschijnen bij het hedendaags vandalisme, mogelijk hebben sommige vormen van terrorisme daar ook iets mee van doen. Als analyticus, die zijn ideeën toch in de eerste plaats moet krijgen uit het materiaal dat zijn analysanden (patiënten)

hem aanreiken, is het gevaarlijk te veel de socioloog te willen uithangen. Er zijn er dan ook onder mijn collega's die menen dat zoiets absoluut niet kan en die zeggen zich te schamen voor iemand zoals ik die dat wel probeert. Toch lijkt het mij toe dat de psychoanalyse en de psychoanalyticus wel degelijk een, zij het bescheiden bijdrage kunnen leveren aan de analyse van maatschappelijke problematiek. Geheel iets anders is of ze ook oplossingen aan kunnen dragen of dat ze dan ook met de mond vol tanden staan. Een kleine bijdrage tot een oplossing van de problemen die afgunst maatschappelijk veroorzaakt, is door mij al genoemd, het meer toestaan van rivaliteit en ambitie, zonder dat deze overdreven moeten worden gestimuleerd. Een andere, veel moeilijker zaak is, dat, gezien liefde de tegenpool is van zowel afgunst als van jaloezie, dit allerbelangrijkste gevoel tussen mensen gestimuleerd zou moeten worden. De mate van liefde zal vooral bepaald worden door de liefde die de moeder aan het kleine kind geeft. Maar hoe zoiets gestimuleerd kan worden, is niet te zien, en zo blijft de hoop over, waarover de pas overleden beroemde analytica mevrouw Lampl het volgende heeft geschreven: "Our only hope can be that the capacity for constructive activities will gradually outweigh destructive needs, and finally that love may conquer envy and hate."

Helemaal gerust ben ik er niet op.



A. Dürer: Verjongingsbad

Psychoanalyse in de tweede levenshelft

Prof. dr. A. Poslavsky

Motto: Sua enim vitia insipientes et suam culpam in senectutem conferunt. Cicero. De Senectute. V.14.

Wanneer wij naar de afbeelding op de omslag van deze bundel kijken, zullen wij daarin wel psychoanalytische symboliek herkennen maar daarbij niet licht denken aan oudere personen. Anders gezegd: geestelijke gezondheidszorg in de tweede levenshelft enerzijds en psychoanalyse anderzijds lijken op het eerste gezicht nogal ver uiteenliggende terreinen.

Nadere beschouwing zal ons ontwikkelingen te zien geven waardoor beide gebieden naar elkaar toe worden uitgebreid zodat een flinke overlap ontstaat.

Voortbouwend op de voordracht van collega Van Dantzig over psychoanalyse en maatschappij zullen wij kijken naar twee reeksen ontwikkelingen, een reeks binnen en een reeks buiten de psychoanalyse. Wij beginnen met deze laatste, met Van Dantzig houd ik die voor de belangrijkste. Hoe kijkt men in de maatschappij aan tegen de tweede levenshelft?

In de klassieke oudheid wordt jong en oud veelvuldig tegenover elkaar gesteld in woord en afbeelding. In afbeelding ziet men ouderen weinig op zichzelf doch meestal als contrast tegen een jeugdige figuur om de schoonheid van deze laatste beter te doen uitkomen.

Oude teksten prezen veelal de jeugd als heerlijke bloeiperiode, met de ouderdom kwamen de slechte tijden "en de jaren waarvan ge zegt ze bevallen me niet." (Prediker 12:1). De parallel met de tegenstelling tussen leven en dood ligt voor de hand en inderdaad vinden wij (bij Iuvenalis in de Satirae) de zin: "meer dan de dood is de ouderdom te vrezen".

Voor dit betoog is het volgende citaat uit een homerische hymne illustratief. Aphrodite zegt tot haar minnaar Anchises: "Jou zal spoedig de gelijkmakende ouderdom omhullen, de meedogenloze die na verloop van tijd bij mensen optreedt, de vervloekte, de afmattende, waarvan zelfs de goden gruwen."

