

# Het eerste en het laatste woord

*Jos de Mul*

In vriendschap opgedragen  
aan de 'poète motdit'  
Paul van der Velde

Deze tekst is gewijd aan enkele woorden van de dichter Gerrit Achterberg. En door deze woorden heen wordt tevens - meer in het algemeen - gesproken over het dichterlijk woord, en over wat het dichten verbindt met *en* onderscheidt van filosofie en wetenschap. In deze tekst wordt aangeknoopt bij gedachtengoed uit de psychoanalyse, een interpreterende wetenschap, en uit de filosofiese hermeneutiek. Meer bepaald wordt gerefereerd aan het werk van Freud, Lacan en Heidegger.

De reden om deze perspectieven hier samen te brengen is gelegen in de omstandigheden dat zowel in de psychoanalytische als in de hermeneutische literatuur interessante gedachten zijn gewijd aan het dichterlijk woord. IJsseling heeft in een artikel uit 1969 gewezen op een aantal opmerkelijke parallellen tussen Lacans psychoanalyse en Heideggers hermeneutiek. In de eerste plaats neemt de *taal* zowel bij Lacan als bij Heidegger een centrale plaats in: 'Zowel voor Heidegger als voor Lacan is de taal een structuur welke enerzijds oorspronkelijker is dan de mens en zijn wereld omdat de mens en de wereld hun statuut aan deze taal ontleunen...Anderzijds bestaat en funktioneert de taal slechts binnen het menselijk spreken' (IJsseling 1969, 263-4). In de tweede plaats delen de psychoanalyse van Lacan en de hermeneutiek van Heidegger de neiging *het subjekt te decentreren*. De mens, zo drukt IJsseling het uit, 'is in zijn spreken niet zozeer het subjekt of het onderwerp van zijn woorden, maar eerder de onderworpen' (265). In de derde plaats wordt zowel door Heidegger als Lacan gesproken over *de overwinning van de metafysika*, hetgeen een 'einde en de vol-einding van de filosofie ... in de moderne wetenschap en techniek' impliceert (265). Tenslotte ontwaart IJsseling 'een zeker parallellisme...tussen het "ongedachte" en het "on gezegde" bij Heidegger, dat wezenlijk ongedacht en on gezegd blijft en het "onbewuste" bij Freud dat onherleidbaar is en niet bewust kan worden gemaakt, maar slechts erkend' (265).

De interpretatie van IJsseling is niet zonder invloed gebleven in het nederlands taalgebied: heel markant treffen we haar

bijvoorbeeld aan in Antoine Mooij's *Taal en Verlangen* (1975). [1] De genoemde parallellen vormen ook in dit artikel de achtergrond waartegen zich de interpretatie van een strofe van Achterberg zal afspelen. Ik zal echter argumenteren dat de door IJsseling geschetste convergentie van psychoanalyse en hermeneutiek uiteindelijk uitloopt op een fundamentele divergentie. [2] Het punt van divergentie betreft de vraag of het dichtsterlijke woord een *oord* van weten is of in laatste instantie slechts een *voorwerp* van een andersoortig (filosofies of wetenschappelijk) weten.

Dit onderscheid laat zich goed verhelderen aan de hand van Antoine Mooij's *Taal en Verlangen*. Mooij laat deze introductie tot de psychoanalytische theorie van Lacan vooraf gaan door een strofe uit het gedicht *Brood en spelen* van Gerrit Achterberg:

*'t Woord heeft het eerste en het laatste woord.  
Daartussen valt een ideaal aan scherven,  
planten zich reeksen generaties voort,  
wier eigenschappen ik moest overerven.*

De onderscheidende vraag is of we de strofe van Achterberg dienen te beschouwen als een illustratie van de wetenschappelijke uiteenzetting over Lacan of dat we de gehele uiteenzetting over Lacan moeten zien als een uitleg, een interpretatie van de zin of betekenis die deze strofe ons aanbiedt. [3] Het lijkt aanlokkelijk dit verschil af te doen als een marginaal verschil ten opzichte van de wezenlijke overeenkomsten van psychoanalyse en hermeneutiek. Ik zal daarentegen betogen dat dit kleine verschil destructieve gevolgen heeft voor ieder van de vier door IJsseling genoemde parallellen. Het dichtsterlijke woord, dat psychoanalyse in deze tekst tesamen brengt, zaait ook de tweedracht die hen onverzoenbaar uiteendrijft.

1.

*'t Woord heeft het eerste en het laatste woord.*

De eerste regel van de strofe van Achterberg verwoordt op gelukkige wijze wat psychoanalyse en hermeneutiek gemeenschappelijk hebben met het dichten: een bepaalde openheid voor de *magie van het woord*. 'Woorden', zo stelt Freud in zijn *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, 'golden oorspronkelijk voor tovernarij ('Zauber') en nog heden ten dage heeft het woord veel van zijn toverkracht behouden' (G.W.XI, 10). De betovering die aan het woord wordt toegeschreven, hangt nauw samen met de opvatting dat het in laatste instantie niet de spreker is die het woord neemt, maar dat het woord bezit neemt van de spreker. Niet de mens, maar de taal heeft het eerste en het laatste woord. Het citaat van Freud geeft reeds aan dat we hier allermint met een *moderne* opvatting van doen hebben. Integendeel, deze opvatting klinkt ons eerder archaïes in de oren en lijkt voort te komen uit een ongeoorloofde hypo-

stasering van de taal. Ze herinnert aan een achterhaald metafysies verleden.

Of misschien zelfs aan een voormetafysies verleden. De aanvang van de onttovering van het woord lijkt samen te vallen met de aanvang van de westerse metafysika. Prototypies voor deze onttovering is de overgang van *mythos* naar de *logos*, zoals deze in het werk van Plato wordt voltrokken. Inderdaad laat Plato zich op een aantal plaatsen zeer neerbuigend uit over de dichters. In de *Io* klinkt het eerder smalend dan affirmerend dat de dichter 'niet in staat is iets tot stand te brengen, voordat hij van de god bezeten wordt en buiten zinnen is en zijn geest niet meer in hem is' (*Io*, 534B, vgl. Verhoeven 1986). Met de verbanning van de dichter uit de staat lijkt Plato ook (het geloof in) de magie van het woord buiten de westerse metafysika en de op haar steunende wetenschap te hebben gesloten (vgl. De Mul 1986a, 72v).

Desalniettemin stelt Freud dat 'nog heden ten dage het woord veel van zijn toverkracht (heeft) behouden'. In de ruimte die door de metafysika werd buitengesloten, heeft de poëzie de toverkracht van het woord door de eeuwen heen gekoesterd en overgeleverd. Sinds de negentiende eeuw lijkt er zelfs sprake te zijn van een herleving van (het geloof in) de magie van het woord. De poëzie van Hölderlin en George, Rimbaud en Mallarmé, en ook heel pregnant die van Achterberg, eist opnieuw de kognitieve ruimte op die haar door de metafysika was ontnomen. De poëzie lijkt in de psychoanalytiek een waardevolle bondgenoot te hebben gekregen. De psychoanalyse geeft evenals de poëzie - de uitdrukking is van Mallarmé - het initiatief aan het woord. Dit geldt zowel voor de psychoanalytische praktijk van het therapeutische gesprek als voor de psychoanalytische (meta)theorie van het onbewuste.

In het therapeutische gesprek heeft het woord, het eerste en het laatste woord in de zin dat er 'niets anders plaatsvindt dan een uitwisseling van woorden' (G.W.XI, 10). De psychoanalyse is, zoals de veel geciteerde uitspraak van een van Freuds patiënten luidt, *a talking cure*, zoals we een gedicht een *talking event*, een sprekende gebeurtenis zouden kunnen noemen. Maar nog in een tweede, meer markante betekenis heeft het woord in de dichtelijke en therapeutische praktijk het eerste en laatste woord. De analysant verplicht zich tot vrije associatie: hij dient zonder uitzondering alles te zeggen wat hem *invalt*. [4] Zoals volgens de archaïese opvatting in de dichter een andere stem tot spreken komt, zo komt ook in het therapeutische gesprek een andere stem tot spreken: die van het onbewuste. De 'stem' van het onbewuste spreekt, evenmin als die van de goden in het woord van de dichter of het orakel, op directe wijze tot ons. 'Het onbewuste is datgene wat ontbreekt in het verhaal, omdat het niet op directe wijze verteld kan worden. Maar wat niet op directe wijze verteld kan worden, is op indirecte wijze aanwezig, in vergissingen, versprekingen, dromen, etc.' (Mooij, 1975, 105 - cur.J.d.M.). Terwijl ver-

gissingen en versprekingen in de normale kommunikatie worden afgedaan als een irrelevante en irrationele verstoring van het gesprek, is het gehele therapeutische gesprek er juist op gericht het woord te geven aan de stem van het onbewuste. 'De dichter en de analysant ... scheppen zo in het kader van de analytische zitting (of de dichtbundel) een andere taal: afwijkend, misvormd, subversief in vergelijking met de "normale" communicatie' (Mehlmán, 1970, 365).

Op theoretisch nivo herhaalt zich het primaat van de taal. En ook in een tweeledige betekenis. In de eerste plaats is het onbewuste volgens Lacan gestructureerd als een taal: 'L'inconscient, c'est le discours de l'Autre: il est structuré comme un langage' (Lacan, 1966,7). In de woorden van Mooij: 'Wat ontsnapt aan een bepaald verhaal blijft toch gestempeld door het verhaal waar het geen ingang in vindt. Het onbewuste is dus niet amorf en ongestructureerd, maar toont een samenhang. Deze is een andere dan die van het (bewuste) verhaal, maar dit onbewuste levert toch, krachtens deze samenhang, een verhaal, *un discours de l'Autre*. Dit verhaal is te interpoleren in de lakunes die het bewuste verhaal laat' (Mooij, 1975, 130-1). Daarom kan Lacan ook stellen dat het onbewuste een termenketen is ('un chaîne signifiante'; Lacan, E, 798).

