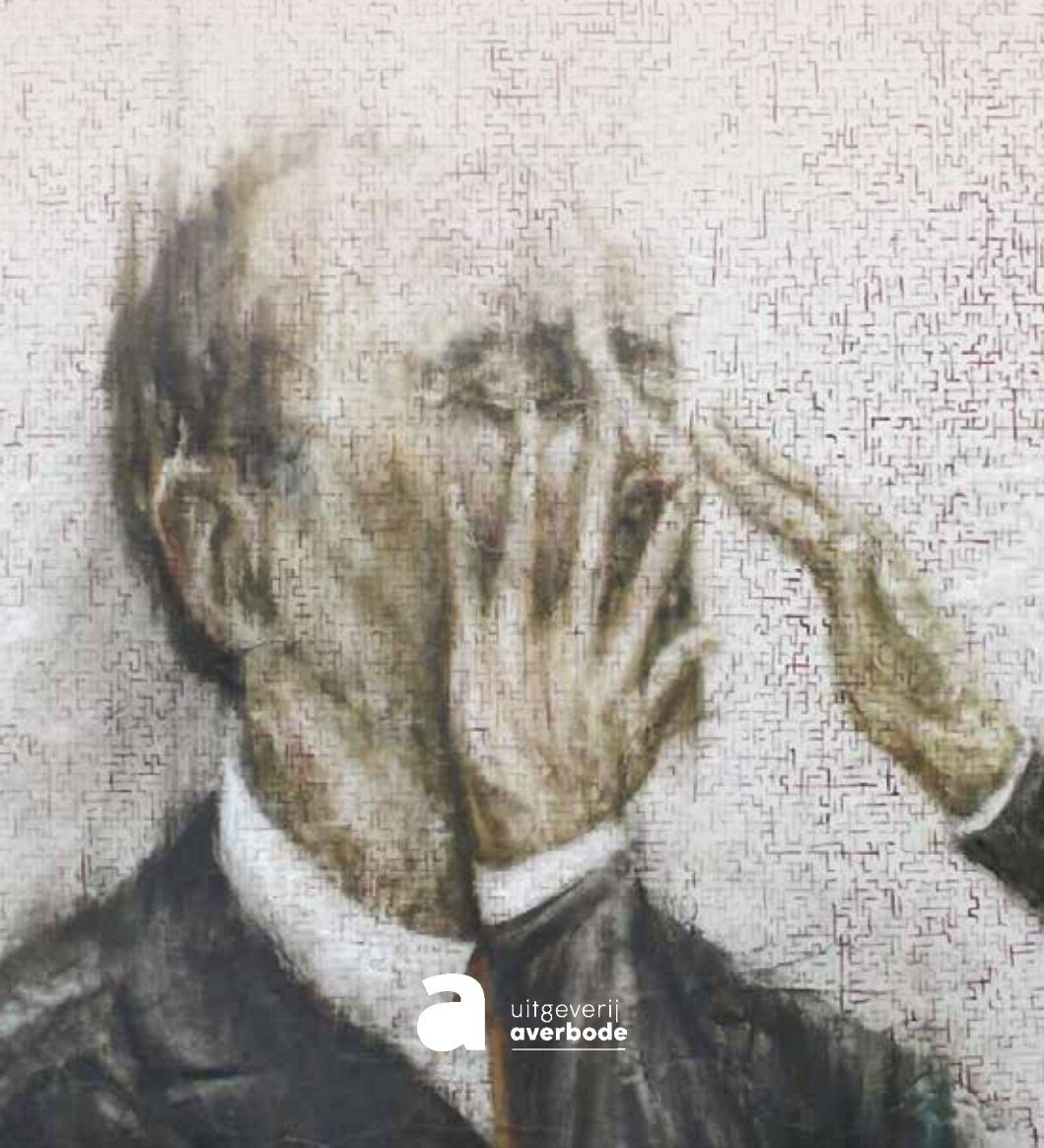


DE MAAKSCHAPPIJ EN HET EGO

STEVE A. VELLEMAN

Met een voorwoord van Dirk De Wachter



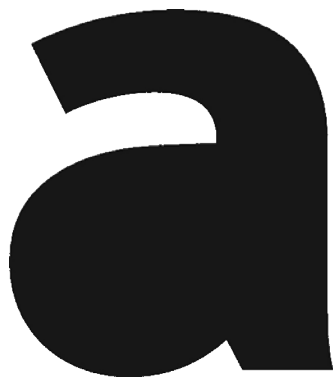
uitgeverij
averbode

DE MAAKSCHAPPIJ EN HET EGO

STEVE ALEXANDER VELLEMAN

DE MAAKSCHAPPIJ EN HET EGO

MET EEN VOORWOORD VAN DIRK DE WACHTER



uitgeverij
averbode

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord – Dirk De Wachter 8

Prelude – De speeltijd is voorbij 11

DEEL 1: De ziel en haar geestelijke vermogens 15

1. Leven in een zieke samenleving – onze neoliberale maatschappij

en haar kinderen met **ADHD** 16

2. De heerschappij van de objectiverende blik als oorzaak van het onbehagen in de cultuur – **de**

sadomasochistische perversie 22

3. Het huidige medisch-psychiatrisch handelen als paradigmatisch voorbeeld van de maatschappij – naar een psychiatrie zonder innerlijk? 26
4. Het ontstaan van het ego als defensie tegen ondraaglijke emoties vanuit het denken van Wilfred Bion – de bakermat van

hechtingsstoornissen, hypersensitiviteit en autisme 31

5. Michel Henry – de filosoof van het innerlijk leven en de affectiviteit 39
6. Het ego als identiteitstichtende instantie – het samenspel tussen denken en voelen en het probleem van **eetstoornissen en**

persoonlijkhedsstoornissen zoals narcisme of borderline 42

7. De wil die niets wil en de verbeelding – over de zinservaring

in de liefde 50

8. Is er nog ruimte voor de zinservaring in onze westerse samenleving? Kunst als het geheugen van de transcendentie en de fundamentele

tragedie bij **dementie en andere geheugenstoornissen** 53 9. De ziel als ontvangstruimte en het wezen van **angst en psychose** 56

Natuurwetenschappelijk intermezzo – zijn wij ons brein? 62

4

DEEL 2: De zinservaring 67

10. De tao van de ziel – het komen en gaan van zin en

de bipolaire stoornis 68

11. Mystiek en de zin van het bestaan 71
12. Het Alice Miller syndroom – **narcisme herbekeken, psychotrauma, burn-out en schizofrenie** 74
13. Meister Eckhart en zen – over theïstische en atheïstische spiritualiteit 80
14. De ziel als mogelijksvoorwaarde voor een authentiek contact met de ander – **relationele problemen** 84

Geesteswetenschappelijk intermezzo – ik ben ik en ik ben niet-ik 87

15. De tweede geboorte van de mens – **frustratie, agressie en geweld** 90

16. De moed om zichzelf te zijn – voorbij **schuld en schaamte** 94
17. De maakbare samenleving – over de dubbelzinnigheid
van de maatschappij 96
18. De schaduwzijde van de zinservaring –
depressie als de nacht van de ziel 98
19. Het radicale kwaad: jong geleerd, oud gedaan? Over **psychopathie** 102
20. Pleidooi tegen **euthanasie** bij personen met psychische aandoeningen – omdat elk mensenleven
in staat is tot zin 108
21. Wat drijft de mens? – de zelfverwerkelijking van de ziel, de dans
van het verlangen en de vlucht in **verslaving of manie** 116
22. Thuiskomen in de ziel – **HEEL-ING** 122

Dankwoord	128
Personalia	131
Eindnoten	132

Filosofie is mystiek. Mystiek betekent immers het onmiddellijk inzicht in ongeken­de dieptes. De zin van filosofie is om mystiek op een redelijke manier te benaderen, niet door haar weg te redeneren, maar door de redelijke inbreng van nieuwe taal.

Modes of Thought (1938) – Alfred North Whitehead¹

[...] Het is niet goed
Nergens in de ziel sterfelijke
Gedachten te koesteren. Maar goed is
Een gesprek en te vertellen
Wat het hart vindt, veel te horen
Van dagen der liefde
En van daden die werden gesteld.

Waar echter zijn de vrienden heen? Bellarmin
Met zijn gezel? Velen
Zijn bang om naar de bron te gaan;
Met name de rijkdom begint
In zee. Zij,
Als schilders brengen zij samen
Het schone der aarde en ze versmaden
Niet de gevleugelde oorlog en niet
Eenzaam te wonen, hele jaren, onder
De ontbladerde mast, waar de nacht niet schittert
Van feesten in steden,
Van snarens­pel en aloude dans niet [...]

De zee neemt en geeft herinnering
En ook de liefde richt onvermoeibaar de ogen, Wat blijft echter
stichten de dichters.

Aandenken – Friedrich Hölderlin (1804)²

Waarom zou er zin moeten zijn? Is de zinsvraag geen obsoleet gegeven uit achterhaalde tijden die door godsdienstigheid werden bepaald? Waarom kunnen we niet zonder meer genieten van het leven zonder vragen naar allerlei waarom?

Het menselijk wezen leeft ingewikkeld, zijn neurologische ontwikkeling maakt de zinloosheid haast onmogelijk. Het noodlottig geworpen zijn en het uitzicht op een zekere dood maken de talige mens onvermijdelijk zoekend naar verklaringen in zijn wisselvalligheid. De zin wordt dan niet alleen vraag, maar zelfs noodzaak.

De psychiater bekleedt tegenwoordig een bijzondere plaats in dit verhaal. De zinsvraag lijkt te verschijnen in de vorm van symptomen, zoals de zijnden van Heidegger zich verhouden tot het Zijn. Die *psychiatrisering* neemt nog steeds toe, met nieuwe ziektebeelden en een stijgend aantal patiënten. Voorbij de medische blik, die deze verschijnselen tracht te reduceren tot breinfenomenen, worden we geconfronteerd met een contextuele inbedding, waardoor de maatschappelijke betekenis van individueel psychisch lijden onmiskenbaar wordt. Ons leven is altijd een samen-leven in de wereld, ons lijden altijd een lijden aan de wereld.

Deze wereld, althans in het westen, blijkt een plek van nooit geziene welstand en voorspoed. Nooit in de geschiedenis was er zoveel materiële voorziening, nooit leefden we zo lang in gezondheid, nooit was er zo lang geen oorlog, geen hongersnood, geen massale kindersterfte of epidemie. Toch blijft er veel ongenoegen, verdriet, onvermogen en machteloosheid in de vorm van personen met ziekteverschijnselen die massaal in de geestelijke gezondheidszorg aanschuiven. Die verschijnselen, die het hele gamma van de uitdijende psychiatrische nomenclatuur bestrijken, storen onze zelfgenoegzame blik, passen niet in de leukigheidcultuur en de idee van suprematie die ons soms overvalt. Ze worden in een medisch jargon geplaatst om ze weg te voeren uit het doordrammende vooruitgangdenken dat onaantastbaar moet blijven. De psychiater wordt geacht de symptomen weg te nemen, snel en efficiënt, zodat de weg naar succes onverminderd aan de horizon schijnt. Maar de behandelingen falen soms, lopen moeilijk, stuiten op weerstanden, rafelen uit in complexe zijwegen, symptomen verschuiven en veranderen, de menselijke geest laat zich niet

zomaar vatten in de greep van de maakbare illusie. De psychiater dreigt

vermoeid te worden, zelf vast te lopen in het labirint van de burn-out.

De kern van heel dit gebeuren is de zin. De westerse mens lijkt te vergeten dat het daar fundamenteel om draait. Hij was verblind door de geneugten van het feestelijke leven en loopt nu tegen de muur aan. In de pijnlijke struikeling openen zich soms de ogen.

Dokter Steve Alexander Velleman toont in dit bijzondere boek het knipperend dagen van de verwonderde blik. Zoals Friedrich Hölderlin in *Abendphantasie* wordt hij gegrepen door de vraag ‘*Wohin denn ich?*’ – ‘Welke weg zal ik dan gaan?’

Zijn boek is het resultaat van een doorwrochte strompeling waarbij de rauwe pijnlijkheid van de eigen ervaring met het Niets wordt omgevormd tot een zinderende zoektocht. Vellemans benadering is ongewoon in deze tijden van gladde oppervlakkigheid, waarin de zin dreigt vermarkt te worden tot af te vinken lijstjes en wellnesstips. Hij combineert zijn psychiatrische ervaring met een grote filosofische belezenheid en neemt ons mee op een merkwaardige tocht langs ongekennde continentale boswegen. Helemaal onmodieus, maar daarom hoogst interessant, is zijn benadering van de Ziel, als wezenlijke open plek, als mogelijksvoorwaarde voor het zijn. Hij herontdekt de overwoekerde paden van de mystieke traditie, zonder te vervallen in de wollige praatjes die hier vaak mee geassocieerd worden. Hij tracht de raadselachtige en bedreigende onkenbaarheid van de mens als uitgangpunt te nemen voor het zoeken naar zin.

Het lijken eeuwig terugkerende thema's die in onze tijd van religieuze verdamping misschien nog meer van belang zijn. Het zoeken naar een spirituele dimensie, naar een meditatief niet-weten, naar een bezielde bestaan in tijden van secularisering neemt soms urgente vormen aan. Een overrompelend nihilisme dreigt te heersen in de vorm van een hedonistische vlucht die neerstort in de vorm van toenemend psychiatrisch lijden.

Ik hoop dat dit boek velen kan begeistere, bezielen, bemoedigen in de wonderlijke tocht van de menselijke beleving. Zoals Hölderlin al langer geleden dichtte:

Zalige wijzen zien dat; een lachen, uit de gevangen Ziel licht op,
haar oog wordt door het licht weer ontdooid.

PRELUDE – DE SPEELTIJD IS VOORBIJ

Het huidige economisch-politiek model en het hedendaagse medisch-psychiatrisch denken resoneren sterk met het mens- en wereldbeeld dat in de zeventiende eeuw met de moderniteit ontstond en vanaf de achttiende eeuw algemeen gangbaar geworden is in de verlichting.³ Dat beeld vindt haar meest pertinente verwoording in het werk van Thomas Hobbes en Adam Smith – de voorlopers van het hedendaagse neoliberale kapitalisme. Mensen zijn wolven voor elkaar, meedogenloze competitiviteit bepaalt in laatste instantie hun doen en laten. Individualisme, eigenbelang en absoluut zelfbeschikkingsrecht of autonomie worden beschouwd als de hoogste waarden binnen dit nieuwe maatschappelijk bestel. Meestal wordt zorg voor de ander voornamelijk gedreven door narcistische motieven – wat strookt met de sterk ‘ik’-gerichte samenleving waarin we sinds een veertigtal jaar terecht gekomen zijn⁴, sinds de begindagen van het neoliberalisme. De fundamentele drijfveren van de mens zijn seksualiteit en agressie. Dat uit zich in alle vlakken van het menselijk bestaan. Het leven wordt hierbij primair verstaan vanuit de biologie en heeft op zichzelf beschouwd zin noch betekenis. Met zijn radicaal nieuwe wetenschappelijke methode om tot ware kennis te komen veroorzaakte de Franse filosoof Descartes – vader van de moderniteit – voor het eerst in de westerse geschiedenis een radicale scheiding tussen het kennend subject en het gekend object. Alle dingen worden vanaf nu vanuit hun kenbaarheid benaderd en worden tot ‘contextloze’, maakbare objecten gemaakt, wat mee impliceert dat de rationeel ongrijpbare dimensie van het bestaan onder de radar verdwijnt en het ‘ik’ of het ego⁵ heer en meester wordt over mens, natuur en het transcendente – vroeger Kosmos of God, nu enkel het ego zelf. De lege plaats van de macht die God achtergelaten heeft, is door dit ego ingenomen. Door de dominantie van het rationele denken is er weinig ruimte overgebleven voor het voelen of voor het irrationele mysterie van het leven. Toch bestaat er een grote interesse voor zingeving: de zin van het bestaan wordt dan wel door de mens zélf ontworpen en op het leven in het algemeen geprojecteerd. De vervreemding tussen mens en natuur als gevolg van het cartesiaans subject-object dualisme wordt zo alleen maar groter en is de hoofdoorzaak van de ecologische crisis die we vandaag meemaken. De vervreemding bepaalt grotendeels het zelfgevoel van de mens sinds de begindagen van de moderniteit. De combinatie van de wil tot macht, beheersing en controle – eigen aan het modern, totaal autonoom geworden subject of ego – is enkel verergerd sinds de jaren

tachtig, met de systematische destructie van de ‘natuurproducten’, zoals de dramatische ontbossing van het Amazonewoud of de reserves van water die tot verhandelbaar goed verworden zijn en tot eigendom gemaakt zijn van een welbepaald bedrijf. Dat zorgt tevens voor de stelselmatige afbouw van onze natuurlijke habitat. Samen met de dreiging van een nucleaire oorlog zorgt die vernietiging voor het mogelijke einde van het menselijk leven op deze planeet, dit al voor de tweede keer in de geschiedenis van de mensheid – na de Cuba- of Oktobercrisis in 1962.

Dit is de mens van de eenentwintigste eeuw. Het bedenken van een nieuw mens- en wereldbeeld dringt zich op, een nieuwe tijdgeest dient zich aan. *De speeltijd is voorbij*. Met dit boek willen we een dringende bijdrage leveren aan het maatschappelijk debat over wie of wat de mens in wezen is en wat zijn ultieme bestemming op deze aarde is. We wagen de sprong van de mens beschouwd als rationeel subject of contextloos ego, naar de mens benaderd vanuit de open dimensie van zijn ziel. Omdat de vraag naar de ziel van oudsher samenvalt met de vraag naar de zin van het leven werken we beide vragen samen uit. Ze vormen respectievelijk deel 1 en deel 2 van deze studie.⁶ Het denken van de christelijke mysticus Meister Eckhart⁷, de dichter Hölderlin en de filosoof Heidegger⁸ begeleidt ons van begin tot eind. Van ego naar ziel, dat is de beweging die we maken in de loop van ons verhaal. Een verhaal van hoop – niet in de betekenis van geloof in een of andere politieke of religieuze ideologie, maar van het hebben van een uitzicht op de uiterste mogelijkheid van de menselijk existentie, namelijk de individuele ervaring van de expressie van de unieke ziel als onbaatzuchtige liefde onder de vorm van zorg⁹ of creativiteit. Daardoor zitten we niet meer helemaal in een postmoderne context, maar aan het begin van een ‘post-postmoderne’ cultuur, wat we hier met enig voorbehoud het *henologisch tijdperk* willen noemen. ‘Hen’ betekent in het Grieks het Ene, ‘logos’ staat voor een zinvol spreken. Henologie betekent dan het zinvol spreken over het Ene. Eenheid staat namelijk centraal in de ontwakende tijdgeest: we vormen één eindige mensheid die leeft op één eindige planeet, wat ons allemaal met elkaar verbindt. In spirituele kringen wint het Ene ook aan populariteit: de hoge verkoopcijfers van de boeken over de spiritualiteit van Meister Eckhart¹⁰ – de filosoof van de absolute eenheid tussen mens en God – zijn daar een teken van. Wat ons verbindt is ook een eenduidige kracht: de liefde. Enkel in de liefde

worden we buiten onze wil om uit ons centrum gehaald, uit ons ego, naar de wereld van de ander. liefde verzet zit tegen meet- en maakbaarheid, daarom zetten we haar in om de stervende tijdgeest waarin de differen-

12

tie nog heerst van binnenuit open te breken. Op die manier kunnen we een uitweg banen uit de intrieste impasse waarin we als mensheid collectief beland zijn sinds het einde van de Grote Verhalen, tot misschien het grootste Verhaal dat ooit verteld werd geruisloos in de plaats kwam van de vele kleine verhalen, de ‘Utopie van de Vrije markt’ (Achterhuis): de allesbepalende en alleenheersende ideologie van het neoliberal kapitaalisme. Politieke ideologieën lopen altijd slecht af. Misschien dromen we beter van een ‘nieuwe mythologie’, waarbij niet de rationaliteit centraal staat, maar het hele wezen van het individu in zijn historisch bepaalde context. We lopen echter vooruit op de zaken. Eerst dienen we een antwoord te vinden op de volgende dringende vraag: hoe is het zo ver kunnen komen en wat moeten we doen om de voorspelbare destructieve gevolgen van een stervende tijdgeest tegen te gaan? Een wissel van de wacht is op komst, daar twijfelt niemand nog aan.

Enkel de liefde kan ons nog redden.

1. LEVEN IN EEN ZIEKE SAMENLEVING¹² – ONZE NEOLIBERALE MAAKSCHAPPIJ EN HAAR KINDEREN MET ADHD 13

Als je kijkt naar de recente stijging van het aantal psychiatrische aandoeningen, zoals angststoornissen en depressie, burn-outs, drugs- en medicatieverslavingen of persoonlijkheidsstoornissen zoals borderline of narcisme¹⁴, dan lijkt het wel alsof de mens in het westen in een psychologische crisis beland is. Betere detectiemethodes vormen maar een deel van de verklaring. Die crisis vraagt om een maatschappelijk antwoord, gezien de sterk verhoogde kosten van medisch-psychiatrisch ziek-zijn voor onze zorgverzekering. Willen we als samenleving goede zorg blijven aanbieden, dan moeten deskundigen uit verschillende hoeken onderzoeken hoe we onze gezondheidszorg betaalbaar kunnen houden voor onze kinderen. Ziek-zijn is geen individuele zaak zoals we in onze ik-cultuur neigen te denken; het ligt nooit aan het contextloze individu alleen. De hele samenleving is betrokken in het verstrekken van zorg en preventie. Zo is dat altijd geweest in de meer wij-gerichte culturen: als iemand ziek is, dan is de gehele gemeenschap ziek, en heling kan alleen gebeuren als iedereen op een of andere manier bij dat proces betrokken wordt. In onze samenleving gebeurt dat door het symbolisch ritueel van een gezamenlijk gefianceerde sociale zekerheid. Een dergelijk ritueel versterkt het sociaal weefsel.

Waarom worden mensen vandaag vaker psychisch ziek – zowel kinderen,

volwassenen als ouderen? Waarom zijn depressies en burn-outs een van de belangrijkste oorzaken van arbeidsongeschiktheid bij onze ‘millennials’ – de groep in onze samenleving die logischerwijze het meest fit zou moeten zijn? Had Darwin het bij het verkeerde eind en leidt fitheid – het zich zo goed mogelijk kunnen aanpassen aan snel veranderde maatschappelijke omstandigheden – almaar vaker tot psychisch ziek-zijn? Mensen die ogenschijnlijk alles hebben wat men kan verlangen om gelukkig zijn, zijn dat klaarblijkelijk niet. Hoe komt dat? Op die vragen trachten we in dit boek een antwoord te formuleren.

De belangrijkste fenomenen binnen het brede psychiatrisch landschap worden in de loop van ons verhaal kort even aangehaald. Een grondige analyse van elk fenomeen op zich valt echter buiten de beperkingen die we onszelf gesteld hebben in dit boek. Hoewel we de psychische fenomenen steeds plaatsen binnen een sociaal, existentieel, psychologisch of spiritueel perspectief, sluit dat niet uit dat ook bepaalde stoornissen in het brein mee kunnen spelen in het ontstaan van psychische aandoeningen. We gaan daar echter binnen het kader van dit boek niet verder op in, gezien de reeds grote aandacht hiervoor in wetenschappelijke publicaties binnen en buiten de psychiatrie.

Mensen gaan met hun onbehagen al snel naar de dokter maar weten meestal niet goed waarom. ‘Het gaat niet’, een vaak voorkomende klacht in het dokterskabinet. Het leven stroomt niet meer zoals voordien. Zaken die vroeger vanzelfsprekend waren, zoals op een regelmatig tijdstip opstaan, driemaal per dag eten en op een vast moment gaan slapen, zijn dat nu niet meer. Men is uit het ritme van het leven gevallen. Het gaat inderdaad niet. Misschien kan een pil mij wel helpen?, denk je dan. Elke voorschrijver weet echter dat medicatie misschien wel iets in de hersenen kan teweegbrengen – en daardoor een (on)zeker effect kan hebben op de stemming – maar antwoorden op existentiële vragen kan zij niet bieden. Hoe verhoudt de mens zich tot het leven in het algemeen? Hoe staat men tegenover de ander of tegenover zijn eigen lichaam? Hoe verhoudt de mens zich tot zichzelf, tot zijn eigen identiteit?¹⁵ Die uitdagingen – die vroeger nog beschouwd werden als eigen aan de menselijke conditie – worden nu in toenemende mate geobjectiveerd en gemedicaliseerd. Dat zien we bijvoorbeeld ook gebeuren bij rouw die langer duurt dan verwacht of bij onrustig gedrag bij kinderen.¹⁶ Men kan zich de vraag stellen of de stijging van het aantal kinderen met ADHD ook niet voor een deel een afspiegeling is van de hectische maatschappij waarin we met z’n allen leven.

‘De Stuurgroep Toekomstscenario’s Gezondheidszorg (1990) maakt onderscheid tussen cultuuronafhankelijke geestesziekten, waaraan een organische oorzaak ten grondslag ligt [zoals bij dementie], en cultuurafhankelijke geestesziekten. Die laatste hangen samen met de afname van de sociale structuur en vaste normen, waarden en rolpatronen in onze samenleving’¹⁷, aldus de antropoloog Kortmann. Het zal precies die tweede groep zijn die ons in dit essay zal bezighouden.

De druk om te presteren en om het te maken in het leven is nog nooit zo groot geweest – je zou er voor minder druk van worden. Die druk lijkt wel een kenmerk van de westerse samenleving in haar geheel te zijn

De maatschappij en het ego

sinds de jaren tachtig, waardoor we evolueren naar een egogerichte meritocratie¹⁸: een maatschappelijk stelsel waarin enkel wie vanuit zijn eigen verdienste produceert en (ver)handelt van tel is of enige waarde heeft voor het algemeen belang. ‘Waarde’ is hier gelijk aan ‘economisch productief’. Het aspect van waardering of erkenning van iemands bestaansrecht dreigt hierbij volledig uit het oog verloren te worden – wat op zichzelf al een belangrijke bron van psychisch lijden kan zijn. Daarnaast wordt in het huidige maatschappelijk bestel nog sterker de nadruk gelegd op wat meetbaar en maakbaar is dan in haar begintijd in de zeventiende eeuw. Enkel de manipuleerbaarheid van iets of iemand lijkt nog van tel te zijn. Het liberale denken dat aan de macht is sinds de jaren tachtig van de vorige eeuw en de idee van de maakbaarheid van mens en samenleving die ontstond in de zeventiende eeuw versterken elkaar. We kunnen stellen dat we sinds de moderniteit leven in een *maatschappij*, een maatschappelijk bestel dat gebaseerd is op de productie van verhandelbare, maakbare goederen en invloed heeft op alle terreinen van de samenleving. Men wil dankzij ons technisch kunnen tegenwoordig ook absolute macht en controle hebben op zowel begin (zwangerschapsbeëindiging) als einde van het leven (euthanasie), waardoor men het leven volledig maakbaar, controleerbaar en beheersbaar wil maken. Een leven volledig in eigen regie is misschien wel voor een groot deel denkbaar maar de realisering ervan leidt tot een zinloos bestaan. De ervaring van zin waar we in dit boek over spreken, de zin van het leven, is namelijk niet maakbaar en zomaar op commando op te roepen. De menselijke zelfbeschikking of autonomie kent haar grenzen en dat wordt tegenwoordig te

weinig onderkend. Door haar invloed op alle terreinen van het menselijk leven heeft de maatschappij een ideologisch en totalitair karakter. De verhouding tussen de idealen van de ‘verlichte’ moderniteit en het fascisme werd reeds door meerdere wetenschappers aangehaald, de bekendste hiervan zijn Adorno en Horkheimer met hun baanbrekend werk *De Dialectiek van de Verlichting* (1944). Er lijkt in onze maatschappij nog maar weinig ruimte te zijn voor de intrinsieke waarde van het individu of voor een denken over de mens dat niet louter objectiverend is en hem reduceert tot homo economicus.

De maakbaarheid geldt echter langs twee kanten – en dat stemt hoopvol: als burger kunnen we in een participatieve democratie ook mee bepalen wat ons zal bepalen, daarin ligt onze grote vrijheid als mens.

Deze maatschappelijke trend vormt een voorlopig eindpunt van een proces dat begon toen de econoom Milton Friedman in het midden van de jaren zestig de (natuur)wetenschappelijke methode toepaste op de economie als menswetenschap.¹⁹ De schrijver John Ruskin noemde de economie in *Unto This Last* uit 1862 een vooruitgangdenken dat gebaseerd is op de ‘ontkenning van ziel’. De verdwijning van het zielsbegrip heeft natuurlijk gevolgen voor de manier waarop de mens naar zichzelf kijkt. In het midden van de negentiende eeuw ontstond er binnen de menswetenschappen een ‘psychologie zonder *psychè*’, zonder ziel, een traditie die tot op de dag van vandaag is blijven bestaan. Friedmans theorie werd gretig toegepast door wereldleiders als Thatcher en Reagan, die ongeveer veertig jaar geleden aan de bakermat lagen van het huidige economischmaatschappelijk bestel, vandaag de dag bekend als het neoliberalisme met haar ‘ideologie van de vrije markt’. Het ideaal van absolute maakbaarheid van je eigen leven – je hebt alles zelf in de hand, wat impliceert dat je zelf ook volledig verantwoordelijk bent wanneer het fout loopt – is de enig mogelijke manier van denken en handelen waardoor andersdenkenden in de marge geraken, geen werk vinden en als *losers* bestempeld worden.

Dit stelsel zorgt evenwel ook voor innovatie, vooruitgang en het aanwakkeren van ondernemingszin, en daar heeft de samenleving in haar geheel ook baat bij. Men kan zich echter grote vragen stellen bij de dominantie van deze trend die veel mensen in de kou laat staan. Een steeds grotere groep van burgers komende uit de hele wereld valt uit de boot – soms ook letterlijk, zoals zovele ‘economische’ vluchtelingen onderweg naar een volgens hen beter leven in het

rijke westen. Het is hoogst onwaarschijnlijk dat de huidige vluchtelingen weet hebben van de problemen waar het rijke westen mee te kampen krijgt. Ze streven de Europese droom na – ‘wie écht wil, kan het maken en nuttig zijn voor zijn medemens’ – een ideaal dat echter voor veel Europeanen een nachtmerrie aan het worden is. Dat blijkt uit de wetenschappelijk onderbouwde ongekend hoge zelfdodingscijfers in Europa, met België als een van de koplopers²⁰ – een intrieste eer. De uitwendige, economische oorlog zal bij de vluchtelingen, net zoals dat bij ons gegaan is, in de loop van de geschiedenis gaandeweg plaats maken voor een innerlijke oorlog tussen authenticiteit en vervreemding, tussen zichzelf durven zijn en een overdreven aanpassing aan een maatschappelijk systeem dat niet gemaakt is voor het unieke individu, maar eerder gericht is op de productie van verhandelbaar materiaal. Het feit dat men tegenwoordig spreekt van ‘menselijk kapitaal’ zegt veel over hoe de mens

De maatschappij en het ego

zich als mens beschouwt, namelijk als middel tot een ultiem economisch doel. ‘Je moet iets van jezelf maken en jezelf daarbij kunnen verkopen’, luidt het in de interimkantoren.

Dat is natuurlijk onvermijdelijk, want hoe geraak je tegenwoordig anders nog aan een job? Gezonde competitiviteit vormt een wezenlijke drijfveer van ons economisch handelen. Dat geldt van op de arbeidsmarkt tot in de datingbureaus. Daar is op zich niets mis mee natuurlijk, het mag gewoon niet de enige manier zijn waarop je je presenteert als individu.

De grote aandacht voor de individualiteit als competitief element heeft evenwel ook een positieve bijwerking: enkel een radicale doordenking van de individualiteit kan ons leiden tot een authentiek contact tussen de ander en onszelf. Dat tonen we aan in de loop van ons verhaal (vooral in hoofdstuk 14 waar de intersubjectiviteit centraal staat). De weg naar binnen is de enige weg die ons kan leiden uit de huidige impasse waarin we met z’n allen beland zijn. De sterke focus op het ‘ik’ in onze maatschappij vormt het fundamentele probleem van het algemene onbehagen, maar biedt dus eveneens een kans om anders naar onszelf en de ander te kijken. We willen bouwstenen aanreiken voor een nieuw mens- en wereldbeeld voor het henologische tijdperk.

Allereerst gaan we op zoek naar de algemene oorzaak van het onbehagen in

onze cultuur en die vinden we in de heerschappij van de objectiverende blik (hoofdstuk 2). Het huidige medisch-psychiatrisch handelen zal als paradigmatisch voorbeeld dienen voor de invloed van de maatschappij op dat belangrijk en invloedrijk onderdeel van onze samenleving (hoofdstuk 3). Het objectiverende denken wordt verder aan een onderzoek onderworpen waarin we haar ontstaansgeschiedenis bevragen aan de hand van het werk van de Indisch-Britse psychiater en psychoanalyticus Wilfred Bion (hoofdstuk 4). Om de dominantie van het objectiverende denken te kunnen doorbreken, gaan we het belang onderzoeken van de gevoelswereld voor het denken. Daarvoor laten we ons leiden door het werk van de Franse fenomenoloog Michel Henry (hoofdstuk 5). Vervolgens zoomen we wat dieper in op zowel denken als voelen (hoofdstuk 6). Daarna komen de drie overige psychologische vermogens van de mens aan bod, naast denken en voelen, respectievelijk de wil – waarbij de ‘zinservaring’ voor het eerst aan bod komt – de verbeelding (hoofdstuk 7) en het geheugen – waarbij we het belang van kunst belichten (hoofdstuk 8). In een volgende stap maken we de sprong van de vijf psychologische vermogens van de mens (denken, voelen, de wil, het geheugen en de verbeelding) naar hun mogelijksvoorwaarde, namelijk de ziel als ontvangstruimte voor gedachten, gevoelens, handelingen, herinneringen en verhalen (hoofdstuk 9). Hoofdstuk 10 en 11 vormen methodologisch gezien de meest centrale delen van het boek. Ze handelen respectievelijk over de dubbele bouw van de zinservaring en het wezen van mystiek. In de volgende hoofdstukken gaan we wat dieper in op de twee fundamentele ervaringen van zin eigen aan de menselijke existentie, namelijk zorg (hoofdstukken 12, 13 en 14) en de creativiteit (hoofdstukken 15 en 16). Beide kunnen uitingen zijn van onbaatzuchtige liefde – de diepste zin die we als mens kunnen ervaren. Nadat de zinservaring uitgebreid besproken wordt, richten we onze aandacht op het tweede constitutief moment van de dubbele zinservaring, namelijk het uitblijven van de ervaring van zin: de schaduwzijde van de zinservaring (hoofdstuk 18). Het volgende hoofdstuk heeft betrekking op het radicale kwaad, dat we zullen interpreteren vanuit onze bespreking van de dynamiek eigen aan zinservaring (hoofdstuk 19). Daarna zullen we de consequenties onderzoeken die ons denken over de ziel en de zin van het leven heeft op een heel politiek actueel fenomeen uit de psychiatrische kliniek, namelijk de toepassing van de euthanasiewet bij mensen met psychische moeilijkheden (hoofdstuk 20). Onze analyse van de zinservaring staat ook centraal in de bespreking van het verlangen, de ultieme drijfveer van de mens. Daarin wordt de menselijke existentie gedefinieerd als de strijd die elke mens

moet leveren om in contact te blijven met zijn ziel en de voor haar wezenlijke zinservaring. Vluchten we weg voor onze existentie of hebben we de moed om stil te blijven staan bij onze eindige conditie (hoofdstuk 21)? Dan volgt een terugblik – die tegelijkertijd een vooruitblik is – op de vraag naar waarop we mogen hopen in dit bestaan (hoofdstuk 22).

2. DE HEERSCHAPPIJ VAN DE OBJECTIVERENDE BLIK ALS OORZAAK VAN HET ONBEHAGEN IN DE CULTUUR – DE SADOMASOCHISTISCHE PERVERSIE

Hoe heeft een bepaalde tendens binnen het economisch denken over de mens zo'n grote invloed kunnen krijgen op de maatschappij in haar geheel en wat kunnen we doen om die invloed enigszins te temperen? Hoe kunnen we ons verzetten tegen de inherente neiging van de mens om de ander, zichzelf en het andere in eerste instantie te objectiveren – een tendens die voordien reeds sporadisch bestond maar die sinds de zeventiende eeuw systematisch toegepast werd dankzij de 'metafysische ontdekking van de mens als ego', zoals Alquié dat treffend beschreef in zijn gelijknamige boek: in Descartes komt het zelfbewustzijn voor het eerst op streng methodologische gronden tot uitdrukking. Het denkend ego – los van het lichaam – van Descartes werd dan het transcendentaal ego van Kant en van alle neokantianen dat al onze waarnemingen begeleidt tot Heideggers kritiek op het bewustzijn. Hij beschouwt het wezen van de mens als de mogelijkheid om zichzelf en de wereld te overstijgen of te transcenderen: met één voet in de wereld en met de andere in het Niets. Hier openen zich enkele interessante perspectieven op een Niets dat niet louter gezien wordt als de afwezigheid van het goede, als *privatio*, maar als een oorspronkelijkere Leegte die te zijn geeft en ruimte schept. Het Es uit '*Es gibt Zeit, Es gibt Raum*'. Door een analyse van de metafysica komt Heidegger tot de ultieme mogelijkheidsvoorwaarde ervan, namelijk het Niets, dat een open plek blijkt te zijn die ruimte en tijd mogelijk maakt. Een openheid die volledig dichtgemetseld kan geraken door het rationele denken of de *common sense*.

Want dat lijkt hier het onderliggende fenomeen te zijn: alles en iedereen wordt vanuit het rationeel subject tot object gemaakt door de objectiverende blik en wordt zo ingeschakeld in een groter mechanisme waarin macht, controle, efficiëntie en winst de uiteindelijke streefdoelen zijn. Het ego laat zich hier gelden. Dat zien we onder meer gebeuren in de zorg, het onderwijs en de kunstopleidingen: sectoren die meer en meer draaien rond de verwerving van

verhandelbare competenties dan rond de vorming in de vele tradities van kennis en wijsheid die men kan aanbieden. Het komt echter ook voor in de intieme sfeer van de seksualiteit waarbij de beide partners hun lichaam en dat van de ander zo objectiveren dat ze er als levenloze objecten mee omgaan. Zo ontstaat de seksuele perversie van het sadomasochisme (sm), dat een vorm van waanzin is waarbij niet een tekort, maar een teveel aan rationaliteit en objectivering het kenmerk is (Chesterton). De sadist beschouwt het lichaam van de ander als een totaal controleerbaar en manipuleerbaar object waarmee hij vanuit zijn ego alles kan aanvangen wat hij maar wil. Aan de ontvangerszijde objectificeert de masochist het machtige lichaam van de sadist dat straffend naar hem toe is. Noch de sadist, noch de masochist staan in een authentieke, interpersoonlijke relatie tot elkaar waardoor enkel objectivering, macht en controle kunnen ontstaan in plaats van onbaatzuchtige liefde voor het individu achter het 'masker'. De grote populariteit van de boekenreeks *Fifty Shades of Grey*, die over lichte vormen van sm gaat, vormt de lakmoesproef voor het feit dat in onze samenleving het objectiverende denken en de rationaliteit disproportioneel veel aandacht krijgen, in tegenstelling tot andere manieren van denken over de mens die meer recht doen aan de intrinsieke waardigheid van het individu. Cynisme en nihilisme komen vaak voor bij mensen die zich inlaten met sm. Het is geen vrijblijvend spel tussen instemmende volwassenen – de sm-perversie is irrationeel dus weet men eigenlijk niet waarmee men instemt – de mens geraakt er emotioneel door beschadigd en kan niet meer genieten van gewone vormen van seksualiteit. Ze ervaren er een basale vorm van lust en onlust door die een voldoende drijfveer is om dit gedrag te blijven stellen – naast de wil tot macht en controle van zowel de sadist als de masochist. Beide zijn immers kinderen van het gedesincarneerd ego dat zich los van haar voedingsbodem heer en meester waant over het leven van het individu.