Deze laatste tekst laat heel duidelijk een algemeen kenmerk van de gangbare opvatting zien: ouderen zijn onderling gelijk en kunnen in één enkele categorie worden ondergebracht. Bovendien is het algemeen geldende beeld dat van de onomkeerbare (biologische) achteruitgang. Het is duidelijk dat deze opvatting geen plaats laat voor enige psychoanalytische interventie. Dit niet alleen omdat de onverbiddelijke biologische achteruitgang niet door enig kruid, laat

staan praten, te beïnvloeden is, maar ook om de volgende reden. Wij hoorden van Van Dantzig: "Waar mensen restloos verdwijnen in één categorie is geen psychoanalyse mogelijk."

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat er reeds in de oudheid ook enkelen zijn die meer positieve geluiden laten horen. Een opmerkelijk stuk is de buitengewoon aardige verhandeling van Cicero (45 v.Chr.) over de ouderdom waaraan het motto boven dit stuk is ontleend. (Onwetenden schrijven hun eigen schuld en eigen gebreken toe aan de ouderdom.)

Een unieke uitspraak is afkomstig van Minkowski (1936): "En ik ga mij afvragen of het falen van mijn geheugen, (...) niet enige waarde heeft. Kan het dienstig zijn om te schudden aan de te vaste kaders van ons geheugen, om vervolgens ons creatieve denken de vrije loop te laten?" In dit verband verdient ook de term 'ouderling', die we in de protestante kerken tegenkomen vermelding; blijkbaar heeft het oudere hier ook een positieve connotatie.

Op dit punt wil ik aangeven wat met tweede levenshelft zal worden bedoeld, die periode namelijk, waarin sommige levenskeuzen onherroepelijk geworden zijn, niet alles opnieuw kan beginnen. Een voorbeeld. Als Freud in zijn 42ste levensjaar de uitsluitend psychotraumatische genese van alle neurosen moet laten vallen, schrijft hij later daarover: "Toen had ik graag het hele werk in de steek gelaten, zoals mijn voorganger Breuer bij zijn ongewenste ontdekking. Wellicht hield ik vol omdat ik niet meer de keus had aan iets anders te beginnen." (Gesammelte Werke X). In het volgende ligt de nadruk op de laatste helft van de tweede levenshelft omdat juist op dit gebied de laatste tijd veel in beweging is.

Naast de besproken tweedeling jong-oud vinden we verdere differentiaties in levenstijdperken. Zo schreef Rümke (1954): "De levensloop is gearticuleerd in een aantal tijdperken met een specifieke eigen structuur. Op de grenzen van deze tijdvakken zijn mogelijkheden van zeer typische stoornissen te vinden, die alleen begrijpelijk zijn wanneer wij kennis hebben van de normale structuur dier tijdperken." Van belang hierbij is dat m.n. stoornissen worden genoemd in de overgangstijden tussen de levenstijdperken, de z.g. anni climacterici. Wij hebben daarvan overgehouden de term climacterium en enkele min of meer duidelijke tijdperken als adolescentie en senium.

Kijken we nu naar de periode tot 1940 binnen de psychoanalyse. Een eerste merkwaardige zaak is dat Freud zelf die toch zoveel gestimuleerd heef, hier veeleer remmend heeft gewerkt, omdat hij niet veel resultaat verwachtte van psychoanalyse met ouderen.

Abraham (1920) was optimistischer; van hem is de zin :"De leeftijd van de neurose is belangrijker dan de leeftijd van de neuroticus." Wij komen daar op terug.

Er is in die periode over ouderen weinig in de psychoanalytische literatuur verschenen en al met al had Kaufman gelijk toen hij in 1940 opmerkte dat de psychoanalyse weinig te zeggen had over ouder worden en hogere leeftijden.

Wij komen toe aan de naoorlogse periode; buiten de psychoanalyse, in

de samenleving, verdient de oprichting van de Nederlandse Vereniging voor Gerontologie eind 1946 in de eerste plaats te worden vermeld. Dit feit is in verschillende opzichten van betekenis.
Het senium werd blijkbaar niet meer uitsluitend als teruggang, ziekte of handicap gezien maar als een levensfase die belangstelling en studie waard is. Bovendien werd in de jaren na de oorlog in de hele geestelijke gezondheidszorg het enorme belang onderkend van de wisselwerking tussen enkeling en gemeenschap; in de gerontologie nemen de sociale wetenschappen een zeer belangrijke plaats in. Men ging de veranderingen die zich in de tweede levenshelft voltrekken niet meer alleen zien in biologische modellen, maar ook in functie van sociale processen.