Om die reden is het ook mogelijk om in letterlijke zin te spreken van een *retorika* van het onbewuste. Lacan identificeert de voor het onbewuste kenmerkende patronen van de verdrinking en de verschuiving met de literaire figuren van de metafoor en de metonymie (vgl. Freud, G.W.II, 285-314 en Lacan 1966, 799). Dit maakt de psychoanalytische interpretatie tot een duidingskunst, die nauw verwant is aan de literaire interpretatie. 'Interpreteren is, in dit licht, het aanvullen en invullen van de leemtes die het verhaal toont, en waarvan het door zijn misvormingen getuige aflegt, waarbij tevens de *zin* van deze leemtes kan aangegeven worden' (Mooij, 1975, 105). De betekenis van het verhaal ligt niet vast, maar verglijdt met de kontekst (zoals ook de betekenis van de woorden van Achterberg verglijdt in de interpretatie die deze tekst er van biedt).

Dit alles maakt dat de interpretatie van het verhaal van de analysant niet zozeer een *rekonstruktie* als wel een *konstruktie* van het verleden is. De analysant ontwerpt op grond van wat dit verhaal hem te zeggen heeft een nieuwe kijk op zijn verleden en begrijpt zich daardoor tevens in nieuwe, toekomstige mogelijkheden. Als konstruktie is de psychoanalytische interpretatie daarom voor alles een *poësis*, een maken.

Deze opvatting van interpretatie doet de scheidingswand tussen feit en fictie afbrokkelen. De relativering van dit onderscheid kan, zonder overdrijving, het grondleggende inzicht van de psychoanalyse worden genoemd. In de *Selbstdarstellung* uit 1925 stelt Freud dat de psychoanalyse een beslissende wending nam, toen hij ontdekte, dat neurotische symptomen niet zozeer uit werkelijk plaatsgevonden gebeurtenissen voortvloeien, maar

uit fantasieën en wensgedachten (G.W.XIV, p.59). Freud ontdekte dat het onmogelijk is fantasieën en herinneringen te onderscheiden, en vanaf dat moment was hij niet langer geïnteresseerd in de rekonstruktie van gebeurtenissen uit het verleden door middel van het blootleggen van verdrongen herinneringen, als wel in het onderzoek van fantasieën (Ellenberger, 1970, 488). Om deze reden zou men de psychoanalyse een wetenschap van de fictie kunnen noemen. Maar daarbij dient tegelijkertijd te worden aangetekend dat het hier ware ficties betreft: ze zijn konstitutief voor het levensverhaal van de mens. Hier stuiten we op de tweede manier waarop de taal het primaat heeft in de theorie van het onbewuste. Het onbewuste is niet alleen gestructureerd als een taal, maar 'de taal vormt een mogelijkheidsvoorwaarde van het onbewuste' (Lacan, 1970, 8, vgl. Moyaert, 1983a, 180). Het onbewuste is niet een ontogenetie of fylogenetische oudere laag onder het (talige) bewustzijn, maar het is een korrelaat van de talige cultuur (Mooij, TV, 132). Het bewuste en het onbewuste zijn, Mooij gebruikt hier een term van Heidegger 'gleichursprünglich' (TV, 132).

2.

Ook in de filosofiese hermeneutiek wordt in de interpretatie het eerste en het laatste woord aan het woord gegeven. De hermeneutische interpretatie stelt zich, evenals de psychoanalytische, open voor wat de tekst ons te zeggen heeft. Dit vooronderstelt dat de tekst een eigen zeggingskracht bezit. In *Die Sprache* (opgenomen in *Unterwegs zur Sprache* uit 1959) geeft Heidegger een uitdrukking aan deze zeggingskracht, die aan de woorden van Achterberg lijkt te beantwoorden: 'Die Sprache spricht', de taal spreekt (UzS, 10). Deze uitdrukking klinkt ons vreemd in de oren. Taal is toch een instrument van de mens? Spreken is steeds een activiteit van de mens, waarin deze zijn gevoelens uitdrukt, zich voorstellingen maakt, communiceert. Daarover bestaat sinds vele eeuwen een wijde verbreide consensus in de taal filosofie en taalwetenschap. Heidegger ontkent niet dat de taal steeds de mens behoeft om tot spreken te komen (UzS, 256). De consensus die bestaat in de taalwetenschap en -filosofie is volgens Heidegger juist, voor zover ze gericht is op het tot stand te brengen van een metataal, een metalinguïstiek. Wat als zodanig juist is, hoeft echter niet noodzakelijk de gehele of zelfs maar de voornaamste waarheid te zijn. De gebruikelijke taalopvattingen gaan voorbij aan de taal zelf. Evenmin als in het alledaagse spraakgebruik wordt in het wetenschappelijk taalgebruik *acht* geslagen op de werking van de taal. De transparantie van de taal maakt dat we deze werking niet opmerken. De taal lijkt, zoals overigens ieder menselijk werktuig, als vanzelfsprekend steeds voorhanden te zijn, steeds ter beschikking te staan. Pas op het moment dat het werktuig het laat afweten, wanneer we om een woord verlegen zitten en een moment sprakeloos zijn, worden we opmerkzaam gemaakt op deze werking van de taal.

Heidegger wil in *Unterwegs zur Sprache* de 'Sprache als Sprache zur Sprache bringen', (UzS, 242). Het gaat hier om een zuiver gesproken taal, dat wil zeggen een spreken dat ontgaan is van haar gebruikelijke instrumentele functies. Een dergelijk zuiver gesprokene vinden wij volgens Heidegger in het woord van de dichter (UzS, 16) [5] Eén van de gedichten die Heidegger in *Unterwegs zur Sprache* ter sprake brengt is *Das Wort* van Stephan George. In dit gedicht treffen we een regel aan, die licht werpt op een betekenis die de woorden van Achterberg voortbrengen:

*Kein ding sei wo das wort gebricht.*

Geen ding zal wezen waar het woord ontbreekt. De dichter 'gebruikt' geen woorden: het dichterlijk woord roept in het leven. Dichten is derhalve vooraleerst een *noemen* (UzS, 21). Het noemt de dingen, de zijnden en brengt ze daardoor te voorschijn, in het licht. Het wezen van de taal is 'Sage'. Deze term zouden we kunnen vertalen als 'zegging van het woord' (Aler, 1970, 149).

Om Heideggers opvatting van de taal ten volle te kunnen begrijpen, dienen we haar tegen de achtergrond te zien van de Zijnsproblematiek, die Heidegger gedurende zijn gehele denkweg heeft begeleid. Nu is "Zijn" een begrip dat een lange geschiedenis heeft in de westerse metafysika. Van oudsher wordt deze term aangewend om aan te duiden wat de zijnden gemeenschappelijk hebben en dat ze tot zijnden maakt. Nu kleeft aan de term 'Zijn' een dubbelzinnigheid. 'Zijn' kan zowel optreden als zelfstandig naamwoord als als werkwoord. Als zelfstandig naamwoord duidt het iets aan dat *is*, een zijnde. Heidegger stelt echter dat men van het Zijn niet kan zeggen dat het *is* (of men zou 'is' transitief moeten opvatten, vgl. ID, 62). Het Zijn is geen zijnde, maar het gebeuren van het verschijnen van de zijnden. Het is het zich in de tijd afspelende proces van het oplichten van de zijnden. Het Zijn is het 'aanwezen van het aanwezige' (UzS, 122). Heidegger gebruikt ook de term 'Lichtung' (*klaarte*, letterlijk: een open plek in het bos), die het eerst mogelijk maakt dat iets zich voordoet: 'Die Lichtung selber ist das Sein' (BüH, 20).

Deze 'Lichtung' hangt nu ten nauwste samen met de taal. Het is in de zuiver gesproken taal dat het 'wezen' (deze term hier eveneens niet als zelfstandig naamwoord maar als werkwoord opgevat) van het Zijn zich afspeelt, dat de zijnden tot aanwezig komen. De 'Lichtung' van het Zijn speelt zich in de taal af. De taal heeft met andere woorden *ontologische implicaties*. [6] In de woorden van George: geen ding zal wezen waar het woord ontbreekt. In de *Brief über das Humanismus* noemt Heidegger de taal om die reden 'het huis van het Zijn' (BüH, 5). Het woord heeft het eerste en het laatste woord, omdat het de geprivilegerde plaats van het geschieden van het Zijn vormt. De dichter die luistert naar wat het woord hem te zeggen heeft,



deelt in dit privilege van het woord en verneemt het Zijn. Zijn woord brengt het Zijn in de onverborgenheid. Heidegger vat deze onverborgenheid op als de waarheid van het zijn. Om die reden noemt Heidegger in *Die Ursprung des Kunstwerkes* het dichten 'Stiftung der Wahrheit' (Hw, 62). De taal verleent de mens het privilege in de openheid van het Zijn te staan.

3.

De eerste regel van de strofe hebben we nu aldus begrepen: het woord doet de zijnden in het licht treden, het roept in de nabijheid, het doet aanwezen (UzS, 168). Niets is zonder het dichtertelijke woord. Ook in het psychoanalytische gesprek is niets buiten het 'verlossende' woord (vgl. Lacan, 1975, 61). Het woord stelt de analysant en zijn wereld tegenwoordig. Het woord heeft het eerste en het laatste woord.

*Daartussen valt een ideaal aan scherven.*

De tweede regel van de strofe lijkt echter afbreuk te doen aan de in de eerste regel uitgesproken almacht van het woord. Tussen het eerste en het laatste woord valt een ideaal aan scherven.