De objectiverende blik definiëren we als een manier van kijken en attitude eigen aan de mens, waarbij men de ander, zichzelf en het andere reduceert tot een zelfgevormd beeld. Het individu gaat volledig op in een abstracte algemeenheid en verliest daardoor zijn unieke individualiteit. Sarah is dan niet meer Sarah, maar een 'jodin' waarvoor bepaalde vooroordelen gelden eigen aan een weldoordachte ideologie die bepaalt hoe men in een welbepaalde samenleving met 'zo iemand' omgaat. Evenwel: *Individuum est ineffabile*, het individu is onvatbaar. Het kan als individu nooit gevangen worden in algemene categorieën van denk- of geloofssystemen. Daarom is verzet tegen totalitaire

denkwijzen van alle tijden. De maatschappij – het huidige totalitaire systeem dat ontstond als gevolg van de heerschappij van de objectiverende blik aan het begin van de moderniteit

De maatschappij en het ego

teit en in een stroomversnelling geraakte in de jaren 80 van de vorige eeuw (Thatcher, Reagan) – bestuurt zichzelf. Er is geen ‘schuldige’ kapitein aan boord die we terecht kunnen wijzen, de objectiverende blik is eigen aan elk van ons. Er is een samenleving ontstaan waar we als individu weinig controle over hebben maar die in toenemende mate controle heeft over ons. Wat kunnen we doen?

De enige oplossing lijkt om de ceo in ons – onze rationaliteit, de wil tot macht en controle eigen aan ego, in wat volgt in verband gebracht met de objectiverende blik – te leren herkennen en hem de juiste plaats toe te wijzen in het geheel van ons mens-zijn. De filosofen De Dijn en Burms brachten het probleem reeds kernachtig onder woorden in hun baanbrekend manifest uit 1995, *De Rationaliteit en haar grenzen: kritiek en deconstructie*. De mens heeft de ander, zichzelf en het andere altijd al voor een deel geobjectiveerd. Het grote verschil sinds de moderniteit en het ontstaan van het cartesiaans dualisme tussen subject en object is dat er altijd en overal gestreefd wordt naar objectivering (‘cijfers!’) en dat de totale controle van en macht over de ander, zichzelf en het andere beschouwd wordt als het enige na te streven doel. Het tot verhandelbaar goed maken van water bijvoorbeeld, het tot private eigendom maken van een natuurlijke bron door multinationals, is een erg alarmerend symptoom van die trend. Dat heeft enkel zulke proporties kunnen aannemen omdat ons ego met haar objectiverende blik een duidelijk en niet te miskennen onderdeel vormt van ons menselijk bestaan en aan zichzelf overgelaten geen afgrenzing kent in haar toepassingsmogelijkheden. Het rationele denken losgekoppeld van de andere vermogens van de geest is een natuurlijk, door de mens gefabriceerd monster van Frankenstein. Een extern regulerende instantie is noodzakelijk, net zoals de staat de macht van de vrije markt in enige mate moet beteugelen door machtsinperkende wetgeving, een maatregel waar de liberalen zich hevig tegen verzetten uit geloof(!) in de ‘onzichtbare hand’ van de econoom Adam Smith: het eigenbelang van de bedrijven stimuleren, leidt automatisch tot een beter leven voor het overgrote deel van de samenleving. De geschiedenis leert ons dat dit een waanidee is. Desondanks blijft het een van de grondpeilers van het moderne liberale denken.

We hebben echter veel te danken aan de objectiverende blik. De vooruitgang in de geneeskunde en ons toenemend begrip van het heelal vallen niet te ontkennen als vruchten van dit soort denken. Het heeft echter een veel te grote rol ingenomen die losgekomen is van het geheel van ons mens-zijn. Het objectiverend denken is overgegaan van een psychologisch vermogen van de mens tot hét hoofdkenmerk van ons maatschappelijk stelsel. Door zich af te zonderen van haar voedingsbodem gedraagt het rationele ego zich als een kanker cel: haar toepassingsmogelijkheden nemen onverminderd toe zonder rekening te houden met de schade van deze wildgroei voor het organisme waar het ego een onderdeel van is, namelijk het individu.

Vanuit welk perspectief kunnen we die diagnose stellen en kunnen we haar op logische gronden baseren? Vanuit het rationeel-wetenschappelijk denken of eerder vanuit een meer fenomenologisch-hermeneutische instelling? Het onderscheid tussen wetenschap en fenomenologie wordt volgens ons eerst mogelijk gemaakt vanuit een derde positie, namelijk het standpunt van de redelijkheid. De Duitse psychiater en filosoof Karl Jaspers²¹ (leerling van Kant) maakt namelijk het onderscheid tussen rationaliteit – het gebruik van de wetenschappelijke methode – en redelijkheid – het plaatsen van welbepaalde informatie binnen een breder perspectief. Dat laatste doen we in dit boek de hele tijd. Een herwaardering van de redelijkheid als wijze van denken lijkt ons vandaag de dag van cruciaal belang te zijn, omdat er naast het wetenschappelijke discours haast geen plaats meer lijkt te zijn voor een andere vorm van denken die niet objectiverend en reducerend is. Een manier van denken die niet wetenschappelijk is, kan namelijk nog altijd redelijk zijn. Fenomenologie is daar een mooi voorbeeld van, naast onze ‘psychologie met een *psychè*’ – ons spreken over de ziel in dit boek (hoofdstuk 9).

3. HET HUIDIGE MEDISCH-PSYCHIATRISCH HANDELEN ALS PARADIGMATISCH VOORBEELD VAN DE MAAKSCHAPPIJ – NAAR EEN PSYCHIATRIE ZONDER INNERLIJK?²²

Dat we hier te maken hebben met een algemeen maatschappelijk probleem toont zich onder meer in de medisch-psychiatrische praktijk. Die is tegenwoordig haast volledig geschoeid op de leest van de (natuur) wetenschappelijke methode, zoals die in de zeventiende eeuw in de fysica voor

het eerst ontwikkeld werd – nota bene de studie van dode materie. Samen met de psychiater Engel vragen we ons af hoe lang de klassieke geneeskunde nog gebonden zal blijven aan een zeventiende-eeuws mens- en wereldbeeld.²³ Dat men in het huidig medisch handelen geen rekening houdt met de bevindingen van de quantummechanica of de relativiteitstheorie is op zijn minst merkwaardig te noemen. De westerse patiënt zou baat hebben bij de systematische invoering in de klassieke geneeskunde van energetische geneeswijzen gebaseerd op eeuwenoude Chinese en Indiase tradities. Valt onze vierhonderd jaar oude mechanistische geneeskunde niet eerder ‘alternatief’ te noemen en de eeuwenoude beproefde geneeswijzen uit het oosten ‘klassiek’? Is het nog zinvol om het etnocentrische onderscheid te maken tussen ‘klassiek’ en ‘alternatief’? Een mooie kruisbestuiving tussen beide tradities is bijvoorbeeld het baanbrekend werk *Eastern Body, Western Mind. Psychology and the Chakra System as a Path to the Self* van Anodea Judith (2004).

Westerse artsen gaan als volgt te werk in de klinische praktijk: subjectieve klachten worden geobjectiveerd tot symptomen van een welbepaalde algemene ziekte, waarnaar men op zoek gaat door het uitvoeren van experimenten (een bloedafname, hersenscans of psychodiagnostisch onderzoek). De aandoening wordt vervolgens behandeld volgens de algemeen geldende richtlijnen die voor elke ziekte afzonderlijk ontwikkeld worden (de *NICE guidelines* in het Verenigd Koninkrijk of de richtlijnen van de *Nederlandse Vereniging voor Psychiatrie* in de Lage Landen). Dat noemt men *Evidence-Based Medicine* (of EBM), een geneeskunde gebaseerd op het hypothetisch-deductief model van wetenschap: hypothesen worden gevormd ter verklaring van fenomenen die dan achteraf onderbouwd worden door het testen van voorspellingen die afgeleid of gededuceerd worden op basis van de oorspronkelijk gestelde hypothese.

De huidige tendens in de psychiatrie is ook om de zorg te ‘vermaatschappelijken’. ‘Herstel’ is de nieuwe trend, maar men kan zich dan met de Vlaamse filosoof De Dijn de vraag stellen: naar wat voor een maatschappij stuur je de voordien in het ziekenhuis opgenomen of behandelde individuen? De maatschappij vormt niet onmiddellijk een warm nest voor kwetsbare mensen. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de huidige maatschappijkritiek vooral komt van stemmen uit de psychologie of psychiatrie, zoals Paul Verhaeghe en Dirk De Wachter. Zij staan immers aan de voorpost.

De toepassing van de wetenschappelijke methode op de mens als levend

wezen begon in de verlichting bij de Engelse filosoof John Stuart Mill (1806-1873). Die paste de methode in zijn *A System of Logic* (1843) toe op menswetenschappen zoals geschiedenis en economie. De reeds vernoemde econoom Friedman zit in dezelfde historische traditie. De aanpak werd al vroeg bekritiseerd door onder meer de levensfilosoof Wilhelm Dilthey (1833-1911), die een ‘geesteswetenschappelijke’ denkwijze wilde ontwikkelen die recht kon doen aan de mens áls mens en als individu, en niet als kwantificeerbare, dode materie. Hier zien we de ‘*Methodenstreit*’ ontstaan die in het hart ligt van de psychiatrie²⁴, daarom zal deze problematiek enkele keren terugkomen in de loop van ons verhaal. Het debat tussen de verdedigers van de natuurwetenschap en die van de geesteswetenschap binnen de menswetenschappen heeft uiteindelijk weinig vruchten afgeworpen. Waar men eerst nog dacht dat de natuurwetenschappelijke methode een vorm was van het hermeneutisch of interpretatief denken van de geesteswetenschappen – één perspectief op de mens naast vele andere – is het nu duidelijk gebleken dat beide ‘scholen’ tegenover elkaar zijn blijven staan, zonder enig compromis. Ondanks de vele debatten is men niet tot een vergelijk kunnen komen, tot een ware dialoog. Ook een psychiatrie als ‘*unitas multiplex*’²⁵, gegrond in zowel natuur- als geesteswetenschap, is er niet van gekomen. Waarom lijkt er geen einde te komen aan dit debat? In ons verhaal lijken we enigszins de kant te kiezen van een welbepaalde vorm van fenomenologie (Heidegger-Henry) die ingaat tegen de dominantie van de rationaliteit. De filosofische ontwikkeling van een coherent en eigentijds zielsbegrip in dialoog met de traditie valt daar echter volledig buiten en veronderstelt de ‘derde weg’ van de redelijkheid. De fenomenologie kent namelijk geen ‘innerlijk’. Spreken over de ziel zoals de fenomenologen Gerard Visser en Michel Henry dat doen, is daarom eerder uitzonderlijk binnen deze traditie.

Beide ‘brillen’ van de psychiater worden al sinds de Duitse existentialistische filosoof en psychiater Karl Jaspers in zijn in 1913 verschenen *Allgemeine Psychopathologie* gezien als de grondslagen van de psychiatrie. Dat methodologisch dualisme gaat echter al terug tot het denken van Blaise Pascal (1623-1662) – een tijdgenoot van Descartes – die in zijn *Pensées* het onderscheid maakt tussen ‘*l’esprit de géométrie*’ en ‘*l’esprit de finesse*’²⁶. In bijna elk handboek van psychiatrie wordt het onderscheid tussen het natuurwetenschappelijke ‘*erklären*’ – of de oorzakelijke verklaring – en het geesteswetenschappelijke ‘*verstehen*’ – of invoelend verstaan – kort even aangekaart. De reden van de onverzoenbaarheid van beide denkwijzen is dat beide ‘scholen’ of methoden gegrond zijn in dezelfde objectiverende blik of hetzelfde intentioneel bewustzijn dat volgens een binaire logica functioneert ten gevolge van het subjectobject onderscheid. Ons rationeel bewustzijn is namelijk altijd een bewustzijn van iets, van een object, en dat object kan op twee totaal verschillende manieren benaderd worden: generaliserend of individualiserend. Beide manieren hebben hun waarde en het recht om te bestaan.

1. De lijdende ander kan namelijk allereerst tot object gemaakt worden als lijdende aan een welomschreven algemene psychiatrische categorie uit de *DSM-V (The Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, de vijfde editie verscheen in 2013. Daarin worden alle bekende psychiatrische aandoeningen gecatalogiseerd volgens hun objectief-wetenschappelijke voorkomen, en niet volgens hun fenomenologie of volgens mogelijke gemeenschappelijke oorzaken of behandeltrajecten.)
2. De medisch-psychiatrische problematiek kan daarnaast ook gekaderd worden binnen een gelaagd, individueel narratief of verhaalstructuur – terwijl hij of zij meestal tot bij de therapeut komt op het moment dat het eigen verhaal niet meer klopt, dat er scènes tussen zitten die niet meer passen in het beeld dat men opgebouwd heeft van zichzelf. De midlifecrisis²⁷ is daar een treffend voorbeeld van, maar de identiteitscrisis begint tegenwoordig al op veel jongere leeftijd. We zien binnen de psychiatrie steeds meer jongeren worstelen met hun identiteit, een worsteling die meestal blijft duren tot ver na de puberteit (en na de ‘*midlife*’).

Wetenschap en hermeneutische fenomenologie – die laatste discipline

gedefinieerd als het invoelend en invoelbaar beschrijven van iemands levensverhaal ‘zoals het zich toont in de individuele ervaring’ – sluiten elkaar uit vanuit het perspectief van een rationeel dualistisch denken. Tot een vergelijk tussen deze twee mens- en wereldbeelden komt het nooit als we enkel rekening houden met de wetten van de rationaliteit en dat is precies wat er gebeurt. In de loop van haar geschiedenis zijn er daardoor twee psychiatrieën ontstaan – een biologische en een psychotherapeutische – met elk hun eigen tijdschriften, opleidingen en studiedagen, zo ondervond de antropologe Luhrmann in haar unieke veldstudie van de Amerikaanse psychiatrie.²⁸

Tijd om de redelijkheid terug even in te zetten en om informatie binnen een breder kader te plaatsen. Een meer fundamentele reden voor het bestaan van dit dualisme is de ‘lateralisatie’ van de hersenen, namelijk het feit dat beide hersenhelften instaan voor twee totaal verschillende manieren van denken. De linkerhersenhelft is eerder logisch-rationeel van aard en komt overeen met wat we hier wetenschap of de ‘objectiverende blik’ noemen. De rechterhersenhelft daarentegen is meer synthetisch van aard, waarbij het gevoel een grote verbindende factor speelt in de fenomenologische analyses van psychiatrische fenomenen. De psychiater, filosoof en literatuurwetenschapper Iain McGilchrist²⁹ stelt dat onze westerse cultuur in toenemende mate is gaan inzetten op het logisch-analytische denken gebaseerd op de linkerhersenhelft, ten koste van een meer holistische manier om naar de wereld te kijken gebaseerd op de rechterhersenhelft. Hij vindt in dat onevenwicht ook de oorzaak van onze zoektocht naar zin alsook van het onbehagen in onze cultuur.³⁰ Het dualisme tussen wetenschap en fenomenologie is dus ‘*hardwired into the brain*’ – ‘vastbedraad’ in de structuur van het brein – en valt dus niet zo gemakkelijk op te lossen. We willen hier echter niet de fout maken van een ‘neurologisch-geïnformeerd therapeutisch nihilisme’ waarbij de opvatting heerst dat je nog maar weinig kan doen aan zenuwbanen die met elkaar in verbinding zijn komen te staan door het samenspel van ‘*nature*’ en ‘*nurture*’ – biologische factoren langs de ene kant, opvoeding en maatschappij langs de andere kant. In onze bespreking van psychopathie wijzen we op drie mechanismes waarbij het denken invloed kan hebben op de neurobiologische onderbouw van de hersenen (hoofdstuk 19). Dat is erg hoopvolle informatie die nog niet doorgedrongen is tot het collectief bewustzijn van de beroepsgroep van psychiaters, psychologen of psychotherapeuten.

Men kan ook enigszins voorbij het dualisme denken door aandacht te schenken aan wat er zich in ons voordoet, door de sprong te wagen naar een 'binnen' dat de mogelijkheden voorwaarde vormt van zowel wetenschap als fenomenologie. Het ego (waar de huidige medische wetenschap op rust) en het 'Dasein' of 'in-de-wereld-zijn' (van waaruit de geesteswetenschap de mens vaak benadert) blijven namelijk nog altijd in een 'buiten' zitten, in een exterioriteit. Een psychiatrie louter gebaseerd op wetenschap of hermeneutische fenomenologie is een psychiatrie zonder innerlijk, zonder ziel. De Franse filosoof Michel Henry ontwikkelde in confrontatie met het denken van Husserl en Heidegger een heel eigen vorm van 'fenomenologie van de radicale immanentie' die fundamenteel verschilt van die van zijn voorgangers, namelijk een fenomenologie van het innerlijk. Draait de psychiatrie, en het leven in het algemeen, immers niet veeleer om het innerlijk leven van de mens dan om uiterlijkheden? Draait het in het leven niet wezenlijk om de manier waarop elk individu uiting wil geven aan dat innerlijk in wat hij maakt, doet of in hoe hij in de wereld staat en zich tot de ander verhoudt? Draait het ware leven niet om de woelige wateren van de ziel die de mens ervaart en de manier waarop hij daar al dan niet adaptief, productief of creatief mee omgaat? Draait de psychiatrie dus niet wezenlijk om het bezielde leven en de affectiviteit, om de innerlijke mens? De ziel en het voelen komen nog uitgebreid aan bod in de rest van ons verhaal. Eerst willen we de psychologische dimensies van het denken en het voelen aan een laatste grondige analyse onderwerpen om van daaruit de sprong te kunnen wagen naar de ziel.

4. HET ONTSTAAN VAN HET EGO ALS DEFENSIE TEGEN ONDRAAGLIJKE EMOTIES VANUIT HET DENKEN VAN WILFRED BION³¹ – DE BAKERMAT VAN HECHTINGSSTOORNISSEN, HYPERSENSITIVITEIT EN AUTISME

Vooraleer we het denken en het voelen kunnen koppelen aan hun mogelijkheden voorwaarde diepen we beide dimensies nog wat verder uit. Daarvoor gebruiken we het denken van de Indisch-Britse psychiater en psychoanalyticus Wilfred Bion (1897-1979). Hij schreef als een van de enigen over het ontstaan van het denken in het algemeen, van wat hier de objectiverende blik genoemd wordt. Bion kan in dezelfde lijn gesteld worden als andere vernieuwers in de psychiatrie, zoals Freud, Jung, Klein of Lacan. Hij is echter minder bekend bij het grote publiek wegens de hoge moeilijkheidsgraad van zijn werk. De fenomenologie van Michel Henry en de psychoanalyse van Wilfred Bion hoeven hier niet beschouwd te worden als rivaliserende ‘scholen’ – wat maar al te vaak gebeurt tussen natuurwetenschappers en geesteswetenschappers – maar kunnen, indien ze steeds opnieuw herdacht en vernieuwd worden, leiden tot een bredere visie op wie de mens is, op het mysterie van de individualiteit en de ziel. Op basis van zijn begrip ‘*containment*’ – tegenwoordig gemeengoed in psychotherapeutische middens – kan men een psychologisch model vormen van de mens waarin denken en voelen wezenlijk met elkaar verweven zijn. Met het begrip ‘*containment*’ bedoelen we de emotieverwerkende capaciteit van de moeder-hulpverlener. De kwaliteit van *containment* bepaalt de kwaliteit van de hechting. Loopt het ergens mis in de emotieverwerkende capaciteit van de moeder-hulpverlener, dan ontstaan er onder meer hechtingsstoornissen die een grote invloed kunnen hebben op het subjectief welgevoelen en op de kwaliteit van de interpersoonlijke relaties.

Met Bions denken proberen we voorbij het cartesische dualisme te gaan dat tegenwoordig heerst in het geest-lichaamdebat. We trachten deze ‘kanker van het denken in de psychologie’ (Binswanger) hier open te breken van binnenuit, namelijk vanuit een grondige analyse van het denken áls denken én van de verhouding tussen het denken en de wereld van de emoties. De vruchten van het objectiverende denken – onder meer de verhalen die de identiteit van iemand bepalen – kunnen namelijk naast een defensie tegen een teveel aan emotie ook een expressie vormen van wie iemand in wezen is. Dat denken gaat voorbij aan

het onderscheid tussen kennend subject en gekend object dat kenmerkend is voor het geest-lichaamdebat. Een debat dat eigenlijk achterhaald aan het worden is dankzij de beweging rond ‘*embodied cognition*’ of ‘belichaamd zelf’, waarbij geest (of zelf) en lichaam een eenheid vormen. Een kerngedachte uit het antiek-Griekse neoplatonisme staat daarbij centraal, namelijk het feit dat de stralen de manifestatie zijn van de zon die we op zich niet rechtstreeks of onbemiddeld kunnen kennen. We hebben taal nodig om het niet-talige innerlijk van de mens te leren kennen zonder dat ze daarbij haar niet-taligheid verliest – geen sinecure, alweer een paradox eigen aan de menselijke existentie.

Het ontstaan van het denken gaan we eerst verhelderen aan de hand van een sleuteltekst van Bion, *A Theory of Thinking* (1962)³². Daarin zal het denken als defensie centraal staan. In hoofdstuk 6 zoomen we concreter in op de precieze aard van de verhouding tussen denken en voelen, twee wezenlijke dimensies van de menselijke existentie, naast de wil en het geheugen die in de volgende twee hoofdstukken verder behandeld worden. Hier ontdekken we het denken als expressie van het voelen, als identiteitstichtende instantie, een tweede functie van het denken die de kern vormt van ons denken over het ego.

Bion vertrekt vanuit de gedachte dat het denken als functie ontwikkeld moet worden en dat we dus enkel geboren worden met een minimale capaciteit tot denken. Voor de verdere ontwikkeling van ons denken is de aanwezigheid van de ander van wezenlijk belang, de aandacht gaat dan vooral naar de moeder of de personen die zorg dragen voor het kind tijdens de eerste levensjaren.

Wat is nu precies de rol van de ander bij de ontwikkeling van ons denkvermogen? De mens wordt noodzakelijk ‘te vroeg’ geboren omdat een groot deel van zijn hersenen nog moet groeien na de geboorte. Door dat biologische gegeven is het kind volledig afhankelijk van zijn opvoeders, en van alle andere mensen die zorg voor hem of haar dragen. Een heel netwerk van individuen beïnvloedt de verdere ontwikkeling van zijn identiteit, naast uiteraard genetische en psychologische factoren.

We kunnen ons inbeelden dat de wereld van de mens in de baarmoeder erg verschilt van de wereld waarin wij na de geboorte terechtkomen. Jung beschreef het als volgt op het einde van zijn boek *Herinneringen dromen gedachten*:

De wereld waarin we terechtkomen bij de geboorte is brutaal en wreed, en tegelijkertijd van een goddelijke schoonheid. Denken welke van beide

ervaringen zal winnen, namelijk de zinservaring of de afwezigheid van zin, hangt af van het temperament. Als de zinloosheid zou overheersen en absoluut zou worden, dan zou het zinvolle van het leven gaandeweg verdwijnen in de loop van de evolutie. Maar dat is niet het geval en lijkt mij ook niet het geval te zijn. Zoals bij elke metafysische vraag zijn beide fenomenen waar: het leven heeft zin en een gebrek aan zin.³³

De dynamiek tussen zin en zinloosheid waar Jung over spreekt, is ook wezenlijk voor onze argumentering. We benoemen haar met het neologisme ‘zinservaring’. Onder het concept zinservaring verstaan we zowel de ervaring van zin als de ervaring van haar afwezigheid. Het komt voor het eerst aan bod in het hoofdstuk over de wil (hoofdstuk 7). In deel II wordt die grondervaring van de menselijke existentie vervolgens verder uitgediept.

Na de tocht door het geboortekanaal moet het kind plots het contact ervaren met een binnen- en buitenwereld waar hij op dat moment nog niet mee om kan. Daarop begint het kind onmiddellijk – zo postuleert Bion – een defensieve, beschermende laag te ontwikkelen om zich af te schermen tegen de ondraaglijke ervaring van de emoties die gepaard gaan met het ‘geboortetrauma’. *Hier zien we de geboorte van het ego*. Tegelijkertijd vinden we er ook de oorzaak van ‘hypersensitiviteit’ – de ervaring van een teveel aan emotionele prikkels als gevolg van een te weinig aan ego – en ‘autisme’³⁴ – het zich te sterk afschermen van die emotionele prikkels³⁵ door een teveel aan ego. Autisme is wezenlijk een psychotrauma met gekende genetische en neurobiologische oorzaken. Het verschil tussen autisme en het fenomeen narcisme – waarbij er ook een teveel aan ego is – is dat er bij narcisme een stabiele sterke egofunctie bestaat die zich niet gemakkelijk laat destabiliseren door de emotionele binnenwereld. Mensen met narcisme worden doorgaans ervaren als ‘emotieloos’ door anderen, maar ze staan wel in contact met hun gevoel. Ze weten gewoon niet hoe er adequaat uiting aan te geven en komen daarom sociaal wat onhandig over. Bij autisme daarentegen zien we een sterke afwisseling van intense emotionele ervaringen (‘tantrums’) met periodes waarin de egobeschermende laag (te?) efficiënt functioneert en het individu bij momenten eveneens ‘emotieloos’ lijkt te zijn. De mate waarin iemand empathisch kan zijn heeft te maken met de mate waarin hij of zij in contact kan staan met de eigen emotionele binnenwereld. Daaruit kunnen we postuleren dat mensen met narcisme minder empathisch zijn dan mensen met autisme. Minder empathisch, maar toch nog altijd empathisch. Een

volledig gebrek aan empathie zien we enkel in zeer ernstige gevallen van psychopathie waarbij het contact met het voelen volledig doorbroken is en er enkel een ijzersterk ego bestaat dat in koelen bloede de meest gruwelijke feiten kan plegen zonder daarbij ook maar iets te voelen. Opdat iemand zijn gevoelens helemaal niet meer zou voelen, moet er iets heel ernstig gebeurd zijn in de kinderjaren, zoals emotionele verwaarlozing en fysieke of seksuele mishandeling. We komen daar op terug in onze bespreking van het radicale kwaad en psychopathie (hoofdstuk 19).

De egolaag zal zich verder vormen tot de capaciteit tot denken, die in aanvang dus een beschermende, defensieve functie heeft. Restanten daarvan vinden we terug in het volwassen denken dat vaak dienstdoet als defensie tegen aanvallen van buitenaf. Denk maar aan uitdrukkingen zoals ‘scherp uit de hoek komen’ of ‘de ander van een stevig antwoord voorzien’.

De baby ervaart naast aangename emoties als rust en nieuwsgierigheid ook verschillende fysieke sensaties die nog niet geplaatst kunnen worden binnen een zinvolle context. Hij ervaart een ‘teveel’ waar hij niet mee om kan. Emoties zoals honger of pijn overheersen het kind waardoor het begint te huilen. Op dat ogenblik is het belangrijk dat er iemand aanwezig is die deze emoties bij het kind kan opvangen en daar iets mee kan doen, waardoor ze minder overspoelend worden. Zo niet, kan er psychopathologie ontstaan: stoornissen in de hechting, hypersensitiviteit of autisme. Die psychiatrische aandoeningen kunnen natuurlijk ook het gevolg zijn van stoornissen in het brein. Dat geldt voor alle aandoeningen die we in dit boek vermelden. Bion gebruikt voor de zorgende houding van de moeder het begrip ‘*containment*’ en legt dat fenomeen uit aan de hand van de metafoer van de spijsvertering. De moederfiguur moet de ondraaglijke emoties van het kind eerst zelf kunnen verteren om ze daarna terug te kunnen geven in een andere vorm, waardoor ze niet meer als een bedreiging ervaren worden door het kind. Een voorbeeld daarvan is het zogen: het kind voelt honger, kan die emotie niet plaatsen binnen een voor hem begrijpelijk geheel en begint te huilen. De moeder heeft oog voor de behoefte van haar kind en geeft hem de borst waardoor het rustiger wordt.

Na een tijdje leert het kind zelf aan om de frustratie te tolereren die gepaard gaat met de afwezigheid van de moederfiguur op momenten waarop het in nood verkeert, door middel van zijn eigen ontwikkelend denken – de hierboven gepostuleerde beschermende laag of het ego.

De mate van frustratietolerantie wordt bepaald door opvoeding, de dragende capaciteit van de moederfiguur, en door aangeboren factoren. Die laatste kunnen verklaren waarom er bijvoorbeeld tussen broers en zussen soms zoveel verschillen kunnen bestaan in de omgang met de afwezigheid van bevrediging op momenten wanneer daar behoefte aan is. Niet iedereen met een ‘vrieskastmoeder’ zal bijvoorbeeld psychiatrische problemen ontwikkelen, maar ook niet iedereen zal een symbolisch spel kunnen ontwikkelen waarmee men kan omgaan met die basisfrustratie. Een te ‘warme’ of te responsieve moeder vormt echter ook niet de oplossing. Het kind leert dan niet om zelf zijn frustraties te tolereren. Het blijft daardoor afhankelijk van de moederfiguur en ontwikkelt te weinig autonomie. De waarheid ligt ergens in het lauwe midden.

En wat met de rol van de vaderfiguur in de ontwikkeling van de identiteit? Bion gaat daar niet op in. Bij de Franse psychiater en psychoanalyticus Lacan echter staan de ‘Namen-van-de-Vader’ – *les Noms-du-Père*³⁶ – centraal, waarbij hij die zowel leest als ‘*les Noms-du-Père*’ en ‘*les Nonsdu-Père*’: de vaderfiguur biedt enerzijds een identiteit waaraan het kind zich kan spiegelen – de naam van de vader staat voor de mythe die het kind initieel imiteert om er later in zijn leven afstand van te nemen en een authentieke identiteit te ontwikkelen op basis van het contact met zijn innerlijke belevingswereld. Anderzijds stelt de vader grenzen aan het narcistische verlangen om alles te willen zijn voor de ander, om het lijden van de ander volledig op te willen heffen door een bepaalde ideologie of geloofssysteem. Hij stelt de Wet. Enkel hierdoor kan die gevaarlijke totalitaire illusie ontmaskerd worden: een stabiele vaderfiguur doorbreekt noodzakelijkerwijs de symbiotische, imaginaire band tussen het kind en de moeder. Dat betekent echter niet dat elk verlangen naar eenheid een imaginaire illusie is die doorbroken moet worden door het realiteitsprincipe. Het is mogelijk om een eenheidsdenken te ontwikkelen waarin verbondenheid-in-autonomie mogelijk is. Het uitwerken van een dergelijk model vormt de grootste uitdaging voor het henologisch tijdperk waarnaar we aan het evolueren zijn.

Als er bij het kind onvoldoende frustratietolerantie aanwezig is – als het kind de verlating door de moeder niet kan verdragen – dan kan het gebeuren dat het kind zijn emoties ‘uitbraakt’, door een te weinig ontwikkelde beschermende egolaag heen, en die dan projecteert op de buitenwereld. Daardoor zou het ervoor kunnen zorgen dat er altijd een moederfiguur aanwezig moet zijn om dat gebeuren op te kunnen vangen, wat belastend kan zijn voor de moederfiguur. Dat zou kunnen leiden tot extreme vormen van afhankelijkheid van anderen of

van middelen in het latere leven, wat we vaak zien bij veel mensen met psychische moeilijkheden. Naast productief en adaptief leren omgaan met emoties is het leren roken en drinken van koffie ook een courante maar nefaste manier om met die frustratie om te gaan. Dat het oerfenomeen van de verlaten door de moeder een beslissende invloed heeft op de verdere ontwikkeling van het kind schrijft ook de psychoanalytica Alice Miller, waar we het in hoofdstuk 12 nog uitgebreid over zullen hebben:

Laten we bijvoorbeeld als voorbeeld nemen het gevoel dat men verlaten is. Niet het gevoel van een volwassen mens die zich eenzaam voelt en daarom pillen slikt, drugs gebruikt, de bioscoop bezoekt, bij kennissen langsgaat, nodeloze telefoongesprekken voert om op de een of andere manier de 'leegte' te overbruggen. Nee, ik bedoel het oergevoel van het kleine kind dat al deze afleidingsmogelijkheden niet heeft en dat door communicatie, verbaal of preverbaal, de moeder niet heeft kunnen bereiken. [...] Wanneer echter later de volwassene tijdens de analyse de gevoelens van verlatenheid van destijds opkomen, dan gebeurt dat met zo'n hevige pijn en vertwijfeling dat wij volledig begrijpen: deze mensen zouden destijds hun pijn niet overleefd hebben.³⁷

Als er echter voldoende frustratietolerantie aanwezig is, kan het kind wachten omdat het aanvoelt dat de moederfiguur terug zal komen. Door dat wachten krijgt het de mogelijkheid om het denkvermogen verder te ontwikkelen. Zo ontstaat vermoedelijk ook gaandeweg de idee van de afwezigheid van de moederfiguur, de idee van een 'niet'. Het is opmerkelijk dat een van de allereerste gedachten die het kind zelf kan vormen, vermoedelijk de idee is van iets dat er niet is. Een negatie, een leegte, de afwezigheid van de moederfiguur, ligt aan de basis van ons denkvermogen, een fundamenteel idee die we verder in de tekst zullen uitwerken.

Volgens Bion zijn er dus allereerst emotionele ervaringen. (Die ervaringen noemt hij gedachten, daarin volgen we hem niet.) Onze eerste emoties zijn bijvoorbeeld honger, pijn of de ervaring van de afwezigheid van de moederfiguur. In tweede instantie ontstaat er dan een functie, een vermogen om die emoties op te vangen, namelijk het denken. Emoties zoals honger of pijn gaan op zoek naar een denker om tot expressie te komen, en in eerste instantie is die 'denker' de moederfiguur. Na een tijdje leert het kind om zich in min of meerdere mate zelf gerust te stellen door zich bijvoorbeeld de troostende idee te

vormen van de afwezigheid van de zorgende ander. Dat gebeurt door het ego, de beschermende laag die waarschijnlijk bij de geboorte minimaal aanwezig is, anders zou het kind zijn allereerste emoties niet kunnen verdragen en zou het 'geboortetrauma' zich ontwikkelen tot een psychotrauma met alle bijbehorende symptomen. De psychoanalyticus Otto Rank was die mening toegedaan en ook de bekende psychiater en zenboeddhist Mark Epstein spreekt over *Het trauma van het dagelijkse leven*. Volgens deze opvatting hebben alle mensen een traumatisch verleden aangezien er een periode zou kunnen zijn tussen het ondraaglijk lijden van het *infant* en de vorming van de beschermende egolaag. Waarom ontwikkelt dan niet iedereen de symptomen van PTSS? Dat kan enkel aan de constitutie liggen, aan de genetische aanleg die sommige mensen meer veerkracht geeft tegen de gevolgen van trauma dan anderen. Of misschien hebben de meeste mensen wel last van traumaklachten maar leven we zelf in een traumatiserende en getraumatiseerde samenleving waarin dat niet onmiddellijk opvalt. We denken dat dit het geval zou kunnen zijn in onze samenleving, die een combinatie is van een maatschappij en een meritocratisch neoliberalisme.

Centraal in het denken van Bion staat de transformatie van ondraaglijke emoties naar iets wat dragelijk is, namelijk naar iets wat gedacht kan worden, naar de ontwikkeling van het denkend vermogen van de mens. Dat wordt in psychotherapeutische kringen 'mentaliserend' genoemd: het kunnen stilstaan bij de eigen emoties en gedachten én bij die van de ander. Wanneer het mentaliserend vermogen beperkt is, is ook de mate waarin iemand empathisch kan handelen beperkt. Dat kan leiden tot het gedrag dat we gezien hebben van de nazi's in de concentratiekampen.³⁸ Een onderontwikkelde capaciteit tot denken, tot mentaliseren, tot het omzetten van gevoelens in gedachten, kan leiden tot kwaadaardig gedrag tussen mensen en bevolkingsgroepen onderling. We komen daarop terug in een afzonderlijk hoofdstuk over het radicale kwaad (hoofdstuk 19). Het is een klinisch gegeven dat iemand door zijn gedrag het mentaliserend vermogen van de ander kan paralyseren. Dan is het voor die persoon onmogelijk om kritisch te blijven, om te kunnen blijven voelen of denken. Dat maakt zo iemand erg kwetsbaar voor manipulatie door guru's, charismatische figuren of sekteleiders. Het zou interessant zijn om dit fenomeen verder wetenschappelijk te onderzoeken bij slachtoffers van erkende sekten zoals *Scientology* of de *Getuigen van Jehova*. Dit gegeven kan echter ook een rol spelen in de partnerrelatie. Dan is er psychopathie in het spel, iets wat men als psychotherapeut altijd in het achterhoofd moet houden bij de begeleiding van

koppels.

5. MICHEL HENRY³⁹ – DE FILOSOOF VAN HET INNERLIJK LEVEN EN DE AFFECTIVITEIT

De Franse filosoof Michel Henry (1922-2002) – een illustere leerling van de meesters in de filosofie Edmund Husserl (1859-1938) en Martin Heidegger (1889-1976) – staat gekend als de denker van het innerlijk leven of van de affectiviteit, van de dimensie van het voelen. Hij behoort tot de fenomenologie als filosofische beweging die aan het begin van de twintigste eeuw precies ontstaan is uit de bovenvermelde ‘*Methodenstreit*’ tussen de aanhangers van de natuurwetenschap enerzijds en die van de geesteswetenschap anderzijds. Deze discipline heeft altijd al een streng denken nagestreefd als filosofisch fundament voor een denken op maat van het individu. Kenmerkend aan alle fenomenologen is de wil om een methode of zijnswijze te ontwikkelen die opgewassen is tegen de wetenschappelijke methode of attitude. Het werk van Michel Henry vormt daar geen uitzondering op: ook zijn denken wordt gekenmerkt door een diep respect voor het individu en diens singulariteit en de poging om zijn unieke conditie te beschrijven zonder het daarbij te reduceren tot kenbaar object. Men kan stellen dat zijn filosofie in het teken staat van een grondige kritiek op de veralgemening van de objectiverende blik. Ze maakt een analyse van dat denken en problematiseert haar veralgemeend gebruik. Als alternatief ontwikkelt hij een denken van een radicale immanentie, van het innerlijk leven van de mens. Zijn oeuvre is fundamenteel maatschappijkritisch. Zo beschrijft hij in *La Barbarie* uit 1987 de teloorgang van de menselijkheid in de samenleving waarin hij leefde ten gevolge van de vertechnisering aan het einde van de Koude Oorlog en in de begindagen van het neoliberalisme, en net daarom is hij van eminent belang binnen de argumentering in dit boek.

Hij gaat in tegen de tendens om de mens zuiver te beschouwen als middel tot een hoger, economisch doel. Daarin kan ook zijn werk over Marx⁴⁰ gekaderd worden. Hij was geen (neo)marxist maar waardeerde in Marx wel het omzetten van iets innerlijks naar iets materieels tijdens het proces van de eigen arbeid. (Die beweging komt later in onze tekst nog terug. Ze wijst op een fundamentele dynamiek in onze menselijke existentie.) Henry noemt zijn filosofie dan ook ‘materiële fenomenologie’. Het zijnde – dat wat is – staat bij hem centraal in zijn radicale singulariteit, uniciteit en eenheid.