De belangrijkste theorieën over sociale processen in latere levensfasen zijn disengagement-theorieën omdat ze veel inzicht opleveren en empirisch toetsbaar zijn. Deze theorieën komen hierop neer dat er een afstand nemen optreedt tussen enkeling en gemeenschap: de enkeling trekt zich terug en de gemeenschap gaat andere rolverwachtingen hechten aan de oudere. Wanneer dit afstand nemen goed verloopt, ontstaat voor het individu de mogelijkheid opnieuw op zekere afstand op eigen wijze betrokken te geraken. Naast deze ontwikkeling is er nog een zeer belangrijke vernieuwing te melden, n.l. longitudinaal onderzoek.

De betekenis van deze vernieuwing is misschien aan te geven als volgt. Het voorafgaande onderzoek was als regel gericht op een als vrijwel homogeen beschouwde categorie van mensen, gekenmerkt door hun leeftijd. Nu gaat het onderzoek zich bovendien richten op de vraag hoe individuele, onderling verschillende mensen door hun levens gaan; men draait het onderzoeksveld als het ware 90° van dwarsdoorsnede naar lengtedoorsnede.

Vorig jaar werd verslag uitgebracht van een groot onderzoek naar psychologisch welbevinden door het gehele leven heen waar bijna 10.000 mensen bij betrokken waren. Daar bleek dat - in tegenstelling tot wat men eeuwenlang beweerd heeft - het persoonlijk welbevinden van mensen slechts weinig verandert in de loop van het leven. Aardig is ook dat psychologisch welbevinden bij mannen even stabiel bleek als bij vrouwen. De auteurs schrijven: "De ontdekking dat subjectief welbevinden niet afneemt met de leeftijd is zowel interessant op zichzelf als practisch belangrijk als weerlegging van stereotype denkbeelden over het senium." Simpel gezegd: Ieder mens heeft zijn/haar eigen tweede levenshelft (Costa e.a., 1987).

Deze zienswijze maakt als het ware ruimte voor case-studies. Van een der gerontologische pioniers in ons land, professor Munnichs, tekende ik de volgende uitspraak op: "Ouderen zijn vaak zo sterk geïndividualiseerd dat 'tellende' studies minder, maar case-studies meer relevant lijken te zijn." Aardig is dat Cicero deze wending reeds voltrok zoals blijkt uit het motto boven dit verhaal. Hij stelde daar heel duidelijk de tegenstelling tussen fase-specifiek en persoonsgebonden. In dit perspectief kon hij ook betogen: "Ouderen behouden hun verstand mits zij belangstellend en actief blijven, en dat geldt niet alleen voor beroemde mannen die hoge ambten bekleed hebben, maar ook in een rustig privé-leven." Hij paste dat ook op zichzelf toe en deed dagelijks 'exercitationes ingenii', hersengymnastiek.
En in het verlengde daarvan vermaant hij: "Let wel dat ik (...) die

oude dag prijs waarvoor de fundamenten reeds in de adolescentie zijn gelegd."

Cicero liep dus al vooruit op het longitudinale perspectief, en dat deed ook Abraham. Hij hechtte immers meer betekenis aan de voorgeschiedenis dan aan de leeftijd van de patiënt ter beantwoording van de vraag welk resultaat van de behandeling mocht worden verwacht.