Volgens Heidegger is het ideaal dat aan scherven valt, het ideaal het Zijn onmiddellijk voor te stellen: 'Het Zijn is dichterbij de mens dan alle zijnden. Doch deze nabijheid blijft de mens het verst' (BH, 76). Het woord roept de dingen tevoorschijn, maar verbergt tegelijkertijd de oorsprong: het gebeuren van Zijn waaruit zij tevoorschijn treden. De taal waarin de zijnden worden onthuld, is zo ook tegelijkertijd een oord van verhulling. Aangezien de taal het huis is van het Zijn geldt deze verhulling ook het wezen van de taal. Omdat het woord niet is, maar geeft, ontbreekt het de dichter aan woorden om het dichtertelijke woord zelf aan te duiden (UzS, 193). Ten opzichte van de oorsprong stelt het woord steeds teleur. Daarom spreekt ook bij George een zekere weemoed:

*So lernt ich traurig den verzicht:  
Kein ding sei wo das wort gebracht.*

In zijn commentaar stelt Heidegger: 'Ein 'ist' ergibt sich, wo das Wort zerbricht' (UzS, 216). In het noemen van de dichter worden de zijnden in het licht gebracht. Wat in dit noemen echter onuitgesproken blijft, is het Zijn, dat eerst maakt dat een ding is. Daarom zegt Heidegger in zijn commentaar: Een 'is' treedt tevoorschijn waar het Woord aan scherven gaat. Aan scherven gaan betekent hier: 'Das verlautende Wort kehrt ins lautlose zurück, dorthin, von woher es gewährt wird: in das Geläut der Stille' (UsZ, 216). Ten opzichte van het Zijn is de dichter sprakeloos. Alhoewel de dichter het besef van een wezenlijk tekort (aan Zijn) heel welsprekend onder woorden kan brengen - dit vermogen maakt juist dat het dichtertelijk woord,

speciaal ook dat van Achterberg, ons fascineert! - ontbreekt hem het woord om dit tekort te benoemen (vgl. Later 1974,31). IJsseling drukt het in een van zijn vroege studies over Heidegger als volgt uit: 'Dit Zijn is het ongezegde en het onzegbare. Daarom is de mens nooit definitief uitgesproken en bestaat het laatste woord niet voor hem' (1964, 70).

Ook in de psychoanalyse treffen we deze thematiek van het onbereikbare ideaal van de betekenisvolheid aan. Het spreken is in de psychoanalytische optiek noodzakelijk een *frustratie* (Lacan, E, 252, vgl. IJsseling 1969, 269). 'Het verhaal', zo vat Mooij deze thematiek samen, 'is een *presentatie*, dat wil zeggen, een tegenwoordig stellen van mens en wereld. In het verhaal worden verteller en (zijn) wereld present gesteld: er wordt iets van iets of iemand verteld. Noemen is echter: niet noemen: bij het expliciteren wordt iets anders in de schaduw gelaten. Iets of iemand wordt (naar bepaalde aspecten) onthuld, maar tegelijkertijd (naar andere aspecten) verhuld. Het verhaal is een onthulling en verhulling inéén' (Mooij, TV, 92-93). De woorden van Achterberg evoceren dat wat wegvalt tussen de woorden, datgeen wat onbewust blijft:

*'t Woord heeft het eerste en het laatste woord.  
Daartussen valt een ideaal aan scherven...*

De leemtes (betekenisstiltes) tussen de woorden, zo kunnen we Achterbergs woorden ook lezen, ontnemen ons de illusie van een vol spreken ('une parole pleine'). Met de erkenning van de onmogelijkheid van een vol spreken valt, meer principieel, tevens het ideaal van het 'almachtige' sprekende subjekt aan scherven. Indien het woord het eerste en het laatste woord heeft, dan kan niet, zoals een lange traditie wil, het sprekende subjekt oorsprong of centrum van het spreken zijn. Dit heeft Freud treffend onder woorden gebracht in de formule 'dass das Ich kein Herr sei in seinem eigenen Haus'. In het licht van Heideggers terminologie kunnen we dit zo lezen: het Ik is geen heer meer in het huis van zijn eigen taal, omdat dit huis uiteindelijk niet *zijn* huis is, maar het huis van het *Zijn*.

De beeldspraak die Achterberg in de tweede regel hanteert, werpt een nader licht op de identiteit van het ideaal dat aan scherven gaat. Het is niet uitsluitend, en zelfs niet in de eerste plaats een woord: het valt immers *tussen* de woorden in scherven. Dat wat niet behoort tot de domein van de taal wordt vaak aangeduid als *beeld*. Het betreft hier bovendien een uiterst breekbaar beeld. Fragiel als ons spiegelbeeld in het water. Deze spiegel gaat niet door een tomeloos fysiek geweld 'aan scherven', maar door een enkele zucht van het woord. Maar ondanks zijn breekbaarheid is het beeld uiterst verleidelijk, zoals ooit ook Narcissus ervaarde. Lacan, die in zijn werk meer en uitdrukkelijker dan Freud dit heeft gedaan, de decentrerende van het subjekt heeft gethematiseerd, gebruikt mis-



schien niet toevallig daarom dezelfde beeldspraak als Achterberg, wanneer hij spreekt over de identiteit van het subjekt. [7]

In Lacans theorie is het subjekt niet iets dat vooraf is gegeven, maar dat ontstaat. In dit ontstaan speelt het *spiegelstadium* ('stade du miroir') een cruciale rol. Voor het jonge kind (tussen de 6e en 30e maand) biedt het spiegelbeeld het kind het eerste complete beeld van zichzelf. Dit beeld heeft volgens Lacan de prioriteit op de andere beelden die het kind van zichzelf heeft en die het kind tonen als een verbrokkeld lichaam ('un corps morcelé'). Het zich identificeren met het spiegelbeeld legt de basis voor de identiteit van het kind: 'Het jubelend assumeren van zijn spiegelbeeld door het kleine menskind dat in zijn *infans*-stadium een wezen is dat nog volledig ondergedompeld zit in motoriese onmacht en afhankelijkheid van het voeden, zal ons bijgevolg in een eksemplarische situatie de symboliese matris lijken te tonen waarin het ik ('je') in een primordiale vorm wordt gestort, voor het geobjektiveerd raakt in de dialektiek van de identifikatie met de ander en voor de taal het in het universele zijn functie van subjekt bezorgt' (Lacan, E, 94). Het primordiale 'Ik' dat zo ontstaat, en dat geïdentificeerd wordt met dat wat Freud als 'Ideaal-Ik' aanduidt, noemt Lacan *imaginair*. Het is een produkt van een imaginaire identifikatie, omdat het kind zich gelijk stelt met iets dat het niet is: het beeld in de spiegel. Het is daarom letterlijk een drogbeeld en een miskennis ('méconnaissance').

Desalniettemin vormt deze miskennis de mogelijkheidsvoorwaarde van de subjektvorming. Zonder deze eerste, imaginaire identifikatie zijn latere vormen van identifikatie onmogelijk; tegelijkertijd veroordeelt deze imaginaire identifikatie in het spiegelstadium de mens tot wat Lacan een aliërende lotsbestemming noemt. 'Het belangrijkste punt is dat deze vorm de instantie van het *ego* ('moi') reeds voor zijn sociale determinatie, situeert in een lijn van fictie, nooit volledig te achterhalen voor het enkele individu - of veeleer, die slechts asymptoties zijn subjektworden zal vervoegen.' (Lacan, E, 94). De vervreemdende subjektwording vindt zijn definitieve beslag in de intrede in de orde van de taal. De (uit een geheel van differentiërende betekenaars bestaande) talige orde reikt het kind een naam aan. Deze naam maakt een symboliese identifikatie mogelijk, die de imaginaire identifikatie aflost. In de overgang van de imaginaire orde van het beeld naar de symboliese orde van de taal wordt de deling ('fente') tussen het kind en zijn spiegelbeeld definitief bevestigd ('re-fente'). 'Het subjekt is niet iets wat bestaat, maar het ontstaat, doordat het (toekomstig) subjekt zich in de taal invoegt en zich door deze laat bestempelen. Het subjekt brengt de taal niet voort, maar deze veroorzaakt het subjekt' (Mooij TV, 128). 'Het subjekt is geen oorsprong of centrum, maar diens positie is excentries, ten opzichte van de symboliese orde die

het centrum uitmaakt. Hierin ligt de krenking besloten jegens het narcisme van een bepaalde zelfuiting van de mens' (Mooij, TV, 147). Met de intrede in de taal breekt het imaginaire ideaalbeeld ('Ideal-Ich') dat het subjekt van zichzelf heeft gemaakt in scherven.

4.

*'t Woord heeft het eerste en het laatste woord.  
Daartussen valt een ideaal aan scherven,  
planten zich reeksen generaties voort...*

Het sprekende subjekt als vals ideaal, idool, als drogbeeld, dat is wat in de voorafgaande lektuur tussen het eerste en laatste woord in scherven gaat. Ook bij Heidegger treffen we een kritiek aan op de traditie die het menselijk subjekt als oorsprong en centrum van het spreken begrijpt. Nu kent het begrip "subjekt" meerdere betekenissen. Al naar gelang de kontekst betekent het een van het predikaat onderscheiden deel van een oordeel, een grammatikaal onderwerp van een zin of, meer algemeen, een 'ik' dat tegenover een objekt, een buitenwereld staat.

De betekenisrijkdom van de term subjekt vormt volgens Heidegger een neerslag van haar etymologische geschiedenis in de loop van de westerse metafysika. Het begrip gaat terug op het latijnse 'subjectum', dat op zijn beurt een vertaling vormt van het griekse 'hypokeimenon'. In *Die Zeit des Weltbildes* (Hw, 1957) verheldert Heidegger de betekenisverschuiving die het begrip heeft ondergaan. Voor de Grieken duidde 'hypokeimenon' (letterlijk: 'hetgeen onder ligt') volgens Heidegger datgene aan 'dat gewoon van zich voor ons ligt en dat als zodanig tevens de grondslag is voor zijn bestendige eigenschappen en wisselende toestanden' (Hw, 106-7). Het 'hypokeimenon' vormde voor de Grieken een 'op zichzelf berustende onwankelbare grond van waarheid in de zin van zekerheid' (Hw, 107). Als zodanig betekent het 'hypokeimenon' de grond die de grondslag vormt van iedere kennis. In de platoonse en aristoteliese metafysiese traditie werd dit 'hypokeimenon' nader bepaald als 'idea' (Idee) of 'ousia' (substantie). Aanvankelijk had het 'hypokeimenon' dus geen specifieke verhouding tot de mens of het 'ik'. Deze niet-antropocentriese betekenis houdt de term 'hypokeimenon' ('subjectum') volgens Heidegger in de gehele metafysiese traditie tot aan de moderne wijsbegeerte.