Niet de objectiverende blik staat centraal bij Henry maar een thema dat sterk

meespeelt in de psychiatrie: de affectiviteit. Die dimensie van ons bestaan verdient de nodige aandacht in elke discussie over wíe de mens in wezen is. Niet over wát hij is, namelijk zijn objectiveerbare eigenschappen zoals leeftijd en geslacht (zijn essentie), of over dát hij is, over het feit van het bestaan van de mens überhaupt (zijn existentie). Vanuit het medisch-psychiatrisch handelen is een bezinning over het affectieve niet alleen zinvol maar tevens noodzakelijk. Men heeft in het therapeutische contact tenslotte te maken met de mens wanneer hij het moeilijk heeft met zijn emoties en de manier om daarmee om te gaan. Hoe echter te spreken over onze emoties of over de dimensie van de affectiviteit zonder er zich onmiddellijk voor af te sluiten door ze te kaderen, te beschrijven en te controleren door algemene begrippen, omdat ze een bedreiging vormen voor de integriteit van ons eigen ego als defensie tegen het vormeloze van het emotionele? We houden namelijk moeilijke gevoelens vaak af door het gebruik van welbepaalde talige constructies. Die kunnen natuur- of geestwetenschappelijk zijn: respectievelijk diagnostische categorieën uit de *DSM-V* of verhaalstructuren die van buitenaf aan het individu worden opgelegd. Zowel wetenschappelijke als fenomenologische begrippen kunnen echter als verstikkend ervaren worden. Dat komt omdat taal wel noodzakelijk is om over iemand iets zinnig te kunnen zeggen, maar het wezen van de mens voorbijgaat aan wat we in woorden kunnen vatten. Vandaar het belang van literatuur en poëzie, die over het individu kunnen spreken zonder het vast te zetten in een bepaald narratief. Het individu bewaard zijn mysterie in een goed verhaal of treffend gedicht. In het discursieve spreken gaat het individu op in de algemeenheid en abstractheid van een *generaliserende* begripsvorming, zoals Miller zal zeggen (hoofdstuk 12). Het gebruik van *individualiserende* begripsvorming in het spreken over het individu is noodzakelijk om het in zijn unieke waarheid te laten zijn.

Het spreken over onze affectiviteit is eigenlijk erg gelijkaardig aan de problematiek van het spreken over de mystieke ervaring. Dat zien we in de complexe geschriften over die ervaring bij iemand zoals de middeleeuwse theoloog en predikant Meister Eckhart (1260-1328, door Henry veelvuldig geciteerd⁴¹, ook vóór zijn spirituele werken vanaf de jaren 90. Eckhart is al een gesprekspartner sinds *L'essence de la manifestation* uit 1963!). Hoe te schrijven over een ervaring die weerbarstig is aan alle taal en die het liefst in alle stilte benaderd wil worden? Daarvoor moeten we een stap terugzetten uit ons denken en voelen, en dienen we een bereik te openen van waaruit de mens ontvankelijk

is voor zowel gedachten als emoties. Het wezen van de mens toont zich in haar ontvankelijkheid voor zowel het objectiverend denken als voor onze gevoelens. Vooraleer we echter de sprong kunnen wagen van de psychologische vermogens van de mens naar hun mogelijksvoorwaarde, willen we de dimensies van het denken en het voelen nog wat verder ontsluiten.

6. HET EGO ALS IDENTITEITSTICHTENDE INSTANTIE – HET SAMENSPEL TUSSEN DENKEN EN VOELLEN EN HET PROBLEEM VAN EETSTOORNISSEN EN PERSOONLIJKHEIDSTOORNISSEN ZOALS NARCISME OF BORDERLINE

De psychische realiteit van de mens wordt al sinds Plato en Aristoteles onderverdeeld in van elkaar verschillende delen. In de psychologische structuur van de mens kunnen we twee fundamenteel verschillende lagen onderscheiden⁴²: de bovenste, evolutionair meer recente laag van het ego (het ‘trage denken’ van Kahneman), en de onderste, evolutionair oudste laag van onze affectiviteit, van ons ‘belichaamd zelf’ (het ‘snelle denken’ van Kahneman). Bion noemt die laag soms ook de dimensie ‘O’ (van ‘*Origin*’?), waarvan hij zegt dat ze wezenlijk onkenbaar is en dat je haar alleen kan ‘zijn’ of ‘ervaren’. De wil en het geheugen – respectievelijk het derde en het vierde psychologische vermogen van de mens – worden in de volgende twee hoofdstukken afzonderlijk behandeld. In wat volgt bespreken we achtereenvolgens de verschillende lagen alsook de verhouding tussen beiden.

De evolutionair meest recente laag bestaat uit het rationeel denkende ‘ik’, sinds de Griekse stoïcijnse filosofen systematisch het ‘ego’ genoemd. Dat ego wordt, na eerst zuiver als beschermingslaag gewerkt te hebben tegen een ‘teveel’ aan affect, gevormd door spiegeling met de ander of het andere, met mythische voorbeeldfiguren waarbij de vader deze keer de hoofdrol speelt in de identiteitsontwikkeling van het kind. Dat in tegenstelling tot de hoofdrol van de moeder, die zoals we gezien hebben ondraaglijke emoties omzet naar voor het kind verwerkte en controleerbare emoties, en zo het denken überhaupt kan ontwikkelen. De concrete inhoud van het denken, van de identiteit van het individu, komt tot stand door imitatie van ‘Namen-van-de-Vader’⁴³. Die identiteit is wezenlijk afhankelijk van de ander én wezenlijk afhankelijk van de erkenning door de ander. We zijn pas een volwaardig ego dankzij de ander. Die laag van ons psychisch functioneren resoneert met de persoonlijkheid waarmee we door het leven gaan, waarbij we de identiteit beschouwen als de concrete invulling van de immer ongrijpbare persoonlijkheid. De persoonlijkheid is als het ware de onvatbare zon – grotendeels bepaald door de moederfiguur. De identiteit is de vrucht van de identificatie met een vaderfiguur – de kenbare

stralen van de zon. Met onze identiteit treden we in verbinding met de ander, spreken we over de ander en over onszelf. De identiteit werd in vroegere tijden onder meer gevormd door wat onze ouders deden van beroep en door onze sociale afkomst: de zoon van een smid werd smid, de zoon van een politicus werd politicus. Dat gebeurt natuurlijk nog steeds, maar het is niet meer de norm. Iedereen kan bijvoorbeeld tegenwoordig arts worden – mits de nodige inzet en motivatie – uit welke sociale laag men ook komt.

De problematisering van onze identiteit kan gezien worden als de kern van ons naoorlogse 'ik', een identiteit die er eigenlijk geen meer is, een ego dat zichzelf niet meer identiek weet met het beeld van zichzelf, met zijn mythologische identificatiefiguren. Die tragiek wordt prachtig in beeld gebracht door de fotograaf August Sander of verwoord door Rimbaud met zijn gevleugelde woorden: '*Je est un autre*'. Want wie of wat bepaalt nu de eigenheid van iemand? Is dat zijn gender, werk of uiterlijke kenmerken? Vroeger waren dat de identiteitstichtende mythen eigen aan een samenleving – denk maar aan de vele goden in het oude Griekenland – maar die collectieve mythen vertellen we niet meer aan onze kinderen. Tegenwoordig zijn het vooral de *celebrities* die fungeren als rolmodellen voor het jonge kind, mensen die bekend zijn gewoon omdat ze bekend zijn – lege identificatiefiguren voor jongeren – wat tot gevolg heeft dat persoonlijkheidsstoornissen tegenwoordig veel vroeger optreden dan vroeger.

Al de eigenschappen die vroeger zorgden voor een duidelijk beeld van zichzelf – dat soms ook wel aanvoelde als een versmachtend maliënkolder – zorgden wel voor een sterk identiteitsgevoel gegrond in een gezond gehechte persoonlijkheid. Dat beeld is nu verbrokkeld en we weten niet meer zo goed hoe we die brokken aan elkaar moeten lijmen. Het postmodernisme binnen de filosofie is een teken van de globale identiteitscrisis die de westerse mens al kenmerkt sinds het einde van de negentiende eeuw – sinds de door Nietzsche geproclameerde 'dood van God' en de opmars van het evolutionaire denken. Volgens veel postmoderne denkers bestaat onze identiteit uit verschillende, verbrokkelde verhaallijnen, uit een aantal scènes die vaag naar elkaar verwijzen. Over het wit tussen de regels kunnen we niet al te veel zeggen, enkel dat die lege ruimte nodig is om een goed zittende identiteit te kunnen ontwikkelen. En veel ruimte voor leegte is er niet in onze tijd. Men zou kunnen zeggen dat onze identiteit enigszins losgekoppeld is van onze innerlijke belevingswereld en ergens zweeft in een leegte waar we (nog?) geen taal voor hebben. Ons verhaal

over de ‘ziel’ probeert die leegte te denken als een leegte die te zijn geeft en kan daarom beschouwd worden als ‘post-postmodernistisch’, als *henologisch*: het spreken over een leegte die te zijn geeft, legt terug de nadruk op de *eenheid* van de mens en de dingen. De verhouding tussen de mens en wat hij maakt, wordt terug hersteld, daar waar ze volledig doorgesneden was sinds het einde van de Grote Verhalen in het postmoderne denken. Hier proberen we echter het denken – naast als beschermingslaag – ook te leren zien als expressie van iemands individualiteit. Daardoor stellen we de eenheid tussen zijn en denken weer centraal. Als iemand bijvoorbeeld een boek schrijft, dan is dat boek een uitdrukking van de ‘innerlijke mens’ van de auteur, van zijn ziel. Denken we hier terug aan de stralen die een manifestatie vormen van een telkens andere zon. Die neoplatoonse band tussen auteur en werk werd lange tijd door de postmodernisten als irrelevant beschouwd. Eens het werk geschreven was, behoorde het tot de publieke opinie waarin verschillende interpretaties konden circuleren over hetzelfde werk. We willen hier echter voorbij het achterhaalde postmoderne denken gaan, naar wat we het henologisch tijdperk noemen, waarin de auteur wel degelijk een eenheid ervaart tussen zijn persoon en zijn werk. Hij heeft een bepaalde interpretatie voor ogen bij het schrijven en het getuigt van respect voor de auteur om daar als lezer of literatuurwetenschapper aandacht aan te schenken. Na de ‘dood van het subject’ bij de Franse filosoof Foucault pleiten we hier voor de ‘verrijzenis van het individu’ na veertig jaar postmodernisme, volgens de Nederlandse psychiater Jan Hendrik van den Berg een typische ‘metabletische’ tijdspanne waarna iets nieuws in de wereld binnengebracht kan worden. ‘Metabletica’ is de leer van de mens die in de tijd verandert en zichzelf telkens weer opnieuw uitvindt. Het radicaal nieuwe van het henologisch tijdperk is volgens ons de aandacht voor een eenheid voorbij verschil, na een tijd waarin enkel de differentie of het verschil de grondcategorie was van het denken en elke vorm van eenheidsdenken in verband werd gebracht met politiek totalitarisme en ethisch geweld naar de ander toe.

Mythologie of narrativiteit en hermeneutiek, respectievelijk de aandacht voor de identiteitstichtende verhalen die we slechts voor een deel zelf creëren maar grotendeels overgeleverd krijgen door de traditie en de interpretatie ervan – de twee steunpilaren van de fenomenologie – behoren ook tot de vruchten van deze meer recente regionen van ons psychisch functioneren. Ons levensverhaal moet kloppen, het moet al sinds Aristoteles’ *Ars Poetica* bestaan uit een begin, midden en slot waarbij de verschillende elementen elkaar niet te fel mogen

tegenspreken. En doen ze dat toch, dan doen ze dat volgens een welbepaalde logica. De meeste filmscenario's bijvoorbeeld volgen dat model omdat het werkt, mensen geraken er net genoeg door geëmotioneerd, en dat is precies het doel van de meeste scenarioschrijvers. Uiteraard zijn er ook velen die zich distantieren van dit populistisch model.

De objectiverende blik en de wetenschappelijke methode in haar kielzog vinden eveneens hun neurologisch correlaat in deze neurobiologische laag. Het op zoek gaan naar causale verbanden, het willen meten, indelen en controleren van de materie: de westerse mens doet het al sinds haar begintagen bij de Grieken en Romeinen, maar het raakte in een stroomversnelling in de zeventiende eeuw, de ontstaansperiode van de maatschappij, dankzij de uitvinding van het moderne subject dat zich los ging weken van haar natuurlijke inbedding en opging in een wil tot macht en controle die absoluut is dan ooit voordien in de geschiedenis. We hebben gezien dat het ego ontstaan is als defensie tegen ondraaglijke gevoelens, tegen een 'teveel' aan affect. Dat was haar belangrijkste functie in haar begintagen. Daarnaast kan ze echter ook een expressie zijn van ons onkenbare zelf, van ons affectieve leven, van onze ziel.

Het kan gebeuren dat een individu uitsluitend probeert te leven vanuit deze laag en dan verwordt het tot 'hersenen op pootjes', wat het fundamentele probleem van het narcisme dat hier meespeelt kernachtig weergeeft. Dan wordt de eigen identiteit het belangrijkste en vormt de mythe van Narcissus de identiteitstichtende mythe van het individu. Het zelfvertrouwen hangt dan volledig af van het oordeel van de ander, wat gepaard gaat met grote sociale angsten. De ander vormt immers altijd een bedreiging voor de integriteit van de eigen identiteit. Daarom kunnen personen met narcisme moeilijk om met kritiek: het stelt hun identiteit in vraag en brengt hen in contact met de voor hen beangstigende wereld van emoties die slechts bedekt wordt door een dun laagje egohuid. Daarom gaan ze vaak in discussie, zelden in dialoog. Daarbovenop komt de neiging om de ander – en zichzelf – te beoordelen aan de hand van het overheersende objectiverend denken. Dat wordt de 'innerlijke criticus' genoemd. Uitsluitend willen leven vanuit deze laag zorgt voor een steriel leven, een verstarde identiteit. En bij sommigen leidt dat tot de neiging om alles en iedereen te willen meten, wegen en beoordelen, soms ook veroordelen en vernietigen. Soms doen ze dat zelfs tegenover het eigen lichaam dat voor hen een veemd object op afstand geworden is – denk daarbij aan de levensgevaarlijke omgang met het lichaam bij anorexia nervosa. Zij ervaren of

accepteren hun lichaam niet als een integraal deel van wie ze zijn of als expressie van hun diepste wezen, als verwerkelijking van hun ziel. Zij moeten leren om meer in contact te staan met wat ze voelen in plaats van met wat ze denken. Uit het hoofd, in het lichaam – waar onze diepste emoties en gevoelens huizen.

De evolutionair oudste laag van ons psychisch functioneren is de laag van de affectiviteit, van ons emotionele leven. Als onze identiteit de boom is, dan vormt onze affectiviteit de voedingsbodem van waaruit ze leeft, groeit en vergaat – en vervolgens weer tot bloei komt in een andere gedaante. Hoewel dat voelen ons erg nabij staat, staan we er doorgaans bewust, rationeel, het verst van af. Gevoelens kunnen geen object worden van ons intentioneel bewustzijn. Emotionele ervaringen zijn wezenlijk onzichtbaar voor de objectiverende blik. Bion rekent ze daarom tot de onkenbare dimensie ‘O’. Niemand heeft bijvoorbeeld ooit pijn of vreugde gezien als intentioneel object van zijn of haar bewustzijn, behalve dan de mogelijke fysieke gevolgen ervan, zoals tranen of het huppelen van plezier. De emotionele ervaring op zich blijft echter buiten het vizier van de objectiverende blik. Deze laag is erg ‘lijfelijk’. Het woord ‘lijf’ gebruiken we hier in tegenstelling tot lichaam, wat een meer objectiverende houding veronderstelt. Dat onderscheid is gebruikelijk binnen de fenomenologie, namelijk het verschil tussen onze lichamelijkheid bekeken door de wetenschappelijke bril en aandacht voor het lijfelijk in-de-wereld-zijn zoals beleefd door het individu. Ons lijf kunnen we niet hebben, het is iets dat ons in de macht heeft en ons bepaalt in ons doen en laten. We kunnen hier eigenlijk met ons dagdagelijks taalgebruik weinig over zeggen, want eens erover gesproken wordt, ontstaat er een splitsing tussen taal en belichaamde emotie, tussen woord en ding, en is de eenheid tussen wie we zijn en wat we voelen verloren. Dat is anders in poëtisch taalgebruik of taal die meer oproept dan toesluit, zoals bijvoorbeeld literatuur of filmtaal.

Net zoals er mensen bestaan die meestal vanuit de evolutionair meer recente laag van hun psychisch functioneren leven – vanuit hun ego – zo bestaan er ook mensen die meestal vanuit hun lijfelijke onderlaag leven. Als het kunstenaars zijn, dan hebben zij een goede ‘verteringsfunctie’ en kunnen zij iets maken van deze emoties. De meeste mensen echter gebruiken hun denken als beschermende laag tégen hun emoties, omdat ze te zwaar zijn om te dragen. Enkel leven vanuit je gevoel is quasi onleefbaar, dan word je de speelbal van je innerlijke belevingswereld, iets wat we zien bij personen met wat doorgaans een

‘borderline persoonlijkheidsstoornis’ genoemd wordt, maar ook bij vele andere mensen die dat psychiatrisch label niet krijgen. Zij moeten leren om hun ego als expressie van hun identiteit te zien in plaats van het louter te gebruiken als bescherming tegen ondraaglijke emoties.

In ons verhaal onderscheiden we systematisch het ego, het belichaamd zelf (*‘embodied mind’*), de ziel en de geest als de vier belangrijkste dimensies van waaruit het individu bestaat.

1. Het *ego* vormt zowel de beschermende laag tegen een teveel aan emoties als de identiteitstichtende instantie, die bestaat uit de verschillende, uiterlijk waarneembare eigenschappen. Los van enige context, los van haar voedingsbron in de ziel waar het ego samenhoort met het voelen, het willen, het geheugen en de verbeelding in de geestelijke vermogens van de ziel, wordt zij gekenmerkt door een wil tot macht en controle die zich uitspreidt over alle gebieden van het menselijk leven en zich gedraagt als een maligne kankercel.
2. Het *belichaamd zelf* (*‘embodied mind’*) is onze innerlijke gevoelswereld, het kennen heeft er geen rechtstreekse toegang toe. Het bestaat uit de vele schakeringen aan emoties en gevoelens die iemand uniek maken en die alle zonder uitzondering lichamelijk verankerd zijn. Daarom ervaart niemand de wereld en zichzelf steeds volledig op dezelfde manier, hoewel de mens volgens ons wel een onveranderlijke, maar onkenbare essentie bezit die huist in de ziel van de mens.
3. Het ego en het zelf zijn wezenlijk verankerd in de *ziel* van waaruit zij emaneren of voortvloeien. De ziel is de metafysische mogelijkheden voorwaarde voor hun bestaan en is in haar essentie een immateriële open dimensie.
4. Door middel van de *geest*, de vijf lichamelijk verankerde vermogens van de ziel, verwerkelijkt de ziel zich tijdens het leven. Het ego en het zelf – onderdelen van het geestelijk leven – staan dus wezenlijk ten dienste van de levenslange verwerkelijking van de ziel in het lichaam en de materie van de wereld. Die opvatting over de nauwe verhouding tussen de ziel en het lichaam tijdens het

leven ontleen we aan het werk van de islamitische filosoof Avicenna⁴⁴ (980 n.Chr.-1037 n.Chr.). We stellen dat de ziel als openheid onsterfelijk is, dat ze tijdens het leven wezenlijk verbonden is met het lichaam als uitdrukkingsmiddel, maar waarbij men de vraag kan stellen of de ziel het lichaam nog nodig heeft na het fysieke overlijden. Volgens onze conceptualisering is de ziel een ontvangstruimte, een leegte, een Niets dat na de dood terug samen zal smelten met het Ene, de oerbron van alle zijn. Er is wel een zekere vorm van persoonlijke ‘onsterfelijkheid’, in de zin dat je na je dood een identificatiefiguur kan worden voor een zich ontwikkelende identiteit. Zo kan de persoon van Marcus Aurelius nog steeds een rolmodel zijn om naar te leven in de hedendaagse tijd. Dat betekent evenwel niet dat de persoon van Marcus Aurelius nog ergens voortbestaat in een leven na de dood. De onsterfelijkheid van het individu is relatief, die van de ziel als ontvangstruimte absoluut.

Wat is nu de verhouding tussen denken en voelen, tussen die twee verschillende lagen van onze psychische realiteit? Vanuit Bions artikel *A Theory of Thinking* kan de essentie ervan beter begrepen worden: iets onverteerbaars – ons affectief leven, de dimensie ‘O’ – wordt verteerbaar gemaakt en getransformeerd tot iets tastbaars, iets hanteerbaars en controleerbaars. Bion spreekt over de overgang van iets onkenbaars naar iets kenbaars of van iets vormeloos naar iets met een vorm. Om die transformaties te kunnen begrijpen in taal valt Bion net zoals Michel Henry terug op concepten uit het denken van Meister Eckhart. De begrippen die hij aan hem ontleent, zijn ‘godheid’, ‘incarnatie’ en ‘triniteit’.⁴⁵ Bion gebruikt de analogie om over ons psychisch functioneren te spreken. In de leer van Meister Eckhart is de godheid an sich wezenlijk onkenbaar, maar wel ervaarbaar in het leeg worden van zichzelf. Met de term ‘godheid’ probeert hij naar het absoluut onkenbare te wijzen. Die godheid openbaart zich in de wijsheid van de Zoon. Samen brengen zij de Heilige Geest voort die zich openbaart in de liefde. In het diepste van onze ziel zijn we gelijk aan de godheid.⁴⁶ (Voor onder meer die stelling werd Meister Eckhart als enige theoloog ooit verketterd door de Kerk, waar hij door zijn inquisiteurs minachtend ‘een zekere Eckehart’ genoemd werd.) Analogisch kunnen we zeggen dat ons affectieve leven ‘O’ op zichzelf wezenlijk onkenbaar

blijft maar dat het palet van haar emoties zich laat ervaren in de tastbare werkelijkheid onder de vorm van ervaringen van zin, zoals het zorg dragen voor een zieke of het maken van een kunstwerk – allebei heel affectief geladen gebeurtenissen. Uit haar effecten – de verschillende emoties en gevoelens – kunnen we het bestaan van het affectieve innerlijk afleiden.

7. DE WIL DIE NIETS WIL EN DE VERBEELDINGSKRACHT – OVER DE ZINSERVARING IN DE LIEFDE

Naast het denken en voelen is de wil het derde psychologische vermogen dat klassiek wordt toegeschreven aan de mens. Doorgaans wordt hij gedreven door de eigen wil, door wat hij zelf wil doen of laten. Die zelfheid of eigenwilligheid ligt aan de basis van het hedendaagse liberale handelen, dat de zelfbeschikking of autonomie verheft tot hoogste waarde. Dat gegeven zal meespelen in onze discussie over de euthanasiewet bij psychische aandoeningen. Men kan zich echter de vraag stellen of de eigen wil, los van enige context en inbedding, wel de goede gids is tot een vreedzaam leven. Meister Eckhart heeft niet zomaar kritiek op de 'zelfheid' of eigenwilligheid van de mens. Die 'ik-gebondenheid' dient tenietgedaan te worden – wat maar tijdelijk kan – om te kunnen komen tot een goed en rechtvaardig leven. 'Niet ik wil maar God wil in mij', is een lijfspreuk die vele malen terugkomt in zijn preken en traktaten. Hij bedoelt daarmee dat niet de eigen wil maar het leven in teken van de onbaatzuchtige liefde aan de basis dient te liggen van ons handelen, en niet ons ego. Soms zegt hij het nog radicaler: 'Je moet God loslaten om hem te kunnen vinden.' Je moet het goede doen omwille van het goede zelf, niet omwille van God, want dan maak je nog een onderscheid tussen mens en God. Meister Eckhart wil echter voorbij dat verschil denken, dat ingebracht wordt door het hebben van bepaalde beelden van God, en streven naar een oorspronkelijke identiteit of 'univociteit' tussen mens en de godheid.

De liefde manifesteert zich in de zorg en in de creativiteit. Die vormen twee fundamentele ervaringen van zin, eigen aan de menselijke existentie die we samen met de ervaring van hun afwezigheid de 'zinservaring' noemen. In beide handelingen – zowel in de zorg als in de creatieve daad – past beter een houding van gelatenheid dan die van eigenwilligheid. De eigen wil wordt losgelaten in naam van het goede dat zich aan ons voltrekt. In de zorg laten we de ander zijn in diens singulariteit, uniciteit en eenheid. Door onze eigen wil los te laten, ontstaat er een ruimte waarbinnen we tot liefdevolle zorg opgeroepen worden.

Naast de zorg ligt er in het creatief handelen ook de nadruk op het laten zijn, op gelatenheid, op het onbewaakte moment van het creatieve proces. Werken vanuit de eigen wil brengt zelden grote kunst voort. Schoonheid laat zich niet

bepalen of controleren door het ego. Naast de zorg voor de ander, zichzelf en het andere, ervaren we ook zin in het scheppen van iets vanuit het diepste van ons wezen. Dat gaat van het maken van porselein, tot het bakken van taart en gebak, over het creëren van nieuwe projecten op de werkvloer tot het maken van een schilderij waarvan kunstwetenschappers zeggen: 'Dat is nu een typisch werk van jou!' Zo zien we het wezen van het uniek individu weerspiegeld in de dingen die het bedenkt en concreet materialiseert. De dingen vormen een manifestatie of expressie van het hele individu, net zoals de stralen de manifestatie zijn van een telkens andere zon. Naar de stralen kunnen we onze objectiverende blik richten, we kunnen erdoor aangegrepen worden in ons voelen, ze kunnen ons aanzetten om anders te handelen – niet meer vanuit het ego maar vanuit een dimensie van openheid en ontvankelijkheid in het diepste van ons innerlijk.

De ziel verwerkelijkt zich in het lichaam door de ervaringen van zin, die zich uiten in de liefde onder de vorm van het zorgend handelen of de creatieve daad.

De 'wil die niets wil' vertoont sterke gelijkenissen met het taoïstische concept *wu wei*, het 'niet-doen'. Door zelf niets te willen, laten we ons bepalen door de beweging van de natuur buiten en in ons, door de tao: door het komen en gaan van de seizoenen, door het opkomen van de zon en haar ondergang. Er bestaat in wezen geen permanente zin van het bestaan ver verheven boven dat komen en gaan van zinvolle momenten, enkel het komen en gaan zelf van de ervaring van zin vormt de permanente grond van onze menselijke existentie. Een grond die tegelijkertijd een afgrond is, een Niets of leegte die te zijn geeft. In plaats van gedreven te worden door de eigen wil, door het ego, kan de mens bewogen worden door de dynamiek van de ervaring van zin en haar eclips, een dynamiek eigen aan de ziel van de mens.

Ook Freud had oog voor dat primordiaal gegeven in een van zijn meest interessante (en mooiste) teksten *Aan gene zijde van het lustprincipe* (1920) – een wezenlijk werk waarin hij het begrip van de 'doodsdrift' ontwikkelt als antwoord op de gruwelijke gebeurtenissen van de

De maatschappij en het ego

Eerste Wereldoorlog. Binnen die traumatische context geeft hij een voor ons betoog relevant archetypisch voorbeeld, velen zullen het kennen uit *De droomduiding* (1900) waar het eveneens een centrale rol speelt. Het gaat over

het spelletje ‘Fort-Da’ dat zijn kleinkind Ernst ontwikkelt bij de afwezigheid van zijn moeder.⁴⁷ Hij gooit een klosje garen weg en zegt daarbij ‘*Fort!*’ (Duits voor ‘weg’) om het daarna terug naar zich toe te trekken en dan vervolgens triomferend ‘*Da!*’ te roepen (‘daar’). Hij herhaalt dat meerdere malen tot hij volkomen rustig geworden is. Volgens Freud ontwikkelt het kind zodoende een symbolisch spel om beter om te kunnen gaan met de angst die gepaard gaat met de grondervaring van de menselijke existentie: het ervaren van zin én de ervaring van de volledige afwezigheid ervan. We schermen ons al vroeg af voor dat grondfenomeen en vluchten vaak weg in het spel om de pijn van het verlies niet te moeten voelen – om niet te moeten rouwen. Die vlucht zorgt evenwel voor een mentale ruimte, de verbeelding of fantasie, die kunst en literatuur mogelijk maakt. Zouden zij kunnen bestaan zonder de oorspronkelijke vlucht van zichzelf? We laten deze fundamentele vraag hier open. De verbeelding kan beschouwd worden als het volgende, voorlaatste vermogen eigen aan de mens. De verbeelding is wezenlijk voor de vorming van een nieuwe mythologie die zin en betekenis kan geven aan ons doen en handelen in de dagelijkse praktijk. Ook op het niveau van de identiteitsvorming speelt de verbeelding een essentiële rol. Door imitatie creëert het individu een eigen identiteit die kenmerken vertoont die het verbinden met de Held.

8. IS ER NOG RUIMTE VOOR DE ZINSERVARING? KUNST ALS HET GEHEUGEN VAN DE TRANSCENDENTIE EN DE FUNDAMENTELE TRAGIEK BIJ DEMENTIE EN ANDERE GEHEUGENSTOORNISSEN

De ziel ervaren als lege ruimte kan een onbehaaglijk gevoel geven als je niet weet dat je wachtende bent, wachtende op een ervaring van zin die de ontvangstruimte weer volledig zal opvullen. De tijd van de komst van de liefde is echter fundamenteel onberekenbaar voor de mens, al wachtende kan hij zich alleen maar voorbereiden op het onverwachte, datgene of diegene wat niet op voorhand gepland, berekend of verwacht kan worden. De ervaring van zin is niet maakbaar en gaat daarom in tegen de rationele logica van de maatschappij. Daarom kan enkel de liefde de dominantie van de maatschappij doorbreken door de mens uit zijn ego-centrum te halen zodat er plaats vrij komt voor de ander of het andere, voor het eco-centrum. Met het neologisme ‘wachterschap’ willen we op die wezenlijke eigenschap van de mens duiden. Daarom moet onze maatschappij ruimtes creëren waarin de mens kán wachten – omgeven door sporen van voorbijgevoelde ervaringen van zin – waardoor hij of zij niet hoeft te vluchten voor de leegte die eigen is aan de ziel en die dezelfde vernietigende aantrekkingskracht kan hebben als zwarte gaten. Daarom is het belangrijk waarde te hechten aan religieuze rituelen, architectuur, poëzie, muziek en zoveel andere creatieve uitingen van de mens waarin sporen van individueel ervaren en zinvolle ervaringen geborgen kunnen worden – net als in ons vijfde en laatste psychologisch vermogen, het geheugen van de mens – de natuurlijke tempel voor transcendentie. Het verlies van het geheugen bij dementie en andere stoornissen van het geheugen is daarom tegelijkertijd ook het tragisch verlies van iemands identiteit. Het verzet tegen dat verlies is wat we hier de ‘ziel’ noemen (hoofdstuk 9). Een tempel zijn voor het transcendente is echter ook de fundamentele bestemming van kunst, waardoor we haar ook het geheugen van de transcendentie kunnen noemen.

Nemen we als voorbeeld de schilder – bij uitstek een beeldend kunstenaar bij wie de zin van het objectiveren tot haar volle recht komt. Hij leeft van de leegte eigen aan de zinservaring en bezit het vermogen om het kwetsbare,

transcendente moment vast te leggen waarna de melancholie, of beter nostalgie, terugkeert. Het ‘object’ van het verlangen –

De maatschappij en het ego

namelijk de ervaring van zin die er geweest is, en waar hij nog weet van heeft door de sporen die ze achtergelaten heeft op zijn aanvankelijk lege canvas – kan nooit gevangen worden in een laatste magnum opus. Het menselijk geheugen of de materie kunnen zin slechts tijdelijk herbergen. De schilder zal echter altijd opnieuw zijn penseel ter hand moeten nemen en nieuw werk moeten maken, een ware sisyfusarbeid, maar dan wel één met een wezenlijke zin: het telkens opnieuw achterlaten van sporen van het transcendente, die kunnen dienen als strohalmen voor de lijdende ander – maar ook voor zichzelf. We delen namelijk allemaal dezelfde eindige existentie. Kunst kan zo fungeren als troostend medium in tijden van crisis. De schilder Herbert Falken verwoordt zijn conditie als beeldend kunstenaar haarscherp:

Mijn werk ontstaat vanuit een voortdurende, door lijden veroorzaakte druk. Mijn zwarte ontstaat door onvermogen en vertwijfeling en niet uit lust [...] Ik verlang naar witte schilderijen en ik schilder ze zwart. Maar op een bepaald moment gaan mijn ogen open. Dan zie ik door het zwart heen plotseling het wit stralen, ergens op de achtergrond moet het zijn. Mijn wit is het verlangen dat ik heb wanneer ik helemaal zwart ben. De helderheid die ik voor ogen heb, heeft blijkbaar het contrast van de duisternis nodig. Zonder duisternis krijg ik geen vat op het wit [...] Al jaren heb ik houvast aan een regel van Nelly Sachs: ‘De pijnnacht doorstaan, dan wordt het dag’ [...] Mystiek ontstaat uit de vertwijfeling in de duisternis van de nacht. Mystiek kent in eerste instantie niets anders dan de dodelijke ervaring van het van God verwijderd zijn. Het licht openbaart zich aan diegene die zich overgeeft aan de duisternis. Wie opgevangen wil worden, moet zich eerst laten vallen. Met genotvolle mooimakerij heeft dat niet veel te maken, daarom des te meer met intensiteit en emotie.⁴⁸

De toename van depressies, burn-outs en andere psychische aandoeningen heeft mede te maken met het feit dat de mens dichter en dichter komt te staan bij ‘iets’ in zichzelf dat hem vreemd geworden is omdat de cultuur waarin hij leeft daar geen woorden meer voor heeft, namelijk de dimensie van de ziel. De ziekte van onze tijd is het verdwijnen van ruimtes waarin zinvolle ervaringen een

plaats kunnen krijgen. Dat is het gevolg van de onttovering van de wereld door de heerschappij van het rationele, objectiverende denken – reeds door de socioloog Max Weber aangetoond aan het begin van de twintigste eeuw. De oorspronkelijke ‘onttovering’ is echter het uitblijven van de ervaring van zin, die afwisselt met de ‘betovering’ door de liefde in de zorg of de creatieve daad.

De existentiële of psychologische crisis van de hedendaagse mens in het westen is eigenlijk een spirituele crisis die enkel interdisciplinair, intercultureel en interreligieus geduid en verholpen kan worden. We kunnen over de ervaring van zin schrijven zonder haar daarbij tegelijkertijd te vernietigen door haar te objectiveren, daarin ligt de verlossing. We kunnen ook schrijven over het mysterie van het leven zonder dat het onkenbare daardoor minder onkenbaar blijft. De mens bevindt zich doorgaans op een vreemde ‘plaats’: een soort wachtruimte tussen de hardheid van de materie en de vluchtige ervaring van liefde. Wie diep nadenkt over zichzelf en oprecht de weg naar binnen gaat, die ontmoet er zijn ziel. Het is de herberg voor datgene waar nauwelijks over gesproken kan worden zonder het bij voorbaat te vernietigen, maar waarover gesproken moet worden. De mens leeft ervan en sterft eraan als hij er geen woorden vindt. Dat vormt ons antwoord op Hölderlins grondvraag: *‘Wozu Dichter in dürftiger Zeit?’* (Wat is het nut van dichters in tijden van crisis?) De dichter kan samen met andere kunstenaars tempels bouwen waarin de sporen bewaard kunnen worden van de transcendente ervaring van zin. Sporen die als strohalm kunnen dienen wanneer de ziel bevroren is en de mens op zoek is naar troost om de leegte eigen aan de menselijke existentie te verdragen, zonder ervoor weg te vluchten in werk, genot of verdovende middelen. Kunst is het geheugen van het transcendente, van de immer kwetsbare liefde, die zonder de taal van de kunstenaar voor eeuwig en altijd verloren zou gaan in de mist van de nacht. Daarom omschreef Meister Eckhart het geheugen als het belangrijkste zielsvermogen van de mens, haar inhoud stroomt door naar alle andere vermogens. Het geheugen vormt dankzij de sporen van liefde de ultieme garantie voor onze verhouding tot het transcendente. Het verlies ervan bij dementie is daarom een ware tragedie, gelukkig vergeet de dementerende zelf zijn eigen tragische conditie en is hij zich niet bewust van zichzelf – aan een kind gelijk.

9. DE ZIEL ALS ONTVANGSTRUIMTE⁴⁹ EN HET WEZEN VAN ANGST EN PSYCHOSE

Een model van de menselijke psychologie, van de ‘*psychè*’ (Grieks voor ‘ziel’) – waarin denken, voelen, handelen, zich herinneren en verbeelden een plaats kunnen hebben – is van essentieel belang om tegenwicht te kunnen bieden aan het vandaag dominante sciëntisme, waarin het rationele denken en handelen overheersen en de emotionele binnenwereld systematisch verdrukt wordt. Een voorbeeld daarvan is de dominantie van het evolutionaire denken binnen zowel de filosofie als de psychiatrie, waarbij de individuele mens gecategoriseerd en gereduceerd wordt tot de algemene categorie ‘dier’, een levend wezen dat uitsluitend gericht is op het voortbestaan van zichzelf en van de menselijke soort in het algemeen. ‘Wij zijn ons brein’, zoals de neuroloog Dick Swaab beweert in zijn gelijknamige boek. Als mensbeeld is het een gevolg van een te ver gedreven naturalisering van het menselijk bestaan: één bepaald perspectief op de werkelijkheid, namelijk de wetenschappelijke kijk op het individu, wordt veralgemeend tot het wezen van de mens. Het evolutionaire denken sluit erg nauw aan bij het huidige economisch model waarin eenzelfde wetenschappelijke rationaliteit heerst. De maatschappelijk geaccepteerde tendens tot veralgemeende objectivering maakt het niet verwonderlijk dat het (neuro)biologische denken overal haar opmars maakt, zowel binnen medisch-psychiatrische als filosofische kringen. In de samenleving in haar geheel geldt vandaag maar één logica. De ontwikkeling van een zielsbegrip is ons verzet tegen die totalitaire tendens.

Aan de hand van Henry’s kritiek op de objectiverende blik en haar gevolgen voor de economie werd het beeld van de mens en zijn conditie als existierend wezen wat genuanceerd, om zo uit de impasse te geraken waarin bijvoorbeeld een menswetenschap zoals de psychiatrie terechtgekomen is. De objectiverende blik is een inherent vermogen van de mens om naar zichzelf en de ander te kijken en om zich te beschermen tegen een ‘teveel’ aan emotie. Die capaciteit tot objectivering moeten we echter blijvend kaderen binnen een bredere visie op het wezen van de mens. Wat is de mogelijksvoorwaarde voor dat objectiverende denken, voor het voelen, de wil, het geheugen en de verbeelding? Hier dringt zich een oud woord op, dat toe is aan een nieuwe invulling, namelijk de ziel. We definiëren de essentie van de ziel als ontvangstruimte, als dimensie van ontvankelijkheid voor zowel de komst als het uitblijven van de ervaring van zin. Meister Eckharts eerder ‘vrouwelijke’ conceptualisering van de ziel – hij noemt haar ‘maagd’ of ‘vrouw’ en gebruikt vaak de woorden ‘ontvankelijk’, ‘open’ of ‘vrijheid’ om haar te beschrijven – is grotendeels te wijten aan het intens contact

dat hij als leermeester had met een groep begijnen waarvoor hij preekte, alleenstaande vrouwen die vaak een mystieke, buitenkerkelijke bewogenheid hadden.⁵⁰ Hij kende al dan niet rechtstreeks het mystieke werk van de Vlaamse Hadewijch en de Duitse Mechtild von Magdeburg, maar vooral van de Franse Marguerite Porete en haar ontwikkeling van een theorie over de ziel waarbij de ziel volledig vernietigd moet worden om tot eenheid met de godheid te kunnen komen. Bij Meister Eckhart vinden we die gedachte terug onder de vorm van een ‘leeg gemoed’, of een ziel die Niets moet zijn om zich gelijk te weten aan de godheid, die tevens Niets of pure ontvankelijkheid is .