Een specifieke herwaardering van gedrag op hogere leeftijd deed R. Butler (1963). Hij ging uit van het gegeven dat ouderen vaak bezig zijn met hun herinneringen en daar graag over praten. Dit reminesceren noemde hij life review. Hij constateerde dat dit bezig zijn met het verleden veelal werd opgevat als een symptoom van psychologisch disfunctioneren, als iets negatiefs dus. Daartegenover stelde hij: "Life review is een universeel mentaal proces dat gekenmerkt wordt door opnieuw bewust worden van voorbije ervaring en in het bijzonder weer opkomen van onopgeloste conflicten; tegelijk en normaliter kunnen deze herbeleefde ervaringen en conflicten overzien en geïntegreerd worden."
Het proces wordt vermoedelijk in gang gezet door het besef van het naderend einde, beïnvloed door actuele ervaring en in zijn verloop mede bepaald door de ontwikkeling van de persoonlijkheid door het hele leven heen.

Bij deze opvattingen van Butler wil ik twee kanttekeningen plaatsen. Mij lijkt dat naast de door Butler genoemde factoren van groot belang is dat de eerder genoemde disengagement ruimte schept voor reminescentie en life review. Ik meen ook dat een zekere twijfel gewettigd is waar Butler spreekt van een universeel proces want de praktijk leert dat er ouderen zijn die beslist niet om willen zien. Maatschappelijke ontwikkelingen overziende:
- Er is een positieve herwaardering van de tweede levenshelft.
- Er is zicht gekomen op de betekenis van de interrelatie tussen enkeling en gemeenschap.
- De oudere mens heeft ook recht gekregen op eigen individualiteit en verdwijnt niet langer in een categorie.

Met dit laatste is een conditio sine que non vervuld wil psychoanalyse mogelijk zijn, zoals Van Dantzig in de vorige lezing uiteenzette.
Het wordt dus tijd om te gaan kijken naar recente ontwikkelingen binnen de psychoanalyse.

De belangrijkste pionier is in dit verband Erik H. Erikson, die in 1950 het opzienbarende boek 'Childhood and Society' publiceerde. Zijn pionierswerk bestond voornamelijk uit twee aanvullingen op de klassieke psychoanalytische ontwikkelingsleer.
De eerste was dat hij de ontwikkeling van de mens doortrok voorbij het bereiken van de genitale fase (de volwassenheid) door het gehele leven heen.
De tweede was dat hij de verschillende ontwikkelingen niet meer uitsluitend als een (biologisch) rijpingsproces opvatte maar ook als een reeks sociale ontwikkelingstaken die achtereenvolgens aanvaard en verricht moeten worden.

Een recent overzicht van ontwikkelingstaken, waar het sociale element duidelijk in te herkennen is, vinden wij bij Nemiroff en Colarusso (1985).

Vroege volwassenheid (20 - 40 jaar):
- Volwassen verhouding met ouders vinden (separatie en autonomie).
- Verantwoordelijkheid voor eigen lichaam (eigen welzijn) aanvaarden.
- Het vermogen ontwikkelen tot aangaan en handhaven van een intieme relatie.
- Beslissingen nemen over ouderschap, eventueel het vinden van een ouderlijke relatie tot kinderen.
- Opleiding(en) voltooien (acquiring marketable skills) en een loopbaan kiezen.
- Volwassen sociale rollen op zich nemen.

'Middle' volwassenheid (40 - 60 jaar):
- Omgaan met lichamelijke verandering en veranderend uiterlijk.
- Aanpassen aan veranderende sexualiteit.
- Aanvaarden van de levenshorizonten, in tijd, in mogelijkheden (je kunt niet opnieuw beginnen).
- Omgaan met oud en ziek worden en sterven van ouders en anderen.
- Veranderende relaties met volwassen (wordende) kinderen.
- Sociale verantwoordelijkheden en veranderingen accepteren.

Late volwassenheid (60 jaar en ouder):
- Lichamelijke gezondheid in stand trachten te houden, aanpassen aan eventuele gebreken.
- Overblijvende tijd op bevrediging gevende manieren gebruiken (Erikson: ego integrity vs despair).
- Aanpassen aan verlies van partner en vrienden.
- Zich blijven oriënteren op heden en toekomst, niet te zeer uitsluitend op het verleden.
- Sociale contacten handhaven.
- Rolomkering t.o.v. (klein)kinderen toelaten.