Het is nu Descartes geweest die een radicale verschuiving in de betekenis van de term teweegbracht door het *subjectum* als menselijk subjekt op te vatten. Interessant daarbij is dat de konnotaties die aan de oudere betekenis kleefden, niet verdwijnen, maar in de nieuwe betekenis worden opgenomen. Het menselijk subjekt wordt namelijk door Descartes, evenals de metafysiese traditie voor hem dit deed ten aanzien van het niet-antropocentriese 'subjectum', opgevat als de grond van de waarheid, daarenboven kreeg het subjekt bij hem de beteke-

nis als de *onbetwifelbare zekerheid* van deze waarheid. Dit komt tot uitdrukking in de beroemde cartesische formule *ego cogito (ergo) sum*. Dat wil zeggen dat voor Descartes gelijktijdig met het denken van de mens (en dat is voor hem in eerste plaats: het voorstellen of re-presenteren van iets) hijzelf steeds onbetwifelbaar mede aanwezig is. 'Het *subjectum*, de grondzekerheid, is het te allen tijde gegarandeerde medevoorgesteld zijn van de voorstellende mens met het voorgestelde menselijke of niet menselijke zijnde, dat wil zeggen met het objectieve' (Hw, 109). Hiermee wordt duidelijk dat bij Descartes een object altijd noodzakelijk tegenover het menselijk subjekt staat. Het object bestaat voor Descartes slechts als een voor een menselijk subjekt voorgesteld zijnde. De grondzekerheid wordt voor Descartes dus niet, zoals in de gehele metafysische traditie voor hem, gevormd door een zaak buiten de mens (zij het Idee, substantie, of God), maar door het onbetwifelbare altijd voorstelbare en voorgestelde *me cogitare = me esse*.

De geschiedenis van het begrip "subjekt" werpt zo een eerste licht op de wijze waarop het "menselijk subjekt" met almachtfantasieën werd omkleed, namelijk door een toeëigening van wat oorspronkelijk aan haar ten grondslag lag.

5.

*Daartussen valt een ideaal aan scherven,  
planten zich reeksen generaties voort,  
wier eigenschappen ik moest overerven.*

De geschiedenis van het begrip "subjekt" mag eksemplaries heten voor de gehele geschiedenis van de westerse metafysika. Deze geschiedenis wordt volgens Heidegger namelijk gekenmerkt door een fundamentele *Zijnsvergetelheid*. Wat in de *Zijnsvergetelheid* vergeten wordt, is het (ontologies) onderscheid ('Differenz') tussen het Zijn en de zijnden (ID, 46-47). In de metafysische traditie wordt de vraag naar het Zijn misverstaan als een vraag naar de zijnden, en meer speciaal naar het hoogste zijnde dat als fundament fungeert voor alle andere zijnden. Doordat het onderscheid tussen de theologische vraag naar het hoogste zijnde en de ontologische vraag naar het zijn van de zijnden in de westerse metafysika niet wordt gemaakt, duidt Heidegger deze traditie ook wel aan als een onto-theologie (WiM, 19-20; ID, 31v). De *Zijnsvergetelheid* is geen toevallig kenmerk van de metafysika. Integendeel, hij maakt haar mogelijkheidsvoorwaarde uit: het Zijn blijft in de metafysika noodzakelijk *ongedacht*.

Het zou echter, op grond van wat hiervoor werd gezegd over de taal en het Zijn ondergeschikte statuut van het menselijk subjekt, niet juist zijn om de *Zijnsvergetelheid* af te doen als een falen van dit menselijk subjekt. Zij overkomt de mens eerder, als een noodlot, als een 'Geschick des Seins' (BÜH, 19). De *Zijnsvergetelheid* vloeit voort uit de aard van het gebeuren

van Zijn zelf. Zoals hierboven (paragraaf 3) werd opgemerkt, is het gebeuren van Zijn een proces dat gelijktijdig onthullend en verhullend is. Het Zijn, opgevat als het gebeuren dat de zijnden in de onverborgenheid brengt, blijft in dit gebeuren zelf verborgen. Het Zijn wordt met andere woorden zowel door positiviteit als negativiteit gekenmerkt. Weliswaar is niets zonder het Zijn, maar vanuit de zijnden gedacht is dit Zijn eerder dan iets een Niets (vgl. WiM, 29v).

In een niet-antropocentrische terminologie uitgedrukt kan het gebeuren van Zijn aangeduid worden als een 'zelfzending' van het Zijn. Deze zending is echter, zoals de geschiedenis van het *subjectum* duidelijk maakte, niet enkelvoudig op te vatten: er zijn veel verschillende 'Ge-schick-te' van het Zijn. Tesa-men vormen ze de geschiedenis ('Geschichte') van het Zijn. Aangezien het vernemen een wezenlijk onderdeel vormt van het Zijn, kan deze geschiedenis ook begrepen worden als de geschiedenis van het denken van het Zijn of het Zijn-denken. In het denken van het Zijn treedt steeds een oorspronkelijke waarheid (begrepen als onverborgenheid) van het Zijn aan het licht, tegelijkertijd wordt het Zijn in zijn geschieden ook noodzakelijk verhuld. Vanuit de almachtsfantasieën van het menselijk subjeet geredeneerd, zou men deze aan het Zijng-beuren inherente negativiteit als een gebrek ('Mangel') kunnen opvatten. Heidegger noemt haar echter de ingehouden rijkdom van het Zijn (BüH, 20). Ingehouden, omdat eerst in de geschiedenis van de zelfuitleg van het Zijn deze rijkdom zich ontvouwt.

De verhouding tussen negativiteit en positiviteit is volgens Heidegger echter niet steeds gelijk. Heidegger laat in zijn analyses van de geschiedenis van de metafysika, en zijn analyse van het *subjectum* vormt hiervan een goed voorbeeld, zien dat de genoemde negativiteit, de Zijnsvergetelheid, in toene-mende mate het denken gaat overheersen. Dit valt volgens Heidegger speciaal af te lezen aan de geschiedenis van het begrip "waarheid" in de westerse geschiedenis (Vgl. Richardson, 1974, 16v). Onder de waarheid van het Zijn verstaat Heidegger de betekenis die in de verschillende fasen van de geschiedenis van het denken aan het Zijn worden toegekend (WiM, 18). Door de pre-socratici werd de waarheid volgens Heidegger begrepen als de *onverborgenheid* ('aletheia') van het Zijn. Het natuur-begrip van de Pre-socraten ('fysis') wordt door Heidegger aan-gehaald als voorbeeld van deze opvatting (vgl. Heraclitus' beroemde uitspraak over de natuur die zich verborgen pleegt te houden).

In de Platoonse Ideeënleer vond de belangrijke transformatie van het waarheidsbegrip plaats, die de geboorte van de meta-fysika markeert. Weliswaar behoudt de Platoonse Idee, zoals overigens ook de interpretaties van de waarheid van het Zijn na Plato, de oude konnotaties van onverborgenheid. Plato vat de Idee in eerste instantie op als het licht waaraan de zijnden participeren en dat ze eerst tot zwijgen maakt (heel beel-

dend uitgedrukt vinden we dit in de mythe van de grot in *De Staat*, boek VII). Maar anderzijds wordt het Zijn bij Plato iets dat (althans door de filosoof) *aanschouwd* kan worden. Het wordt daarom als iets dat is, als een zijnde opgevat. Aangezien Plato's aandacht daarbij speciaal gericht is op het hoogste zijnde (de Idee van het Goede) neemt in het Platonisme de onto-theologie feitelijk haar aanvang. De waarheid wordt nu als *overeenstemming* tussen het denken en de Ideeën opgevat. Een nieuwe fase bereikt de geschiedenis van het waarheidsbegrip in het subjektivisme van Descartes. Het onbetwifelbare *cogito* van het menselijke subjekt maakt dat de waarheid niet langer enkel wordt opgevat als overeenstemming, maar het fundeert tevens de *zekerheid* van de overeenstemming (vgl. par.4). Dit antropocentrische subjektivisme bereikt volgens Heidegger in de filosofie van Hegel zijn hoogtepunt. Voor Hegel zijn het Zijn en de Absolute Geest uiteindelijk identiek aan het menselijk bewustzijn. We zijn hier het verst verwijderd van het (ontologies) onderscheid. De voleinding van de metafysika vindt echter plaats in het denken van Nietzsche, de denker waaraan Heidegger zijn omvangrijkste publikatie heeft gewijd. In de nihilistische verkondiging van de dood van God (opgevat als het hoogste zijnde dat het fundament van alle zijnden vormt) affirmeert Nietzsche op radikale wijze het einde van de metafysika. Als voleinding van de metafysika behoort het denken van Nietzsche volgens Heidegger evenwel nog ten volle tot deze metafysika. De heftige kritiek van Nietzsche op Plato leidt tot een *omgekeerd* Platonisme (zie voor een afwijkende interpretatie van Nietzsches verhouding tot de metafysika De Mul 1986b). Volgens Heidegger blijft Nietzsche bevangen in de subjekt-objekt polariteit die kenmerkend is voor de moderne metafysika. Nietzsches leer van de Wil tot Macht is zelfs op te vatten als de meest ekstreme uitdrukking van het cartesiaanse subjektivisme, omdat Nietzsches Uebermensch tot taak heeft niet minder dan de gehele werkelijkheid aan zijn wil te onderwerpen.