In de ervaring van het uitblijven van zin eigen aan de ziel vinden we de oorspronkelijke betekenis terug van de tijd en haar drie dimensies. Het heden in het nu-moment eigen aan de dimensie van openheid die we allemaal in wezen zijn. De betoverende dimensie van de ervaring van zin die altijd onverwacht op ons toekomt, vormt de rationeel ongrijpbare toekomst. Tenslotte kunnen de dingen van de wereld sporen bevatten van dat-wat-is-als-dat-wat-geweest-is. Dat is de dimensie van het verleden, de ruimte van het niet-meer en het nog-niet van de ervaring van zin. We komen daar in het volgende hoofdstuk op terug.

We trachten uiteindelijk terug toegang te vinden tot de transcendente dimensie van het menselijk bestaan. We willen een perspectief openen om te kunnen spreken over transcendentie voor de mens van de eenentwintigste eeuw. Een mens die sterk verlangt naar verbondenheid met iets groter dan zichzelf zoals dat in de ervaring van onbaatzuchtige liefde exemplarisch het geval is. Van kardinaal belang hierbij is dat dit ‘iets’ – de liefde – niet onmiddellijk tot object gemaakt wordt van het objectiverende denken, dat de zinvolle, transcendente ervaring van liefde niet op haar beurt terug opgenomen wordt in een groter geheel dan zichzelf waar ze wezenlijk aan waarde inboet. Het probleem tegenwoordig is net dat dit ‘groter geheel’ verengd dreigt te worden tot het huidig maatschappelijk stelsel zoals hierboven geschetst werd, namelijk de maatschappij. Dat leidt tot een visie op de mens als economische schakel in een anoniem

De maatschappij en het ego

geheel. liefde wordt dan niets anders dan een biologisch en psychologisch middel om zich goed te voelen, ze verliest haar transcendente karakter, ze verwordt tot louter lust en seksualiteit. Dat noemt men sinds Nietzsche

‘nihilisme’: de gevestigde waarden en normen verliezen hun geldigheid omdat ze niet meer gefundeerd kunnen worden in God. Transcendente ervaringen van liefde zoals zorg of creativiteit verworden zo tot middelen of technieken om een gelukkiger leven te leiden. Daarvoor moeten we de immer kwetsbare liefde steeds behoeden, zij valt buiten het toepassingsgebied van de rationaliteit.

De ervaring van zin én de ervaring van haar afwezigheid worden hier beschouwd als constitutieve grondervaringen van de ziel. Ze vormen een onophefbare dialectiek die door geen enkele synthese overstegen kan worden. We gaan van een ervaring van zin naar een ervaring van haar afwezigheid, en terug. Dit van geboorte tot dood. Onder het concept ‘zinservaring’ verstaan we zowel de ervaring van zin als de ervaring van haar afwezigheid.

De ervaring van de ziel als lege ruimte kan zoals reeds gezegd de grond zijn van veel psychisch lijden. De ervaring van de afwezigheid van zin zorgt ervoor dat we ons vastklampen aan bepaalde ervaringen, mensen of objecten waarbij we zin in het verleden ervaren hebben. Een voorbeeld daarvan kan het ego zijn. Wat is dat ego nu precies, en vanwaar de grote angst om het los te laten? Het antwoord op die vraag maakt een bezinning over de angst voor de dood mogelijk.

De Franse filosoof Maurice Blanchot⁵¹ (1907-2003) beschrijft in zijn inleiding op de Franse vertaling van Jaspers’ *Strindberg und Van Gogh* uit 1953 het fenomeen van de angst om als identiteit of ego uit elkaar te vallen, angst om volledig overspoeld te geraken door de onvatbare wereld van de emoties – zonder dat die emoties daarbij ontdaan kunnen worden van hun beangstigende karakter. Angst is eigenlijk altijd doodsangst, en die angst is eigenlijk altijd narcistisch: het betreft altijd de angst van het ego voor zijn totale vernietiging door de emotionele binnenwereld.

Aangezien er bij de geboorte reeds een minimale beschermende laag of egohuid (Anzieu) aanwezig is, lijkt het ons onwaarschijnlijk dat het ego volledig uit elkaar kan vallen door een teveel aan affect. Het ego is aanvankelijk wel nog onvoldoende ontwikkeld om alle ondraaglijke emoties reeds te kunnen ‘verteren’, waardoor het kind letterlijk doodsangsten ervaart. Het kan die emoties niet bewust ervaren, wat deze angsten traumatisch maakt. Dat kan later in het leven zorgen voor wat de Britse psychoanalyticus Winnicott ‘*fear of breakdown*’⁵² noemt – de reeds genoemde angst om als ego uit elkaar te vallen

(Blanchot kende deze tekst van Winnicott goed)⁵³. De angst van het ego om dood te gaan die hij vooral zag bij mensen met een psychotische gevoeligheid, maar waarbij we ons de vraag kunnen stellen of het daar niet gaat om een algemeen menselijk fenomeen, is een psychotrauma waar we allemaal aan blootgesteld worden vroeg in het leven. Dat niet iedereen hier evenveel last van lijkt te hebben in het latere leven, kan verklaard worden door genetische factoren. Winnicott merkt daarbij op dat die volwassen doodsangst een angst is voor iets wat reeds gebeurd is. Het kind werd namelijk al bij de geboorte overspoeld door een ‘teveel’ aan pijnlijke emoties (*‘agony’*) en het ego was daartegen niet opgewassen en ging daarbij reeds vroeg dood – om daarna terug als een feniks uit haar asen te herrijzen. Dat ‘geboortetrauma’ of oertrauma moet echter nog voor het eerst *bewust* ervaren worden, en niet louter onbewust door de aanwezigheid van bepaalde hardnekkige symptomen. Dat gebeurt best binnen de context van een veilige psychotherapie. *Holding* – het kunnen (ver)dragen van de ondraaglijke emoties van de patiënt – is samen met *containment* – het kunnen verwerken van die emoties – in dergelijke gevallen van levensbelang, naast het gaandeweg ‘aansterken van de egofunctie’, zoals dat in de hedendaagse psychiatrie heet.

Ons verhaal over het ego is dus niet louter negatief gekleurd. Het ego hoeft niet volledig vernietigd te worden – wat zou dat ook kunnen betekenen? We hebben het nodig. We dienen het alleen de juiste plaats en functie aan te wijzen binnen het geheel van ons mens-zijn. Leven zonder ego is een illusie van permanente zinvolheid. We dienen een plaats te geven aan de eindigheid van ons menselijk bestaan en dat doen we aan de hand van een bezinning over de paradoxale ervaring van de ‘fenomenologische dood’ (Winnicott), een ervaring die er eigenlijk geen kan zijn. De dood vormt echter een zeer reële grenssituatie. Blanchot schrijft dat mensen zoals de Duitse dichter Hölderlin ‘[...] gedomineerd worden door emoties die hen overhoophalen en de identiteit dreigen te verscheuren, of dat ze

De maatschappij en het ego

overspoeld geraken door het beangstigende fenomeen van het uit elkaar vallen van hun ‘ik’. Dat fenomeen geeft hen het gevoel dat ze continu moeten leven met een gevoel van dreigende ineenstorting.’

Twintig jaar later beschouwt hij echter het ‘sterven van het ego’ als een

noodzakelijk fenomeen op de levensweg van het individu. Hij schrijft in een hommage aan de Belgische schilder Bram van Velde in 1973 (de dichter Novalis citerend): ‘De ware filosofische daad is het doden van zichzelf.’⁵⁴

Het uit elkaar vallen van het ego als zinstichtende instantie is volgens Blanchot aanvankelijk de oorzaak van existentiële angst (in 1953). Later ziet hij er echter de oplossing in: de mens moet loskomen van zijn gehechtheid aan het ego als bron van alle zin. Hij moet zich kunnen overleveren aan het vormeloze van de emotionele binnenwereld, de dimensie van de affectiviteit, om er creatief vorm aan te leren geven. Blanchot herwaardeert dus het itinerarium van Hölderlin dat hij eerst nog als pathologisch beschouwt, net als Jaspers, maar uiteindelijk ontwaart hij in Hölderlins leven en werk een goddelijke waanzin die niet te reduceren valt tot psychiatrisch-medische categorieën. Het zal ondertussen wel duidelijk geworden zijn dat we met de ‘dood’ hier niet doelen op het biologische ophouden van het bestaan van het lichaam. De dood begrijpen we hier fundamenteeler als het tijdelijk verlies van de dominantiepositie van het ego zodat er een andere houding en bijbehorend spreken kan ontstaan. De dood betekent hier de decentrering van het modern subject: het zinstichtende ego staat hier even niet meer aan het roer van ons leven. Die dood van het zelf, de zelfheid of het ego is een noodzakelijk fenomeen om de ruimte te kunnen ontsluiten van waaruit zin ontvangen kan worden. Die ruimte noemen we de ziel.

Meister Eckhart brengt in navolging van Avicenna een onderscheid aan tussen enerzijds de *essentie* van de ziel, namelijk de ziel als ‘iets ontvankelijk’, en anderzijds de *geestelijke vermogens van de ziel* die allen zintuiglijk met de wereld verbonden zijn en die Meister Eckhart gelijkstelt aan de *geest (mind)*. De essentie van de ziel is dus niet de rationaliteit of het ‘*intellectus agens*’ zoals dat sinds Aristoteles het geval was. De nadruk valt nu eerder op de ontvankelijkheid van de ziel – op het ‘*intellectus possibilis*’ of het mogelijk-zijn: de ziel moet zelf Niets zijn om alles te kunnen worden. We volgen Meister Eckhart in de structuur van zijn zielsbegrip en in het belang dat hij hecht aan het mogelijk-zijn in plaats van het werkelijkzijn. De ziel als ontvangstruimte noemt Meister Eckhart ook de ‘grond’ of ‘adel’ van de ziel en stelt dat gelijk aan de godheid. Voor het ontwikkelen van ons zielsbegrip hebben we ons voornamelijk laten inspireren door enkele preken van Meister Eckhart (vooral preek 17 uit de bloemlezing van Frans Maas) en door het zielsessay van de Nederlandse filosoof en

fenomenoloog Gerard Visser⁵⁵.

NATUURWETENSCHAPPELIJK INTERMEZZO – ZIJN WIJ ONS BREIN?

Meister Eckhart maakt in eerste instantie het onderscheid tussen de uiterlijke mens en de innerlijke mens. De uiterlijke mens is verbonden met het aardse dankzij de gematerialiseerde vermogens die uit de ziel emaneren of voortvloeien. Hij staat met zijn vijf zintuigen in contact met mens en wereld en beperkt zijn blik tot datgene wat voor hem nodig is in een welbepaalde situatie.

De innerlijke mens staat in contact met zijn diepste wezen. Hij leeft en handelt vanuit de open dimensie van de ziel, die op zichzelf bestaat, ongedeeld is en onsterfelijk is in haar essentie als ontvangstruimte. De vijf vermogens die uit de ziel emaneren zijn tijdelijk van aard en sterfelijk, net als al het ‘geschapene’. Hoewel de vijf vermogens van de mens uit de ziel voortvloeien, betekent dat niet noodzakelijk dat elk vermogen trouw zal blijven aan zijn of haar oorsprong. Dat is het grote verschil tussen de ziel als ontvangstruimte en de vermogens die uit de ziel emaneren. Die laatste hebben de vrijheid om zichzelf te beschouwen als niet voortkomend uit de ziel maar uit zichzelf, uit hun eigen grond. De mogelijkheid om te twifelen aan zijn oorsprong is ook eigen aan de mens. Daarin ligt precies onze menselijke vrijheid: je kunt handelen vanuit de open dimensie van je ziel maar je krijgt ook de keuze om vanuit jezelf te handelen en om je oorsprong daarbij te verloochenen.

Spreeken over de vijf psychologische vermogens van de mens als ‘zielsvermogens’ is onvoldoende want soms gebeurt het dus dat ze niet meer geworteld zijn in de ziel waar ze vandaan komen, maar in het ego – in de eigenwilligheid of ‘ik’-gebondenheid. Daarom is het beter om in verband met de vermogens van de mens te spreken van ‘geestelijke vermogens’. Men kan dan ook naar het substantief ‘geest’ verwijzen als men wil benadrukken dat de vermogens niet meer ingebed zijn in de dimensie van de ‘ziel’, maar zichzelf beschouwen als *causa sui*, als door henzelf voortgebracht, als eigen grond. Een mooi voorbeeld daarvan zagen we in hoofdstuk 2 in de loskoppeling van het objectiverend denken van haar bezielde oorsprong in de begindagen van het postmodernisme. Dat heeft dan samen met de heerschappij van het ego en haar wil tot macht en controle de versterking van de maatschappij mogelijk gemaakt die in de zeventiende eeuw ontstaan was en de hoofdoorzaak is waarom mensen tegenwoordig vaker psychisch ziek worden. We zagen namelijk dat ook een nauwer contact met het innerlijk in tijden van individualisering – en daardoor

dus ook met de ervaring van het uitblijven van liefde – medeplichtig is aan het huidige onbehagen in de westerse beschaving, waardoor veel mensen werkonbekwaam worden, wat een grote kost met zich meebrengt voor onze sociale zekerheidszorg. Dat is een economisch argument, maar daarom niet minder belangrijk. Het kan een belangrijke stimulans zijn om iets aan de situatie te doen. Vooraleer we zieke mensen terug ‘gezond’ kunnen maken, moeten we eerst een duidelijk zicht hebben op wat een gezonde mens nu precies is: wie of wat is de mens nu eigenlijk in essentie?

De mens is eerst en vooral een levend wezen met een ziel die in haar essentie een ontvangstruimte is, een zuiver Niets. Die ziel is, naast het levengevend principe van het organisme, tevens de oerbron van waaruit de vijf geestelijke vermogens emaneren of voortvloeien: het denken, het voelen, de wil, het geheugen en de verbeelding. Elk geestelijk vermogen kent een neurobiologisch correlaat, een plek in de hersenen die bij een hersenscan oplicht bij activering van het vermogen. De geest of de vijf geestelijke vermogens zijn ‘geschapen’ en dus wezenlijk sterfelijk. De ziel als ziel echter is immaterieel, ondeelbaar en onsterfelijk. Omdat al de uiterlijke kenmerken van je identiteit of ego bij de fysieke dood ophouden te bestaan omdat ze alle wezenlijk belichaamd zijn, lijkt de onsterfelijkheid van het ego eerder onwaarschijnlijk. Het is de ziel als Leegte die na de dood terugkeert naar haar bron: het Ene.

Tijdens een lezing over neurotheologie kwam het wetenschappelijk aangetoond feit aan bod dat elke mystieke ervaring correleert met bepaalde delen van het brein. Er bestaat een een-opeenverhouding tussen de mystieke ervaring en het brein. Een van de toehoorders was daardoor wat ontzet en vroeg zich luidop af: maar zit de oorsprong van mystiek dan niet tussen de twee oren? Is er eigenlijk wel nog een transcendentie nodig als men alles unidimensioneel vanuit het brein kan verklaren? Je hebt wel de fenomenologische mystieke ervaring, tegelijkertijd kunnen ze echter in het brein specifieke ‘god-spots’ aanduiden die de oorzaak zouden zijn van die mystieke ervaring. Hoe moeten we die experimenten interpreteren?

De redenering die we zullen volgen om de denkfout in de bovenstaande casus bloot te leggen, geldt tevens voor de verhouding tussen psy-

chiatrische aandoeningen, medicatie en het brein. Op welk niveau van het psychisch probleem werkt medicatie eigenlijk? Wat is de verhouding tussen het brein en de psychiatrische aandoening? We gebruiken hier een onderscheid dat van Socrates afkomstig is. Hij besprak het toen hij in de gevangenis zat te wachten op de gifbeker. Het gaat over het verschil tussen een ‘werkelijke oorzaak’ en ‘datgene waardoor een oorzaak een oorzaak kan zijn.’ (Dat laatste wordt in het Latijn de *conditio sine qua non* genoemd.) We laten Plato aan het woord. Hij vat in één beeld deze hele problematiek poëtisch samen en brengt haar tot een bevredigende en elegante oplossing. Bij discussies over de (neuro)biologische oorzaken van psychische aandoeningen brengen we volgend beeld steeds ter sprake, het stemt altijd tot denken:

Als iemand zou zeggen dat ik zonder het bezit van dingen als botten, pezen en wat ik verder heb, niet in staat zou zijn uit te voeren wat ik besloten heb, dan zou hij gelijk hebben. Maar zeggen dat die dingen de oorzaken van mijn daden zijn – en dan nog wel omdat ik met mijn geest handel, in plaats van dat ik voor het beste kies – dat zou heel oppervlakkig en lichtzinnig zijn. Dat men niet in staat is het onderscheid te maken tussen wat de werkelijke oorzaak is en datgene waarzonder de oorzaak geen oorzaak kan zijn! En blijkbaar noemen de meeste mensen juist die laatste ‘oorzaak’. Door als het ware in het duister rond te tasten, gebruiken ze een onjuiste benaming.

De ‘werkelijke oorzaak’ van de mystieke ervaring is niet de ‘*god-spot*’ in het brein, die vormt hoogstens de noodzakelijke maar onvoldoende voorwaarde voor die ervaring. De werkelijke oorzaak bij onder meer Meister Eckhart is ‘de (zelf)openbaring van God’, en daar kan kennis over het ‘religieuze brein’ weinig aan toevoegen. De neurotheologie is opnieuw een voorbeeld waarbij men de methodologie van de natuurwetenschappen wil toepassen op een geesteswetenschap, in dit geval de godsdienstwetenschap die in de loop van haar ontstaansgeschiedenis een geheel eigen, *autologische* methodologie ontwikkeld heeft – onafhankelijk van de *heterologische* methode uit de fysica – voor het verrichten van wetenschappelijk onderzoek binnen haar eigen vakgebied. Men kan zich vragen stellen bij de meerwaarde van de neurotheologie voor de opheldering van de authentieke mystieke ervaring, die niet alleen bestaat uit de eenheidservaring in de *unio mystica* (de enige parameter die door de neurotheologen gemeten wordt onder de scanner), maar ook uit het uitblijven van de aanwezigheid van de eenheidservaring. De neurotheologie heeft geen oog

voor wat niet gezien kan worden en houdt geen rekening met de dubbele zinservaring eigen aan de menselijke ziel die in het volgende deel verspreid over verschillende hoofdstukken uitgebreid besproken wordt. Onze bezwaren tegen het gebruik van de natuurwetenschappelijke methode als enige bron van kennis in de neurotheologie gelden ons inziens ook voor de neuropsychoanalyse, de neuropsychotherapie, de neuropsychologie of neuropsychiatrie.

10. DE TAO VAN DE ZIEL – HET KOMEN EN GAAN VAN ZIN EN DE BIPOLAIRE STOORNIS

De zinservaring kent een dubbele bouw: de effectieve ervaring van zin in de liefde en de leegte die ontstaat na de verdwijning ervan. Beide ervaringen zijn constitutief voor het menselijk bestaan en worden daarom wat diepgaander omschreven.

HET TOEKOMEN VAN ZIN

In de ervaring van de liefde gaat het individu volledig op in een groter gebeuren en wordt hij zo uit zijn eigen centrum gehaald. De oorspronkelijk gedachte ruimte krijgt hier vorm, zowel in het creëren van ruimte voor de ander in de zorg als in het innemen van ruimte door het creëren van iets wat voordien nog niet bestond. Stoffelijkheid, veelheid en tijdelijkheid houden ons volgens Meister Eckhart tegen om de liefde van het goddelijk Leven te kunnen ervaren.⁵⁶ De aankomst van zin is eerder van de orde van de Eeuwigheid, of het Ogenblik en valt buiten het materiële, de veelheid en de tijd.

HET UITBLIJVEN VAN ZIN

Als de liefde er niet meer is, dan valt het individu terug op zichzelf, op zijn ego. Daardoor ontstaat de oorspronkelijk gedachte tijd: in het Nu-moment (heden) wachten we op de komst van een volgend zinvol gebeuren (toekomst), en we kunnen dat wachten slechts uithouden dankzij de sporen van liefde die achtergelaten werden door ervaringen van zin (verleden). De ziel als ontvangstruimte vormt hier de vierde tijdsdimensie die de drie andere tijdsdimensies openhoudt en laat zijn.

Zowel het komen als het gaan van de ervaring van zin vormt de oorspronkelijke tijdspeelruimte eigen aan de menselijke existentie. Die

tijdspeelruimte – een andere naam voor de ziel – is oorspronkelijker dan de tijd of ruimte op zich. Het ene kan niet zonder het andere gedacht worden. We kunnen hier spreken van de tao van de ziel. Ze volgt het

DEEL II DE ZINSERVARING

cyclisch patroon van de natuur, die eveneens gekenmerkt wordt door een komen en een gaan. Dag en nacht, licht en donker, leven en dood, de opeenvolging van de seizoenen of de afwisseling van depressie en manie in de bipolaire stoornis. Personen met die stoornis staan het dichtst bij de dubbele zinservaring eigen aan de menselijke ziel. De dimensies van het gemoed of het aangedaan worden door het zelf – Henry's zelf-affectie (in de depressie) en het wereldstichtende karakter van de mens (in de manie) – staan daarbij centraal. Ze betalen daarbij wel een hoge prijs voor het privilege om de hoofdact van de menselijke existentie op de eerste rij te mogen bijwonen.

De lineaire tijdsopvatting gaat hier over in een cyclische visie op tijd. De tao van de ziel resoneert met de tao van de natuur. In het volgen van het ritme van de natuur vindt de mens uiterlijke rust, een rust gebonden aan de zintuigen, aan de uiterlijke mens.⁵⁷ De rust die ervaren wordt bij een frisse boswandeling of in de omgang met paarden. Het is echter ook mogelijk om innerlijke rust te vinden – los van het zintuigelijke – door te kiezen voor de weg naar binnen, naar de innerlijke mens. In de permanente impermanentie van de zinservaring komen we thuis, vinden we vrede met zowel onze 'geschapen', zintuiglijke natuur als onze 'ongeschapen', immateriële natuur, namelijk de ziel in haar hoedanigheid als pure ontvankelijkheid. Is dat laatste deel van de ziel misschien onsterfelijk, terwijl alles wat voortkomt uit haar vermogens – het denken, het voelen, de wil, het geheugen of de verbeelding – dat niet is? Dat was in ieder geval Meister Eckharts overtuiging.

De ziel in haar essentie als open ruimte ervaren we als een louter Niets, een leegte, een open plek in het diepste wezen van ons innerlijk. Dat Niets gaat verder dan de afwezigheid van iets wat er zou moeten zijn. Dat was het klassieke concept van de negatie of 'privatio' van Plato tot en met – en ver voorbij Hegel. Het betreft een oorspronkelijke leegte waarrond ons hele bestaan cirkelt. Het vormt de mystieke kern van de menselijke existentie, een leegte die ruimte geeft aan het ego om er te mogen zijn. Vanuit de ziel als open ruimte kunnen we gastvrij zijn voor onze essentie: ons diepste zelf dat gelijk is aan de godheid, zo

Meister Eckhart. Deze zelfaffirmatie gaat voorbij aan de logica van de erkenning waarbij de ander noodzakelijk aanwezig moet zijn om überhaupt te kunnen bestaan. De logica van de erkenning gaat ongeveer als volgt: een bakker ben je maar omdat je die opleiding gevolgd hebt, daarom noemen mensen jou bak-

De maatschappij en het ego

ker. Zonder opleiding of zonder andere mensen die jou bakker zouden noemen, zou deze eigenschap volstrekt geen geldigheid hebben. Anders is het gesteld met de innerlijke dimensie van rust en vrede. Die ervaar je elke keer dat je even bij jezelf stilstaat en de weg naar binnen gaat. Daar vind je je ziel als ontvangstruimte die op zichzelf rust en vrede brengt, zonder daarvoor de aanwezigheid van een ander nodig te hebben. Het feit dat je bakker bent, hoort tot je identiteit, maar het ervaren van je ziel als open plek is je essentie en staat los van de erkenning door de ander.

Verliezen we zo echter de medemens niet uit het oog? Miskennen we hierdoor niet het belang van andere mensen voor onze eigen identiteitsontwikkeling? Door de ervaring van het ruimtescheppend Niets komen we echter tot het besef dat de ander vanuit eenzelfde leegte leeft, een vacuüm dat alle mensen met elkaar delen. Daarin zijn we allemaal gelijk en dat inzicht werkt verbindend. Daarnaast blijf je natuurlijk je hele leven lang afhankelijk van de ander voor de erkenning van je identiteit, van je ego – dat bijna nooit volledig afwezig is, behalve dan in de volle ervaring van zin. De liefde omvat namelijk een moment van ‘zelfverlies’. Na het ogenblik van de ‘kleine dood’ of de ‘dood van je zelfheid’ val je gewoon terug op de persoon die je kent, op je identiteit. Je hoeft je ego dus niet voorgoed vaarwel te zeggen, *je ego is niet je vijand* – je hoeft het slechts tijdelijk los te laten, in tijden van liefde.

11. MYSTIEK EN DE ZIN VAN HET BESTAAN

Mystiek wordt vaak in verband gebracht met irrationalisme en extatische vervoering, met vaagheid en wereldvreemdheid. Het heeft tegenwoordig vaak een pejoratieve bijklank, men spreekt dan ook liever van mysticisme dan van mystiek. We willen hier echter de mystieke traditie herwaarderen; we doen dat in dit boek aan de hand van de vele verwijzingen naar de Duitse theoloog en mysticus Meister Eckhart. We willen deze grootmeester in het denken niet kritiekloos volgen: hij is en blijft een denker geënt op de tijdsgeest van de

veertiende eeuw. Die eeuw vertoont echter vele gelijkenissen met onze tijd⁵⁸ – vandaar misschien zijn groeiende populariteit in spirituele, filosofische en theologische middens? Meister Eckhart is een getuige van wat wij hier de ‘eeuwige mystiek’ willen noemen – in analogie met Aldous Huxley’s *Eeuwige Wijsheid* – van datgene wat terugkomt bij elke auteur die we tot de mystieke traditie rekenen. De volgende twee punten zijn volgens ons kenmerkend voor die eeuwige mystiek: de nadruk op de eenheidservaring tussen mens en God en het belang van de radicale eindigheid van het menselijk bestaan. De tegenstelling tussen beide grondervaringen vormt de wezenlijke paradox van het mystieke bestaan.

Ten eerste is er de *unio mystica* tussen de mens en het goddelijke: in het diepste van de ziel is de mens gelijk aan de godheid. Meister Eckhart is de eerste (en enige?) denker in de westerse traditie die de absolute eenheid poneert tussen mens en God. We zagen reeds dat hij voor die stelling door de inquisitie veroordeeld werd. De stelling horen we tegenwoordig echter wel vaker. Is dat niet het grondidee van vele oosterse denkwijzen: dat het Atman-zelf gelijk is aan het Brahman-goddelijke?

Het tweede kenmerk van de eeuwige mystiek is de sterke nadruk op de eindigheid van het menselijk bestaan. We staan niet altijd in contact met ons diepste innerlijk dat gelijkstaat aan de godheid. De mens is wezenlijk tijdelijk en leeft meestal vanuit wat Meister Eckhart eigenwilligheid noemt. De mens beschouwt zichzelf immers vaak als laatste grond en zijn wil tot macht bepaalt meestal zijn doen en laten. Dat is het leven van het ego, van de identiteit, zoals we eerder zagen. De eigenwilligheid – of ‘ik-gebondenheid’, zoals Meister Eckhart het ook noemt – is de ‘Hoofd-

De maatschappij en het ego

zonde’ die de weg naar het ‘Aards Paradijs’ verspert. De ‘Verlossing’ bestaat uit het laten van de eigen wil en het laten zijn van het goddelijk leven doorheen je eigen leven. liefde, gerechtigheid en goedheid staan hier tegenover egocentrisme, hoogmoed en de mogelijkheid van het kwaad. Meister Eckhart noemt de houding die tegengesteld is aan de eigenwilligheid ‘gelatenheid’. Daarin klinken drie wezenlijke momenten in door, zoals Visser mooi weet op te merken⁵⁹: (1) het laten van de eigen wil, (2) het zich inlaten met de ziel als ontvangstruimte, als open plek en (3) het laten zijn van de onbaatzuchtige liefde

in ‘al wat is’. De zin van het bestaan was voor Meister Eckhart glashelder: de mens vormt de manifestatie van het Leven, van het Ene. We zijn de stralen van een verblindende zon. Hij erkent natuurlijk dat we dat niet altijd bewust kunnen ervaren – ‘Je moet weten dat er in dit leven nog nooit iemand geweest is die niet, hoewel hij zichzelf verregaand had losgelaten, vond dat hij zich nog meer moest loslaten’.⁶⁰ In principe is de mens echter wel altijd al gelijk aan de godheid in het diepst van zijn gedachten, hij heeft er evenwel niet de hele tijd aandacht voor en vergeet daarbij zijn adellijke afkomst weleens.

Kunnen we dat allemaal aan het begin van de eenentwintigste eeuw nog zo stellig beweren? Veel mensen zullen struikelen over Meister Eckharts stelligheid, over zijn ‘positief’ spreken over God. In de beantwoording van onze vraag naar de zin van het bestaan kunnen we een heel eind meegaan met de dominicaan, maar het laatste woord kunnen we hem niet geven. Daarvoor gaan we eerder te rade bij een andere meester in het nietwetende weten⁶¹: de Duitse filosoof Martin Heidegger.

Van de eeuwigdurende strijd tussen eigenwilligheid en gelatenheid – zoals die volgens Visser kernachtig tot uitdrukking komt in enkele van Meister Eckharts preken (zoals bijvoorbeeld in Preek 2 uit de bloemlezing van Frans Maas: ‘*Intravit Jesus in Quoddam Castellum*’) – vinden we sporen in Heideggers eerste hoofdwerk *Sein und Zeit* (1927). Hij maakt daarin het onderscheid tussen oneigenlijkheid en eigenlijkheid. Oneigenlijk is de mens die verdwaald geraakt is in wat men denkt of wat men beweert. De massamens bepaalt het perspectief van het individu op mens en wereld. Eigenlijk (of authentiek) daarentegen is de mens die in dialoog met zijn verleden zijn eigen gedachten vormt. Wat hij zelf vindt, staat centraal. De authentieke mens laat zich niet bepalen door anderen, hij beslist zélf over zijn leven. In *Sein und Zeit* bestaat de hoop dat de mens ooit volledig authentiek zal kunnen zijn, dat hij op een bepaald moment altijd en overal

gewoon zichzelf zal kunnen zijn. Zijn vergrijpen aan de macht in 1933 – zijn wil ‘*der Führer zu führen*’ – bracht hier echter radicaal verandering in. In zijn tweede hoofdwerk, de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), vormt de oneigenlijkheid – daar ‘weg-zijn’ genoemd – een integraal deel van het wezen van de waarheid. Oneigenlijkheid en eigenlijkheid, weg-zijn en er-zijn, ze vormen twee grondhoudingen die de mens kan aannemen. Daardoor verandert ook het antwoord op zijn grondvraag naar de zin van zijn. Waar de zin van het bestaan in *Sein und Zeit* nog bestond uit de vastbeslotenheid van de Held – “ik” bepaal de zin van mijn bestaan’, daar radicaliseert hij in de *Beiträge zur Philosophie* zijn project van vertijdelijking: de zin van het bestaan openbaart zich nu ook slechts tijdelijk, in ‘woord, daad of gebaar’, niet meer in een permanent wereldbeeld of in een welbepaalde ideologie of religie. Door de tijdelijkheid van het transcendente te denken, komt Heidegger volgens ons erg dicht te staan bij de mystieke ervaring. We missen bij hem echter bewijzen van de *unio mystica* die hij ervaren zou hebben, waardoor we aarzelen om hem een mysticus te noemen. Vanuit zijn denken kunnen we Meister Eckharts grondidee ‘vertijdelijken’. Dan luidt de stelling als volgt: ‘We zijn God in het diepst van onze gedachten’, maar we zijn dat niet de hele tijd.

12. HET ALICE MILLER SYNDROOM – NARCISME HERBEKEKEN, PSYCHOTRAUMA, BURN-OUT EN SCHIZOFRENIE⁶²

De zorgvuldige lezer zal misschien bedenkingen hebben bij Meister Eckharts en Blanchots pleidooi voor de ‘vernietiging van de zelfheid’, zeker mensen die zelf in de zorg werken. Vormt zelfverwaarlozing niet de oorzaak in plaats van de oplossing voor het toenemend onbehagen bij de hulpverlener? Het is een gekend fenomeen: hulpverleners kunnen vaak beter zorg dragen voor de ander dan voor zichzelf en geraken daarbij vaak in de problemen, precies door dat gebrek aan zelfzorg, met burn-outs, depressies en verslavingen als mogelijke gevolgen.⁶³ De psychologe, psychoanalytica en filosofe Alice Miller wees daar reeds op in haar baanbrekende werk *Het drama van het begaafde kind* ⁶⁴ uit 1979, een herwerking van twee wetenschappelijke artikelen die verschenen waren in het tijdschrift *Psyche* over narcisme bij hulpverleners.⁶⁵ We spreken hier over het ‘Alice Miller syndroom’, namelijk de ontwikkeling van een ‘onecht zelf’ of ego als hulpverlener of Helper, ten koste van de ontwikkeling van je emotionele binnenwereld of ‘ware zelf’.⁶⁶ Dat is in een notendop Millers theorie over het narcisme. Kenmerkend voor dit symptoom zijn chronische depressie, grootheidswaanzin, een verminderd tot afwezig libido, snelle irritatie, psychomotorische onrust, een gevoel van vervreemding van jezelf, weinig motivatie, oververmoeidheid en andere vage klachten.

Haar grootste zorg is de volgende, filosofische, vraag: hoe te spreken over het individu zonder hem of haar daarbij te reduceren tot een algemene categorie van het denken? Dat is meteen ook het onderwerp van haar proefschrift in de filosofie, dat handelt over de individualiserende begripsvorming bij de neokantiaan Heinrich Rickert (de promotor van Heideggers doctoraatsthesis). Het individu en het behoud van zijn singulariteit, uniciteit en eenheid staan centraal in haar denken.⁶⁷ Ze verzet zich dan ook hevig tegen de reductie van de mens tot ‘hulpverlener’ en stelt zich grote vragen bij de gevolgen van een zichzelf wegcijferende zorgverlening. Haar ervaring van het (over)leven in het getto van Piotrkow Trybunalski⁶⁸ en het verplicht aannemen van de Duitse identiteit als Poolse jodin in Warschau – wat haar uitstekend is gelukt – spelen zeker een grote rol in de ontstaansgeschiedenis van haar werk, meer bepaald in de ontwikkeling van de idee van een ‘onecht zelf’ dat ten koste gaat van het

‘ware zelf’.

Volgens haar zoon Martin Miller, die recent een opmerkelijke biografie schreef over zijn eigen moeder⁶⁹, is ze nooit voorbij het trauma van haar oorlogsverleden geraakt. Dat zou kunnen verklaren waarom zij het probleem van de zorg wel goed wist aan te kaarten, maar in haar eigen leven niet tot een oplossing wist te brengen. Daarnaast onthulde haar officiële psychotherapeute Barbara Rogers – haar laatste Amerikaanse uitgever op wie ze erg vertrouwde – na het verschijnen van de biografie van haar zoon dat Alice Miller tot haar vierde levensjaar tevens seksueel misbruikt werd door haar vader⁷⁰, wat haar grote inzet en gedrevenheid in de hulp voor slachtoffers van seksueel misbruik mogelijk kan verklaren. Alice Miller onthulde dat zelf voor het eerst publiekelijk in een interview met een Nederlandstalig tijdschrift in 2002. Het is mede dankzij haar werk dat dit moeilijk thema uit de taboesfeer gehaald is en men daar vandaag relatief open over kan spreken. Het is gezien dit polytraumatisch verleden dan ook niet verwonderlijk dat uit haar biografie duidelijke symptomen blijken van wat men tegenwoordig posttraumatisch stresssyndroom type II of complex trauma noemt – kortweg *psychotrauma* – een psychiatrische aandoening waarvoor ze, net zoals de meeste oorlogsslachtoffers toen en politieke vluchtelingen nu, nooit in behandeling ging. We moeten natuurlijk oppassen met psychiatrische diagnoses bij mensen die je niet zelf hebt onderzocht. Bij publieke figuren liggen de zaken echter anders en kan men toch een uitzondering maken omdat ze in de openbaarheid veel over zichzelf blootgeven en ze een aantoonbare invloed blijven hebben op de publieke opinie.

De door haar aangekaarte problematiek kan vertaald worden naar vandaag, waarbij men zou kunnen spreken over burn-out, een problematiek die beschouwd kan worden als een gevolg van parentificatie. Dat is het vaak voorkomende fenomeen waarbij een kind zorg moet dragen voor de ‘hulpbehoevende’ ouders – het wordt als het ware de ouder van zijn ouders – omdat het afhankelijk is van hen voor de overleving. ‘Als mama of papa doodgaat, ga ik ook dood’, zo denkt een kind en daardoor ontwikkel je te weinig een eigen identiteit. De ander komt altijd eerst. Dat patroon zet het kind dan later in zijn leven verder als Helper in de zorg voor de ander ten koste van zichzelf. In de behandeling van burn-out geeft men daarbij vaak het psychotherapeutisch advies om beter zorg te dragen voor zichzelf als psychologische entiteit: beter je grenzen stellen, minder gaan werken en dingen doen in je vrije tijd die je zelf ook graag doet en die bijdragen aan een groeiende identiteitsvorming. Dat

advies kan helpen

De maatschappij en het ego

om de Helper bij zichzelf te brengen, soms misschien voor de eerste keer. Daarbij wordt zorg echter teveel beschouwd als een zuiver psychologisch fenomeen, en niet als de wezenlijke bestemming van de mens: namelijk zorg dragen voor de ander, zichzelf en het andere. Dat is een van de twee fundamentele ervaringen van zin eigen aan de mens, naast de creatieve daad. Millers analyse wijst echter in de richting van een existentieel fenomeen, namelijk dat hetzelfde mechanisme er ook voor zorgt dat mensen leren om voor elkaar te zorgen. Spreken over ‘parentificatie’ doet het fundamentele fenomeen van de zorg tekort. De nadruk op zelfzorg die dus tegenwoordig in de behandeling van burn-out valt – begrepen als versterking van je eigen ego of identiteit – en het nemen van een grotere afstand ten opzichte van de lijdende ander onder de noemer van ‘professionaliteit’ lijkt ons echter niet meteen het gepaste antwoord te zijn op problemen als burn-out of depressie bij professionele hulpverleners of bij de mens die in een zorgrelatie staat tot de ander in het algemeen. Een goed zicht op wie je bent – een ziel die dankzij het ego en het zelf zorgt voor de ander, zichzelf en het andere – doet meer recht aan zowel de hulpverlener als aan de lijdende mens. Het grondig uitwerken van een zorgmodel vanuit de ziel valt echter buiten het bestek van dit betoog. We beperken ons in dit hoofdstuk tot enkele grondlijnen.