Een belangrijk resultaat van deze vernieuwing is dat bekende begrippen uit de psychoanalytische ontwikkelingsleer nu ook toepasbaar zijn in de tweede levenshelft, m.n. begrippen als ontwikkelingsremming, ontwikkelingsstilstand (adult development arrest), regressie.

Een ontwikkeling van geheel andere aard die eerst na de oorlog goed op gang kwam, betreft modificaties in de techniek van de behandeling die wij tegenwoordig samenvatten onder de term psychoanalytische psychotherapieën. Hiermee werd het mogelijk de behandelingswijze aan te passen aan verschillende doelgroepen, waaronder ook ouderen voor wie de klassieke analyse niet aangewezen is.

Een fragment uit een gevalstudie van Cohen volgt hier ter illustratie. Het gaat over een 80-jarige vrouw die in behandeling kwam wegens depressie na het overlijden van haar man. Uit de voorgeschiedenis blijkt: zij verloor haar eerste man toen zij 60 jaar oud was. Daarop werd zij ook wat depressief en lusteloos en gaf haar baan op. Na enige tijd besloot zij heel ander werk te gaan doen dan tevoren en werd chauffeur voor oude, rijke dames. Toen haar werkgeefsters langzamerhand de een na de ander overleden en zij minder werk kreeg, ontmoette zij een 80-jarige man. Zij besloot op te houden met werken en opnieuw te trouwen. Kort na het huwelijk overleed deze man, nog voordat hij zijn testament te haren gunste had veranderd.

In de therapie kon patiënte geleidelijk aan uitdrukking geven aan haar gevoelens van verdriet, van verlatenheid en - belangrijker! - aan de verdrongen gevoelens van woede tegen de overledene die haar onverzorgd had achtergelaten. De therapie gaf haar de mogelijkheid afgeweerde en tegenstrijdige gevoelens te integreren.
Patiënte deed een typisch psychoanalytische stap verder toen zij tot het inzicht kwam dat de woede ten opzichte van de overleden man niet alleen gevoed werd door het verwijt van het onverzorgd achterlaten, maar ook nog door iets geheel anders, nl. een verwijt aan haar vader wegens diens gebrek aan belangstelling voor haar.
Het doorwerken, d.w.z. bij herhaling doorpraten van deze en andere onopgeloste conflicten leidde tot een goed resultaat. De klachten verdwenen, zij vond een nieuwe vriend in de bijna ongelofelijke leeftijd van 97 jaar! Zelf maakte zij daarover de opmerking: "Nu heb ik het weer gedaan, nu heb ik het weer aangelegd met een oudere man!" Zij dacht ook, met enige humor, dat dit misschien de manier was waarop zij de problemen die zij ooit met haar vader had gehad, trachtte op te lossen. Kort daarop werd de therapie tot wederzijdse tevredenheid beëindigd.

Vatten wij samen: in de therapie heeft patiënte verdrongen, tegenstrijdige, voor haar onaanvaardbare ervaringen kunnen integreren. Zij heeft zich kunnen verzoenen met oude conflicten en frustraties. Zij kan haar leven met humor op enige afstand bekijken. Dit lijkt zozeer op datgene dat Butler ziet als functie van de life review dat wij die overeenkomsten nader willen beschouwen.

Daartoe eerst enkele opmerkingen over de psychoanalytische situatie. Deze wijkt duidelijk af van andere sociale situaties, die wij hier alledaagse situaties noemen. Het meest opvallende verschil met de alledaagse situatie is wellicht het ontbrekende oogcontact, waardoor de situatie zeer sterk gereduceerd wordt; De Swaan (1977, 1984) spreekt van een sociale nulsituatie. Zeer belangrijk is ook de psychoanalytische grondregel: de analysant wordt uitgenodigd zoveel mogelijk zonder reserve datgene te zeggen wat hem/haar invalt. Daardoor wordt de analysant ertoe gebracht gewone denkkaders te doorbreken om aan de grondregel te (trachten te) voldoen. Ook reageert de therapeut anders dan in een alledaagse situatie: zijn doel is niet het conventionele gesprek maar het bevorderen van therapeutisch doorwerken van psychische conflicten.