Ook de moderne natuurwetenschappen en de moderne techniek zijn volgens Heidegger (in weerwil van hun positivisties zelfbegrip) niet tegengesteld aan de metafysika van het subjekt, ze zijn er integendeel een direkt gevolg van: 'In het planetaire imperialisme van de technies georganiseerde mens bereikt het subjektivisme van de mens zijn hoogste top, vanwaar het zal afdalen tot op het nivo van de georganiseerde uniformiteit om zich daar te installeren. Deze uniformiteit wordt immers het zekerste instrument van de komplette, namelijk van de technische heerschappij over de aarde. De moderne vrijheid van de subjektiviteit gaat helemaal op in haar overeenkomstige objectiviteit' (Hw, 111).

De moderne techniek blijft, evenals de oude *technè*, een wijze van ontbergen, maar in tegenstelling tot de oude techniek, die een tevoorschijn brengen van de natuur ('fusie') was, is de moderne techniek een tevoorschijn *vorderen* van de natuur (TK,

13-14). In het rekenende denken worden de zijnden enkel beschouwd vanuit het oogpunt van hun bruikbaarheid en beschikbaarheid. Niet alleen de zekerheid van de kennis omtrent de objekten waarmee het subjezt zich omringd weet, maar voor alles ook hun *beheersbaarheid* staat in de moderne wetenschap en techniek centraal.

Heidegger neemt een bijzonder krities standpunt in tegenover deze geschiedenis van toenemende Zijnsvergetelheid. Reeds in *Sein und Zeit* (1929) is zijn oogmerk een 'Destruktion' van de metafysika (SuZ, 26). Deze destruktie mag echter niet als louter vernietiging opgevat worden, gedreven door een 'imaginaire' illusie terug te keren naar een voormetafysies denken of een voormetafysiese produktiewijze. Wel gaat het om een vernietiging van de leeg geworden voorstellingen van de metafysika teneinde de oorspronkelijke Zijnservaringen van de metafysika terug te winnen. Het gaat om een doordenking van het wezen van de verschillende fasen van de metafysika, dus ook om het wezen van de moderne techniek. Aangezien iedere metafysika een ontologie ('is-zeggen') is, vat Heidegger in *Sein und Zeit* deze taak op als een *fundamentele ontologie* (SuZ, 13). In de (retrospektieve) inleiding tot het in 1930 geschreven *Was ist Metaphysik* verheldert Heidegger deze fundamentele ontologie door aan te knopen bij het beeld van Descartes, waarin de filosofie wordt voorgesteld als een boom waarvan de metafysika de stam vormt. De fundamentele ontologie is nu niet zozeer gericht op deze stam, als wel op de *grond* waarin deze stam wortelt: het Zijn. De fundamentele ontologie gaat daarom noodzakelijkerwijze *voorbij* de metafysika, omdat zij gericht is op datgene dat de metafysika eerst mogelijk maakt.

Na de beroemde 'Kehre' in zijn denken, die zich in de loop van de jaren dertig en veertig afspeelt, spreekt Heidegger niet langer over zijn werk in termen van een fundamentele ontologie. Deze terminologie, zo vindt de latere Heidegger, staat nog te zeer in het teken van de metafysika (BüH, 17, vgl. Schulz 1953/54), in het bijzonder, zo zouden we daar aan kunnen toevoegen, in het teken van het subjektivisme. In *Sein und Zeit* wordt namelijk gesteld dat de mens de eksklusieve toegang vormt tot het Zijn, omdat het het enige zijnde is dat de vraag naar het Zijn stelt (SuZ, 5). De mens krijgt deze geprivilegerde positie door de vroege Heidegger toegewezen, omdat hij niet alleen (onties beschouwd) *is*, maar zijn existentie bovendien op een zeker (ontologies) verstaan van dit Zijn berust. De mens bezit bovendien het vermogen het Zijn van de andere zijnden op een even oorspronkelijke wijze als zijn eigen existentie te verstaan (SuZ, 13).

Na de 'Kehre', en speciaal in zijn beschouwingen over de taal die hierboven aan de orde werden gesteld, denkt Heidegger de mens - omgekeerd - vanuit het Zijn. De vraag wordt dan veeleer hoe het Zijn en zijn waarheid zich aan de mens voordoen. Het gaat hier om een 'Denken des Seins', een denken van het Zijn. Dit denken vat Heidegger niet langer op als een de metafysika



funderend denken, maar als een *overwinning van de metafysika*. In tegenstelling tot het imperialistische denken van de moderne metafysika is dit denken een denken dat zich openstelt voor de ervaring van het Zijn. Het denken van het Zijn wordt gekenmerkt door een zekere 'gelatenheid'. We zouden kunnen zeggen dat 'het denken van het Zijn' zowel als een genitivus subjectivus als een genitivus objectivus gelezen moet worden (BüH, 5). Deze terminologie is echter in feite ontoereikend, omdat zij wortelt in de subjekt-objekt polariteit van het metafysische denken. Het betreft eerder een Tussen ('Zwischen') dat de ontmoeting van subjekt en objekt eerst mogelijk maakt (BüH, 36). De 'Kehre' in het denken van Heidegger mag evenwel niet als een radikale breuk worden opgevat. Ook in zijn latere geschriften die in het teken staan van het denken van het Zijn neemt de mens een belangrijke plaats in. Het vernemen behoort, zoals hierboven reeds werd opgemerkt toe aan het Zijn. De mens die het Zijn verneemt, blijft ook voor de latere Heidegger het 'er' van het 'Zijn' (ofwel 'Da-sein'). De mens is geschikt om het Zijn te denken, hij vormt de 'Lichtung' van het Zijn (Büh, 13). Hij staat door middel van het zuiver gesprokene 'in de waarheid van het Zijn' (Büh, 16). Weliswaar heeft het woord het eerste en het laatste woord, de mens vormt de 'spreekbuis', zonder welke er geen taal en dus ook geen oplichting van het Zijn zou zijn. De mens, zo ook varieert Heidegger het 'onuitsprekelijke', is niet de heer, maar de herder van het Zijn (BüH, 29).

De 'Kehre' is bovendien geen breuk voor Heidegger, omdat het een ommekeer in het denken van het Zijn zelf betreft (vgl. het voorwoord van Heidegger in Richardson 1974, *ixi*). Het is een stap terug ('Schritt zurück'), een her-denken van het Zijn, (een 'Andenkendes denken'), een aandachtig luisteren naar wat in het verleden in het gezegde, de metafysische uitspraken, ongezegd bleef. Het denken van het Zijn is daarom noodzakelijk een historisch denken, een 'Gedächtnis'. Heidegger grijpt hierbij terug op de Griekse mythe van Mnemosyne, dochter van Hemel en Aarde, en moeder van de muzen, waaronder die van de geschiedenis: Clio.

Het her-denken van de geschiedenis van het Zijn vormt zo voor Heidegger een tegenmacht van de Zijnsvergetelheid die de westerse metafysika toonaangevend bepaald. Het is een ondervraging van datgene wat in het denken altijd noodzakelijk ongedacht moest blijven: het verschil tussen Zijn en zijnden. Het historische karakter van het denken deelt Heidegger met Hegel. De Heideggeriaanse overwinning van de metafysika verschilt echter wezenlijk van de Hegeliaanse 'Aufhebung' van de metafysika in het absolute weten. Ook het her-denkende van het Zijn blijft, vanwege het onthullend en gelijktijdig verhullend karakter van het Zijn, steeds een denken dat principieel altijd iets ongedacht laat.

6.

Evenals de Heideggeriaanse hermeneutiek wordt de psychoanalyse gekenmerkt door een radicale *historiciteit*. Waar Heidegger zich vooral richt op de kollektieve geschiedenis van het denken, daar staat in de psychoanalyse de individuele levensgeschiedenis centraal. Maar ook in dit geval is het oogmerk een herinnering van een systematies vergeten, ofwel verdrongen verleden. Deze herinnering stelt zich evenals de Heideggeriaanse 'Gedächtnis' ten doel een openheid naar het verdrongene uit het verleden en daarmee tevens een openheid naar de toekomst te herstellen (vgl. IJsseling 1964, 116v.).

Ook in de psychoanalyse, speciaal in haar Lacaniaanse gedaante, is er sprake van een principiële *ongedachte*. Dit voor het subjekt ondenkbare vloeit voort uit het statuut van dit subjekt. De intrede in de symboliese orde van de taal valt noodzakelijk samen met de genese van het onbewuste. De intrede en het onbewuste zijn 'gelijkoorspronkelijk, gleichursprünglich, om een term, door Heidegger in een ander verband gebruikt, aan te halen' (Mooij, TV, 132, vgl. Moyaert, 1983a, 183). Deze splijting van het subjekt wordt door Lacan in verband gebracht met Freuds kapitale, maar alleszins duistere these van de oerverdringing (vgl. bijvoorbeeld E,816). Deze oerverdringing dient volgens Lacan niet zozeer opgevat te worden als een gebeurtenis die ooit, in een mythies verleden heeft plaatsgevonden, maar als de gelijk oorspronkelijke mogelijkheidsvoorwaarde van het bewuste en het onbewuste. In de woorden van de Vlaamse Lacaniaan Moyaert: 'Het is de *Urverdrängung* die de radicale en onophefbare kloof tussen het voorbewuste (het subjekt van het weten) en het onbewuste (de plaats van de waarheid die in wezen de plaats van een afwezigheid is) instelt' (Moyaert, 1983a, 190). Dit maakt dat het onbewuste nooit volledig kan worden gekend: 'Het onbewuste dat het ware over het ware zegt...zegt dat er geen ultieme waarheid van het subjekt is en dat het ware over het ware als zodanig nooit uitgezegd kan worden' (Moyaert, 1983, 190). In dit perspectief bezien kan het psychoanalytisch gesprek nooit een werkelijk vol spreken ('parole pleine') beogen, maar slechts de erkenning van de principiële onkenbaarheid van het onbewuste.