Zorg dragen voor de ander vanuit de open dimensie van je ziel is echter iets geheel anders dan zorg dragen voor de ander vanuit je psychologische identiteit of ego. Bij die laatste zorg vanuit een zeker narcisme komen fenomenen als burn-out, depressie of verslaving vaak voor, omdat je vanuit je ego altijd afhankelijk bent van de erkenning door de ander, en dat die nood aan erkenning nooit helemaal ingevuld kan worden door die ander. Steeds blijft er een onerkend stukje ‘ik’ achter. Dat kan frustratie en zelfdestructief gedrag tot gevolg hebben. De wil om alles te willen zijn voor de ander, om het lijden eigen aan de mens op te willen heffen, die wil moet men loslaten om authentiek te kunnen blijven. Zodoende vermijden we dat de ander ons gebruikt voor het opheffen van zijn lijden door middel van de illusie van een permanente ervaring van zin. Namelijk door alles te willen zijn voor je ouders door die reddersrol op zich te nemen. Dat herhaalt men dan later naar onze medemensen toe. Het ontsluiten van de open dimensie van de ziel kan hier echter voorkomen dat de

Helper ten onder gaat aan zijn aangeboren neiging om zorg te dragen voor de ander, zichzelf en het andere. Zorg dragen voor elkaar gebeurt natuurlijk niet enkel in de professionele zorg voor de lijdende ander, het is een existentieel fenomeen: iedereen staat op een of andere manier in een zorgende relatie tot de ander, waarbij de eigen noden en verlangens vaak op de tweede plaats komen. Mits een goede zorg lijkt ons dat geen probleem.

Alice Miller beschreef het probleem van de zorg als geen ander en had er zelf geen ander antwoord op dan te stoppen met de zorg voor anderen en het beginnen schrijven van haar boeken met hart en ziel. Haar activiteit als psychoanalytica heeft ze echter snel stopgezet na het succes van haar eerste boek. Daarna begon ze zich in toenemende mate te isoleren van haar omgeving en leidde ze een erg teruggetrokken leven, ver weg van de professionele zorg voor andere mensen, ver weg van andere mensen tout court. Dat maakte haar erg ongelukkig en verbitterd. Haar gedrag valt naast psychotraumatisch ook te verklaren vanuit het historisch feit dat spreken over de ziel binnen de filosofie of psychologie van haar tijd niet echt modieus was. Zo was de promotor van haar thesis Heinrich Rickert een neokantiaan die vooral aandacht had voor kenleer. De ziel komt in zijn werk niet ter sprake omdat ze door Kant naar het rijk der illusies verstiten was. Daardoor heeft Miller de open dimensie in het diepste van het innerlijk van de mens niet kunnen denken en is ze zelf nooit voorbij een welbepaalde ‘traumatisering’ door de zorg kunnen geraken, noch voorbij het trauma van het leven in een getto tijdens de Tweede Wereldoorlog of haar verleden van incest. Zin vond ze uiteindelijk in de creativiteit, in het schilderen en in het schrijven van haar omstandig oeuvre, en in de blijvende zorg voor haar zoon. Volgens hem wilde zijn moeder haar vader redden uit het getto door middel van haar zoon. Dat lijkt ons een plausibele hypothese. Alice Miller voelde zich haar hele leven schuldig omdat ze haar vader moest achterlaten in het getto. Hij kon echter niet mee onderduiken, omdat hij geen afstand wilde doen van zijn geloof. Hij stierf in het getto door gezondheidsproblemen.

Zorgen vanuit de vrije ruimte van de ziel, en niet meer vanuit het ego, waarbij rekening gehouden wordt met de zorg voor dat eigen ego of de eigen identiteit als manifestatie van de emotionele binnenwereld, kan ervoor zorgen dat men zich niet verbrandt aan de toorts van de liefde. Misschien is dat wel de reden waarom onze ervaring van liefde slechts tijdelijk is, zeker als we de gevolgen ervan zien bij mensen wiens liefde grenzeloos is en die zichzelf de vernieling in lijken te zorgen. Ook de dichter Hölderlin was van mening dat het transcendente

zich niet onbemiddeld laat ervaren. ‘Het onmiddellijke is onmogelijk, zowel voor de sterfelijken als de onsterfelijken.’ De bemiddeling tussen de wereld van de materie

De maatschappij en het ego

en die van de onbaatzuchtige liefde is in onze tekst het beeld van de volle zinservaring zowel als de ervaring van zin in de liefde als haar uitblijven. Dat denken beschermt ons tegenover een ‘teveel’ waar we aan ten onder zouden gaan. Zowel de sterfelijken als de onsterfelijken leven onder deze Wet, ook de goden zijn eraan onderworpen. Hölderlin beschermt zich in zijn later werk instinctief tegen dat ‘metafysisch teveel’ door een poëzie te ontwikkelen die erg doet denken aan de eenvoudige zen-poëzie. Met veel eerbied voor het *Diesseitige* worden de seizoenen bezongen volgens een strenge metrische Wet. Precies door het hanteren van die Wet, huist het goddelijke in zijn later dichtwerk: in zijn moeilijk te doorgronden *Türmgedichte* of *Torengedichten*, die hij schreef nadat hij volgens de meeste mensen die hem omringden waanzinnig geworden was. Het houden van de maat beschermde tegen het ‘teveel’ van de onsterfelijken. Hij leefde toen in de aangebouwde toren van het huis van een vriendelijke timmerman, Herr Zimmer, die hem daar onderdak verleende nadat hij na enkele verschrikkelijke maanden ontslagen werd uit het psychiatrisch ziekenhuis. Herr Zimmer – die Hölderlin toch dagelijks meemaakte gedurende een periode van bijna veertig jaar – beschouwde Hölderlin als een van de enigen niet als een waanzinnige, ‘hij dacht zichzelf wel vast in rondjes’. Vanuit hedendaags perspectief kunnen we echter wel vermoeden dat Hölderlin meerdere psychotische aanvallen kreeg en dat zijn aandoening op een bepaald moment chronisch werd en men wel degelijk van schizofrenie kan spreken.

Het is frappant dat een van de eerste mensen met de symptomen van die aandoening beschreven werd rond 1800, de beginperiode van de Verlichting en tevens de begindagen van de psychiatrie als medisch specialisme. De Franse filosoof Michel Foucault en de psycholoog Louis Sass stelden reeds overtuigend vast dat er een verband bestaat tussen de opkomende dominantie van de rationaliteit in de klassieke tijd en de moderniteit en de toename van het aantal mensen met een psychische ziekte. De stelling van ons boek gaat in dezelfde richting: dat de dominantie van het rationele denken in de huidige maatschappij de hoofdoorzaak is waarom we vandaag vaker psychisch ziek worden.

Hölderlins veranderde geestestoestand weerspiegelt zich sterk in zijn gedichten. Een grondige studie daarover zou interessant zijn, maar zou ons te ver doen afdwalen. Zijn waanzin is volgens ons een ‘goddelijke waanzin’. Hij had de god van de liefde te dicht laten komen: hij werd ziek kort na het overlijden van de liefde van zijn leven, Susette Gontard, en werd overspoeld door een teveel aan ondraaglijke emoties. Daardoor werd hij psychisch instabiel en kreeg hij een psychotische episode. Na die aanval van waanzin werd Hölderlin heel bang om terug ziek te worden. Hij hield zich sindsdien zonder uitzondering aan de Wet van de Bemiddeling tussen zijn ego en de chaotische wereld van de emoties. Zijn dichten zal vanaf nu een meer zenboeddhistische toon aannemen die erg ver staat van de hoogdravende ‘*Sturm und Drang*’-toon van zijn grote hymnen. Zijn stijl wordt na zijn ziek-worden – of ook wel ‘*Umnachtung*’ genoemd – eenvoudiger. Hij bezingt het eenvoudige komen en gaan van de seizoenen, de tao van de natuur. Over de goden zelf schrijft hij nooit meer. In tijden van nihilisme of zinsverduistering getuigt de aanname van een zeker atheïsme van meer religiositeit dan het positief spreken over de God, omdat de gelovige dan nog in zelfgemaakte beelden van God gelooft, terwijl men bijvoorbeeld in de mystiek van Meister Eckhart God authentieker aanbidt door alle beelden te vernietigen en de godheid naakt te ervaren vanuit een houding van deemoed. Kende Hölderlin het werk van Meister Eckhart? We weten het niet. Van Hegel weten we het zeker, hij noemde Meister Eckhart de eerste Duitse filosoof. Was Hölderlins consequent zwijgen over God gedurende een periode van bijna veertig jaar – de jaren van waanzin – misschien een vorm van spiritualiteit waar we tegenwoordig nog niet aan toe zijn?

13. MEISTER ECKHART EN ZEN⁷¹ – OVER THEÏSTISCHE EN ATHEÏSTISCHE SPIRITUALITEIT

Er zijn veel parallellen te trekken tussen Meister Eckharts visie op het goede handelen ‘*ohne Warum*’ en de nodige ‘dood van de zelfheid’ enerzijds en het zenboeddhisme anderzijds, waar men ook leeg van zichzelf moet worden om zo ‘zelf-loos’ handelend door het leven te kunnen gaan. Eigenlijk niet-handelend, niet interfererend met de tao of het ritme van de natuur, wat ‘*wu wei*’ (letterlijk niet doen) genoemd wordt.⁷²

In zowel de theïstische als de atheïstische spirituele ervaring vallen absolute negatie van het ‘ik’ en absolute affirmatie van ‘dat wat is’ volledig samen. Ze vormen de twee zijden van eenzelfde fenomeen, namelijk de ervaring van zin

waarin het zelf zich oneindig terugtrekt. Het wordt een niet-zelf of Niets, om de ander of het andere te laten zijn in diens uniciteit. Het zelf wordt de ander, de ander wordt het zelf. Er is volledige identiteit tussen kennend subject en gekend object: dat is de fundamentele nonduale eenheidservaring die aan de basis ligt van zowel de speculatieve mystiek van Meister Eckhart⁷³ als van de zenboeddhistische meditatievorm ‘zazen’.⁷⁴ Het nu-moment van de liefdevolle aandacht voor ‘dat wat is’, is de enige werkelijkheid van waaruit wij leven. Het oog dat kijkt naar een stuk hout ‘dat is’, is gelijk aan dat stuk hout – ‘*ougeholz, und daz holz ist mîn ouge*’⁷⁵ (‘Oog-Hout, en het hout ís mijn oog’) – dicht Eckhart meesterlijk. Net zo is de ziel als ontvangstruimte, als Leegte of Niets, gelijk aan datgene wat zij ontvangt: bepaalde gedachten, gevoelens, daden, herinneringen of verhalen. Maar in laatste instantie ook aan de godheid zelf die tevens vrij, leeg en pure ontvankelijkheid is. De ziel moet zelf Niets zijn – een ‘leeg gemoed’, benadrukt Visser – om alles te kunnen worden, én om aan het Niets van de godheid gelijk te kunnen worden. Hier komt de ziel voor het eerst in de geschiedenis tot zelfbewustzijn, tot kennis van wie of wat hij in de grond van de ziel is, namelijk de godheid die tot zelfkennis komt in de menselijke geest. Daarom staat Meister Eckhart ook bekend als de vader van het Duitse idealisme, een filosofische school die ontstond bij Fichtes kritiek op Kant, die verder ontwikkeld werd door Hölderlin en Schelling en haar apotheose kende in het onnavolgbaar filosofisch systeem van Hegel, dat van grote invloed was op Marx en dus op de wereldpolitiek tot op de dag van vandaag.

De filosofische idee dat het oog gelijk wordt aan het geziene object ontleent Meister Eckhart aan de islamitische filosoof Averroës⁷⁶ – simpelweg ‘de Commentator’ genoemd (zoals Aristoteles, die in het herfsttij der middeleeuwen bekend stond als ‘de Filosoof’). Van Avicenna⁷⁷ – de tweede islamitische filosoof die een zeer grote invloed gehad heeft op het denken van Meister Eckhart door zijn boek *Over de Ziel* (een neoplatoons commentaar op Aristoteles’ boek over de ziel) – ontleent hij onder meer de volgende principes:

1. de ziel bestaat uit een essentie van receptiviteit en de verschillende vermogens die daaruit voortvloeien;
2. niet Martha of Marie vormen de essentie van hun wezen maar de meer algemene mensheid. We zijn pas écht liefdevol en goed als we ook onze vijanden kunnen liefhebben omdat ze ook tot de

mensheid behoren;

3. het Leven bestaat uit een uitvloeien en terugvloeien van en naar het Ene, waarbij datgene wat uitvloeit en terugvloeit gelijk is aan dat Ene. Dat vormt de neoplatoonse kern van het denken van Meister Eckhart. Hij kan daarom zeggen dat de Zoon even goddelijk is als de Vader, Hij werd namelijk in Zijn evenbeeld geschapen. We zien hier een heel eigen mythologie ontwikkelen van het goddelijke Leven waarbij we ons de vraag stellen of dit specifiek mythologisch verhaal in onze tijd nog steeds dienst kan doen als collectieve identiteitstichtende mythe van het westen. Eckhart beschrijft het kernachtig als volgt, waarbij hij een verrassende interpretatie geeft van het concept 'ego'⁷⁸:

En zijn baren is tegelijk zijn binnenblijven en zijn binnenblijven is zijn voortbrengen. Het blijft steeds dat ene dat in zichzelf [op]welt. 'Ego', het woord 'ik', is aan niemand eigen dan alleen aan God in zijn eenheid.⁷⁹

Volgens Meister Eckhart bestaat er alleen maar één goddelijk Leven dat tegelijkertijd ook subject is – ego – dat zichzelf kent en

De maatschappij en het ego

zichzelf wil verwerkelijken in het andere dan zichzelf om daardoor terug te kunnen keren bij zichzelf, en om daarna deze cyclus tot in de eeuwigheid verder te zetten. Dat we dit leidmotief ook kunnen terugvinden in de psychotherapeutische praktijk – waarbij het ego ook uit zichzelf moet treden om in het vreemde zichzelf te leren kennen om zo een weg terug te kunnen vinden naar zijn diepste wortels in het belichaamd zelf en de ziel – doet ons vermoeden dat het hier gaat om de cultuurstichtende mythe van het westen.

4. elk zijnde wil zich verwerkelijken in de realiteit. Met die stelling komen we dicht bij de opvattingen van Marx over het wezen van de arbeid; de dingen zijn in hun laatste essentie het beeld van een op zich onkenbare godheid;
5. de ziel probeert het individuele zodanig te overstijgen, tot wanneer

het verdriet van een volkomen vreemdeling haar evenveel kan raken als het verdriet van haar beste vriend.

Uit het voorgaande is het redelijk om te stellen dat de islamitische cultuur van grote betekenis geweest is voor de ontwikkeling van westerse denkers zoals onder meer Meister Eckhart – een gegeven dat we zouden vergeten in islamofobe tijden.

We staan niet altijd aandachtig genoeg in de wereld, soms geraken we verstrooid door de drukte van de dag of vluchten we weg van het lijden en laten we ons verleiden door ijle gedachtenconstructies of vluchtige emoties. Als we bewust zijn, pikken we die gedachten en gevoelens op waardoor we er aan voorbij kunnen gaan. Het beklimmen van een berg is immers noodzakelijk om verder te kunnen kijken naar datgene wat achter die berg ligt. We komen terecht in een open ruimte, een wijde, een onmetelijke zee of woestijn die de kern vormt van wie we in wezen zijn. Vanuit die open dimensie kunnen we van op een zekere afstand naar onze gedachten, gevoelens, daden, herinneringen of verhalen kijken. We ervaren ze wel maar we gaan er niet volledig in op. We laten ze los en laten ze zijn. We kunnen in die openheid en vrijheid verblijven en van daaruit handelen. Zorg dragen vanuit die open plek is zoals we reeds zagen het meest efficiënte preventiemiddel tegen de ontwikkeling van een burnout. Dat fenomeen eigen aan onze tijdsgeest is het gevolg van het zorg dragen vanuit onze psychologische identiteit, vanuit ons ego. Daarom is het belangrijk om een innerlijke rust te cultiveren. Een rustig innerlijk is namelijk de noodzakelijke voorwaarde voor een vreedzaam 'buiten', voor een samenleving die goed aanvoelt voor het unieke individu.

We kunnen hier een belangrijk onderscheid overnemen dat Meister Eckhart maakt ter verheldering van onze menselijke conditie, namelijk het onderscheid tussen de innerlijke en de uiterlijke mens.⁸⁰ Het goede handelen is in weze tijdelijk van aard – we kunnen niet altijd liefdevol in de wereld staan. Daarom onderscheidt Meister Eckhart de innerlijke van de uiterlijke mens. De uiterlijke mens is gericht op zichzelf en zijn vijf zintuigen en wil de wereld van daaruit begrijpen om van daaruit te kunnen handelen. Dat is het leven vanuit de eigenwilligheid of het ego. De innerlijke mens daarentegen is 'leeg' geworden van zichzelf en leeft vanuit zijn ziel, vanuit zijn diepste innerlijk. Hoewel de ervaring van een authentieke zorg ons op een onbewaakt moment overkomt,

vergt zij een langdurige voorbereiding waarbij het stellen van grenzen aan het objectiverend denken ons helpt om ontvankelijk te blijven voor het transcendente, voor de ander.

Het menselijk bestaan pendelt tussen die twee grondhoudingen: de innerlijke en de uiterlijke mens. Het hoogste wat we kunnen bereiken in dit leven is dat het uiterlijke leven – onze identiteit met haar objectiveerbare eigenschappen – een manifestatie is van het immer onkenbare innerlijk. Het ongrijpbare openbaart zich als iets anders wat wel begrijpelijk is. Dat is alweer een paradox van de menselijke existentie. Iets gelijkaardigs gebeurt ook in het gedicht: het niet-talige – de ongekende wereld van de emoties – komt ín de taal tot uitdrukking net áls het niet-talige. Het mysterie blijft bestaan dankzij de taal. Hoe zouden we weet hebben van wat liefde in essentie is zonder de gedichten over de ‘minne’ van Hadewijch, zonder de virtuoze taalscheppingen van Peter Verhelst. Dichters voegen iets toe wezenlijks toe aan de wereld wat er voordien niet was.

14. DE ZIEL ALS MOGELIJKHEIDSVOORWAARDE VOOR EEN AUTHENTIEK CONTACT MET DE ANDER – RELATIONELE PROBLEMEN

De zorg voor de ander staat centraal in het denken over transcendentie dat we hier ontwikkelen. In dit contact zet het individu een stap terug om de ander te laten zijn. Dat is een opmerkelijk gegeven. Normaal gezien zou je verwachten dat je naar de ander toestapt om te komen tot ware communicatie. Je leert de ander toch kennen door hem of haar te kennen in hun eigen identiteit en cultuur, in hun leefwereld? Communicatie is toch gebaseerd op een spreken dat gestoeld is op dezelfde normen en waarden van een bepaalde cultuur? Dat horen we toch vaak als het gaat over de integratie van allochtonen: ze moeten leren leven zoals wij leven, ze moeten aan onszelf gelijk worden, mét behoud van de interculturele verschillen. Maar hoe is dat mogelijk als integratie enkel gelijk staat aan assimilatie van objectiveerbare normen en waarden?

De ware ontmoeting met de ander veronderstelt drie niveaus waar twee individuen rekening mee moeten houden om de ander te ontmoeten en hem tegelijkertijd ook anders te laten zijn. ‘Assimilatie’ kan niet het einddoel zijn van de interculturele of interreligieuze dialoog.

Het kenmerkt wel het eerste niveau waar mensen elkaar moeten vinden, en dat

is op het niveau van de identiteit. Die delen mensen met elkaar gebaseerd op dezelfde verhalen waarin ze opgegroeid zijn. Hier staat men vooral in contact met elkaar vanuit het ego en wordt de nadruk gelegd op bepaalde eigenschappen van mensen uit bepaalde culturen. In onze democratie is respect voor die eigenheid een basiswaarde, waardoor we nooit naar een volledige assimilatie mogen streven. Bepaalde bevolkingsgroepen hebben veel met elkaar gemeen en die gelijkenissen die meestal verschillend zijn van onze waarden en normen dienen we te respecteren binnen een democratie.

Elk individu verschilt echter van de ander en dat komt door de affectieve dimensie van het bestaan waarin ieder mens wezenlijk alleen staat. Dat vormt het tweede niveau waar je rekening mee moet houden in de dialoog: erkennen dat de ander een innerlijke belevingswereld heeft waar we rationeel geen toegang tot hebben, omdat de affectiviteit voor het individu zelf onkenbaar is. De erkenning van de radicale singulariteit van de ander betekent niet dat we niet open moeten staan voor de sporen van het affectieve die we kunnen terugvinden in het spreken en handelen van de ander, maar dat we het nodige respect moeten opbrengen voor de innerlijke belevingswereld die – in tegenstelling tot de identiteit – een verborgen dimensie blijft. Je kan niemand dwingen om alles te zeggen wat er in hem omgaat. Een zekere discretie is wezenlijk voor een goede interpersoonlijke relatie.

Ware intersubjectiviteit die de ander erkent als ander en als gelijkwaardig, vooronderstelt ten derde de open ruimte van gastvrijheid waarin mensen elkaar kunnen ontmoeten, zowel in hun verschillen als in hun gelijkenissen. Die ruimte werd hier ontsloten en benoemd als ‘de ziel als ontvangstruimte’. Het is vanuit die neutrale ruimte die alle mensen met elkaar delen dat een ware ontmoeting plaats kan vinden. Dankzij deze dimensie van de ziel vormen alle mensen op aarde een ‘*communauté inavouable*’ – een moeilijk openlijk te bekennen gemeenschap – zoals Blanchot schreef. Een gemeenschap waar men geen bepaalde eigenschappen voor hoeft te hebben om erbij te horen. Gewoon leven vanuit de ziel is voldoende om een gevoel van verbondenheid te creëren, een verbondenheid die voorbij de woorden ligt. Problemen ontstaan als men de twee laatste voorwaarden voor een echt contact met de ander niet nakomt. Als je geen rekening houdt met de innerlijke belevingswereld van de ander kan er geen empathie ontstaan en dus ook geen *common ground* los van welbepaalde eigenschappen van een bepaalde groep. Het verwaarlozen van de dimensie van de affectiviteit en die van de ziel als universele ontvangstruimte zorgt ervoor dat

alle aandacht zich richt op de eerste voorwaarde voor intersubjectiviteit, namelijk het delen van bepaalde eigenschappen. Daardoor ontstaat er snel polarisatie en een objectiverend denken van ‘wij’ tegen ‘zij’. Omdat de dimensie van de ziel miskend wordt, valt de vrije verhouding weg die de mens heeft ten opzichte van zijn eigenschappen. Daardoor verstart het eigen verhaal en staat de mens niet meer open voor interpretatie. Het miskennen van de affectiviteit en van de dimensie van de ziel als ontvangstruimte leidt niet tot een ware communicatie tussen mensen, maar eerder tot een innesteling in groepen van gelijkgezinden die bijvoorbeeld eenzelfde politieke opvatting of religie delen.

Het ontsluiten van de dimensie van de ziel is wezenlijk om te komen tot ware intersubjectiviteit zodat mensen met verschillende achtergronden

De maatschappij en het ego

toch met elkaar kunnen communiceren. We delen immers allemaal dezelfde conditie: ‘Ik ben ik en ik ben niet-ik.’ Elk individu heeft bepaalde eigenschappen waardoor hij in contact kan treden met mensen die dezelfde eigenschappen delen. De mens valt niet samen met zijn uiterlijke kenmerken. We zijn allemaal ook affectieve wezens die op een dieper niveau met elkaar verbonden zijn, dankzij de dimensie van de ziel als plaats waar gastvrijheid mogelijk is. We noemden de ziel de ontvangstruimte voor gedachten, gevoelens, handelingen, herinneringen en verhalen. Nu is ze dat ook voor de ander, die tegelijkertijd anders blijft. Want we delen niet altijd dezelfde eigenschappen, en wezenlijk leeft vanuit dezelfde dimensie van openheid – namelijk de ziel – een noodzakelijke grondvoorwaarde om een echt contact op te kunnen bouwen. Daardoor blijven we niet steken in uiterlijkheden die bepaalde mensen wel kunnen verbinden maar onvoldoende zijn om een universele gemeenschap van mensen te kunnen vormen. ‘Ik ben ik en ik ben niet-ik’, en ‘Jij bent jij en jij bent niet-jij’. Met die formules kan men het intersubjectief contact tussen mensen onder elkaar garanderen, van waar ze ook komen, tot welke gender ze ook mogen behoren. In het volgende hoofdstuk volgt hetzelfde, maar dan in meer poëtische bewoordingen. Hetzelfde is echter niet het gelijke, zoals Heidegger vaak zei. Het hoofdstuk kan overgeslagen worden zonder de logica van de tekst geweld aan te doen.

GEESTESWETENSCHAPPELIJK INTERMEZZO – ‘IK BEN IK EN IK BEN NIET-IK’

Onze identiteit wordt gevormd in de dialoog met de ander. Je bent wie je bent dankzij de ander: je familie, je schoolleerkrachten van vroeger, je vrienden, de samenleving als geheel. Allemaal zorgen ze ervoor dat je op een bepaald moment kan zeggen: ‘Ik ben ik’.

Wat is dat ‘ik’ nu concreet? Het is het geheel van verhalen dat we zijn. Zo zit er een stukje christen in elke Europeaan en ben je even koppig als je grootvader – zo vertelden je ouders toch. Je bent een bundel van verhalen die soms met elkaar stroken en soms ook niet. Dat is onze identiteit: een bundel van verhalen gevormd in dialoog met de ander, wiens identiteit tevens een bundel van verhalen is. Verhalend komen we elkaar tegen op de (vrije) markt.

Aanvankelijk ben je je niet bewust van de verhalen die over jou de ronde doen. Zo besta je al reeds vóór je geboorte omdat er al over jou gesproken wordt: ‘Wat zal zij later worden?’, ‘Hoe zullen we hem noemen?’. Het is pas in de puberteit (en vaak veel later) dat we geconfronteerd worden met die verschillende verhaallijnen waaruit we gesponnen zijn. We worden er onszelf bewust van dat we niet samenvallen met ons ‘ik’, dat er altijd wel ergens een anekdote zit te wachten om verteld te worden door een vreemdeling. Je wordt zelfbewust.

We vallen dus niet samen met ons ‘ik’. Ik ben ik – en ook niet-ik. Door zich daarvan bewust te worden, ontstaat er gaandeweg een duidelijke kloof tussen de verhalen die je bent en datgene wat je essentie uitmaakt. Die essentie is geen ding of geen verhaal, het is aandachtig-zijn, pure aandacht. Wie aandachtig kan zijn, valt niet meer samen met zijn verhalen en kan zo ook openstaan voor de verhalen van de ander. Zo kan er een dialoog ontstaan en kunnen de verschillende verhalen naast elkaar leven in de boeken die we zijn.

Eigenlijk is dat een bevreemdende ervaring, om niet samen te vallen met je eigen ‘ik’, met je identiteit (‘Ik ben ik en ik ben niet-ik’). Het kan zijn dat mensen zich er pas op latere leeftijd van bewust worden dat ze wezenlijk niet samenvallen met alles wat ze dachten dat ze waren. Hij is méér dan officier alleen, meer dan priester of dokter. In dat méér ligt onze menselijke vrijheid besloten. Omdat we lange tijd onbewust in de vele

verhalen geleefd hebben, is het beangstigend om op een bepaald moment uit al die verhalen te vallen en geconfronteerd te worden met de leegte die je in wezen bent – naast de verhalen die jouw identiteit uitmaken.

Omdat onze identiteit bepaald wordt door de ander, blijven we ons hele leven lang afhankelijk van de ander. Je kan niet op een authentieke manier opeens een van je verhalen opzeggen (of het verhaal van een ander aannemen: een andere cultuur of religie). Alle verhaallijnen die je was, bent en zal zijn blijven geborgen in het geheugen. Wat er nu gaandeweg bijgekomen is, is die lege ruimte. Zo komen we in de vreemde situatie terecht waarin we met onze verhalen verbonden zijn met de ander, maar ook ergens losstaan van die al dan niet gedeelde identiteit, waardoor je terecht komt in die lege ruimte. Dat kan erg beangstigend zijn omdat je daar geen strohalmen hebt om je aan vast te klampen. Je ziet jouw identiteit letterlijk voor je eigen ogen passeren – zoals een visser kijkt naar een voorbij stromende rivier. Die lege plaats echter ben je zelf, is je ziel. Het is de gastvrije ruimte voor alle verhalen die je bestaan uitmaken. Jouw ziel is de plaats waar de woorden voorbij vloeien, zonder dat je je eraan moet vastklampen. Je kan de woorden laten zijn, en zelf niet-zijn. Die ervaring lijkt op wat men in het zenboeddhisme beschouwt als ‘pure aandacht’.

Men is dus wezenlijk aandacht én identiteit, aandacht vóór identiteit, en die identiteit is verbonden met de ander. Het vreemde aan die aandacht is dat ze kan verschuiven van het verhaal naar die lege ruimte – en weer terug. Je aandacht kan zich vestigen op je denken, je gevoel, je handelen, je herinneringen of je verbeelding. Je aandacht zweeft van de wereld van de verhalen – ook die van de ander – naar de leegte die iedereen in wezen is. Gelijkaardig aan de zenboeddhistische sunyata-ervaring of leegte, is misschien dat je vanuit die leegte wezenlijk op een radicale afstand staat van je ik. Je ‘ik’ is een illusie, in weze ben je pure aandacht. Dat proberen we echter nog anders onder woorden te brengen: je bent ik en je bent niet-ik, en dat niet-ik is de mogelijksvoorwaarde voor een echte, interpersoonlijke relatie met de ander. Je kan met je aandacht in je hoofd zitten, in de verhalen die je geworden bent, en van daaruit de ander betreden. Dan vang je bot en blijf je alleen. Dan zal die ander altijd anders blijven. Je kan met je aandacht echter ook in die lege ruimte zitten en van daaruit de ander tegemoet treden. Die ruimte delen we allemaal.

Problemen ontstaan wanneer verhalen star worden, eenduidig, niet meer voor interpretatie vatbaar. Dan wordt het heel moeilijk om je van je identiteit los te maken. Denk maar aan religieuze fundamentalisten die allemaal een heel duidelijk verhaal denken te hebben, vaak akelig logisch zelfs. Ik ben ik, jij bent jij. Er ontstaat geen dialoog, enkel een patstelling. Om enigszins los te komen van je identiteit, heb je een zekere openheid nodig voor de sfeer van het affectieve. Als je goed met je gevoelens omkan, dan zullen jouw verhalen ook vloeibaar blijven en invoelbaar voor de ander. Maar als je door omstandigheden niet in je gevoel kan staan met je volle aandacht, met heel je ziel, dan heb je enkel het Grote Verhaal waar je jezelf aan kan vastklampen. Een dergelijke relatie tot zichzelf is zielloos – en zinloos. Zo staat men niet in verbinding met het affectieve, met de innerlijke belevingswereld. Dan wordt het jouw verhaal tegenover het mijne, dan wordt het oorlog. Om dat te vermijden is een denken van identiteit én verschil nodig, van ik én niet-ik. Alleen zo kunnen we ons verbonden voelen met elkaar: als mensen met een verhaal waarachter een grote, mysterieuze leegte schuilt die we allemaal met elkaar mogen delen.

15. DE TWEEDE GEBOORTE VAN DE MENS – FRUSTRATIE, AGRESSIE EN GEWELD

Het mechanisme waarmee Alice Miller oorspronkelijk het narcisme wilde verklaren – namelijk het opgaan in het ‘onecht zelf’ van de Helper ten koste van de ontwikkeling van je eigen identiteit, van je ‘ware zelf’ – kan veralgemeend worden tot de menselijke conditie als dusdanig. We worden als het ware in de rol van Helper geworpen: elk individu beantwoordt dus in min of meerdere mate aan het archetypische beeld van de ‘*wounded healer*’: ‘Ik zorg, dus ik ben.’ De mens als mens valt dan enigszins samen met zijn zorgende functie – en precies daardoor wordt hij psychisch ziek. De miskennis van de eigen identiteit brengt gevoelens van frustratie teweeg die aan de basis liggen van agressie. Dat geweld kan ofwel intern gericht zijn, wat kan leiden tot hevige oververmoeidheid zoals bij het chronisch vermoeidheidssyndroom, zelfverwondingsgedrag, depressieve klachten en zelfs tot suïcidaliteit, ofwel extern, wat zich voornamelijk uit in irritatie, intolerantie en openlijk geweld naar de ander toe, met alle maatschappelijke gevolgen van dien.

Om het ‘Alice Miller syndroom’ te voorkomen dienen we twee fundamenteel verschillende vormen van zorg van elkaar te onderscheiden, en dat op basis van de plaats van waaruit zij beleefd wordt. Men kan allereerst zorg dragen voor de ander vanuit het perspectief van het ‘onecht zelf’ of het ego, waarbij men voor de zorg die men verleent per definitie iets in de plaats terug verwacht: een gevoel van dankbaarheid in de vorm van complimenten of een loon ‘naar prestatie’. Een dergelijke hulpverlening is echter gefundeerd in een vroegkinderlijk verlangen naar erkenning van het eigen ego – ‘Wanneer luistert er nu eindelijk eens iemand naar mijn verhaal?!’ – en is op termijn lichamelijk slopend, wat tegenwoordig vaker en vaker leidt tot burn-out. Een vroegkinderlijk verlangen naar erkenning leidt per definitie tot een kinderlijke hulpverlening. Men kan echter ook zorg dragen voor de ander vanuit de open dimensie van de ziel in het diepste van ons innerlijk. Die zorg is níet uitputtend. Integendeel, men leeft ervan op omdat men in contact staat met het overvloedige Leven, met de diepe laag in onszelf die geen erkenning nodig heeft om te kunnen bestaan, die gewoon is. Het in contact staan met die openheid – die op zich goed is – leidt automatisch tot een hulpverlening met meer volwassen verwachtingen, zoals bijvoorbeeld de erkenning van de eindigheid van het leven of het spreken over het moment van uitblijven van zijn eigen aan de zinservaring,

en het bij zichzelf navragen wat dat emotioneel allemaal met je doet.

Hoe kan een persoon die gekwetst is in zijn of haar fundamenteel bestaansrecht in contact komen met die diepere laag van rust, vrede en goedheid die in elk van ons huist? Iemand proberen te overtuigen van de fundamentele goedheid van het bestaan door rationele argumenten te gebruiken, zal niet baten: de persoon zelf *voelt* niet dat hij wezenlijk goed is, zeker niet als hij zich in ‘rationele modus’ bevindt. Meditatie kan iemand in contact brengen met die rust en vrede in het diepste van ons innerlijk. De vijf geestelijke vermogens kunnen door volgehouden aandacht een voor een omgevormd worden tot een hogere variant ervan die allen samen het contact met de ziel als ontvangstruimte mogelijk maken. Door de aandacht te richten op de verschillende geestelijke vermogens wordt 1) het denken omgezet in *niet-wetend weten*, 2) het voelen in *gelijkmoedigheid*, 3) de wil in *gelatenheid*, 4) het geheugen in het nu-moment of *mindfulness* en 5) de verbeelding in innerlijke *leegte*. De geestelijke vermogens staan als het ware voor een tijdje op non-actief – of liever: op een hogere vorm van activiteit. Alleen zo kan de mens zich leegmaken van zichzelf om ruimte te maken voor zijn diepste innerlijk. Mediteren is dus niets anders dan het door aandacht bereiken van innerlijke rust en vrede, door middel van niet-weten, gelijkmoedigheid, gelatenheid, mindfulness en innerlijke leegte.

Aandacht van en voor de ziel is dus van wezenlijk belang voor een gezonde, volwassen hulpverlening gemaakt voor Helpers in balans. Zorg is echter niet de enige bron van zin voor de mens. Het creatieve proces dat plaatsvindt vanuit ons diepste innerlijk is de tweede belangrijke bron van zin eigen aan de menselijke existentie. Vaak worden mensen zich echter pas op latere leeftijd écht bewust van die tweede ervaring van zin. Meestal gebeurt dat in de tweede helft van ons leven – op het moment dat de meeste mensen beginnen loskomen van de helpersrol die ze hebben moeten innemen ten opzichte van hun ouders. Dat creatief proces ontstaat meestal ten gevolge van het overlijden van een of beide ouders of omdat andere mensen de zorg voor de ouders op zich nemen. Men kan hier spreken van *de tweede geboorte van de mens*, naast de eerste biologische geboorte (die eerder aan bod kwam in onze bespreking van het werk

De maakschappij en het ego

van Bion). Het is een opvallend gegeven dat de meeste creatieve mensen hun origineelste werk gemaakt hebben rond hun veertigste levensjaar.⁸¹ Hölderlin

schreef zijn bekendste gedicht *Helft van het leven* in zijn 35^{ste} levensjaar in 1805 en voorvoelde daar de verandering die er in zijn werk zat aan te komen – niet omwille van geestesziekte maar omwille van de psychische veranderingen tijdens de helft van zijn leven. Hij voelde zich angstig en verlaten. Het zou geen gemakkelijke periode worden hoewel zijn ‘gedichten van de waanzin’ (zijn *Türmgedichte* of *Torengedichten*), geschreven gedurende de laatste veertig jaar van zijn leven, wel een zekere vreedzame en vreugdevolle omgang met het leven verrieden.

Helft van het Leven Met geel van peren en vol
wilde rozen helt het land naar het meer, lieve
zwanen, en van kussen dronken duiken jullie halzen
in het heilige, nuchtere water.
Helaas, waar haal ik nu het winter wordt, de bloemen,
waar het licht van de zon en van de aarde de schaduw?
Sprakeloos, koud staan de muren, weerhanen krijsen in
de wind

Nu de blik van de ouders hun doen en laten niet langer bepaalt, ontstaat er blijkbaar ruimte om vanuit een innerlijke noodzaak buiten de lijntjes te beginnen kleuren. Aanvankelijk gebeurt dat met een zekere schroom, schaamte en zelfs angst om gewoon zichzelf te zijn. Dat gevoel maakt gaandeweg plaats voor een innerlijk gevoel van voldoening en tevredenheid over wat men in het leven doet op vlak van eigen projecten en doeleinden. Meister Eckhart zegt over de geboorte: ‘Er zijn voor mensen twee geboortes: een in de wereld en een uit de wereld.’⁸² In haar commentaar op die passage vat de theologe en geestelijk verzorger Marga Haas deze ‘tweede geboorte’ mooi samen:

Het betekent stap voor stap loslaten wie je dacht dat je was, om te worden wie je werkelijk bent. Het betekent een voor een de schillen afpellen om op zoek te gaan naar je diepste wezen. Het betekent de reis naar binnen afleggen, om op zoek te gaan naar je innerlijke grond. Hoe meer buitenkantigheid je aflegt, hoe verder je afdaalt naar binnen. Langs al je overtuigingen daal je af. Langs je mening over anderen, langs de beelden van jezelf en de beelden van God. Hoe meer je die loslaat, hoe meer ruimte er in jou komt voor God en voor jezelf.

Geboren worden in de wereld is een eenmalige gebeurtenis. Geboren

worden uit de wereld is een intensief en langdurig proces, een prachtig avontuur en een grote uitdaging. Maar stukje bij beetje voltrekt die geboorte zich daadwerkelijk. Welkom in het Leven.⁸³

Dat die tweede geboorte geen sinecure is, komt naar voren in een anekdote van Beckett die hem altijd bijgebleven is. Hij zat in een les van Jung in Tavistock in 1935 – samen met zijn toenmalige therapeut Bion trouwens – waarbij Jung sprak over een patiënte van hem die niet zo lang geleden suïcide gepleegd had. Hij werd hier erg door aangedaan toen hij erover vertelde en zei tegen het publiek in het auditorium: ‘Ze was nooit goed geboren’ (*‘She was never properly born’*⁸⁴). Die zin raakte Beckett door merg en been. Hij wist niet dat je op latere leeftijd nog een ‘embryonaal’ leven kon leiden, wat veel psychisch lijden tot gevolg kan hebben, zoals het verhaal van Jungs patiënte pijnlijk aantoont. Was Beckett zelf toen eigenlijk al ‘goed geboren’? Zijn eerste echt innovatief werk schreef hij tussen 1948 en 1949, zijn bekendste werk *En Attendant Godot*, een werk waarin hem het onmogelijke gelukt was: een toneelstuk waarin niets gebeurt en waarbij het publiek toch op de punt van zijn stoel bleef zitten: een perfecte weergave van een psychoanalytische setting.