Indien wij nu inzichten die binnen en buiten de psychoanalyse zijn ontwikkeld naast elkaar leggen, dan zien wij frappante overeenkomsten in de wijze waarop conflicten en moeilijkheden verwerkt worden in de psychoanalyse enerzijds en in het senium anderzijds. Overeenkomstige factoren zijn in de tabel bijeen gezet.

Tabel

Disengagement reduceert sociale situatie	Ontbrekend oogcontact reduceert sociale situatie
achteruitgang van het geheugen schudt ook denkkaders los	psychoanalytische grondregel schudt denkkaders los
life review reïntegreert conflictueuze ervaringen.	therapeutische doorwerking reïntegreert conflictueuze ervaringen.

De overeenkomsten die wij zien in de tabel mogen ons niet laten vergeten dat er teminste één wezenlijk verschil bestaat: in het senium gaat het om spontaan, d.w.z. in de eigen levenssituatie optredende processen, terwijl het in de psychoanalyse gaat om een artificiële situatie die gecreëerd wordt ten behoeve van de hulpverlening.
Niettemin hebben de besproken ontwikkelingen ons laten zien dat er niet alleen overlap is ontstaan tussen de terreinen gerontologie en psychoanalyse maar ook dat er als het ware tweerichtingsverkeer tussen beide mogelijk is. De psychoanalyse laat ons processen bestuderen die spontaan bij ouderen plaats vinden en omgekeerd leert de ervaring van ouderen ons iets over psychoanalytische processen.

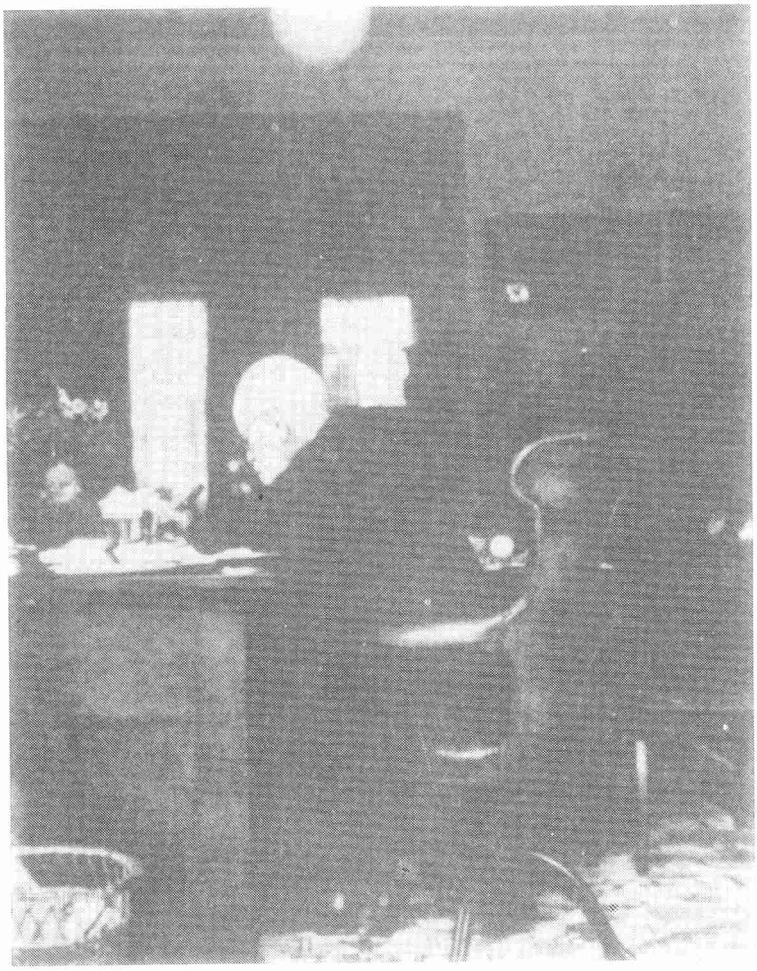
Om misverstand te voorkomen: hiermee is niets gezegd over indicatiestelling voor psychoanalyse bij ouderen, over de vraag voor welke problemen van welke mensen welke therapie het meest doelmatig is. Ik denk dat wij op dit ogenblik moeten zeggen dat daarover nog te weinig systematisch onderzoek bij ouderen is gedaan om indicatieregels op te kunnen stellen.