De aanhangers van de psychoanalyse hebben niet nagelaten te benadrukken dat de psychoanalyse evenals Heideggers hermeneutiek begrepen kan worden als een overwinning van de westerse, Platoons geïnspireerde metafysika. Meer in het bijzonder keert de psychoanalyse zich tegen iedere vorm van metafysisch subjectivisme dat bekend staat als bewustzijnsfilosofie. 'De centrale positie van de taal is een speerpunt die de psychoanalyse richt tegen iedere filosofie die zijn punt van uitgang in het bewustzijn zoekt. Het bewustzijn heeft niet meer de geprivilegieerde plaats die een bepaalde wijsgerige traditie eraan toekent. Belangrijker is echter dat de miskenningen, die aan deze traditie inherent zijn, onderkend kunnen worden: ik ben niet zoals ik denk dat ik ben, en: ik ben niet dezelfde die denkt

dat hij is als degene die is' (Mooij, TV, 205).

7.

*'t Woord heeft het eerste en het laatste woord.  
Daartussen valt een ideaal aan scherven,  
planten zich reeksen generaties voort,  
wier eigenschappen ik moest overerven.*

De voorafgaande lektuur van deze strofe van Achterberg in het licht van psychoanalyse en hermeneutiek heeft inderdaad een aantal opmerkelijke parallellen aan het licht gebracht tussen deze vormen van denken. De toekenning van het primaat van de taal, de decentrerend van het sprekende subjezt, de aanspraak de traditionele metafysika te overwinnen en de erkenning van een principieel ongedachte maken het verleidelijk met IJsseling te stellen dat 'de psychoanalyse van Lacan en het denken van Heidegger uiteindelijk ongeveer hetzelfde beogen' (IJsseling 1969, 284). Het onbeduidende (maar daarom juist filosofies gesproken niet minder fatale) woordje 'ongeveer' in deze zin doet echter vermoeden dat IJsseling niet de volledige waarheid spreekt. Wat is het, dat in deze woorden van IJsseling ongezegd (en wellicht ongedacht) blijft?

Dit ongezegde hangt nauw samen met datgene wat de voorafgaande uiteenzetting van psychoanalyse en hermeneutiek steeds heeft begeleid: de dichtelijke zeggend van het woord. Is het niet deze dichtelijke dimensie die wegvalt in het woordje 'ongeveer'? Nu kan natuurlijk, zoveel werd in het voorafgaande in ieder geval duidelijk, in geen enkele tekst *alles* gezegd worden. Maar het kleine verschil, dat hier door het woordje 'ongeveer' wordt afgedekt, blijkt bij verdere lektuur de gehele parallellie van IJsseling te ondermijnen. Het punt van divergentie ('Differenz') betreft, zoals in de inleiding werd aangekondigd, de vraag of het dichtelijke woord in 'laatste' instantie wordt opgevat als een *oord* van weten, dan wel als een louter *voorwerp* van een andersoortig weten. Zowel Freud als Heidegger hebben zich op verschillende plaatsen over deze vraag uitgelaten.

Freud heeft zich, verspreid in zijn oeuvre vaak met literatuur beziggehouden. De eerste publikatie, die in zijn geheel aan een estheties vraagstuk is gewijd, verscheen eerst in 1907 onder de titel *Der Wahn und die Träume in W. Jensens Gravidä*. Freud was door Jung gewezen op de novelle *Gravidä* van de deense auteur Wilhelm Jensen, omdat in de novelle een aantal opmerkelijke dromen voorkwamen (vgl. Jones, II, 382). Freud had zeven jaar daarvoor *Die Traumdeutung* gepubliceerd, een werk dat hij steeds als zijn belangrijkste bijdrage aan de psychoanalyse heeft beschouwd. De droom vormde, in Freuds befaamde woorden, de *via regina*, de koninklijke weg naar het onbewuste (G.W.II/III, p. 614).

Het opmerkelijke van Freuds analyse uit 1907 is, dat hij voor het eerst in een publikatie dromen analyseert, 'die in werke-

lijkheid nooit zijn gedroomd, dromen die aan de fantasie van schrijvers zijn ontsproten en in het verband van een verhaal aan verzonnen personages worden toegeschreven' (G.W.VII, 31). In de inleidende opmerkingen doet Freud enkele expliciete uitspraken over de vraag naar de 'waarheid van de kunst'. Hij beklagt zich erover dat 'de beoefenaars van de wetenschap en het merendeel van het ontwikkelde publiek' geen geloof hechten aan de in *Die Traumdeutung* ontwikkelde opvatting dat dromen een betekenis hebben en duidelijk zijn. De enige uitzondering, zo vervolgt Freud, vormen schrijvers en dichters: 'Schrijvers zijn evenwel waardevolle bondgenoten en hun getuigenis moet hoog worden aangeslagen, want zij plegen tal van dingen tussen hemel en aarde te weten waarvan onze schoolwijsheid zich nog geen enkele voorstelling kan vormen. In de zielkunde zijn zij ons gewone sterfelingen zelfs ver vooruit omdat zij uit bronnen putten die wij voor de wetenschap nog niet hebben ontsloten' (G.W.VII, 33). De literator wordt hier door Freud opgevat als kollega van de wetenschapper: beide brengen betekenis aan het licht over de motieven en verlangens van de mens. Als we de psychoanalyse wetenschap van de fictie kunnen noemen, dan wordt de literatuur tot *science fiction* en Jensen, de auteur van *Gravida* tot de Jules Verne van de geesteswetenschappen (vgl. Mehlman 1970).

Geeft Freud in de inleiding tot zijn analyse van *Gravida* blijk van de opvatting dat het literaire kunstwerk een oord van weten is, aan het slot van deze analyse treffen we evenwel ook de opvatting aan dat het kunstwerk niet meer kan zijn dan het *voorwerp* van (een psychoanalytische) weten. Nadat Freud de dromen en de ziektegeschiedenis van de hoofdpersoon aan een scherpzinnige analyse heeft onderworpen (een analyse, die als zo vaak bij Freud leest als een spannende *detective*), stelt hij aan het eind van zijn betoog de vraag of het inzicht dat de schrijver in staat stelt zijn 'fantasie' zodanig te creëren dat wij haar als een echte ziektegeschiedenis kunnen ontleden, kennis in de ware betekenis van het woord mag worden genoemd. Freud antwoordt hier ontkennend. Alhoewel zowel psychoanalyse als literatuur uit dezelfde bron putten is de gevolgde methode tegengesteld: 'Onze (d.w.z. de psychoanalytische - JdW) methode bestaat hieruit dat wij de abnormale psychische processen bij anderen bewust observeren om de *wetten* ervan te kunnen opsporen en onder woorden brengen. De schrijver gaat waarschijnlijk anders te werk; hij richt zijn aandacht op het onbewuste in zijn eigen ziel, is een en al oor voor de ontwikkelingsmogelijkheden van het onbewuste en verleent er op artistieke wijze uitdrukking aan in plaats van ze met bewuste kritiek te onderdrukken. Zo komt hij vanuit zichzelf te weten wat wij bij anderen leren, aan welke wetten de activiteit van dit onbewuste moet gehoorzamen, maar hij hoeft deze wetten niet onder woorden te brengen, niet eens duidelijk te onderkennen, ze zijn ten gevolge van zijn verdraagzaamheid van zijn intelligentie in zijn scheppingen opgenomen en belichaamd' (G.W.VII, 120 -

curs.JdM).

In dit citaat lijkt Freud de oude Platoonse afkeer van de dichter op te nemen door de schrijver op pejoratieve wijze als een louter spreekbuis van een *andere* stem te bestempelen. De schrijver zegt weliswaar de waarheid, maar hij weet niet waarover hij spreekt. Dit maakt dat Freud Jensens *Gravida*, in weerwil van de fraaie analyse, uiteindelijk veroordeelt tot een illustratief bestaan: het kunstwerk als illustratie van de waarheid van de psychoanalyse. Bijvoorbeeld in de vorm van een welgekozen citaat aan het begin van een studie.

De pejoratieve klank, die reeds doorklinkt in Freuds analyse van *Gravida*, voert de boventoon in het één jaar later gepubliceerde artikel *Der Dichter und das Phantasieren* (1908). Hier vergelijkt Freud de dichterlijke verbeelding met de dagdroom en de fantasie van het kinderspel. Freud lijkt in dit artikel terug te grijpen naar een strikt *onderscheid* tussen feit en fictie. Hij vat de dichterlijke verbeelding hier op als een regressieverschijnsel, een terugkeer naar de imaginaire wereld van het kinderspel. De fantaserende mens, dichter of dagdromer, wendt zich in deze visie af van de hem niet bevredigende werkelijkheid: 'We mogen vaststellen dat wie gelukkig is nooit fantaseert, alleen degenen die onbevredigd is. Onbevredigde wensen zijn de drijvende krachten achter fantasieën en iedere fantasie afzonderlijk is een wensvervulling, een korrektie op een onbevredigende werkelijkheid' (G.W.VII, p. 216).

Freud merkt verder op, dat de fantasie met de droom gemeen heeft, dat de wensen, die eraan ten grondslag liggen, verdrongen en daardoor onbewust zijn en dat zij slechts verminkt tot uitdrukking kunnen komen. De betekenis van de fantasie, ook die van de literaire fantasie, wordt pas onthuld in de psychoanalytische duidingsarbeid. Het lijkt alsof voor Freud in dit artikel de dichter slechts het eerste woord heeft en dat hij het *laatste* reserveert voor de wetenschap.