Mensen helpen om voor een tweede keer ‘geboren te worden’ op latere leeftijd is misschien wel de belangrijkste doelstelling binnen een psychotherapie en kan letterlijk van levensbelang zijn. In een embryonaal leven versteent het ego en gaat men een stille dood tegemoet. Hoeveel patiënten zitten nu niet in een embryonaal stadium bij hun nietsvermoedende therapeut?

16. DE MOED OM ZICHZELF TE ZIJN – VOORBIJ SCHULD EN SCHAAMTE

De ontwikkeling van ons ego verloopt via de erkenning van de ander. In de eerste helft van ons leven kan het gebeuren dat we een ‘onecht zelf’ ontwikkelen: een identiteit die niet in verbinding staat met onze emotionele belevingswereld. Zo gaat men op in de Helpersrol met het oog op de erkenning van het eigen bestaansrecht door de ander: ‘Ik zorg voor jou, dus ik ben.’ Men denkt dan dat men zus of zo moet zijn om goedgekeurd of aanvaard te worden door zijn medemens. Daardoor vervreemdt het individu echter van zijn ‘ware zelf’, van hoe hij of zij echt denkt of voelt. Dat brengt gevoelens van schuld teweeg tegenover je ware zelf, alsof je iets verkeerd gedaan hebt en je schrik

hebt dat mensen je daarvoor zullen veroordelen. De grootste criticus ben je echter zelf. Schuldgevoelens zijn therapeutisch soms erg hardnekkig en vaak resistent tegen verandering. Datgene dat zich verzet tegen psychische verandering is het ego, het 'ik' dat zich beschouwt als onafhankelijke entiteit los van enige context of voedingsbodem. Dit oorspronkelijk narcisme staat vaak een blijvende heling van de persoonlijkheid in de weg. Men moet de sprong wagen van een identiteit gebaseerd op de goedkeuring van de ander, naar een identiteit die voortkomt uit de eigen gevoelsgrond. Dat is vaak moeilijk en vergt veel moed, moed om zichzelf te zijn. In principe is dit mogelijk voor iedereen.

Het is vaak in de tweede helft van ons leven dat er een andere stemming aan de basis ligt van ons zelfgevoel, namelijk schaamte. Men schaamt zich niet zozeer omwille van iets dat men gezegd of gedaan heeft. Schaamte snijdt dieper en komt regelrecht van je ontwikkelende 'ware zelf'. Men schaamt zich om te bestaan. *Mag ik er wel zijn? Ben ik eigenlijk wel welkom bij mijn psychiater? Geeft hij of zij wel echt om mij of ben ik louter een nummer? Doet hij het niet louter om het geld?* Dergelijke vragen komen vaak naar boven bij het volgen van een psychotherapeutisch proces. Na de tweede geboorte ontluikt de wil tot zelfverwerkelijking die aanvankelijk nog erg gepaard gaat met de reflexmatige drang naar bevestiging door de ander: 'Is het wel goed genoeg zo?', 'Had ik dat wel mogen zeggen?' Wat men vanuit zichzelf creëert is echter altijd iets radicaal nieuws dat in de wereld binnengebracht wordt, iets wat moeilijk te vergelijken en te beoordelen valt met betrekking tot datgene wat reeds bestaat. Het individu moet het aandurven om zichzelf tot expressie te brengen in wat hij doet of maakt. Dat dit in het begin nog erg stroef kan verlopen is iets wat men vaak ziet wanneer mensen pas beginnen om iets van zichzelf onder woorden te brengen of te *bebeelden*, een neologisme waarmee we de omzetting van onverwerkte emoties tot een materieel beeld beogen. Ook gevoelens van schaamte kunnen diep gebrand zitten in ons geheugen en zijn net als schuldgevoelens vaak erg therapieresistent. Het kan helpen om een begeleider te hebben die dienstdoet als 'vroedvrouw' voor het 'ware zelf' in kiemvorm. Dat authentieke zelf is namelijk niet iets wat reeds helemaal klaar en gereed ergens verborgen zit diep in iemands zielenleven. Het is iets waar actief vorm aan gegeven moet worden. Hier spreken over het laten zijn van het 'innerlijke kind' is daarom misleidend, omdat men er dan van uitgaat dat iemands waarheid ergens zit te wachten om ontdekt te worden door een witte prins of prinses. Het 'ware zelf' moet echter uit de granieten rotsblokken van het lijfelijk in-de-wereld-zijn stuk voor stuk

uitgehouden worden, en dat proces vraagt veel geduld – zowel bij de ‘vroedvrouw’ als bij de ‘zwangere’ en haar omgeving.

17. DE MAAKBARE SAMENLEVING – OVER DE DUBBELZINNIGHEID VAN DE MAAKSCHAPPIJ

Onze westerse maatschappij dreigt te verworden tot een maatschappij: enkel wat gemeten en gewogen kan worden, enkel wat maakbaar en manipuleerbaar is, lijkt nog van tel. Dát we produceren en wát we produceren – ook het eigen beeld van onszelf – staat centraal, niet wíe dat produceert. Enkel de successen van het objectiverende denken worden belicht, al de rest – ook het transcendente – blijft verborgen in de schaduw. Het wordt irrelevant gemaakt door het heersende naturalistisch discours over de mens als ‘dier’ dat ingeschakeld is in een biologisch gedetermineerd geheel. Het individu wordt binnen dat perspectief vaak geobjectiveerd tot automatische schakel binnen een systeem van productie, zowel van dingen als van zichzelf. Als zelfbeeld dat resoneert met het heersend maatschappelijk discours. ‘Het individu moet het maken, hij moet zichzelf zien als project en streven naar persoonlijke ontwikkeling.’ Van wezens die producten maken uit innerlijke noodzaak en zich weerspiegeld zien in die productie (Marx) zijn we verworden tot wezens die zélf product geworden zijn en zich ook zo presenteren op de arbeidsmarkt, wat beschouwd wordt als een positieve eigenschap binnen ons huidig maatschappelijk-economisch systeem. De veralgemening van de objectiverende blik, namelijk de toepassing van de wetenschappelijke methode op alles en iedereen, vormt zoals reeds aangetoond de grond van de maatschappij.

Ondanks de verwoede pogingen om te komen tot twee van elkaar gedifferentieerde wetenschappelijke methoden moeten we uiteindelijk toch spreken van een ‘eenheid van de methode’, zoals Popper zei. Van één wetenschappelijke methode, een methode die historisch zo gegroeid is. Van de revolutionaire experimenten van Galilei en hun invloed op het ego van Descartes, over het werk van Newton met Kants filosofische onderbouw tot aan de methodologie van Popper en Oppenheimer, die beide aan de wieg stonden van de wetenschappelijke methode zoals die tegenwoordig bijna overal gebruikt wordt: het hypothetisch-deductief model. Het is echter de levensfilosofen of fenomenologen niet gelukt om een alternatieve methode te ontwikkelen die theoretisch op kan tegen de methode die organisch gegroeid is uit de natuurkunde. Misschien was de opzet verkeerd en moeten we niet zoeken naar een alternatief model van wetenschap maar eerder de wetenschappelijke

methode duiden en kaderen binnen een breder perspectief op de mens? Rede en ratio dekken elkaar blijkbaar niet helemaal.

De enige manier om het wetenschappelijke, objectiverende denken wat te beteugelen is om het eerst nauwkeurig te beschrijven en om dan zijn mogelijkheden voorwaarde te onderzoeken: hoe is het mogelijk dat de mens al zo lang vasthoudt aan deze ene denkvorm waardoor elk ander soort denken nauwelijks denkbaar is? Deze weg hebben we met succes gevolgd. Het antwoord op die vraag was dat het objectiverende denken een wezenlijk en noodzakelijk vermogen is van de ziel – we hebben dat denken nodig om ons te beschermen tegen overspoelende emoties en om onze levensconditie te verbeteren. Ook als creatieve expressie van ons affectief bestaan heeft het objectiverend denken zijn nut. Het ego is naast een defensie tegen een teveel van ondraaglijke emoties tevens identiteitstichtend, zoals we aangetoond hebben in hoofdstuk 6.

De term maatschappij is dubbelzinnig: het verwijst enerzijds naar het feit dat de mens gemaakt wordt naar het beeld van het neoliberalisme met haar meritocratisch ideaal. Daarnaast opent de term echter ook de dimensie van het objectiverende denken als expressie van ons affectief bestaan. In die zin maken wij in onze creatieve omgang met de wereld zelf ook mee de samenleving waarin we leven. *We bepalen zelf mee wat ons zal bepalen.*

18. DE SCHADUWZIJDE VAN DE ZINSERVARING – DEPRESSIE ALS DE NACHT VAN DE ZIEL

De ziel vormt de dimensie van ontvankelijkheid voor de geestelijke vermogens van het denken, het voelen, de wil, het geheugen en de verbeelding. Ook de ander wordt er gastvrij ontvangen, waardoor er een authentiek contact kan ontstaan tussen twee individuen. Wat dat laatste betreft werd het voorbeeld gegeven van de zorg voor de ander. Op sommige momenten geraakt de mens volledig vervuld van deze zorg: ‘Ik zorg, dus ik ben.’ Die ervaring – die iedereen die in de zorg werkt (en ver daarbuiten) wel zal herkennen – is echter wezenlijk van tijdelijke aard: de mens is niet altijd zorgend naar de ander toe, laat staan naar zichzelf toe. Hij valt in dergelijke tijden noodzakelijk terug op de ervaring van de ziel als lege ruimte. Daar waar voordien de zorg voor de ander die ruimte volledig opvulde, heerst nu niets, behalve dan de herinnering aan die ervaring van liefde. Dat ‘niets’ is echter niet niets, de ervaring ervan is existentieel erg

beladen: leegte, afwezigheid, verlating en de dood kan namelijk ook heel wat teweegbrengen in de ziel.

Het vergt veel moed om bij ‘zichzelf’ te blijven in deze ervaring, om in de ziel als lege ontvangstruimte te verblijven als er niets komt, wachtend op iets wat in ieder geval niet zal komen op commando van de eigen wil of van het ego. Het feit dat deze leegte ons niet onmiddellijk beantwoordt, de stilte eigen aan de ziel, zorgt ervoor dat ze ons terugwerpt op onszelf en zo alle constructies in vraag stelt die de mens produceert om zich staande te houden op de momenten van afwezigheid van zin. Die ervaring stelt de dagelijkse, alledaagse vanzelfsprekendheid van onszelf en de wereld waarin we leven fundamenteel in vraag. Als deze lege ruimte in ons niet duidelijk fenomenologisch beschreven wordt en ervaren wordt als ontvangstruimte voor het denken, het voelen, de wil, het geheugen en de verbeelding, dan kan de mens er niet lang vertoeven: de leegte wordt dan ervaren als een hel of een dorre plek waar geen nieuw leven meer kan groeien, omdat de sporen van het goede met de tijd uit het zicht geraakt zijn. Of beter gezegd: tijdelijk uit het zicht geraakt zijn, tot het volgende moment van genade. Die onophefbare dialectiek van aan- en afwezigheid van liefde is kenmerkend voor de mystieke ervaring. Herwig Arts schrijft over de Antwerpse mystica Hadewijch (dertiende eeuw):

Overigens handelen haar teksten meer over Gods afwezigheid dan over Zijn aanwezigheid. Hadewijch is één van de weinige mystieken die na een onstuimig liefdeshuwelijk achteraf jarenlang de louterende pijn van de schijnbare verlatenheid moesten ondervinden.

Toch is die ‘verlatenheid’ bij haar geen louter negatief begrip. Zij weet dat liefde altijd een dialectiek van aan- en afwezigheid betekent en dat alleen diegene weet heeft van echte afwezigheid, die ook aanwezigheid heeft geproefd. [...] Hadewijchs geestelijke honger en haar intens verlangen naar God in het kaal geworden winterlandschap van haar ziel was het rechtstreeks gevolg van haar mystieke ontmoeting met Hem en niet een eerste aanloop daarnaartoe.⁸⁵

Het individu in onze tijd heeft een samenleving nodig die voor dergelijke sporen van liefde ruimtes bouwt, kathedralen en tempels als getuigen van de voorbijgang van de transcendentie in het tijdelijke leven van de mens. Staan we echter nog voldoende stil bij die maatschappelijke taak van het creëren van

ruimtes voor de stille voorbijgang van de transcendentie in tijden waarin woorden als ‘stilte’ en ‘wachten’ eerder pejoratief gekleurd zijn omdat ze verwijzen naar een wijze van bestaan die niet volledig gedreven wordt door de eigen wil om product te zijn of te produceren binnen het huidig maatschappelijk bestel?⁸⁶

Omwille van de zwaarte eigen aan de menselijke existentie is het belangrijk om aandacht te blijven hebben voor de volle ervaring van de ziel en om haar zo helder mogelijk te omschrijven. Doen we dat niet, dan kan de mens ten onder gaan aan het ‘nietigende’ aspect van onze ziel: we kunnen wat betreft deze plaats niet meer spreken in termen van ‘zinnig’ of ‘zinloos’. We kunnen enkel zeggen dat er zinvolle momenten kunnen gebeuren die voorbijgaan en hun sporen kunnen achterlaten in de herinnering, tot het volgende zinvolle moment onverwacht haar opwachting maakt. We hebben meestal pas weet van het ‘zorgen voor’ of van de scheppingsdaad nadat het voorbij is. Op zeldzame momenten ervaren we de zin echter ook onmiddellijk en voelen we haar stromen door lijf en leden. De ziel is mogelijk-zin, *in staat tot zin*, grondiger kunnen we haar niet benoemen. De discussie over het al dan niet bestaan van dé zin van het leven is vanuit het hier ontwikkelde perspectief een onvruchtbaar en wezenlijk

De maatschappij en het ego

onoplosbaar debat dat leidt tot aporie. Als bepaalde mensen zeggen dat het leven an sich geen zin heeft en dat wij er zelf zin aan moeten geven vanuit ons ego – sinds de vroege Heidegger en Sartre een zeer populaire opvatting bij vele mensen – dan spreken zij niet vanuit de ziel of vanuit de ervaring van het affectieve contact met zichzelf of de ander maar vanuit het ego, vanuit het objectiverende denken dat ervan uitgaat dat het leven fundamenteel kenbaar is, en dus ook haar zin. Het onvatbare aspect van het Leven blijft echter wezenlijk verborgen voor de rationaliteit.

Als de ziel als leegte niet gekaderd wordt als ontvangstruimte waarin we bij momenten zin kunnen ervaren, dan kan die ruimte ervaren worden als erg bedreigend voor onze psychische integriteit, precies omwille van de reden die de Franse filosoof en schrijver Maurice Blanchot eraan gaf: we hebben angst om ons ego los te laten omdat we niet kunnen omgaan met onze emotionele binnenwereld. Daarom houden we ons ook zo vast aan onze identiteit, aan ons ego. Dat kan leiden tot een permanente vlucht van onszelf, ofwel in werk, sport

of fitness – wat ook kan leiden tot fenomenen zoals burn-out – ofwel in allerhande verslavende middelen die de angst om zichzelf te zijn – los van onze zichtbare en maakbare eigenschappen – slechts tijdelijk kunnen verminderen. Omdat onze samenleving nog maar weinig sporen bevat van het transcendente karakter van ons menselijk bestaan en zelf ook de spanning moeilijk kan verdragen die de aan- en afwezigheid van de ervaring van zin met zich meebrengt (onze ‘het-moet-altijd-leuk-zijn’-cultuur), kan de persoon die in contact staat met zijn diepste wezen, namelijk met de ziel als ontvangstruimte van zin én als lege plek, terechtkomen in een periode van langdurig psychisch lijden. Een lijden dat nu vaak ‘objectief’ beschouwd wordt als ‘depressie’ of ‘melancholie’, maar door Meister Eckhart gezien wordt als ‘het snelste dier’ om vrede te kunnen vinden in zichzelf. In de mystieke traditie komt dat overeen met de nacht van de ziel. Existentiële fenomenen zoals de doodsangst of zwaarmoedigheid worden tegenwoordig al snel gemedicaliseerd onder de noemer van ‘angst en depressie’, waardoor ze hun transformatieve kracht verliezen. Natuurlijk zijn niet alle depressies of andere psychische aandoeningen existentiële fenomenen: de oorzaak kan ook liggen aan problemen in het brein – het correlaat van de stemming. Gaat het met de stemming slecht, dan loopt er ook iets verkeerd met het brein, maar het omgekeerde geldt dus ook: problemen binnen het brein kunnen ook de oorzaak zijn van psychisch lijden. De menselijke existentie is niet altijd verantwoordelijk. Een zekere zwaarte hoort echter wel tot het menselijk bestaan. De oorzaak daarvan is volgens ons de afwezigheid van de ervaring van een blijvende zin van ons bestaan. De ervaring van een fundamenteel tekort bepaalt de eindigheid van de menselijke existentie. Het veroordeeld zijn tot wachten op voorbijgaande ervaringen van zin zonder dat we precies weten wanneer ze terug zullen komen, vormt het wezenskenmerk van ons spiritueel bestaan als eindig wezen. Meestal vluchten we echter weg van die affectieve dimensie onder de vorm van een permanente, maar illusoire zin zoals aangeboden door welomschreven ideologische systemen of wetenschappelijke verhalen zoals de natuurlijke selectie die continu aan het werk is in de evolutie van de soorten en van het leven in het algemeen. De hang naar totalitaire manieren van denken die we tegenwoordig zien – zoals bijvoorbeeld het nationalisme, het consumentisme, het sciëntisme of het religieus fundamentalisme – is een teken dat veel mensen zich angstig voelen en zoekende zijn naar een sterke, blijvende zin die hen draagt en schraagt, ook al is dat het aanschaffen van de nieuwe iPhone. Dat verlangen naar het willen opgaan in een absoluut, zelfgecreëerd, mythisch eenheidsverhaal – dat doorgaans weinig

ademruimte biedt voor het unieke leven van het individu – kan leiden tot desastreuze en mensonterende gevolgen. Kan de mens echter leven zonder mythisch omkaderingsverhaal? Hebben we tegenwoordig niet meer nood aan een nieuwe mythologie in plaats van verdere ‘ontmythologisering’ (Bultmann)? We blijven het antwoord hier schuldig. Dat het grondig verkeerd kan gaan met dat mythologisch verlangen leert ons de geschiedenis van de Holocaust, het paradigmatisch grondgebeuren dat aan de wieg ligt van onze postmoderne identiteit.⁸⁷ Hoe moeten we echter taal geven aan een gebeuren dat ons tot stilte dwingt en ons tegelijkertijd oproept tot het strengste denken?

19. HET RADICALE KWAAD: JONG GELEERD, OUD GEDAAN?⁸⁸ – OVER PSYCHOPATHIE

Het is sinds de psychologische experimenten van Milgram en Zimbardo gemeengoed geworden om te stellen dat zowel goed als kwaad huizen in het hart der duisternis van de mens. Mits de juiste context, schuilt er in elk van ons wel een nazibeul, zo luidt de stelling. Een dergelijke visie op de mens gaat terug op het late denken van Freud vanaf *Voorbij het lustprincipe* – zoals reeds gezegd een centrale tekst in zijn denken. Freud onderscheidde bij de mens twee fundamenteel drijvende krachten van elkaar: de seksuele drift en de doodsdrijf, ‘eros’ en ‘thanatos’. Dat dualistische denken gaat terug op de mysticus Jakob Böhme die goed en kwaad beschouwde als eigenschappen van God zelf⁸⁹, een visie die zelf teruggaat op het manicheïsme, een gnostische sekte uit het vroege christendom (3^{de} eeuw n.Chr.). In onze bespreking van het ontwikkelingspsychologisch ontstaan van het denkvermogen of mentalisatie hebben we gezien dat een tekort aan mentalisatie ten gevolge van onvoldoende spiegeling van de eigen emoties door de zorgende ander kan leiden tot een tekort aan empathisch inlevingsvermogen – mededogen – wat dan op zijn beurt kwaadaardig gedrag kan veroorzaken.

Het radicale kwaad wordt hier gedefinieerd als de bewuste keuze om geweld te plegen naar de ander toe op basis van (1) welbepaalde gewelddadige ideeën die zich afspelen op het niveau van het ego of van (2) opgekropte agressie die zich bevindt op het niveau van het affectieve zelf. Beide zijn het gevolg van een gebrek aan erkenning van iemands bestaansrecht in de vroege ontwikkeling van de identiteit.

Het kwaad is volgens de hier ontwikkelde theorie over de ziel geen

aangeboren, biologisch gedetermineerd fenomeen maar het gevolg van enerzijds het uitblijven van noodzakelijke ervaringen van zin, zoals het liefdevol spiegelen van de eigen emoties of de erkenning van het bestaansrecht door de zorgfiguren die het kind omringen. Anderzijds kan emotionele verwaarlozing en fysieke of seksuele mishandeling er ook voor zorgen dat het kind volledig afgesloten geraakt van zijn innerlijke belevingswereld omdat die gewoon té pijnlijk is om bewust ervaren te worden. Door beide factoren kan het 'ware zelf' zich niet ontwikkelen en ontstaat er frustratie, wat kan leiden tot gevoelens van kwaadheid en agressie die ofwel op zichzelf gericht zijn, ofwel naar de ander geprojecteerd worden. Daarom is het belangrijk om kinderen op te voeden vanuit de gastvrije dimensie van de ziel waardoor het kind zich erkend weet om wie hij is en niet om wat hij doet of presteert. Dat laatste is het geval wanneer kinderen bewust opgevoed worden door middel van een welomschreven pedagogie in het achterhoofd. Thomas D'Ansembourg en David Van Reybrouck verwoorden het als volgt in hun recent verschenen politiek pamflet met de veelzeggende titel *Vrede kun je leren*:

Onze overtuiging is heel eenvoudig: als de mens zich van meet af aan welkom voelt, opgroeit in een sfeer van liefde, openheid en respect voor zijn eigenheid, zich ontwikkelt in een stimulerende omgeving waar hij zich thuis voelt, leert zijn talenten te ontdekken en in praktijk te brengen, met een positieve instelling zijn zwakke kanten leert overwinnen en aangemoedigd wordt een zinvolle levensinvulling te vinden, heeft hij geen reden om naar geweld te grijpen als hij zich wil uiten of wil voelen dat hij bestaat.

Volgens de hier ontwikkelde visie zijn alle misdadigers in wezen mishandelde kinderen. In de forensische psychiatrie heerst echter de daaraan tegenovergestelde opvatting dat antisociaal gedrag of psychopathie het gevolg is van afwijkingen in welomschreven delen van de hersenen. De delen van het brein die correleren met het gevoel voor empathie zouden te weinig doorbloed worden, wat psychopathisch gedrag tot gevolg kan hebben. Dat zou dan weer het gevolg zijn van de genetische constitutie van het individu en de aanwezigheid van welomschreven sociale factoren. Het radicale kwaad is volgens deze visie aangeboren en uitdrukkelijk niet het gevolg van een 'slechte start' in het leven.

Net zoals de toename in psychische aandoeningen grotendeels het gevolg is

van de context – namelijk van onze ziekmakende maatschappij – zo is ook de context, zowel opvoeding als omgeving, grotendeels de oorzaak van psychopathie. Alle criminelen zijn mishandelde kinderen, aldus Pierre Lassus in zijn boek *L'enfance du crime* (2008). Criminelen zijn psychisch lijdende mensen en dienen naast een celstraf tevens psychotherapeutisch behandeld te worden. Dat gebeurt momenteel nog te weinig, wat vermoedelijk te maken heeft met de hoge kostprijs voor psychotherapie en de onwil bij de algemene bevolking om daarvoor te

De maatschappij en het ego

betalen met eigen belastinggeld. Daarnaast heerst er binnen de huidige psychiatrie de opvatting dat psychotherapie geen meerwaarde zou bieden voor deze specifieke doelgroep. Pleiten voor psychotherapie bij criminelen zal de politicus alleszins geen stemmen opleveren bij de volgende verkiezingen. Het heersende psychiatrisch discours over psychopathie is namelijk doorgedrongen tot de algemene opinie: criminaliteit is het gevolg van een aangeboren of verworven hersenafwijking, wat dus zorgt voor een zeker neurologisch-geïnformeerd therapeutisch nihilisme: er valt niet veel aan te doen behalve repressie. Geweld wordt bestreden met geweld – een vicieuze cirkel. Wetenschappelijk onderzoek heeft echter aangetoond dat zelfs de zwaarste psychiatrische stoornissen in de persoonlijkheid, mét de bijbehorende correlerende hersenafwijkingen, gunstig beïnvloed kunnen worden door psychotherapie. Praten verandert de structuur van ons brein. Dat gebeurt:

1. via allerlei *epigenetische mechanismen* die pas een tiental jaar geleden ontdekt werden⁹⁰ en slechts de laatste paar jaar hun klinische relevantie bewezen hebben.⁹¹ Epigenetica is de studie van omgevingsfactoren in de expressie van onze genen. We zijn dus niet gedetermineerd door onze genen: we kunnen onder meer door ons denken – naast ook door voeding, milieu of medicatie – invloed uitoefenen op welke genen tot uitdrukking komen en welke genen veilig in het DNA verborgen blijven zitten;
2. daarnaast kunnen vaste overtuigingen en denkpatronen – de bron van veel lijden bij persoonlijkheidsstoornissen, ook bij de antisociale persoonlijkheidsstoornis of psychopathie, naast ook traumatische

herinneringen bij het posttraumatisch stresssyndroom, ontstaan worden van hun ‘vecht/vlucht/ bevries’-reactie door het mechanisme van *memory reconsolidation*⁹² of ‘geheugenreconsolidatie’, dat pas in 2000 ontdekt werd door de hersenonderzoeker Karim Nader en zijn team. Bij het opwekken van een nare herinnering die ingebed zit in een neuronaal netwerk (die daarin ‘geconsolideerd’ zit), blijken de neuronale paden verbonden met die herinnering voor een periode van ongeveer zes uur los te komen van het neuronaal netwerk waarin ze gebed waren. Als men in die tijdspanne een rustgevende of ‘parasympathische’ emotie kan opwekken door meditatie, maar ook door medicatie (propranolol wordt hiervoor gebruikt, een indirecte angstmiddel), dan vallen de neuronale banen verbonden met de herinnering terug op hun plaats in het algemeen neuronaal netwerk (worden ze ‘gereconsolideerd’), maar deze keer niet meer verbonden met de amygdala, het angstcentrum van ons brein. Men kan dan na geheugenreconsolidatie dezelfde nare herinnering oproepen zonder dat de persoon daar onprettige gevoelens bij ervaart. Integendeel, de herinnering gaat nu gepaard met een gevoel van rust. Dat mechanisme zou de verklaring kunnen zijn waarom onder meer EMDR (*‘Eye Movement Desensitization and Reprocessing’*) werkt, de huidige standaardbehandeling bij het posttraumatisch stresssyndroom. Tot nog toe wisten we met zekerheid dát EMDR werkt, dat is wetenschappelijk voldoende aangetoond, maar hoe het precies werkt, is nog altijd voer voor speculatie;

3. enkele jaren terug werd de revolutionaire ontdekking van geheugenreconsolidatie opgenomen in een van de belangrijkste naslagwerken⁹⁴ over geheugen en leerprocessen, dat verscheen onder redactie van de Nobelprijswinnaar Eric Kandel, psychiater en neurowetenschapper gespecialiseerd in de studie van het geheugen. Dat neurobiologisch mechanisme zou dus niet alleen de verklaring zijn waarom EMDR werkt⁹³, maar ook waarom *Emotion Freedom Technique* werkt, waarom interpersoonlijke neurobiologie werkt, waarom *Emotional Focus Therapy* werkt etc. Geheugenreconsolidatie lijkt op dit moment wel het ultieme verklaringsmodel voor de meeste vormen van psychotherapie. Momenteel bestaan er twee psychotherapievormen die steunen op dat

mechanisme: *Coherence Therapy* van Bruce Ecker et al. en *The ICE-method* van Lars Clausen;

4. tenslotte hebben ook de meer gevestigde psychotherapieën voor persoonlijkheidsstoornissen zoals de dialectische gedragstherapie van psychologe en borderline-ervaringsdeskundige Marsha Linehan of de klinische psychoanalytische psychotherapie van psychiater en psychoanalyticus Rudi Ver-

De maatschappij en het ego

mote (grotendeels gebaseerd op het gedachtegoed van Bion) een wetenschappelijk aangetoond gunstig effect op de stoornissen in de persoonlijkheid.

Wat nu met de experimenten van Milgram en Zimbardo, de theorieën van Freud, Böhme en de manicheïsten? Hoe moeten we deze westerse ‘wijzen’ interpreteren? Hun gedachtegoed toont enkel aan dat de mens in staat is tot het radicale kwaad. Daaruit volgt echter niet noodzakelijk dat het kwaad inherent is aan de mens: mits een goede afstemming op het kind is het redelijk om te veronderstellen dat – als een kind bijvoorbeeld opgevoed wordt volgens de hierboven geciteerde principes uit *Vrede kun je leren* – je geen voedende bodem creëert waarin het kwaad kan gedijen. We vergeten daarbij bovendien maar al te vaak dat de mens ook in staat is om goed te handelen en dingen kan creëren die de wereldvrede bevorderen – en haar niet alleen maar in gevaar brengt, zoals atoombomben of totalitaire denk- en geloofssystemen. De Holocaust was het zuivere product van de menselijke verbeelding – nergens in de natuur vinden we het industrieel afslachten van andere levende wezens terug. Het mindfulnesscentrum van de Tibetaanse zenboeddhist en vrijheidsstrijder Thich Nhat Hanh – ‘*Plum Village*’ – is dat echter ook, net als de oprichting van de Verenigde Naties. In zijn *Gesprekken met God* stelt Walsch het scherp: Hitler leert ons dat we als mens in de realiteit alles kunnen creëren wat we maar kunnen verbeelden, van de concentratiekampen tot de oudste muurschilderingen die we kunnen terugvinden in de grotten bij de Ardèche. De werkelijkheid ligt niet vast, zijn is mogelijk-zijn en als mens hebben we de bestemming gekregen om ons leven zelf te ontwerpen, in dialoog met de traditie. Aan ieder van ons de keuze wat we met die menselijke vrijheid aanvangen. *'The world's a stage and*

we are but mere actors', schreef Shakespeare in de zeventiende eeuw, het tijdsgewricht waarin de westerse mens voor het eerst collectief tot zelfbewustzijn kwam. Tegelijkertijd ook de eeuw van het ontstaan van de wetenschappelijke methode zoals we haar heden ten dage kennen, van wat we hier de objectiverende blik noemen, de oorzaak van de maakschappij. De vrijheid eigen aan het zelfbewustzijn is dus altijd al hand in hand gegaan met de mogelijkheid van haar ontkenning. Misschien heeft het westen wel nood aan nieuwe 'wijzen' die ons met hun denken en levenswandel op weg kunnen helpen naar een wereld gegrond in vreedzaam samenleven, in plaats van oorlog en geweld. De tweet met de meeste *likes* tot op heden – geplaatst door Barack Obama – is een quote van zo'n nieuwe wijze, Nelson Mandela: *'No one is born hating another person because of the color of his skin or his background or his religion ...'* Haat moet je leren, van nature is de mens in staat tot het goede.

20. PLEIDOOI TEGEN EUTHANASIE BIJ PERSONEN MET PSYCHISCHE AANDOENINGEN⁹⁵ – OMDAT ELK MENSENLEVEN IN STAAT IS TOT ZIN

Er bestaat vandaag nog steeds veel kritiek op het euthanasiebeleid in België – zowel in binnen- als buitenland – vooral sinds de uitbreiding naar personen met een psychische aandoening en minderjarigen. Geven we als samenleving aan de huisartsen die de euthanasie moeten uitvoeren geen tegenstrijdige boodschap? Langs de ene kant nemen we vaak mensen met psychische moeilijkheden die suïcidaal zijn gedwongen op, omdat ze een gevaar vormen voor zichzelf of de ander. Als samenleving hebben we daar altijd sterk op ingespeeld door onder meer preventiecampagnes rond suïcide en het opstarten van de zelfmoordlijn. Indien diezelfde persoon echter in de euthanasieprocedure zit, dan bestaat de kans dat de huisarts hem of haar zal assisteren bij suïcide, want anders kan je euthanasie in deze gevallen niet noemen. En de arts moet dan de ‘klik’ maar kunnen maken: van ‘behandelbaar’ naar ‘uitbehandeld’, en de maatschappij vraagt van hem of haar dat ze de euthanasieprocedure correct zou uitvoeren. Individuele artsen die daardoor in conflict geraken met hun geweten kunnen zich van de zorg voor hun patiënt tijdens de loop van de procedure onttrekken, maar ze worden wel verondersteld correct door te verwijzen naar een van de vele LEIFartsen (LevensEinde InformatieForum) in Vlaanderen, artsen die principieel ‘voor’ euthanasie zijn in de psychiatrie. De huisarts komt desalniettemin in een moeilijk parket terecht, precies omwille van de volgende drie emotionele stressoren:

1. het morele dilemma tussen iemand die suïcidaal is laten colloqueren of vrij laten behandelen;
2. de huisarts is uiteindelijk wel de persoon die een patiënt moet doden die niet aan het sterven was. Dat is misschien geen moord, maar kan toch als een misdrijf aangevoeld worden door de arts die de euthanasie uitvoert;
3. beroepsgerelateerde gewetensproblemen naar aanleiding van de eed van Hippocrates: als arts werd je nooit aangeleerd om niet-terminale patiënten bewust te doden. Dat toch moeten

doen, kan niet anders dan psychologisch en emotioneel belastend zijn. Je doet iets waarvan de wet zegt dat je het mag doen, maar de uitvoering ervan kan onethisch aanvoelen, wat spanningen en schuldgevoelens bij de uitvoerende arts met zich mee kan brengen.

Onze voornaamste bezorgdheid gaat naar de boodschap die je aan iemand geeft als je tegen hem of haar zegt: ‘Inderdaad, jouw situatie is uitzichtloos. Je psychiatrische aandoening is onbehandelbaar en je psychisch lijden is ondraaglijk.’ Door als behandelende psychiater in te gaan op de vraag naar euthanasie geef je tegelijkertijd toe dat de vraag gegrond is en ontvankelijk verklaard kan worden. De situatie is dan volgens de psychiater uitzichtloos, onbehandelbaar en ondraaglijk. Zo ontnem je iemand een van de belangrijkste zelfhelende krachten van het menselijk lichaam, namelijk hoop. Die is helemaal weg. En zonder hoop liggen depressie en suïcidaliteit op de loer – een vicieuze cirkel. Dan kan het gebeuren dat artsen een wettelijke voorwaarde voor euthanasie bij psychisch lijden schenden, en dat is dat het verlangen naar de dood geen symptoom mag zijn van de psychische aandoening. Is suïcidaliteit echter niet een van de belangrijkste symptomen van een ernstige, chronische depressie of van ernstige persoonlijkheidsmoeilijkheden? We kunnen psychopathologie en suïcidaliteit niet zo gemakkelijk uit elkaar halen. Een andere wettelijke voorwaarde voor euthanasie die vaak geschonden wordt, is dat de persoon met de aanvraag wilsbekwaam moet zijn. Als je kijkt naar de hoeveelheid psychofarmaca en andere medicijnen voor geest en lichaam die mensen soms dienen te nemen, dan kan je er redelijkerwijze moeilijk van uitgaan dat de vraag naar euthanasie in helder bewustzijn gesteld werd.

Laten we even stilstaan bij de drie belangrijkste medicolegale voorwaarden voor euthanasie, namelijk: uitzichtloos, onbehandelbaar en ondraaglijk.

1. ‘Uitzichtloos’: het leven heeft geen waarde meer. Men kan niet meer functioneren zoals anderen in de samenleving en dat verlies van macht en controle wordt door vele mensen ervaren als een ondraaglijke narcistische krenking. Het ego heeft het hier bijzonder moeilijk mee. Omdat men het leven

niet meer kan leiden dat ‘anderen’ leiden, beschouwt men het leven als ‘waardeloos’. Welke boodschap geef je zo aan de miljoenen personen met een mentale of fysieke functiebeperking die zelf ook niet meer meekunnen met de maatschappij? Is hun leven dan ook ‘waardeloos’? Een hard oordeel wordt gevelgd en wel door het ego, dat van huize uit een ongemakkelijke verhouding heeft met de dood en het lijden. Ook de gevallen van euthanasie stijgen in een egogeleide maatschappij.

2. ‘Onbehandelbaar’: men gaat hier uit van de ideologie dat psychiatrische ziekten per definitie niet of nauwelijks te genezen zijn, dat men hier beter kan spreken van palliatieve zorg. We denken dan aan (7) autisme, (8) schizofrenie, (17) bipolaire stoornissen, (30) persoonlijkheidsstoornissen en (82) depressie. (Het cijfer tussen de komma’s verwijst naar het aantal personen overleden door euthanasie in de periode 2012-2015: 144 zielen op vier jaar tijd.) Laat net deze kwetsbare groep dezelfde groep zijn die euthanasie aanvraagt. Bij onze bespreking van het kwaad of de antisociale persoonlijkheidsstoornis hebben we drie mechanismen genoemd waarvan wetenschappelijk werd aangetoond dat ze tenminste de ‘scherpe kantjes’ van alle vermelde aandoeningen kunnen verminderen. Op alle acute symptomen hebben ze een gunstige evolutie: depressie, suïcidaliteit etc. Even ter herinnering: de epigenetica, geheugenreconsolidatie en *evidence based psychiatry* (EBP) – psychotherapeutische behandelingen bij personen met zware psychiatrische aandoeningen. En aangezien het merendeel van de personen die te kampen krijgen met psychische moeilijkheden een psychotrauma heeft meegemaakt (emotionele verwaarlozing, fysiek of seksueel misbruik), kan EMDR (*eye movement desensitization and reprocessing*) als wetenschappelijk bewezen behandeling van trauma toegevoegd worden aan het therapeutisch arsenaal tegen de ‘onnatuurlijke’ doodsdrijf die euthanasie is. Het werkingsmechanisme van EMDR zou trouwens geheugen-

reconsolidatie zijn⁹⁶ – wat toch enige verheldering biedt wat betreft deze therapievorm.

Het is een opmerkelijk natuurfenomeen: geen enkel ander levend dier pleegt suïcide in haar natuurlijke habitat onder normale omstandigheden. Suïcide lijkt een typisch menselijk fenomeen te zijn. Wat te zeggen over euthanasie?

Daarnaast bestaan er natuurlijk de vele alternatieve of complementaire behandelingen voor psychisch lijden zoals mindfulness, acupunctuur of *Emotion Freedom Technique* die allen wetenschappelijk onderzocht en positief bevonden werden. Als men dus spreekt van ‘onbehandelbaar’, dan bedoelen we dat meestal zuiver medisch, waarbij alle psychotherapeutische behandelingen in de schaduw komen te staan. Dat kan een verkeerde weergave van de mogelijke behandelingen teweegbrengen bij zowel de patiënt als de behandelaars.

3. ‘Ondraaglijk lijden’: hier kunnen we kort in zijn. Lijden is een subjectief symptoom dat moeilijk te objectiveren is. Bij hetzelfde psychisch lijden zullen vier verschillende psychiaters tot vier verschillende opvattingen komen over de mate van iemands lijden en zelfs over de oorzaak van dat lijden. Hoe kan men objectief aantonen dat met dit argument rekening gehouden werd? Elk medisch-psychiatrisch handelen – hoe *evidence based* ook – omvat een graad van onzekerheid die emotioneel verdragen (*‘contained’*) moet worden, zowel door de patiënt, de individuele arts als door de samenleving die ons draagt. Wat zegt dat over een maatschappij, als die beroep moet doen op euthanasie als antwoord op het appel van de lijdende ander? Kan het inzetten van euthanasie geen defensie zijn tegen de voor de arts ondraaglijke emoties van de lijdende ander? Is euthanasie een noodzakelijk kwaad of kunnen we toch alternatieven bedenken? We kunnen te rade gaan bij andere culturen en van hen leren hoe zij omgaan met suïcidaliteit. Wat echter heerst in onze samenleving is een groot geloof (!) in de absolute maakbaarheid en controleerbaarheid van het leven. We leven in een maatschappij. Dat merk je ook als het gaat over euthanasie in de psychiatrie: het leven wordt beschouwd als iets volledig maakbaar en controleerbaar. Terecht stellen andere vormen van samenlevingen zich grote vragen bij dit typisch Belgisch gegeven – op enkele uitzonderingen na het enige land waar men euthanasie wettelijk toepast op niet-terminale zieke burgers, een gegeven dat ons zou moeten blijven verontrusten.