Het lijkt mij passend deze reeks voordrachten af te sluiten met een citaat van Freud; daartoe enkele inleidende zinnen.
Wij hebben gezien dat Freud psychoanalyse bij ouderen eigenlijk niet heeft gestimuleerd. Daar staat echter tegenover dat hij in zijn eigen leven op exemplarische wijze heeft laten zien hoe onder ongunstige omstandigheden op hoge leeftijd ontwikkelingstaken kunnen worden volbracht. Er bestaat een foto van Freud zittend aan een schrijftafel in Engeland, d.w.z. in ballingschap. Hij is dan heel oud, ziek, erg lijdend onder zijn kaakkanker. Aan dat bureau schreef hij zijn correspondentie. Uit een van deze brieven (28 juni 1938) wil ik tot slot het volgende citeren.
"Ik werk met plezier aan het derde deel van Mozes. Een half uur geleden bracht de post me een brief van een jonge Amerikaanse jood die mij smeekte ons arme ongelukkige volk niet te beroven van de enige troost die overgebleven is in hun ellende. De brief was vriendelijk en goed bedoeld maar wat een overschatting! Kan iemand werkelijk geloven dat mijn droge verhandeling het geloof zou vernietigen van één enkel mens grootgebracht door erfelijkheid en opvoeding in het geloof, gesteld al dat hij deze onder ogen zou krijgen?"

LITERATUUR

Een uitnemend boek ter inleiding in deze materie is:
NEMIROFF, R.A., and C.A. Colarusso (1985), The Race against Time. Plenum Press. New York and London.
Moeilijker te lezen, maar op veel breder theoretische basis (uit dit werk is niet geciteerd):
PETZOLD, H. und E. Bubolz (1979), Psychotherapie mit alten Menschen. Junfermann Verlag, Paderborn.
Een kostelijke 'evergreen' is:
CICERO, M.T. (44 v.Chr.), Cato Maior de Senectute. Loeb Classical Library. Engelse vertaling afgedrukt naast Latijnse tekst. Cambridge (Mass.), London, 1979.

Overige literatuur:
ABRAHAM, K. (1920), Zur Prognose psychoanalytischer Behandlungen im vorgeschrittenen Lebensalter. In: Gesammelte Schriften in 2 Bände. Fischer Verlag, Frankfurt, 1982.
BUTLER, R.N. (1963), The life review. Psychiatry Vol. 26, p. 65-76.
COHEN, G.D. (1985), Psychotherapy with an Eighty-Year-Old Patient. In Nemiroff & Colarusso, zie boven.
COSTA Jr., P.T.A.B. Zonderman, R.R. McCrae, J. Cornoni-Huntley, B.Z. Locke and H.E. Barbano (1987), Longitudinal analyses of psychological well-being in a national sample: stability of mean levels. Journal of Gerontology, Vol. 42, p.50-55.
DANTZIG, A. van (1988), Psychoanalyse en Maatschappij. Studium Generale RUU, 20 april 1988.
ERIKSON, E.H. (1950), Childhood and Society. Pelican Books, Hammondsworth, 1967.
FREUD, S. (1914), Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung. In: Gesammelte Werke. Imago Publishing London.
MINKOWSKI, E. (1936), Vers une Cosmologie. Aubier, Paris.
RÜMKE, H.C. (1954), Psychiatrie I. Scheltema en Holkema, Amsterdam.
SWAAN, de (1983), De mens is de mens een zorg. Meulenhoff, Amsterdam.



S. Freud in zijn laatste levensjaren.

Personalia

Prof.dr. A. van Dantzig is psychiater/psychotherapeut in Amsterdam, emeritus hoogleraar Universiteit van Amsterdam, ex-directeur IMP-Amsterdam, vice-voorzitter N.C.V.A.G., Hoofd polikliniek Universiteitskliniek Psychiatrie Amsterdam. Lid en ex-lid Psychoanalytisch genootschap.