Het dichterlijke woord als oord en als voorwerp van weten: beide opvattingen treffen we dus in het werk van Freud aan. Dat maakt ons opmerkzaam op een ambivalentie ten aanzien van kunst en kunstenaar, die bij nadere beschouwing in het gehele oeuvre van Freud werkzaam blijkt te zijn. Deze ambivalentie wijst op haar beurt op een meer fundamentele ambivalentie van de psychoanalyse. Enerzijds is de psychoanalyse, zoals in het voorafgaande uiteen werd gezet, een vorm van hermeneutiek: een interpretatie van de taal die open staat voor de zeggingskracht van de stem van het onbewuste. Daarnaast treffen we echter bij Freud ook steeds een causaal-deterministische beschouwingwijze aan. Ook Mooij onderstreept dit in een latere publikatie: 'De hermeneutische benadering wordt evenwel door Freud aangevuld door een beschouwingwijze waarbinnen termen fungeren als 'kracht', 'energie', psychies apparaat'...De energetische benadering richt zich niet op zinsamenhangen..., maar poogt veranderingen in deze te verklaren door ze te korreleren aan energetische veranderingen of wijzigingen binnen een veronder-



steld psychies apparaat. Deze benaderingswijze ... kan daarom ook causaal deterministisch worden genoemd' (Mooij 1982,85). Het is hier niet de plaats om in te gaan op de herkomst van deze causaal-deterministische component van de psychoanalyse (zie Buelens 1971, 291-3), maar het dient te worden onderstreept dat deze component niet afgedaan kan worden in termen van een periodiseringskwestie, dat wil zeggen als een vroege en bovendien tijdelijke invloed op het denken van Freud. Nog in 1920, in één van de belangrijkste metapsychologische geschriften spreekt Freud de opvatting uit dat de psychoanalyse er ten zeerste mee gebaat zou zijn indien ze haar klinische bevindingen geheel zou kunnen uitdrukken in een chemische terminologie (G.W.XIII, 65). Evenmin kan deze invloed worden afgedaan als een betreurenswaardige meta-psychologische aanvulling van een daarvan losstaande, waardevolle therapeutische praktijk. Eerder het tegendeel: van de causaal-deterministische benadering, een verklaringwijze die, zoals ieder positivisme gericht is op beheersing, kan worden gesteld dat zij uiteindelijk het 'wezen' van de gehele therapieopvatting doordringt. Hierboven citeerde ik Freuds opvatting dat het ik geen Heer is in eigen huis. Dat is een duidelijke uitspraak. Daar staat echter ook dit niet minder mis te verstane therapeutische imperatief tegenover: 'Wo Es war, soll Ich werden'. Zelfs de meest ingenieuze interpretaties van de Lacanianen kunnen de onmiddellijke zeggingskracht van deze woorden niet verdringen: de psychoanalytische therapie is er op gericht het Ik te versterken ten koste van het onbewuste. De therapeutische overgave aan de vrije associatie is uiteindelijk slechts een middel om te komen tot *zelfbepaling* van het subject. Het is, om een ego-psychologies credo aan te halen, een regressie in dienst van het Ik.

Op grond van deze beheersingsstrategie is tenminste de therapie noodzakelijk meer dan een louter erkenning van de principiële onkenbaarheid van het onbewuste. Dit lijken IJsseling, en in zijn voetspoor ook Mooij en Moyaert, soms te miskennen. Een en ander maakt duidelijk dat Freud op cruciale momenten (het tijdstip van het onderscheid) de dichtertelijke overgave aan het woord niet anders dan als een *onmacht* kan karakteriseren. De kunstenaar is 'in aanleg een geïntroverteerde, die van de neurose niet zover afstaat. Hij voelt in zich de drang van oversterke aandriften; hij zou eer, macht, rijkdom, roem en vrouwenliefde willen verwerven; maar *het ontbreekt hem aan middelen ertoe*' (G.W.XI, 391 - curs.JdM). Het is soms met een ondertoon van spijt dat Freud de kunstenaar terechtwijst (de terechtwijzing betreft immers ook de meesterlijke stylist die Freud zelf was, zoals eens ook Plato's veroordeling van de kunstenaar zijn eigen dialogen trof!), veelbetekend in dit verband is ook dat Freud Rilke afried in analyse te gaan om te voorkomen dat dit zijn dichtertelijk woord zou schaden; dit alles maakt echter zijn afwijzing van de kunst niet minder sprekend.



Op een subtiele wijze is Lacan in zijn 'retour à Freud' ook teruggekeerd naar de genoemde ambivalentie. Toegegeven: Lacan heeft zich in zijn onderstreping van het primaat van de symboliese orde heftig verzet tegen mogelijke biologiestische interpretaties van Freud, en hij heeft, sterker dan Freud de nadruk gelegd op de daaruit voortvloeiende decentrerings van het subjezt. En op een aantal plaatsen in zijn werk lijkt voor Lacan de vrije associatie niet langer een middel te zijn, maar een doel op zich te zijn geworden en het symptoom een poëtisch objekt (vgl. Moyaert, 1983b, 140, 145). Maar ook bij Lacan speelt de beheersingsstrategie een indringende rol. Dit blijkt niet alleen, stylistisch, uit de soms potsierlijke formaliseringspogingen van Lacan. De beheersingsstrategie uit zich bij Lacan, in weerwil van zijn afirmatie van het primaat van de symboliese orde en de decentrerings van het subjezt, met name ook in het feit dat ook bij hem de therapie uiteindelijk gericht is op 'de komst van het verlossende woord' (vgl. Doeleman 1986). Het analytische gesprek is gericht op een volledige herintegratie van het (onbewuste) verleden (Lacan, S.I., 18-20). Ondanks alle nadruk op vervreemding vooronderstelt het psychoanalytische gesprek de mogelijkheid van een 'parole pleine'. Dat Lacan daarbij aantekent dat dit volle spreken in de huidige vervreemdende kultuur *uitsluitend* in het therapeutische gesprek mogelijk is doet daar niets van af (S.I., 296).

Indien we deze zijde van de psychoanalyse onderstrepen, dan wordt het duidelijk dat de psychoanalyse uiteindelijk toch sterk schatplichtig is aan de metafysische traditie. En het is juist de afwijzing van de kunst die de psychoanalyse in 'laatste' instantie inschakelt in de lange keten van de metafysica (vgl. De Mul, 1986a). Dit wordt voor alles duidelijk waar de psychoanalyse het volle spreken van het subjezt tot haar kategories imperatief maakt. Het gaat er daarbij om het ongedachte in 'het laatste woord' toch onder de heerschappij van het subjezt te brengen. Het is in dit verband tekenend dat Lacan, in weerwil van zijn gebruik van Heideggeriaanse termen, steunt op een (in Frankrijk door Kojève bemiddeld) hegeliaans begrippenapparaat. De psychoanalyse is in dit perspectief geen overwinning van de metafysiek, maar evenals de moderne wetenschap en techniek, een aspekt van haar voleinding. [8] Mooij lijkt dit, als een van de weinige Lacanianen, in de laatste paragraaf van *Taal en Verlangen* wel te erkennen: 'Een doordening van de grondbegrippen van Lacan opent de ogen ervoor dat ook hij gebonden is aan de traditie waartegen hij zich blijkbaar afzet' (TV, 216).

Is het deze schatplichtigheid van de psychoanalyse aan de metafysische traditie die maakt dat, ondanks de gesignaleerde overeenkomsten tussen hermeneutiek en psychoanalyse, de weinige woorden die Heidegger aan laatstgenoemde wijdt ronduit negatief zijn (hetgeen ook door IJsseling is opgemerkt; 1969, 263)? In Heideggers perspectief speelt de psychoanalyse zich uiteindelijk geheel af op het nivo van de zijden. Weliswaar

kritiseert de psychoanalyse een bepaalde stroming binnen de metafysika (namelijk die van de bewustzijnsfilosofie), maar zij stelt niet de metafysika als zodanig (en daarmee de Zijnsvergetelheid) aan de orde. Heidegger daarentegen staat op een essentieel andere wijze tegenover het dichtelijke woord dan de gehele hoofdstroom van de metafysische traditie, de psychoanalyse inbegrepen. Anders dan in deze traditie zijn voor Heidegger dichten en denken nauw verwant (EM, 13lv, VA, 193-203). Beiden behoren toe aan de 'Sage', de zeggende van de taal. Beiden stellen de waarheid van het Zijn in het werk. Denken en dichten zijn van 'gelijke herkomst' (WiM, 50-51).

Dit betekent niet dat dichten en denken voor Heidegger hetzelfde zijn: 'Van gelijkheid is slechts sprake bij verschil. Dichten en denken nu gelijken het zuiverst op elkaar in hun zorgzaamheid voor het woord, maar zijn beide tevens in hun wezen het verst van elkaar verwijderd'. De denker en de dichter, 'wonen, elkander nabij, op ten diepste gescheiden bergen' (WiM, 51). Hoe dienen we het verschil tussen denken en dichten te verstaan? De tekst van *Was ist Metaphysik* bevat slechts deze korte en enigszins raadselachtige vingerwijzing: 'De denker zegt het Zijn. De dichter noemt het Heilige' (WiM, 51). Heidegger heeft in zijn latere geschriften de verhouding van dichten en denken echter telkens opnieuw aan de orde gesteld. Daaruit laat zich het volgende afleiden (vgl. Aler 1970, 148-152).

In een van de artikelen die Heidegger aan Hölderlin heeft gewijd preciseert hij de werking van het dichtelijke woord: 'Het woord van de dichter noemt de goden' (EHD, 37). Het dichtelijke woord schenkt de goden een huis (zie De Mul 1986c). [9] Dit duidt op een innige verbondenheid van de dichter met het gebeuren van Zijn: het gebeuren van het Zijn speelt zich af in het vernemen door het dichtelijk woord. De wijze waarop het Zijn in het dichtelijk woord tot zeggende komt is, zoals we in paragraaf 2 opmerkten, een noemen. De thematiek van het principieel ongedachte maakt duidelijk waarom dit zo is: 'Zijnservaring op de grens van haar ongezeggenheid laat enkel nog noemen toe, duldt geen uiteenzetting (Erörterung)' (Aler, 1970, 151). In een zuiver, dat wil zeggen authentiek spreken wordt het mysterie van het Zijn geëvoceerd. Als we de werking van het dichtelijke woord kunnen aanduiden als het ontsluiten van het mysterie van het Zijn, dan is het de taak van de denker deze ervaring van het Zijn te bewaren. In het herdenken van de denker wordt acht geslagen op datgene wat in het dichtelijke woord werd onthuld. Het noemen van de dichter kondigt de lotsbedeling (Geschick) aan, de denker maakt het openbaar als de geschiedenis van het Zijn (Aler, 1970, 151). Het is de taak van de denker de openbaring van het dichtelijke woord te overerven.