Het euthanasiedebat in België is sterk gepolariseerd, je kan moeilijk neutraal blijven bij een dergelijk thema. Wat we merken is dat de discussie meestal niet om de lijdende ander draait maar betrekking heeft op het zelfbeschikkingsrecht, dat binnen het liberale denken absoluut is. Wat we in dit boek beschreven

hebben als ‘eigenwilligheid’ of ‘ik-gerichtheid’, met betrekking tot het denken van Meister Eckhart, kunnen we hier koppelen aan het zelfbeschikkingsrecht: de mens bepaalt zelf waar hij gaat of staat, hij is volledig autonoom – een typisch moderne gedachte. Baas in eigen huis, zou Freud zeggen (en onmiddellijk daarna ontkennen). Of zoals Meister Eckhart het zou stellen: eigenwilligheid of zelfbeschikking is een zonde die enkel doorbroken kan worden door de logica van de liefde, door haar te plaatsen binnen het breder perspectief van naastenliefde en mededogen. De discussie rond euthanasie in de psychiatrie is overgegaan van een medicolegaal debat naar een meer politiek gekleurd discours. Hierbij willen we benadrukken dat we ons in onze argumentering tegen euthanasie bij deze specifieke doelgroep nooit beroept hebben op welk politiek of religieus verhaal dan ook. Elk leven heeft intrinsieke waarde omdat het in staat is tot zin – tot liefde. We hebben geen politiek of religieus verhaal nodig om dat als levensfilosofie aan te nemen. Hoe moeilijk de start ook geweest is of hoe uitzichtloos de situatie ook voor iemand mag aanvoelen, altijd is er hoop op beterschap, op het toekomen van zin in je leven. Perspectieven kunnen veranderen, waardoor je je lijden plots anders gaat beleven en soms gaat het dan opeens beter. Dat heeft al dan niet te maken met de ingerichte behandeling. Het lijden heeft op een of andere manier zin en betekenis gekregen. Er is altijd een weg naar heling, misschien niet naar *cure*, maar zeker wel naar *care* – de dimensie in het leven van alledag, waarin we de zin van het leven kunnen ervaren: de omvorming van zelfzuchtige liefde in onbaatzuchtige liefde vormt, naast het creëren van iets vanuit je diepste zelf wat je wilt delen met de ander, de *zinnen van ons leven*⁹⁷, zo kwetsbaar. Enkel het laten van de zelfbeschikking, van je ik-gerichtheid, biedt de nodige ruimte om die fragiele ervaringen van zin mogelijk te maken, om ze te kunnen laten zijn. Niet vanuit het ego, maar vanuit het samen-zijn met anderen vanuit een diepe verworteling in jezelf, waarbij je in contact staat met wie je in essentie bent: je ziel als oneindige ontvankelijkheid. We zagen dat de ziel ook de brug vormt naar de ander. Zelfbeschikking is dus maar een relatieve waarde, de ‘waan van de dag’ maakt haar absoluut. Ingebed in het geheel van de mens betekent zelfbeschikking niets anders dan doen wat je denkt dat het beste is voor de ander en voor jezelf. Zelfbeschikking staat in laatste instantie ten dienste van de liefde – Eckharts ‘Wil van God’ – en daar komt het losgeslagen ego natuurlijk tegen in opstand, voor het ego kan er maar één heerser zijn. Relatieve zelfbeschikking wordt absoluut zelfbeschikkingsrecht. Omdat het zo moet vanuit de logica van het ego dat zich losgemaakt heeft van zijn vitale bron.

Hölderlin zegt het niet vaak zó helder, dat het hem echt niet gaat. Zoals in dit gedicht ten tijde van zijn ‘waanzin’:

Het aangename van deze wereld heb ik geproefd, Reeds lang, lang!
De uren van de jeugd
Zijn opgeraakt. April en mei en juni zijn al ver weg,
Ik leef niet meer graag, en ik ben niets meer.⁹⁸

Dit gedicht grijpt de lezer naar de keel, omdat Hölderlin doorgaans de zaken die zich afspelen in zijn innerlijk leven niet zomaar even vertelt aan vriend of familie – laat staan dat hij het zwart op wit kan neerschrijven. In geen enkel ander gekend gedicht komt Hölderlins levensmoeheid zo duidelijk tot uitdrukking. Dit zijn ontnuchterende verzen voor diegenen die zijn hymnen en elegieën kennen, de drie versies van zijn toneelstuk over Democritus, zijn weergaloze vertalingen van Sophocles’ *Antigone* en *Oedipus Rex*. Daarnaast schreef hij in Jena, in de periode net voor zijn ‘*Umnachtung*’, nog enkele korte filosofische teksten over de eeuwigheidswaarde van de schoonheid of over de technieken om tot een zuivere dramaturgie te komen. Hij schreef zijn hele leven lang brieven naar vrienden, familie en de groten der aarde, zoals Schiller. Zijn laatste creatieve productie – de *Torengedichten* – zijn eenvoudiger van aard maar worden ook gekenmerkt door een afwisseling van verschillende genres, van een gelegenheidsgedicht voor een onverwachte bezoeker, over oprechte poëzie gericht naar Herr Zimmer tot het ideaal van de haiku in zijn vele gedichten over de wisselende seizoenen. Wat opvalt in heel zijn creatief oeuvre is het in alle hevigheid opkomen van een creatief idee en de vermoeiende tijden die daarop volgen, waarin hij zijn gedachten moet materialiseren. Zijn gedicht was echter al tot perfectie gebracht in gedachten, daarna volgde de noodzakelijke verwerkelijking in de materie. Dat was geen sinecure voor Hölderlin. Hij corrigeerde zichzelf voortdurend, er bestaan ettelijke versies van de meeste van zijn gedichten (de grote *Stuttgarter Ausgabe* bevat ze allemaal, bij het bestuderen ervan zien we hem aan het werk, de verschillende versies en vele correcties geven een intiem beeld van het creatieproces van deze ‘*poète maudit*’). Geen enkel creatief medium heeft Hölderlin ongebruikt gelaten: hij bespeelde de fluit als de beste en speelde prachtig viool, literair echter was hij heer en meester in alle stijlen.

Telkens zien we het opkomen van een emotie of een beeld en het wegebben ervan – steeds opnieuw. Net zo verliep het met zijn emotioneel meest beladen

gedicht over de levensmoeheid die hij toen ervaarde: het gevoel kwam in hem op, hij schreef het meesterlijk neer in gebalde poëzie en het gevoel gleed van hem af. Het volgende gedicht bracht hem weer bij zijn eeuwige muze, zijn grote liefde Susette Gontard, echtgenote van een bankier en minnares van de speelse Hölderlin. Heftige emoties komen en gaan, ook bij grote kunstenaars. Zij kunnen het verdragen door hun emoties te materialiseren in taal – te beelden – en ze dan met rust te laten. De volgende dag volgt wel weer de meer verheven toon van zijn poëtisch bestaan, zoals het prachtig gedicht over Diotima (alias Susette Gontard) waarin alle donkerte verdween in de herinnering van de gelukzalige momenten die ze samen beleefd hadden – in de schaduw van de wereld, de liefde verdraagt het schelle licht van de openbaarheid niet. Wat Hölderlin gered heeft, is zijn aandacht voor de kleine dingen van het leven, *mindfulness* avant la lettre, en vanuit die houding van ontvankelijkheid kwam de taal telkens helpend naar hem toe. Hij werd in zijn latere leven nog maar zelden overspoeld door hevige emoties van agressie of verdriet. Het gebeurde misschien twee à drie keer op een heel leven, maar wel zo ernstig dat hij een enkele keer onder dwang naar de psychiatrische instelling van dr. Authenrieth gevoerd moest worden. Donkere gevoelens komen, donkere gevoelens gaan. En daarna volgen weer andere emoties, op zoek naar woorden of beelden om zich te kunnen manifesteren. Want daar draait het in de kunst in wezen om: ondraaglijke emoties weten te materialiseren tot kunst die ook voor andere mensen troostend kan zijn. Het geciteerde wanhoopsgedicht van Hölderlin biedt grote troost: ook Hölderlin kende dus tijden waarop hij het helemaal niet meer zag zitten en dood wilde. Dat is ook een gevoel dat leeft bij de mens van vandaag. We hebben al vaker gedichten, romans of filosofische literatuur voorgeschreven in plaats van medicatie of welk ander technisch middel dan ook. Zijn volledig werk en leven bewijzen dat het bij wanhoopsgedachten om momentopnames gaat, niet meer, niet minder, een dwingende emotie op zoek naar materiële expressie. Zou het niet intriest geweest zijn, moest Hölderlins psychiater in het ziekenhuis dit ‘suïcidaal’ gedicht als bewijs gezien hebben van een ernstige vitale depressie met suïcidale gedachten en hem daarbij – moest dat toen al een maatschappelijke trend geweest zijn – de mogelijkheid tot euthanasie had aangeboden? Gezien zijn piëtistische achtergrond zou hij hoogstwaarschijnlijk geweigerd hebben, maar deze gedachteoefening stemt tot denken. Soms moet je suïcidale gedichten of teksten gewoon *laten zijn* voor wat ze zijn: tijdelijke materialisaties van een rijk, maar onrustig innerlijk – niet meer dan dat. Het is een oude wijsheid waar de huidige mindfulnesstherapeuten zich

telkens weer aan voeden: het gevoel is er geweest, het heeft zich gematerialiseerd, en de volgende dag probeert een volledig anders gestemd gemoed zijn palet aan emoties een concrete vorm te geven. Dat is de ambacht van de mens als scheppende kunstenaar: schoonheid creëren uit het Niets. Van de schoonheid en de troost, zouden we kunnen zeggen, naar de sublieme documentairereeks van Wim Kaizer over de zin van schoonheid en kunst in tijden van crisis. We hebben nog veel te leren van de ‘goddelijke waanzin’ van Hölderlin, waarin schoonheid centraal stond gedurende zijn hele leven. De schoonheid van je geliefde die je bij de hand neemt tot het sublieme van de natuur die hij steeds als goddelijk ervaren heeft, en waarin hij telkens weer de troost opzoekt, en vaak ook lijfelijk ervoer – ook op de momenten waarop hij in contact kwam met de schuwzijde van de zinservaring: het uitblijven van de goedheid in de blik van zijn geliefde. Wat is het verschil tussen waanzin en mystiek? De waanzinnige verdrinkt in de zee van ondraaglijke emoties, de mysticus kan zwemmen. Hölderlin heeft de waanzin gekend, maar een hogere kennis weerhield hem ervan écht waanzinnig te worden. Hij krijgt volgens onze criteria van de eeuwige mystiek een standbeeld in het pantheon van de mystici: hij werd gedreven door een eenheidservaring met de goden of de natuur en legde daarbij sterk de nadruk op de sterfelijkheid van de menselijke existentie.

Meister Eckhart, Hölderlin en Heidegger waren alle drie mystici met telkens een verschillende godheid waarmee ze tijdelijk samenvielen, respectievelijk het Niets, Christus en ‘de laatste God’. Wat Heidegger precies bedoelde met ‘de laatste God’ kunnen we hier niet verder uitwerken, dat zou ons te ver doen afdwalen van onze Heilige Graal: het vinden van *eenheid* tussen deze drie bijzondere mensen uit de middeleeuwen, de romantiek en de anti-moderniteit. Of zoals op de Duitse mysticus Böhmes grafsteen te lezen staat: ‘Voor wie eeuwigheid tijd is, en tijd eeuwigheid, die is bevrijd van alle strijd.’

21. WAT DRIJFT DE MENS? – DE DANS VAN HET VERLANGEN EN DE VLUCHT IN VERSLAVING OF MANIE⁹⁹

Het westerse concept van de ziel werd door de Grieken ontwikkeld als antwoord op de vraag naar de drijvende kracht achter de beweging van de dingen. Wat drijft de mens? Dat geldt ook nu nog, ook al verschilt ons concept van de ziel sterk van dat van Plato of Aristoteles. Naast haar te beschouwen als de adem die het lichaam leven inblaast en die traditioneel onsterfelijk is, wordt de ziel hier verder uitgediept op basis van de ervaring van het individu in de zorg en in de creativiteit. We hebben niets beweerd of beargumenteerd wat we zelf niet in de ervaring als enkeling hebben meegekregen. Vanuit die belevenis houden we ook vast aan de idee van de verwerkelijking van ziel in de materie dankzij de lichamelijke verwortelde geestesvermogens als een van de belangrijkste drijfveren van het menselijk bestaan.

De dubbele natuur van de zinservaring werd vanuit verschillende hoeken belicht, namelijk de feitelijke ervaring van zin in de liefde en de ervaring van de afwezigheid ervan waarbij er enkel sporen overblijven van een ervaring die er geweest is. De dialectiek tussen die twee tijdelijke ervaringen – die de grond vormt van het menselijk bestaan – is tevens de bron van de beweging, zowel van het verlangen als van de vlucht in werk, genot of verslaving.

Existeren betekent dat de mens in een strijd verweekeld is tussen zichzelf durven zijn en zijn zoals dat door de maatschappij verwacht wordt. De strijd tussen authenticiteit en vervreemding wordt bepaald door onze visie op normaliteit, maar ook op pathologie: is psychisch ziek-zijn uiteindelijk niet het vervreemd geraakt zijn van wie we in werkelijkheid zijn? Dan bestaat heling er fundamenteel in opnieuw contact te maken met wie of wat je in werkelijkheid bent: een open ziel waarvan de eindbestemming erin bestaat zich te verwerkelijken in het lichaam en in de materie van de wereld, als manifestatie van het ongrijpbare mysterie van het leven.

Niet de drift drijft de mens, zoals Freud dacht, noch de darwinistische natuurlijke selectie. De mens wordt fundamenteel gedreven, zowel in de authenticiteit als in de vlucht, door de dynamiek van het verlangen die ontstaat uit de onophefbare dialectiek tussen de ervaring van liefde en haar uitblijven en

door de ziel als levengevend principe. De feitelijke ervaring van zin als zorg of creativiteit vormt een primaire beweeggrond voor de mens. Het zet hem of haar aan om in beweging te komen en daden te stellen. Ook de ervaring van de afwezigheid van zin vormt echter een beweeggrond voor de mens, dat zowel in het herbergen van de sporen achtergelaten door de ervaringen van zin in het verleden als in de vlucht in de verslaving – weg van de leegte eigen aan de menselijke existentie. Een voorbeeld van een alomtegenwoordige verslaving die de wereldvrede in gevaar brengt door de burgers in een ‘dogmatische sluimer’ te houden, is het massale gebruik van de smartphone. Terwijl iedereen geketend lijkt aan zijn mobieltje, stijgt het aantal psychische aandoeningen, worden er aanslagen gepleegd, zien we een ruk naar rechts in de nationale en internationale politiek en wordt er geflirt met een nucleaire oorlog die het einde zou kunnen betekenen van onze hele beschaving en ons kortverblijf hier op aarde. Nog nooit is het belang groter geweest om de burgerzin te vergroten door ervoor te zorgen dat mensen bewuster door het leven trekken en op de hoogte blijven van wat er zich in de wereld afspeelt, zodat ze hun verantwoordelijkheid kunnen dragen daar waar dat van hen door de samenleving verwacht wordt. Het hier ontwikkelde concept van de ziel als gastvrije ruimte is een poging om aan dat bewustwordingsproces een bijdrage te leveren. Alleen een gevoel van innerlijke rust en vrede kan er immers voor zorgen dat er ook rust en vrede komt in het ‘buiten’ van de mens, in haar samenleving. Mindfulness, geweldloze communicatie, mededogen¹⁰⁰ én filosofie kunnen de innerlijke vrede bevorderen en zouden daarom een plaats moeten krijgen in het onderwijs. Het zou moeten zitten bij het standaard basispakket in opvoeding en onderwijs van het individu als burger die het belang erkent van de vorming van een nieuw mens- en wereldbeeld.

‘Gelatenheid’ is Heideggers fundamentele houding tegenover het allesbepalend zinsysteem van onze tijd: de techniek.¹⁰¹ We moeten ‘ja’ zeggen tegen het ‘*Ge-stell*’ of ‘bestel’, tegen de overmacht van de manipulatie door de techniek op alle regionen van het menselijk bestaan. Het ‘zijn’ toont zich hier als maakbaarheid en controleerbaarheid, het zijnde als manipuleerbaar en controleerbaar. Het ‘zijnde’ – al wat is – komt onder de macht te staan van het ego. Wat Heidegger ‘*Gestell*’ noemt, noemen we hier maakschappij. Daarnaast moeten we echter ook ‘nee’ zeggen en blijven geloven in een alternatieve ‘*Seinsgeschichte*’ of ‘geschiedenis van het zijn’, zoals Heidegger dat bijvoorbeeld wist te ontwaren in het denken van

de dichter Hölderlin, een ‘voorloper’ die ons de weg toont naar een andere verhouding tot het technische. Het ‘zijn’ geeft zich volgens Heidegger bij Hölderlin als het heilige, de ‘zijnden’ – al wat is – verschijnen er als goddelijk, zo de grote stromen zoals de Rijn of de Donau. Hölderlins verhouding tussen zijn dichten en de techniek is echter complexer dan Heidegger het voorstelt. Het ‘technische’ in de poëzie is volgens Hölderlin namelijk tevens de bescherming tegen meer primitieve affecten van de mens die dankzij de techniek bezweerd kunnen worden. De ‘techniek’ of regels van een gedicht vormen de noodzakelijke bemiddeling tussen de goden en de mens. Een bemiddeld contact met de goden is voor Hölderlin minder bedreigend en beangstigend dan het onbemiddeld contact tussen de onsterfelijken en de sterfelijken. De mens zou die ontmoeting niet overleven door het teveel aan affect eigen aan de komst van de goden. Er moet een bemiddeling zijn voor zowel de sterfelijken als de onsterfelijken, niemand beschouwt het onsterfelijke onmiddellijk zonder er daarbij aan ten onder te gaan. Hölderlin kende reeds de ervaring van de god Apollo of de godheid van het verstand die hem een ‘slag’ gegeven had op zijn reis naar Bordeaux, vermoedelijk zijn eerste psychotische episode. Hölderlin leert zich daarna in toenemende mate te beschermen tegen de passies van de goden, die voor een sterfelijke teveel zijn om te dragen. Het onmiddellijke contact met de vrije God dat hij had toen hij kind was, wordt vervangen door een door de techniek bemiddelde verhouding tot de goden, dankzij de regels van de dichtkunst. Hölderlin valt dus niet zomaar te plaatsen binnen de heideggeriaanse ‘geschiedenis van het zijn’. Dat Heidegger nooit les gaf over Hölderlins ‘poëtologisch’ werk¹⁰² is misschien een teken dat Hölderlins passionele teksten niet pasten binnen Heideggers interpretatie van de geschiedenis van het zijn en van de eminente rol die hij daarin aan Hölderlin toedichtte. Misschien was Hölderlin wel een vaderfiguur in Heideggers leven die hem moest helpen om zich te beschermen tegen een overdaad aan emotie en om zich een identiteit aan te kunnen meten. Bekend is zijn imitatie van Hölderlin in zijn spreken over de ‘komst en het uitblijven van de goden’. Een gebrek aan een stabiele vaderfiguur – zoals dat bij Hölderlin het geval was (hij verloor zijn vader en stiefvader voor zijn achtste levensjaar) – leidt tot een levenslange angst en zijnsonzekerheid (wie ben ik? Waar moet ik naartoe met mijn leven?) en tot ernstigere psychiatrische ziektebeelden zoals psychose, schizofrenie of depressie, alledrie terug te vinden in de biografie van Hölderlin.

Soms komt de mens echter niet meer in beweging, ontbreekt hem de motivatie om dingen te ondernemen en om zo vorm te geven aan zijn hoogst individueel bestaan. Dat is wat gebeurt in een majeure depressie, die het gevolg kan zijn van het ontbreken van voldoende sporen van zinvolle ervaringen op het moment dat de zin verdwenen is en de mens achtergelaten wordt in een afgrondelijke leegte. Anders leren denken door bijvoorbeeld het volgen van een mindfulnessstraining kan daarin verandering brengen, zowel in de menselijke existentie als in de structuur van ons brein. Dat in tegenstelling tot medicatie, die zich enkel richt op de hersenen en de existentiële vragen onbeantwoord laat. Medicatie alleen is eigenlijk nooit het beste antwoord op psychisch lijden. Een pil zorgt er misschien wel voor dat bepaalde stoffen in bepaalde delen van de hersenen in stabiele hoeveelheden aanwezig zijn, nog nooit echter heeft iemand de zin van zijn bestaan kunnen aflezen uit een hersenscan of een staal hersenvocht.

Er bestaat voldoende wetenschappelijke evidentie over de kracht van het bewustzijn in de bevordering van geestelijke én lichamelijke gezondheid. Het werk van de reeds vernoemde biologen Bruce Lipton en Dawson Church staat daarin centraal, alsook het *Mind & Life Institute*, opgericht door de Dalai Lama, waar wetenschappelijk onderzoek verricht wordt naar de effectiviteit van meditatie op de geestelijke en lichamelijke gezondheid van de mens. Niet medicatie maar meditatie lijkt wetenschappelijk gezien het meest efficiënte antwoord te zijn op de sterke stijging in psychisch lijden die we kunnen zien in onze westerse samenleving. Het is een mythe dat psychiatrische categorieën zoals depressie of psychose overal in de wereld even frequent voorkomen. In landen waar meer oosterse of inheemse denktradities een belangrijke rol spelen, zien we bijvoorbeeld tegenwoordig geen opmerkelijke stijging van het aantal personen met een psychiatrische aandoening. Men kan zich echter ook de vraag stellen of het concept van een psychiatrische ziekte wel verwijst naar iets wat in de werkelijkheid bestaat, zoals bij somatische ziekten naar een gebroken been of een borsttumor. Psychiatrische ziekten zijn definities van ziektebeelden gebaseerd op conventie en maatschappelijke trends (nog niet zo lang geleden was homoseksualiteit bijvoorbeeld nog een psychiatrische ziekte die beschreven stond in de DSM). Psychisch ziek zijn is dus iets anders dan lichamelijk ziek zijn en het verschil ligt in de nauwe band tussen psychiatrische aandoeningen en de menselijke existentie, zoals we in onze verwijzing naar psychiatrische beelden doorheen ons verhaal proberen aan te

tonen. Misschien is het beter om van existentiële uitdagingen te spreken dan van medische ziektes, aangezien het psychisch lijden vaak herleid kan worden tot problemen op het vlak van onze verhouding tot het leven in het algemeen, tot ons lichaam, tot de ander en tot onszelf. De anthropopsychiatrie¹⁰³, ontwikkeld door de Belgische psychiater Jacques Schotte, is daarop gebaseerd en vormt een valabel alternatief voor de heersende medicalisering van menselijke fenomenen in de huidige psychiatrie. Psychiaters willen tegenwoordig als even wetenschappelijk beschouwd worden als de andere medische specialismen. Daarbij wordt echter het belang van de menselijke existentie voor het ophelderen van psychisch lijden uit het oog verloren. Door haar onderzoeksobject is de psychiatrie wezenlijk anders dan de andere medische disciplines. Ze appelleert aan een dimensie die het fysieke overstijgt, namelijk de dimensie van de ziel. Dat zou gezien moeten worden als haar sterkte en niet als haar achilleshiel.

Onze menselijke existentie pendelt tussen de ervaring van zin en de leegte die daar noodzakelijk op volgt, waarop de zin niet meer ervaren wordt, waarop de leegte heerst. Dat is de grondervaring van de mens en zij is door en door affectief gekleurd. De ervaring van zin is erg lijfelijk. Je voelt wanneer je erin zit en wanneer er niets meer is.

Je kan de grondervaring van de tijdelijkheid van de transcendentie ondraaglijk vinden en zoeken naar manieren om de leegte niet te moeten ervaren, zonder daarbij de ervaring van zin te moeten missen. Dat kan je doen door met je verstand helemaal op te gaan in de ideeënwereld waar er geen gemis of lijden heerst. Dan leef je met je hoofd in de wolken – hersenen op pootjes – maar die prijs betaal je graag om de leegte niet te moeten voelen. De manie komt dan gevaarlijk in de buurt als vlucht in de waanzin.

Een andere manier om tegen de leegte te vechten is om je lichamelijk (lijfelijk eigenlijk) in een continue staat van opwinding of verdoving te brengen in de verslaving. Het denken moet er dan meestal aan geloven maar wat je ervoor terugkrijgt, lijkt op het eerste zicht wel de moeite waard: een ogenschijnlijk permanente staat van zin. In de opwinding die van het plezier, in de verdoving die van de gelatenheid – deze keer begrepen als apathie. In die toestand ervaar je ook iets wat blijvend is, ook al kan je dat niet meteen zin noemen, eerder gewoon ‘zijn’ – herinnerend aan het ‘*il-y-a*’ van Levinas?

Je hebt dus de keuze: ofwel kies je voor de illusie en de verdoving en leef je ver weg van je innerlijke belevingswereld, ofwel leer je de lege plaats te ervaren als dat wat het is: ‘niets belangrijks’ – een Niets dat belangrijk is. Zonder dat Niets zou je de zin niet kunnen ervaren van de kleine dingen die het leven de moeite waard maken, want dat Niets is de ‘plaats’ waar het zinvolle zich kan manifesteren. Licht en duisternis, alles en niets, vreugde en lijden: het zijn geen gevolgen van het binaire denken eigen aan de westerse rationaliteit, van het objectiverende denken. Ze verwijzen naar de dubbele grond van ons eindige bestaan, naar de ziel in haar dubbelheid: de ervaring van zin én de ervaring van de leegte, allebei tijdelijk zonder dat een illusoire permanente zin die onophefbare dialectiek teniet kan doen. Zorg en creativiteit zijn wezenlijk tijdelijke ervaringen van zin. Ze verwijzen niet naar een of andere permanente bron van zingeving die in onze menselijke ervaring gegeven zou zijn. We leven van de tijdelijkheid van de transcendentie.

22. THUISKOMEN IN DE ZIEL – HEEL-ING

Leven in hectische tijden zorgt voor een onrustig innerlijk. Dat zien we aan de psychische nood waarin vele burgers tegenwoordig verkeren. Medicatie is dan niet altijd de beste oplossing als we rekening houden met het feit dat de psychologische crisis in wezen een existentiële, meer zelfs, een spirituele crisis is. Mensen zitten in de knoop met de zinsvraag van het bestaan en de samenleving waarin we leven speelt daar te weinig op in. Psychologisch onderzoek heeft aangetoond dat mensen die de zin in hun leven verloren hebben dezelfde fysieke stressrespons vertonen als mensen in acute psychische en fysieke nood. Een pil brengt hoogstens een semi-stabiele hoeveelheid van een welbepaalde stof in het brein tot stand. De stap van neurowetenschap naar zin en betekenis blijft echter onverklaard. Men spreekt hier van een ‘*explanatory gap*’. Zin en betekenis komen tot uitdrukking in taal, een medium dat enigszins onafhankelijk is van de (natuur)wetenschap. Snow sprak in zijn beroemde rede¹⁰⁴ al over de ‘twee culturen’ die onafhankelijk van elkaar bestaan en nauwelijks in dialoog met elkaar gaan. Hij heeft het natuurlijk over het cultuurverschil tussen natuurwetenschap en geesteswetenschap waar we reeds eerder enkele keren op alludeerden.

We hebben de zinservaring gedefinieerd als de onophefbare dialectiek tussen de ervaring van zin en haar afwezigheid. De twee fundamentele ervaringen van zin die de mens kent – de zorg en de creatieve daad – kunnen beide uitingen zijn van onbaatzuchtige liefde. Die ervaringen zijn wezenlijk tijdelijk. De mens kent op het eerste zicht geen enkele ervaring van zin die permanent is. Impermanentie vormt de essentie van alles wat bestaat en nergens lijkt de mens blijvende rust of vrede te vinden. Hij lijkt gedoemd te zijn het leven te leiden van een nomade: steeds onderweg, af en toe momenten van rust ondervindend in de natuur maar uiteindelijk toch zonder duidelijke eindbestemming.

Het enige wat echter wel permanent is, is de impermanentie zelf. We kunnen er zeker van zijn dat de ervaring van zin ons opnieuw zal overkomen. Elk leven is mogelijk-zin, in staat tot zin, dat is een *metafysische wet*. Maar we kunnen er eveneens zeker van zijn dat ze terug zal verdwijnen en nooit meer onder dezelfde vorm zal terugkeren, en ook dat is een metafysische wet. Tijd en ruimte maken voor het rouwen om het verlies van iemand die er niet meer is, zal daarom altijd nodig blijven. Het exacte moment van de voorbijgang van het

volgende zinvolle moment blijft echter verborgen. De ‘plaats’ van het komen en gaan van zin is de ziel als tijdspeelruimte, als ontvangstruimte. Zou het niet mogelijk zijn om van deze ‘plaats’ een thuis te maken waar de haastige, opgejaagde mens van vandaag tot rust en innerlijke vrede kan komen? Echt thuiskomen kan de mens niet in de ‘geschapen’ dingen, in dat wat is. Enkel in het ‘ongeschapene’, in de open dimensie van de ziel als tijdspeelruimte, kan ze haar eindbestemming vinden. Dit is een grond die tegelijkertijd een afgrond is. Uit het Niets ontstaat bij genade onbaatzuchtige liefde en tot het Niets keert de mens terug eens de liefde van het toneel verdwenen is. Net zoals Meister Eckhart onderscheiden we in de ziel een ‘geschapen’, sterfelijk gedeelte en een ‘ongeschapen’, mogelijk onsterfelijk gedeelte. Sterfelijk is de ziel in haar geestelijke vermogens, zoals bijvoorbeeld het rationele denken, het voelen, de wil, de herinnering of de verbeelding. We hebben echter een wezenlijk onderscheid gemaakt tussen de ziel als ontvangstruimte en de ziel en haar vijf geestelijke vermogens. Het zal precies de ziel als ontvangstruimte zijn, in het diepste van ons innerlijk, die mogelijk onsterfelijk zou kunnen zijn. Met zekerheid kunnen we dat natuurlijk nooit beweren. Het is een geloof gebaseerd op redelijke gronden. Bij Meister Eckhart heet dat de ‘grond’ of de ‘adel’ van de ziel – de godheid gelijk. Zo ver kunnen we hem echter niet volgen. In onze discussie tussen Meister Eckhart en Heidegger waren we tot de conclusie gekomen dat de ziel slechts tijdelijk – van de orde van het ogenblik – gelijk is aan de godheid. We gebruikten toen de volgende formule: ‘We zijn gelijk aan de godheid in het diepst van onze gedachten, maar niet de hele tijd.’ Dat correctief van Heidegger op het denken van Meister Eckhart is niet onbelangrijk in het licht van de laatste dingen. Zou het echter filosofisch niet consequenter zijn, zouden we de kring niet wat wijdsder kunnen trekken, en daarmee trouw blijven aan de veelzijdigheid van de menselijke ervaring van het Ultieme, als we zouden spreken over ‘zin’ in plaats van ‘godheid’? ‘Zin’ heeft een grotere omtrek en bereikt meer mensen, het laat het mysterie van het Leven open en geeft ook ruimte voor een zinvol spreken over het Niets of de Leegte in bijvoorbeeld het taoïsme of het zenboeddhisme. ‘Zin’ is een filosofisch, maar ook spiritueel breder begrip dan ‘God’ als het gaat over de essentie van het leven: elk doorleefd spreken over God is zinvol, maar niet elk zinvol spreken heeft met God te maken. De liefde kent vele wegen. We willen hiermee recht doen aan zowel de theïstische als atheïstische spiritualiteit.

De maatschappij en het ego

De weg naar binnen is noodzakelijk om terug contact te maken met de dimensie van de ziel als ontvangstruimte voor de zinservaring. In de loop van ons verhaal hebben we de verschillende stappen doorlopen om die innerlijke weg te kunnen bewandelen. We hebben die weg de logica van het mediteren genoemd: het denken dient omgevormd te worden tot een niet-wetend weten, het voelen tot gelijkmoedigheid, de wil tot gelatenheid, het geheugen tot mindfulness en de verbeelding tot leegte. Dankzij die getransformeerde geestelijke vermogens scheppen we ruimte voor zin – die ons altijd overvalt op een onverwacht moment. De ervaring van zin in de liefde ligt niet binnen het bereik van de macht van het ego en kan dus niet opgenomen worden in de logica van de maatschappij, daarom kunnen we haar inzetten als vorm van verzet tegen haar totalitaire tendens.

Thuiskomen in de ziel betekent contact maken met de stilte die diep in ons innerlijk leeft. Het geluid van de stilte is de stem van de vriend die ieder van ons in zich draagt, de stem van het geweten, *van je ziel*. Ook al geraak je vervreemd van je ware zelf, altijd is er die vriend in jou die zich verzet tegen elke poging om jou te doen passen in een beeld dat men van jou probeert te maken. Daardoor roept je ziel je terug naar jezelf, die in den vreemde verloren geraakt was.¹⁰⁵ De strijd tussen vervreemding en authenticiteit vormt de kern van de menselijke existentie. In de praktijk van de zorg, maar ook in de kunstwereld, kan het gebeuren dat men een ‘onecht zelf’ als ego ontwikkelt om zich staande te houden tussen de andere mensen die zich soms als wolven tegenover elkaar gedragen. Dat gaat ten koste van de ontwikkeling van je ‘ware zelf’, het authentiek contact met je eigen emotionele binnenwereld. De stille stem van je ziel, van die innerlijke vriend die in wezen je beste vriend is en altijd voor je klaarstaat, zorgt ervoor dat je ‘ware zelf’ nooit volledig opgaat in het ‘onechte zelf’. Als je dwaalt, dan wéét je ergens wel dat je dwaalt, ook al vergeet je het soms. Zo kan er een ruimte opengehouden worden waarbinnen je eigen kern tot ontwikkeling kan komen in het moeilijke werk van de *bebeelding*, van het omzetten van het vormeloze affect in iets met een duidelijke vorm. Die ruimte is wat we hier de ziel noemen in haar hoedanigheid als gastvrije dimensie voor je ontwikkelende ware zelf, dat steeds een *work in progress* is. De weg is hier belangrijker dan het einddoel.

Erkenning door de ander speelt een grote rol op het niveau van het ego en op dat van het belichaamde zelf. De ander moet je erkennen in zowel jouw identiteit als in jouw gevoelens. De stilte in het diepste van je innerlijk heeft echter geen

erkenning nodig om te kunnen bestaan. Ze is wat ze is en bestaat ‘*ohne Warum*’ en zonder wil. Afgedaald uit de hoge hoogten van het denkend ego of opgeklommen uit de diepe dalen van het voelend zelf kom je terecht in je ziel, van waaruit je vrede, vreugde en rust kan ervaren – wat Meister Eckhart hoger inschat dan de liefde omdat je in die innerlijke vrede, vreude en rust gelijk bent aan de godheid.

Door volgehouden aandacht – de ziel en aandachtig-zijn horen wezenlijk bij elkaar, dat leert ons de Franse mystica en politiek activiste Simone Weil (1909-1943) – kun je op genadevolle momenten de sprong wagen van zelfzuchtige naar onbaatzuchtige liefde, de zin van ons menselijk bestaan die we slechts tijdelijk kunnen ervaren en die de ultieme basis vormt voor het gevoel van mededogen of naastenliefde dat ons verbindt met onze medemens en met alle andere levende wezens op aarde. *De natuurlijke habitat van de mens is de planeet aarde geworden, op die schaal moeten we de tafel dekken.* De uiterlijke mens – de mens gebonden aan zijn ego of identiteit – in resonantie brengen met de innerlijke mens – de mens die leeft vanuit zijn ziel – kan beschouwd worden als de eindbestemming van de mens tijdens zijn kortverblijf hier op aarde. Alleen door elke dag opnieuw te blijven kiezen voor die louteringsweg van de ziel wordt de dominantie van het ego enigszins doorbroken, van een ‘ik’ dat zichzelf beschouwd als onafhankelijke substantie, los van enige context of voedingsbodem. Het ego wordt zo terug tot zijn essentie gebracht als uitdrukking van de innerlijke belevingswereld en onderdeel van de geestelijke vermogens van de ziel. Het ego wordt zo kwetsbaar gemaakt, het wordt teruggebracht tot menselijke proporties. Daardoor kunnen we de beheersende en controlerende maatschappij een halt toeroepen en ruimte scheppen voor een meer creatieve en compassievolle samenleving, gebaseerd op respect voor elkaar, die de psychische pijn waar veel mensen nu onnodig onder lijden zou kunnen verzachten. Daarom zijn ego en ego twee. In de zorg voor de lijdende ander openbaart zich een mateloze liefde, die gericht is tot die lijdende ander, onze medemens en alle andere levende wezens – waaronder ook onze planeet, de enige waar we met z’n allen op moeten leven. Die liefde haalt ons uit de uiterlijke mens die zich uitsluitend laaft aan de aangename aspecten van het zintuigelijke leven. De onbaatzuchtige liefde voor al het levende haalt de uiterlijke mens echter uit zijn midden, waardoor de transcendentie van het tijdelijke zich kan manifesteren – het wonder van al wat is.

De maatschappij en het ego

Een wereld zien in een korrel zand
En een hemel in een wilde bloem,
Houdt de oneindigheid in de palm van je hand En de eeuwigheid
in een uur.

William Blake – *Liederen van de Onschuld en van Ervaring*
(1801-1803)

DANKWOORD

Heidegger wees al op de familieverwantschap tussen denken en danken. De denkweg die ik gevolgd heb van geneeskunde, over filosofie tot aan de opleiding psychiatrie dank ik aan de steun van mijn vader, mijn moeder en mijn zus Ewy.

Daarnaast zijn er vele vrienden aanwezig geweest in de verschillende fases van de totstandkoming van dit boek: ik dank hierbij nadrukkelijk Leen, Jef, Helmut, Natalia, Dankwart, Roeland, Lena, Kristien, Tom, Doris, Sara, Laura-An, Jeroen, Jacques, Danny en Elsy. Zonder hen zou ik dit werk niet tot een goed einde gebracht kunnen hebben.

Het boek is ontstaan uit een interdisciplinair doctoraat in Nijmegen, waar ik werkte aan de ontwikkeling van een hedendaags zielsconcept, en in Kortenberg, waar ik mij verdiepte in het werk van Bion. Door de vele klinische taken als plaatsvervangend diensthoofd moest ik het onderzoek enkele jaren staken, om het nu in deze vorm af te werken. Ik beschouw het boek wel degelijk als afsluiter van een academisch proefschrift.

Ik ben mijn voormalig promotor dr. Gerard Visser, vroeger hoofddocent cultuurfilosofie aan de Universiteit Leiden, erg erkentelijk voor zijn minzame begeleiding. Een woord of blik was vaak voldoende om kleinere, soms grotere knopen door te hakken. Het is niet weinig wat ik van hem geleerd heb: liefde voor het oeuvre van Meister Eckhart en voor het strenge denken van de fenomenologie. Hoe ‘authentiek’ willen zijn geen puberale wens is maar een eervol gedragen levensfilosofie. Ik heb geloof in authenticiteit, in ‘gelatenheid’, doordat ik die abstracte filosofische begrippen in hem belichaamd zie.