Prof.dr. H.U.E. Thoden van Velzen is hoogleraar culturele antropologie bij de Rijksuniversiteit te Utrecht. Hij verrichtte antropologisch veldwerk in Suriname en Tanzania. In 1966 promoveerde hij aan de Universiteit van Amsterdam op een proefschrift over politieke beheersing in de maatschappij van de Ndjuka Bosnegers van Suriname. Centraal in dit werk staat een analyse van machtsprocessen rond een orakel. In de periode tussen 1966 tot 1971 was Thoden van Velzen werkzaam bij het Afrika-Studiecentrum om in Tanzania onderzoek te verrichten naar de betekenis van sociale ongelijkheid voor ontwikkelingsprocessen die door de overheid geëntameerd werden. Uit deze periode dateert 'Staff, kulaks and peasants' en 'Land scarcity and rural inequality in Tanzania'.
Uit onvrede met bepaalde theoretische ontwikkelingen in de antropologie schreef hij 'Robinson Crusoe and Friday: Strength and weakness of the Big Man Paradigm' (Man 1973).
Thoden van Velzen heeft langer dan tien jaar gewerkt aan een studie van religieuze culten in het Surinaamse binnenland. Op basis van dit onderzoek publiceerde hij, samen met W. van Wetering, 'The Great Father and The Danger: Religious cults, material forces, and collective fantasies in the world of the Surinamese Maroons' (1988). Ook hield hij zich uit liefhebberij bezig met de psychoanalyse en vooral met de geschiedenis van Freuds ontdekkingen. Dit leverde een nieuwe interpretatie op van de 'Irma droom', Freuds voorbeeldstudie uit 'Die Traumdeutung'. Samen met Th. Polimé schreef hij 'Vluchtelingen, Opstandelingen en andere Bosnegers van Oost-Suriname, 1986-1988', een verhandeling over de Surinaamse burgeroorlog. De laatste tijd concentreert hij zich op de studie van verschijnselen die een verstrengeling van sociale en psychische processen laat zien. Zo richt hij zijn aandacht op bijvoorbeeld: demonenculten, heksenjachten en maatschappelijke fetisjering.

Dr. H.C. Halberstadt-Freud is psychoanalytica te Amsterdam. Publicaties: 'Psychodiagnostiek met kinderen en adolescenten', 7e geheel herziene druk, 1989; 'Het sadomasochisme: Proust en Freud', Arbeiderspers, 1977; 'The sexual development of the girl, Oedipus versus Electra, Free Associations', in print.
Diverse artikelen in binnen- en buitenland.

Dr. J.A. Groen studeerde geneeskunde aan de Gemeentelijke Universiteit van Amsterdam. Hij werd opgeleid tot zenuwarts in de Kliniek voor Psychiatrie en Neurologie te Utrecht. Hij is lid en opleidingsanalyticus van het Nederlands Psychoanalytisch Genootschap en lid van de Nederlandse Vereniging voor Psychoanalyse. Hij publiceerde: 'Achter spiegels en maskers', Boom 1980; 'Geslachtsverschil', Boom 1983, 'Afgunst regeert de wereld', Boom 1986; en vele artikelen in diverse tijdschriften.

Prof.dr. A. Poslavsky, geboren in 1919, doorliep het Stedelijk Gymnasium te Maastricht en studeerde geneeskunde aan de Rijksuniversiteit Utrecht (artsexamen 1946).
Hij specialiseerde zich tot zenuwarts onder leiding van prof. Rümke en prof. Sillevis Smitt; zijn psychoanalytische opleiding volgde hij bij dr. Westerman Holstijn en dr. Van der Hoop (Nederlands Psychoanalytisch Genootschap).
Hij was directeur bij de Willem Artnsz Stichting van 1957 tot 1978 en bijzonder (later buitengewoon) hoogleraar aan de R.U.U. van 1961 tot 1978. Hij schreef ruim zestig publicaties over psychiatrie en psychoanalyse.

Verantwoording

De artikelen zijn bewerkingen van de lezingen, gehouden in het Studium Generale programma Psychoanalyse, maart-april 1988.