Dichten en denken staan zo bij Heidegger niet in een onderschikkende relatie, de dichter en denker zijn op elkaar aangewezen in dezelfde dialoog (EHD, 117). In deze dialoog ont-

vouwt zich tussen het eerste en het laatste woord de ingehouden rijkdom van het Zijn. Zo dient ook deze tekst te worden begrepen als een dialoog met de dichter. Tussen het eerste en het laatste woord van Achterberg opent zich de diskursieve tussenruimte die het ons mogelijk maakt de schittering van zijn woorden te her-denken.

#### Noten

- \* Deze tekst behelst in uitgewerkte vorm het eerste deel van een voordracht, in 1983 gehouden te Amsterdam voor de Nederlandse Studiekring voor Esthetica. Wouter van Haften dank ik hartelijk, niet alleen omdat hij me, zoals steeds, inspireerde door zijn konstruktieve lektuur van deze tekst, maar vooral ook omdat hij me opmerkzaam maakte op wat niet in deze tekst staat en er ook niet in kan staan: de principieel woordeloze ervaring die eraan voorafgaat en die het schrijven ervan eerst mogelijk maakt.
- 1 Voor ekspliciete verwijzingen naar IJsseling zie TV 93, 128, 230, 239 en 261. Verwijzingen naar Heidegger zijn o.a. te vinden op de bladzijden 39, 101, 132 en 211.
- 2 Ook Doeleman (1986) zet vraagtekens bij de door IJsseling genoemde parallellen. Waar Doeleman de psychoanalyse en de latere Heidegger dissocieert ten gunste van Freud, speelt de dissociatie die ik voor ogen heb zich binnen de psychoanalyse zelf af, ten gevolge waarvan ik Heidegger en een deel van Freud tegenover een ander deel van Freud plaats.
- 3 Zoals Nietzsche het gehele derde deel van de Genealogie der Moral een uitleg noemt van één enkele zin uit zijn meest dichterlijk werk Also sprach Zarathustra (KSA, 5, 265).
- 4 Hier ligt ongetwijfeld een belangrijk raakvlak van poëzie en psychoanalyse. Vgl. bijvoorbeeld André Bretons opmerkingen over de verwantschap tussen vrije associatie en de surrealistiese 'écriture automatique' (Breton 1924 en 1930).
- 5 Niet alle poëzie is op grond van deze definitie overigens noodzakelijk dichterlijk. Het tegendeel van het zuiver gesprokene, van het gedicht wordt bovendien niet gevormd door proza: proza kan evenzeer dichterlijk zijn. Nog algemener stelt Heidegger in Die Ursprung des Kunstwerkes dat ieder zuiver kunstwerk in werkelijkheid een vorm van 'Dichtung' is (Hw,82).
- 6 Alhoewel de term "ontologie" door Heidegger in zijn latere werk niet langer wordt gehanteerd (zie paragraaf 5), beantwoordt hij op dit punt van de uiteenzetting aan het doel Heideggers positie te verhelderen.
- 7 Lacan verbindt de door hem onderscheiden imaginaire en symboliese orde met die tussen beeld en woord. In de woorden van Mooij: 'De imaginaire orde is verbonden met het beeld, de symboliese orde met het woord' (TV, 71).
- 8 Van de franse strukturalisten lijkt Foucault op dit punt nauwer verwant aan Heidegger. Alhoewel Foucault zich aanvankelijk nogal positief heeft uitgelaten over de psychoanalyse, werd zij voor hem gaandeweg steeds meer opgevat als een 'techniek' in het kader van de 'disciplinering' van het subjeekt, en als zodanig een integraal onderdeel van het modernisme. Vgl. De Mul 1987.
- 9 Hierbij dient niet in de eerste plaats gedacht te worden aan de christelijke godsdienst, als wel aan de eerder besproken mythise opvatting over

het spreken van de goden in het dichterlijke woord. Bij Achterberg evenwel is een christelijke interpretatie daarmee niet uitgesloten. Vgl. de geïnterpreteerde strofe van Achterberg bijvoorbeeld met gezang 1 in de bewerking van Jan Wit.

## Literatuur

- Achterberg, G., Brood en spelen, in: Verzamelde Gedichten, Amsterdam, 1979.
- Aler, J.M.M., 'De taal bij Martin Heidegger', in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte 53, 1961, 241-260.
- Aler, J.M.M., 'Inleiding en kommentaar bij de Nederlandse vertaling van Was ist Metaphysik, Utrecht, 1970.
- Aler, J.M.M., 'Zeggenschap over het ongezeggelijke', in: Provocatie en Inspiratie. Liber Amicorum Leopold Flam, Antwerpen, 1974.
- Biemel, W., Heidegger, Reibek bei Hamburg, 1973.
- Breton, A., Manifeste du Surréalisme, Paris, 1924.
- Breton, A., Second Manifeste du Surréalisme, Paris, 1929.
- Buelens, J., Sigmund Freud. Kind van zijn tijd, Meppel, 1971.
- Doeleman, W.J., 'Over Lacan I en II', ongepubliceerd manuscript, Amsterdam, 1986.
- Ellenberger, H.F., The Discovery of the Unconscious: the History and Evolution of Dynamic Psychiatry, New York, 1970. [2]
- Freud, S. Gesammelte Werke (18 Bände), Bände I-XVII, London, 1940-1952; Band XVIII, Frankfurt am Main, 1986.
- Heidegger, M., Sein und Zeit (SuZ), Tübingen, 1979. [15]
- Was ist Metaphysik? (WiM), Frankfurt am Main, 1955. [7]
  - Holzwege (Hw), Frankfurt am Main, 1957. [3]
  - Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung (EHD), Frankfurt am Main, 1951. [2]
  - Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den "Humanismus" (BÜH), Frankfurt am Main, 1947.
  - Vorträge und Aufsätze (VuA), Pfullingen, 1959. [2]
  - Unterwegs zur Sprache (UsZ), Pfullingen, 1959.
  - Identität und Differenz (ID), Pfullingen, 1957. [2]
  - Die Technik und die Kehre (TK), Pfullingen, 1962.
- Jones, E. Sigmund Freud. Life and Work (I-III), London, 1955.
- Lacan, J., Écrits (E), Paris, 1966.
- 'Petit discours à l'O.R.T.F.', in: Recherches no. 3/4, 1966, 5-9.
  - 'Préface', in: A. Rifflet-Lemaire, Jacques Lacan, Bruxelles, 1970.
  - Le Séminaire I, Paris, 1975.
- Mehlman, J., 'Entre psychoanalyse et psychocritique', in: Poétique I, 1970, 365-385.
- Mooij, A.W.M., Taal en Verlangen (TV), Meppel, 1975.
- Psychoanalyse en regels, Meppel, 1982.
- Moyaert, P., 'Taal en onbewuste. Freud en Lacan over de "Urverdrängung"', in: Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte 75, 1983, 173-191 (1983a).
- 'Een betekenisproductie zonder geschiedenis', in: Raster 24, 1983, 135-152 (1983b).
- Mul, J. de, 'Bevroren metaforen', in: Krisis 22, 1986, 70-94 (1986a).
- 'Image without origin. On Nietzsches transcendental metaphor', in: P.J. McCormick (ed.) The Reasons of Art/Art et ses raisons, Ottawa, 1986, 272-284 (1986b).

- 'Van de goden los', in: Gaya Scienza 3, 1986, 85-89 (1986c).
- 'De maakbaarheid van het subjekt. Foucault als pedagoog I', in: Comenius 26, 1987.
- Nietzsche, F., Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA), Berlin, 1980.
- Plato, Verzameld werk, Baarn, 1980.
- Richardson, S.J., Heidegger. Through Phenomenology to Thought, Den Haag, 1974.  
[3]
- Schulz, W., 'Ueber den philosophie geschichtlichen Ort Martin Heideggerd', in: Philosophische Rundschau, 1953-1954, 65-93, 211-232.
- Verhoeven, C., 'Het medium van de waarheid', voordracht tijdens het congres De waarheid van de kunst, Amsterdam, 30 juni 1986.
- IJsseling, S., Heidegger. Denken en danken. Geven en zijn, Antwerpen, 1964.
- IJsseling, S., 'Filosofie en psychoanalyse', in: Tijdschrift voor Filosofie, 31, 1969, 260-289.

---

vervolg noten pagina 65

- 8 Het eerste portret eindigt met: "Andere roofdieren. Andere woorden en raderen. Maar steeds weer dezelfde hemel. In deze Middeleeuwen leven wij nog steeds."
- 9 In: New Foundland no.1 (1981).
- 10 'Berliner Gemeinplätze', opgenomen in de bundel 'Palaver' (1974), p.20.
- 11 In het essay 'Zur Verteidigung der Normalität', opgenomen in Politische Brosamen (1982), neemt hij het zich afzetten tegen de normaliteit op de korrel. Daarbij gebruikt hij citaten uit zijn eigen werk als schietschijf.
- 12 "Deconstruction and circumvention", p.20.

---

vervolg noten van pagina 129

- 8 Te vinden in de uitgave van het verzameld werk door Colli en Montinari, deel V, 2, p.485
- 9 "De aansporende stijl, het lange, langwerpige voorwerp, het afwerende wapen dat echter tegelijkertijd doorboort (..) is, ook, niet te vergeten, de paraplu." (Sporen, p.65)