Ik ben mijn copromotor dr. Rudi Vermote heel erg dankbaar omdat hij tijdens mijn opleiding in de psychiatrie steeds geloofd heeft in mijn ‘tweesporenbeleid’ op vlak van studiemethode: het ene deel van de dag werk ik aan filosofie, het andere aan geneeskunde, en dat elke dag opnieuw. Ik leerde door hem ook hoe ik mij moet gedragen als afdelingshoofd. Ik heb mij graag gespiegeld aan zijn voorbeeld. Hij leerde mij tevens het werk van Bion kennen, wat van onschatbare waarde bleek te zijn voor de ontwikkeling van mijn zielsconcept.

Het nalezen van de verschillende versies van de tekst was een noodzakelijke taak waarvoor ik speciaal de volgende mensen wil bedanken die met hun grote inzet de tekst grondig hebben meebepaald: Dirk De Wachter, Herman De Dijn,

Jacques De Visscher, Stef Vanmolkot, Leen Adriaenssen, Jef Van Eynde, Johannes Grillet, Dankwart Kleinjans, Laura-An Rizza, Wouter Kusters en Natalia Zamudio Benavides (je kan nooit dankbaar genoeg zijn.)

Marc Stroobants ben ik bijzonder erkentelijk voor het verlenen van de logistieke ondersteuning bij het zoeken naar soms erg moeilijk te vinden wetenschappelijke publicaties. Zonder zijn bezielde steun zou dit boek er nooit gekomen zijn.

Dr. Dirk De Wachter dank ik om mijn debuut van een voorwoord te hebben voorzien. Niemand kan mij beter inleiden. Hij was erbij tijdens de eerste gesprekken in de psychiatrie tien jaar geleden en deelt al sinds het begin mijn enthousiasme voor de filosofie én de psychiatrie. Aan dat enthousiasme danken we de vijf jaren waarin we met hart en ziel gewerkt hebben aan ons *filosofisch seminarie* aan het UPC-KU Leuven, campus Kortenberg, samen met wijlen dr. Sam IJsseling, die in ons denkend dankwoord niet mag ontbreken. Beide ‘voorzitters’ zijn *Lebe- en Lesemeisters* die onderweg vrienden geworden zijn.

Ik dank van harte de redactie van Uitgeverij Averbode om vanaf het eerste moment in dit project geloofd te hebben en om mij steeds bijgestaan te hebben in de verschillende fasen van de totstandkoming van dit boek.

Als laatste dank ik de vele zielen die zich kwetsbaar hebben opgesteld in mijn tienjarige praktijk. Van hen heb ik meer geleerd over het leven dan van de vele handboeken die psychisch ziek-zijn te snel medicaliseren en objectiveren, waardoor je de unieke ander uit het oog verliest.

PERSONALIA

Dr. Steve Alexander Velleman (°1978) is arts, filosoof en psychiater (Leuven, Freiburg im Breisgau, Zwolle). Hij studeerde onder meer bij de Duitse filosoof en fenomenoloog F.W. von Herrmann, Martin Heideggers laatste persoonlijke assistent, en specialiseerde in Duitsland in Heideggers tweede hoofdwerk, de *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, waarvan hij een Nederlandstalige vertaling aan het voorbereiden is. Er verschenen van zijn hand reeds enkele wetenschappelijke artikelen over geneeskunde, psychiatrie, filosofie en psychotherapie en hij zetelt sinds 2008 als stichtend lid in de sectie 'Filosofie en Psychiatrie' van de Vlaamse Vereniging voor Psychiatrie, de beroepsvereniging voor psychiaters waaraan hij verbonden is. Hij is sinds 2016 ook vaste columnist bij het tijdschrift voor trauma en samenleving *Traaktmij* en volgde een opleiding scenarioschrijven in Brussel. Hij woont in Leuven en heeft daar een psychiatrische, psychotherapeutische en filosofische praktijk gespecialiseerd in psychotrauma en identiteitsproblemen. In zijn vrije tijd is hij actief in het politieke en laat hij zich levensbeschouwelijk inspireren door de theïstische spiritualiteit van de christelijke mystiek (Meister Eckhart, Tauler, Suso, Jakob Böhme) en door de atheïstische spiritualiteit van het zenboeddhisme.

EINDNOTEN

- 1 Whitehead, A.N. (1938). *Modes of Thought*. Free Press, p. 924.
- 2 Hölderlin, F. (2010). *De Mooiste van Friedrich Hölderlin* (vert. van Istendael G., Derycke, E.). Amsterdam: Lannoo.
- 3 Engel, G. (1992). 'How Much Longer Must Medicine's Science Be Bound By a Seventeenth Century Worldview?' In: *Psychother. Psychosom.*, 57, p. 3-16.
- 4 Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*. New York/London: W.W Norton & Company. In samenklank met Lasch kunnen we stellen dat we ook vandaag nog in narcistische tijden leven, hoewel er zich tekenen voordoen van een post-egologisch tijdperk.
- 5 Het woord ego betekent in het Latijn gewoon 'ik' of identiteit en in die betekenis zullen we de term ook gebruiken. Het vormt één van de vijf geestesvermogens waarmee de ziel zich in de wereld verwerkelijk. We onderscheiden in de tekst het ego allereerst als *defensie tegen een 'teveel' aan ondraaglijke emoties*. Door zich los te weken van de andere geestesvermogens en de illusie te creëren dat het zijn eigen oorzaak is en volledig onafhankelijk leeft van de rest van de mens, ligt het aan de oorsprong van de moderniteit en van wat we hier de maatschappij noemen. Een ego zonder context streeft steeds de eeuwige herhaling van hetzelfde na en vertoont een wil tot absolute macht, beheersing en controle dat het, ingebed in zijn voedingsbron, niet in die mateloosheid vertoont. Het ego kan namelijk ook ten tweede *identiteitstichtend* zijn en een expressie vormen van het onkenbare belichaamde zelf of de innerlijke belevingswereld. Ontwikkelingspsychologisch komt het ego als defensie het eerste voor en zal daarom ook als eerste aan bod komen in hoofdstuk 4. Het ego als identiteitstichtende instantie en als wezenlijk onderdeel van de mens in zijn totaliteit zal in hoofdstuk 6

ter sprake komen. De *common sense* opvatting van een ego als het hebben van een opgeblazen zelfgevoel dat zich ontwikkelt ten koste van het emotionele zelf en zonder rekening te houden met de gevoelens van de ander zal slechts zijdelings ter sprake komen. Het vormt de ultieme consequentie van een ego dat zich volledig heeft losgemaakt van zijn lijfelijke en bezielde inbedding zoals we dat bijvoorbeeld kunnen zien bij personen met psychopathie.

6 Voor een analyse van de filosofische vraag naar de zin van het leven, cf. Visser, G. (2011). 'De vraag naar de zin van het leven'. In: *Water dat zich laat oversteken*. Amsterdam: Sijbolet, p. 3146.

7 Hierin volgen we de filosoof Gerard Visser, die een monografie schreef over Meister Eckhart geïnterpreteerd vanuit de passieeler van Aristoteles: '*Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart*'. Nijmegen: SUN, 2008, daarnaast verscheen nog een artikel in de bundel 'ECKHART NU' en gebruikten we een ongepubliceerde lezing van zijn hand: *Die Eckhartrezeption*, en de theoloog Frans Maas, die een prachtige Nederlandstalige bloemlezing (met verhelderende annotatie!) schreef over het oeuvre van Meister Eckhart: '*Meester Eckhart. Van God houden als van Niemand*'. Baarn: Ten Have, 2001. Het inleidende hoofdstuk kan gelezen worden als algemene inleiding tot het denken van de dominicaan. Daarnaast schreef Maas nog enkele andere pertinente teksten over Meister Eckhart en de geestelijke gezondheidszorg: Maas, F. (2011). 'Waar een mens zichzelf overtreft. Over de levenskunst van Meister Eckhart'. In: *De glans van het gewone. Spiritualiteit en geestelijke gezondheid*. Tilburg: KSGV, 93-117 ; 'Nihilisme en Openbaring'. In: Safranski, R., Maas, F., Kortmann, F. (2001). *Wat moeten we hopen? Nihilisme en geestelijke gezondheid*. Tilburg:

KSGV, p. 24-31; *Spiritualiteit als inzicht. Mystieke teksten en theologische reflecties*. Zoetermeer: Meinema, 1999. Zijn afscheidsrede aan de Radboud Universiteit van Nijmegen vormt een helder en diepgaand overzicht van het volledige oeuvre van Meister Eckhart en het belang ervan voor een hedendaagse spiritualiteit: '*Vitale verscheidenheid van het ene goddelijk leven; Meister Eckhart en theorievorming in spiritualiteit*'. Nijmegen: Radboud Universiteit Nijmegen, 2011.

8 Guilford, J. (2011). 'Was Heidegger a mystic?' In: *Explorations – Humanities and Fine Art*, p. 8694; Caputo, J.D. (1978; 1990³). *The Mystical element in Heidegger's Thought*. New York: Fordham University Press.

9 De filosoof Herman De Dijn pleit al sinds 1999 voor een herwaardering van het zielsbegrip in de zorgverlening, cf. De Dijn, H. (1999). *De herontdekking van de ziel. Voor een volwaardige kwaliteitszorg*. Valkhof Pers.

10 De meest toegankelijke tekst uit de traditie van de Rijnlandse mystiek waartoe Meister Eckhart behoorde en waarvan hij de geestelijke vader was, is een van de meest gelezen spirituele boeken in de middeleeuwen, namelijk de *Theologia Deutsch* of *Het Boekje van het Volmaakte Leven*. Utrecht: Bijleveld, 2017 (oorspr. 1516). De auteur is tot op de dag van vandaag onbekend gebleven, hij zou tot de 'Vrienden van God' behoren, een groep gelijkgezinde broeders die zich schaarden rond de twee belangrijkste leerlingen van Meister Eckhart, Tauler en Suso, en rond de figuur van de mysticus Rulman Merswin. Het boekje is meer dan 500 jaar later nog steeds bijzonder actueel en inspirerend voor spirituele zoekers van vandaag.

11 Het onderscheid tussen de *essentie* of '*grond*' van de ziel en haar geestelijke *vermogens*, komt oorspronkelijk van de islamitische filosoof Avicenna die een erg grote invloed had op het denken van Meister Eckhart. Avicenna heeft zich voor dit onderscheid op zijn beurt laten inspireren door de eerste islamitische neoplatonist Al-Farabi. Heel onze argumentering in deel I is gebaseerd op dit vruchtbare onderscheid waarbij we de ziel niet beschouwen als bestaande uit verschillende delen, namelijk haar essentie en de vijf geestelijke vermogens, maar uit één ondeelbare essentie van waaruit alle geestelijke vermogens *emaneren* of uit voortvloeien. We kunnen hier voor het geheel van de vermogens ook het substantief 'geest' gebruiken als dat deel van de ziel dat 'geschapen' is en uit haar emaneert. Volgens Meister Eckhart is de grond van de ziel ongeschapen en daardoor onsterfelijk en zijn de geestelijke vermogens geschapen en dus sterfelijk.

12 Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminishing Expectations*.

New York/London: W.W. Norton & Company; De Wachter, D. (2012). *Borderline Times: het einde van de normaliteit*. Lannoo; Derksen, J. *Het narcistisch ideaal*. Bert Bakker, 2009.

- 13 'Machenschaft' is de naam die Heidegger geeft aan het 'onwezen' van het Zijn, i.e. het afgewend zijn van het wezen van de waarheid als *Ereignis* of toe-eigenend gebeuren. Later zal Heidegger dit het 'Ge-stell' noemen. Het wijst op het feit dat al wat is, omdat het los staat van het Zijn, maakbaar en manipuleerbaar is. We hebben gekozen voor het neologisme 'maatschappij', en dit om twee redenen: allereerst speelt in 'maatschappij' de analogie met 'maatschappij' mee. Ook in het woord 'Machenschaft' klinkt 'Gesellschaft' (maatschappij) door. Dit is van belang om het structuralistische karakter van de maatschappij duidelijk weer te geven. Het duidt op een structuur die gecreëerd werd door mensen maar die na verloop van tijd de mensen 'horig' maakte aan zijn ijzersterke logica. Ten tweede verwijst het woord naar 'maken', afkomstig van het Griekse *massein*, wat 'knedén' betekent. Hierdoor behouden we de grondbetekenis van 'Machenschaft', namelijk het manipulerende karakter van het heersende rekenende denken — Over *Machenschaft*, zie *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, p. 123-124, 126-128, 130-131, 241. Over het verband tussen *Machenschaft* en *tekhne*, zie *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer, 1976⁴, p. 121-122; vert. H.M. Berghs (*Inleiding in de metafysica*), SUN, Nijmegen, 1997, p. 184-185.
- 14 Exacte cijfers over de prevalentie en incidentie van psychiatrische aandoeningen wereldwijd vindt men terug op de website van de *World Health Organization*. Voor de alarmerende cijfers van het Europese continent, cf. <http://www.euro.who.int/en/health-topics/noncommunicable-diseases/mental-health/data-and-statistics>.
- 15 Cf. Feys, J.-L. (2009). *L'anthropopsychiatrie de Jacques Schotte. Une introduction*. Paris: Hermann Éditeurs, p. 384-401.
- 16 Dehue, T. *De Depressie Epidemie*. Atlas-Contact, 2010; Batstra L. *Hoe voorkom je ADHD? Door de diagnose niet te stellen*. Nieuwezijds, 2012.
- 17 Kortmann, F. 'De hulpverlener als "hoopverlener"'. In: Safranski, R., Maas, F., Kortmann, F. *Wat moeten we hopen? Nihilisme en Geestelijke Gezondheid*. Tilburg: KSGV, p. 34.
- 18 Swierstra & Tonkens E. e.a. *De beste de baas? Verdienste, respect en solidariteit in een meritocratie*. Amsterdam University Press, 2011; Verhaeghe, P. 'De effecten van een neoliberale meritocratie op

- identiteit en interpersoonlijke verhoudingen'. In: *OIKOS*, 56, 1, p. 4-22, 2011.
- 19 Friedman, M. (1966). 'The Methodology of Positive Economics'. In: *Essays in Positive Economics*. Chicago: Univ. Of Chicago Press, p. 3-16, p. 30-43.
- 20 Schols, B. *Zelfmoord in Vlaanderen. Feiten en getuigenissen over verdriet, schuld en schaamte*. Borgerhoff en Lamberigts, 2011.
- 21 Jaspers, K. (1986). *Der Arzt im technischen Zeitalter*. München: Piper.
- 22 Dit hoofdstuk verscheen reeds eerder in de volgende wetenschappelijke artikelen: Velleman S.A., Heyrman J. (2008). 'Is de klassieke geneeskunde in gevaar? Over de natuurwetenschappelijke methode en haar grenzen in de medische praktijk'. *Tijdschrift voor Geneeskunde*, 64, 614-619; Velleman & De Wachter. 'Over de grondslagen van de psychiatrie in Heideggers "Zollikoner Seminare"'. In: *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 51, p. 433-442, 2008.
- 23 Engel, G. (1992). 'How Much Longer Must Medicine's Science Be Bound By a Seventeenth Century Worldview?'. In: *Psychother. Psychosom.*, 57, p. 3-16.
- 24 Fulford, K.W.M., Thornton, T., Graham, G.(2006). 'Psychopathology and the "Methodenstreit"'. In: *Oxford Textbook of Philosophy and Psychiatry*. In de tweede editie van 2013 ontbreekt elk spoor van de 'Methodenstreit'. Dit bevestigt ons vermoeden dat de psychiatrie, en zelfs de filosofie van de psychiatrie, aan het evolueren is naar een methodologische monisme, waarbij enkel rekening gehouden wordt met de wetenschappelijke oorzakelijke verklaring van psychiatrische aandoeningen in het dysfunctionerend brein. De betekenis- of geesteswetenschappen krijgen hoe langer hoe minder ruimte in de academische psychiatrie, wat een verarming van deze discipline betekent.
- 25 Nieweg, E.H. 'De psychiater in spagaat: over de kloof tussen natuur- en geesteswetenschappelijke psychiatrie'. In: *Tijdschrift voor Psychiatrie*, 47, 4, p. 239-248, 2005.
- 26 Berg, J.H. van den. (1973). *Kroniek der Psychologie*. Nijkerk: Callenbach.
- 27 Armstrong, T. (2007). 'Midlife: Moving Through Muddy Waters'. In: *The Human Odyssey. Navigating the Twelve Stages of Life*. New York/London: Sterling, p. 163-179.
- 28 Luhrmann, L. (2000). *Of two minds: an anthropologist looks at American Psychiatry*. Vintage.
- 29 McGilchrist, I. (2012). *The Master and his Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World*. Yale University Press.
- 30 McGilchrist, I. (2012). *The Divided Brain and the Search for Meaning. Why We Are So Unhappy* (e-publicatie).
- 31 Dit hoofdstuk is het oudste gedeelte van de tekst en ontstond drie jaar geleden als een lezing over *Aandacht en Spiritualiteit* binnen het jaarlijks symposium van de Stichting Spiritualiteit en Filosofie van de Rijksuniversiteit van Leiden onder leiding van onder meer Gerard Visser en Rico Sneller.
- 32 Bion, W.R. 'A theory of thinking'. In: *Second thoughts. Selected papers on psycho-analysis*. London: Karnac Books, 1993, p. 110-119 (origineel 1962).
- 33 Jung, C.G. *Herinneringen gedachten en dromen*. Lemniscaat, 2015.
- 34 Strikt genomen zouden we de term autismespectrumstoornissen (ASS) moeten gebruiken maar voor de eenvoud gebruiken we hier enkel de term 'autisme', in het achterhoofd houdend dat het in *alle* gevallen om ASS gaat.
- 35 Cf. Makram, H., Makram, K. (2010). 'The Intense World Theory – a unifying theory of the neurobiology of autism'. In: *Front Hum Neurosci*, Dec. 21 (4), e-publicatie; Makram, H. et al. (2007). 'The Intense World Syndrome – an Alternative Hypothesis for Autism'. In: *Front Neurosci*, Nov. 1 (1), p. 77-96.
- 36 Cf. Lacan, J. (2013). *On the Names-of-the-Father*. Cambridge: Polity Press; Porge, É. (2006). *Les noms du père chez Jacques Lacan*, Toulouse, ERES, « Point Hors Ligne »; Maleval, J.-C. (2000). *La forclusion du nom-du-père: le concept et sa Clinique*. Paris: Seuil.
- 37 Miller, A.(1981). *Het Drama van het Begaafde Kind. Een studie over het Naricsime*. Bussum: Het Wereldvenster, p. 18-19.

- 38 Het meest inzichtgevende wetenschappelijk artikel over hoe het gedrag van de nazibeulen mogelijk was, is nog steeds: Gomperts, W. (2000). 'Dyscivilisatie en dysmentaliteit. De ontsporing van het civilisatieproces psychoanalytisch bezien'. *Amsterdams Sociologisch Tijdschrift*, 27, 3, p. 345-363 (tevens verschenen in het *Tijdschrift voor Psychoanalyse* in 2000, 6, 4, p. 193-213). Een interessant vervolgartikel is Gomperts, W. (2005). Het psychisch vermogen tot massaal georganiseerd geweld. In: *Medische Antropologie*, 17, 2, p. 181-191. Gomperts analyse wordt instemmend overgenomen door de socioloog Swaan, A. de. (2015): *Compartimenten van vernietiging. Over genocidale regimes en hun daders*. Prometheus Bert Bakker.
- 39 Visser, G. *Niets Cadeau*. (2009). *Een filosofisch essay over de ziel*. Nijmegen: Valkhof Pers; Welten, R. *Phénoménologie du dieu invisible. Essais et études sur Émanuel Levinas, Michel Henry et Jean-Luc Marion*. L'Harmattan, 2011 (Vertaling door Camilleri, S.).
- 40 Henry, M. *Marx I. Une philosophie de la réalité*. Gallimard, 1976 & *Marx II. Une philosophie de l'économie*. Gallimard, 1976.
- 41 Henry, M. (1963). *L'Essence de la Manifestation*. Paris: Presses Universitaires de France, p. 385-418 (zie ook zijn 'Entretiens' en zijn drie laatste werken.)
- 42 In het op Bion gebaseerd model van het 'psychisch apparaat' waarop we ons in dit hoofdstuk baseren, stelt de Belgische psychiater en psychoanalyticus Rudi Vermote nog een *derde*, essentiële, laag tussen die van de rationaliteit en die van het affect, namelijk de laag van de *fantasie* of de *verbeeldingskracht* (door Bion *rêverie* genoemd). We ontleen aan Vermote wel het überhaupt ontwikkelen van een 'psychisch apparaat' (de ziel en haar vermogens) in verschillende lagen (in dit hoofdstuk beperkt tot rationaliteit en affectiviteit), en die allebei neurologische correlaten hebben waarvan wetenschappelijk werd aangetoond dat ze *antagonistisch* werken: als het objectiverend denken 'aan' staat, staat het voelen 'uit', *en omgekeerd*. Vandaar ook bij Vermote de aandacht voor *zen* en het 'niet-wetende weten' van Meister Eckhart. Voor meer informatie over het oorspronkelijk model waar we ons sterk door heb laten inspireren, cf. Vermote, R. (2015). 'Een geïntegreerd psychoanalytisch model in het licht van enkele neurowetenschappelijke bevindingen'. In: *Tijdschrift voor Psychoanalyse*, 21, 1.; Vermote, R. (2014). 'Transformations et transmissions du fonctionnement psychique: approche intégrative et implications cliniques'. In: *Revue française de psychanalyse*, 78, 2, p. 389-404.
- 43 Verhaeghe, P. *Identiteit*. Bezige Bij, 2012.
- 44 Sebti, M. (2000). *Avicenne. L'âme humaine*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 45 Zie *Transformations* (1965) en vooral *Attention and Interpretation* (1970).
- 46 De eenheid tussen mens en God bij Meister Eckhart wordt het best uitgelegd in: Mojsisch, B. (2001). *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*. Amsterdam/Philadelphia: B.R. Grüner. Dit is ook een van de beste inleidingen op het volledige werk van Meister Eckhart, naast het onovertroffen werk van Lossky, V. (1960). *Théologie Négative et Connaissance de Dieu chez Maître Eckhart*. Paris: VRIN.
- 47 Freud, S. Aan Gene Zijde van het Lustprincipe. In: *Het Onbewuste* (red. Oranje, W.), Amsterdam: Boom, p. 333-395.
- 48 Tillmans, W.G. (ed.). *Fuente. Juan de la Cruz 1591-1991*. D'Arts Amsterdam, 1991, p. 192-193.
- 49 We ontleen de term 'ontvangstruimte' als definitie voor de essentie van de ziel van de Nederlandse filosoof Gerard Visser: Visser, G. (2008). *Gelatenheid. Gemoed en hart bij Meister Eckhart beschouwd in het licht van Aristoteles' leer van het affectieve*. Amsterdam: SUN, p. 38, 71, 89, 106, 124, 143, 151, 171, 226, 231, 232.
- 50 McGinn, B. (ed.) (1994). *Meister Eckhart and the Beguine Mystics. Hadewijch of Brabant, Mechtild of Magdeburg and Marguerite Porete*. New York: Continuum.
- 51 Blanchot, M. 'La folie par excellence'. In: Jaspers, K. *Strindberg et Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin*. Éditions de Minuit: Paris, 1970, p. 17 : '[...] ces malades sont dominés par des expériences bouleversantes qui menacent de déchirer la personnalité, ou par des phénomènes de

- rupture tout à fait angoissants parce qu'ils les font vivre sans cesse dans l'imminence de l'effondrement.*' 52 Winnicott, D. W. (1974). Fear of Breakdown. *Int. R. Psycho-Anal.*, 1:103-107.
- 53 Lacoue-Labarthe, P. (2011). *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*. Paris: Galilée.
- 54 Blanchot, M. (1975). Fragmentaire. In: *Celui qui ne peut se servir des mots*. Montpellier: Éditions Fata Morgana.
- 55 Visser, G. *Niets Cadeau*. (2009). *Een filosofisch essay over de ziel*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- 56 Meister Eckhart. (2001). p. 85.
- 57 We komen op het onderscheid dat Meister Eckhart maakt tussen *uiterlijke* en *innerlijke* mens nog uitvoerig terug in hoofdstuk 13.
- 58 Tuchman, B. (2001). *De waanzinnige veertiende Eeuw*. Antwerpen/Amsterdam: Uitgeverij de Arbeiderspers (Oorspronkelijke titel: *A Distant Mirror*, New York: Alfred Knopf, 1980).
- 59 Visser, G. *Die Eckhartrezeption* (ongepubliceerde lezing).
- 60 Meister Eckhart. (2010). *Over God wil ik Zwijgen*, Groningen: Historische Uitgeverij, p. 246. 61 Braekers, M. (2007). *Meister Eckhart. Mysticus van het niet-wetende weten*. Uitgeverij Altiora: Averbode.
- 62 Dit hoofdstuk verscheen reeds eerder in het tijdschrift voor trauma en samenleving *Traaktmij*: Velleman S.A. (2016). 'Het ware drama van het begaafde kind. Deel I: Over transgenerationale gevolgen van de Holocaust en onverwerkte trauma's bij Alice Miller'. *Traaktmij*, 2, p. 1-3; Velleman S.A. (2017). 'Het ware drama van het begaafde kind. Deel II: De biografie van Alice Miller – Een onwaarschijnlijk verhaal'. *Traaktmij*, 3, p. 23-26.
- 63 Rotenstein, L.S. et al. (2016). Prevalence of Depression, Depressive Symptoms, and Suicidal Ideation Among Medical Students – A Systematic Review and Meta-Analysis. In: *JAMA*; 316 (21) : p. 2214-2236.
- 64 Miller, A. (1979). *Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem Wahren Selbst..* Ned. vert.: *Het drama van het begaafde kind. Een studie over het narcisme* (1981). Bussum: *Het Wereldvenster*. Vertaling: Tinke Davids. Miller schreef haar eerste boek meerdere malen, de eerste Duitse en Nederlandse editie zijn vanuit wetenschappelijk standpunt veruit het meest betrouwbaar. Ze bezitten ook de frisheid van een uiterst origineel werk dat tot op heden hoge verkoopcijfers kent, wat eerder ongegewoon is voor een non-fictie boek. Latere uitgaven worden teveel gekleurd door haar groeiende afwijzing van de psychoanalyse, de oerschreeuwtherapie en de psychotherapie in het algemeen waardoor de lezer afhankelijk gemaakt wordt van haar eigen werk als 'zelftherapie', wat ze in geen geval zijn. Traumatherapie vergt de aanwezigheid van een professionele psychotherapeut in een veilig kader waar een vertrouwensrelatie kan ontstaan als basis voor traumaverwerking. Miller heeft dit zelf echter nooit mogen ervaren waardoor ze bleef kampen met psychische klachten tot aan haar zelfgekozen dood.
- 65 *Psyche*, 25, 9, 1971; *Psyche* 33, 2, 1979.
- 66 Het onderscheid tussen '*false self*' en '*true self*' ontleent Miller aan de Britse psychoanalyticus Winnicott.
- 67 Miller-Rostowska, A. (1955). *Das Problem der individualisierenden Begriffsbildung bei Heinrich Rickert*. Keller: Winterhur.
- 68 Er bestaat een opmerkelijk filmdocument over het leven in een getto – meer in het bijzonder dat van Warschau – maar al de getto's werden op een door de nazi's uniforme wijze georganiseerd. Het getto in Piotrkow – het 'pilotproject' van de gettovorming – waar Alice Miller lange tijd verbleef zal te vergelijken zijn met dat van Warschau. Het is niet geheel duidelijk waarom de Duitsers deze film wilden maken. Voor propagandadoeleinden kon de film gezien zijn gruwelijke beelden moeilijk gebruikt worden, cf. '*Un film inachevé – Quand les nazis filmaient le ghetto*' van regisseur Yael Hersonski, 2010. Misschien is de fascinatie voor en obsessie door de 'objectiverende blik' en het

- daarbij willen objectiveren van de ander als vijand wel de enige reden voor dit bijzonder vreemd archiefmateriaal, we hebben er het raden naar. Het creëren van een duidelijk beeld van de vijand was volgens de beruchte nazi-jurist Carl Schmitt wel de ultieme drijfveer van ‘het politieke’. Misschien vormt dit een begin van een mogelijk antwoord op dit historisch raadsel.
- 69 Miller, M. (2014). *‘Le vraie drame de “l’enfant doué”. La tragédie d’Alice Miller’*. Presses Universitaires de France.
- 70 Dit biografisch gegeven vonden we terug in de volgende bronnen: Alice Miller spreekt over haar verleden van incest voor het eerst publiekelijk in een interview (per e-mail) door Edwin Oden voor het Nederlandse tijdschrift *Psychologie Magazine* (september 2002) naar aanleiding van het verschijnen van ‘Eva’s Ontwaken’; Rogers, B. (2014). *War Trauma and Betrayal Trauma*. E-pub: http://screamsfromchildhood.com/war_trauma_alice_miller.html; Schutte, X. 12 januari 1923- 14 april 2010 – Alice Miller. In: *De Groene Amsterdammer*, 4 mei 2010.
- 71 Braekers, M. ‘Mystiek en de interreligieuze dialoog’. In: *Meister Eckhart. Mysticus van het nietwetende weten*. Averbode: Altiora; Schürmann, R., Meister Eckhart and Zen Buddhism. In: *Wandering Joy. Meister Eckhart’s Mystical Philosophy*, 217-222; Ueda, S. (1965). Meister Eckhart im Vergleich mit dem Zen-Buddhismus. In: *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*, p. 145-170.
- 72 Mommaers, P., van Bragt, J. (1995). *Mysticism Buddhist and Christian. Encounters with Jan van Ruusbroec*. Crossroad: New York.
- 73 Maas, F. (2001). Nihilisme en Openbaring. In: Safranski, R., Maas, F., Kortmann, F. *Wat Moeten We Hopen? Nihilisme en Geestelijke Gezondheid*, p. 24-31.
- 74 Ueda, S. (2004). “Nothingness” in Meister Eckhart und Zen Buddhism’. In: Franck, F. (ed.). *The Buddha Eye – An Anthology of the Kyoto School and its contemporaries*, p. 157-169.
- 75 Meister Eckhart. (2008). *Predigten – Text und Kommentar* (Largier, N. ed., deel I). Stuttgart: Kohlhammer Verlag, p. 506.
- 76 Flasch, K. (2008). ‘Eckhart et Averroès’. In: *D’Averroès à Maître Eckhart. Les sources arabes de la “mystique” allemande*. Paris: Vrin, p. 125-142; In tegenstelling tot onze stelling, beschouwt Kurt Flasch Meister Eckhart niet als een mysticus maar als een ‘filosoof van het christendom’ die de mysteries van het geloof op filosofische wijze wilde doorgronden.
- 77 Op. Cit. ‘Eckhart et Avicenne’, p. 143-164.
- 78 Meister Eckhart ontsnapt aan de ‘egologische’ kritiek van Levinas op de westerse metafysica en kan daarom ingezet worden in het hedendaagse denken over het *ego* en *alter-ego*, cf. Roesner, M. (2016). The Nudity of the Ego. An Eckhartian Perspective on the Levinas/Derrida Debate on Alterity. In: *The Journal of the British Journal for Phenomenology*, 47, 1, p. 33-55.
- 79 Meister Eckhart. (2001). *Van God houden als van Niemand* (vert. F. Maas), p. 140.
- 80 Meister Eckhart. (2010). *Over God wil ik Zwijgen - Preken en Traktaten* (vertaling C.O. Jellema), Groningen: Historische Uitgeverij, p. 339.
- 81 Ik ontleen dit opmerkelijk inzicht aan de filosoof en fenomenoloog Hub Zwart: ‘Het Veertigste Levensjaar’. In: *Boude bewoordingen. De historische fenomenologie (‘metablectica’) van Jan Hendrik van den Berg*. Kampen: Pelckmans, 2002, p. 152-154.
- 82 Meister Eckhart. (2014). *Over God wil ik Zwijgen. Preken en traktaten*. Groningen: Historische Uitgeverij, p. 200.
- 83 Haas, M. (2017). *God en ik wij zijn één. 40 dagen met Meester Eckhart*. Utrecht: Meinema, p. 7.
- 84 Jung, C. G. (1968). “The Tavistock Lectures” in *Analytical Psychology: Its Theory and Practice*. London: Routledge & Kegan Paul, 1968, p. 107.
- 85 Hadewijch. (1986). *Brieven* (Hertaald door M. Ortmanns-Cornet), p. 10-11.
- 86 Zie ook Han, B.-C. (2014). *Drie essays: De vermoeide samenleving. De transparante samenleving. De terugkeer van Eros*. Amsterdam: Van Gennep.

- 87 Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.L. (2016). *Le Mythe Nazi*. Les Éditions de L'Aube.
- 88 Een eerdere versie van dit hoofdstuk verscheen in *Traaktmij*: S.A. Velleman. (2017). 'Hoe was de Holocaust mogelijk? Herinnering aan een onverwerkt Europees trauma'. In *Traaktmij*, 4, p. 24.
- 89 Freud was ten tijde van de redactie van *Voorbij het Lustprincipe* de redacteur van een reeks waarin de volgende bescheiden studie verscheen: Kielholz, A. (1919). *Jakob Boehme. Ein Pathografischer Beitrag zur Psychologie der Mystik*. Leipzig/Wien: Deuticke. Het is redelijk om te veronderstellen dat Freud dit werk als redacteur van de reeks waarin het boek gepubliceerd werd, gekend heeft en dat hij mogelijkwerwijs beïnvloed werd door de christelijke mystiek van Böhme in zijn theorievorming over de doodsdrijf. Het onderzoeken van de Böhme-connectie in de studie van dit belangrijk werk in de evolutie van Freuds denken is psychoanalytisch beschouwd origineel en vormt een uitgelezen thema voor een afzonderlijke studie.
- 90 Lipton, B. (2015). *The Biology of Belief. Unleashing the Power of Consciousness, Matter and Miracles* (10th Anniversary Edition). London: Hay House. Nederlandse vertaling: *De Biologie van de Overtuiging. Hoe je Gedachten je Leven Bepalen*. Ankhhermes Uitgeverij, 2017.
- 91 Church, D. (2014). *The Genie in your Genes. Epigenetic Medicine and the New Biology of Intention*. Santa Rosa: Energy Psychology Press.
- 92 Ecker, B., Ticic, R., & Hulley, L. (2012). *Unlocking the Emotional Brain. Eliminating Symptoms at Their Roots Using Memory Reconsolidation*. New York: Routledge; Dahlit, M., Hall, G.(Edts). (2015). *Memory Reconsolidation in Psychotherapy: The Neuropsychotherapist Special Issue*. Park Ridge: The Neuropsychotherapist; Clausen, L. (2015). *Memory Reconsolidation Applied. Calm Your Past to Live your Future*. Createspace. De basis van geheugen reconsolidatie wordt ook mooi in beeld gebracht in de documentaire *Memory Hackers* uit 2016 die volledig te zien is op youtube.
- 93 Ecker, B., Ticic, R., Hulley, L. (2012). 'Eye-movement Desensitization and Reprocessing' (EMDR). In: (Ecker,B. et al eds) *Unlocking the Emotional Brain. Eliminating Symptoms at their roots using Memory Reconsolidation*, p. 141-148; Solomon, R.W., Shapiro, F. (2008). 'EMDR and the adaptive information processing model: Potential mechanisms of change'. In: *Journal of EMDR Practice and Research*, 2, pp. 315-325.
- 94 Nader, K. (2015). 'Reconsolidation and the Dynamic Nature of Memory'. In: Kandel, E. Dudai, Y. (eds). *Learning and Memory*. New York: Cold Spring Harbor Laboratory Press, p. 245-260.
- 95 Voor een recente argumentatie 'tegen': Stockman, R., Calmeyn, M., De Dijn, H. (2017). *Euthanasie bij psychisch lijden. Het hellend vlak dat overslaat?* Antwerpen: Garant. Recent verschenen studies 'voor': Callebert, A., Van Audenhove, C., De Coster, I., Thienpont, L. (2015²). *Euthanasie bij ondraaglijk psychisch lijden*. Leuven: ACCO; Thienpont, L. (2015). *LIBERA ME. Over euthanasie en psychisch lijden*. Witsand Uitgevers. Voor het verantwoorden van onze medicolegale positie naar het buitenland toe: Claes, S. (2015). *Euthanasia for psychiatric patients: ethical and legal concerns about the Belgian practice*. E-Letter to the editor. BMJ Open. Een erg genuanceerd artikel over de euthanasiewet vind je bij Vande Walle, S., & Calmeyn, M. (2016). 'De euthanasiewet uitgedokterd. Psychisch lijden bij euthanasie: klinisch-theoretische nuanceringen'. In: *Ethische Perspectieven*, 26(2), p. 127-159. Een bijzonder verdienstelijk Nederlandstalig werk geschreven door Erik Thys, psychiater en kunstenaar, over euthanasie als de noodzakelijke praktische en medicolegale mogelijkheden voor de Holocaust: Thys, E. (2015). *Psychogenocide*. Berchem: EPO.
- 96 Ecker, B., Ticic, R., Hulley, L. (2012). 'Eye-movement Desensitization and Reprocessing' (EMDR). In: (Ecker,B. et al, eds.) *Unlocking the Emotional Brain. Eliminating Symptoms at their Roots using Memory Reconsolidation*, p. 141-148; Solomon, R.W., Shapiro, F. (2008). 'EMDR and the adaptive information processing model: Potential mechanisms of change'. In: *Journal of EMDR Practice and Research*, 2, pp. 315-325.
- 97 Bossche, M. v.d. (2017). 'De zinnen van het leven, of de kunst van het verstaan'. Brussel: VUBPRESS.
- 98 Jouve, P.-J. (1930⁵). *Poèmes de la Folie de Hölderlin* (avec la collaboration de Pierre Klossowski,

- avant-propos par Bernard Groethuysen). Paris: Fourcade, p. 88. Mooiste weergave van de Torengedichten van Hölderlin.
- 99 De innige band tussen verslaving en manie vinden we mooi terug in het begrip ‘toxicomanie’. Uitstekende filosofische studies over verslaving: Seeburger, F. (1993). *Addiction and Responsibility. An Inquiry into the Addictive Mind*. New York: Crossroad; Schalow, F. (2006). ‘Problems Arrising from Having a Body - Addiction’. In: *The Incarnality of Being*. New York: State University of New York Press. Verslaving vanuit een heideggeriaans perspectief.
- 100 Cf. Van Reybroeck, D., Ansembourg, T. (2017). *Vrede kun je leren*. De Bezige Bij.
- 101 Heidegger, M. (1979). *Gelatenheid*. Lannoo.
- 102 Hölderlin, F. (2006). *Fragments de Poétique*. Imprimerie Nationale.
- 103 Feys, J.-L. (2009). *L’Anthropopsychiatrie de Jacques Schotte*. Une introduction. Paris: Hermann Éditeurs.
- 104 Snow, C.P. (1959). *The Two Cultures*. London: Cambridge University Press.
- 105 Stevens, B. (1988). Le “Geist” heideggerien et son âme. In: *Revue Philosophique de Louvain*, quatrième série, tome 86, 70, p. 200-212.

Al het geschrevene valt onder het recht op vrije meningsuiting van de auteur.
Hij draagt de volledige verantwoordelijkheid voor de tekst (met uitzondering van het voorwoord). Lezers kunnen hem contacteren met vragen en bedenkingen via het e-mailadres steve_velleman@hotmail.com.

De Maakschappij en het Ego

Steve Velleman

© Uitgeverij Averbode|Erasme, 2018 Abdijstraat 1, 3271 Averbode

www.averbodeinspireert.be

Vormgeving: Charlotte Jansen

Eindredactie: Lotte Peirelinck

Coverbeeld: © Helmut Stallaerts, 2010 The Maze

ISBN 978-2-8081-0114-1

D/2018/0132/129

RE6458/032018

NUR 700

140 p.; 14 x 21 cm

Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd en/of openbaar gemaakt door middel van druk, fotokopie, microfilm of op welke wijze ook zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.