

Redactie: J. H. Huijts

Psychotherapie en het onvermijdelijke

J. H. HUIJTS
TH. C. W. OUDEMANS
J. J. J. VANDYCK
C. P. J. M. MERKELBACH
H. J. HEERING
P. S. J. BRUGGEMAN
H. J. BODISCO MASSINK
L. SWEN
A. F. VERHEULE
R. F. W. DIEKSTRA
M. H. VON MEYENFELDT
J. A. M. WETERMAN

UITGEVERIJ INTRO, NIJKERK

© 1982 Uitgeverij INTRO, Nijkerk

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

Omslagontwerp: Ton Hartong

ISBN 90 266 1736 4

Inhoud

| | |
|--|-----|
| INLEIDING | 5 |
| PSYCHOTHERAPIE EN HET ONVERMIJDELIJKE – Oriëntatie, <i>J. H. Huijts</i> | 7 |
| WEDERVAREN EN BEWUSTWORDING, <i>Th. C. W. Oudemans</i> | 21 |
| WELZIJNSWERK EN HET ONVERMIJDELIJKE – in het licht van maatschappelijke ontwikkelingen en het institutionele welzijnsbeleid, <i>Jules J. J. van Dyck</i> | 50 |
| DE HULPELOOSHEID VAN DE HULPVERLENER – (in het bijzonder in relatie tot het onvermijdelijke), <i>Carla Merkelbach</i> | 76 |
| VALSE TROOST EN WARE KRACHT IN DE LEVENSBESCHOUWING, <i>H. J. Heering</i> | 99 |
| PASTORALE BEGELEIDING EN HET ONVERMIJDELIJKE VAN DE DOOD, <i>Paul Bruggeman</i> | 116 |
| HET ONVERMIJDELIJKE EN HET ALMACHTSDENKEN, <i>H. J. Bodisco Massink</i> | 122 |
| HET ONVERMIJDELIJKE IN DE ZWAKZINNIGENZORG, <i>L. Swen</i> | 127 |
| EEN ERVARING UIT DE KLINIEK, <i>Anthonie F. Verheule</i> | 132 |
| OVER STEMMEN DES DOODS IN PSYCHOTHERAPIE: HET ONVERMIJDELIJKE IS DE KEUZE, <i>René F. W. Diekstra</i> | 137 |
| EEN OORLOG IS TE VERMIJDEN, <i>M. H. Von Meyenfeldt</i> | 145 |
| EEN DISCUSSIE OVER PSYCHOTHERAPIE EN HET ONVERMIJDELIJKE, <i>J. H. Huijts</i> | 149 |
| EEN KRITISCHE TERUGBLIK, <i>Hans Weterman</i> | 154 |

Wedervaren en bewustwording

*Th. C. W. Oudemans**

'Sich psychoanalyseren lassen ist irgendwie ähnlich vom Baum der Erkenntnis essen. Die Erkenntnis, die man dabei erhält, stellt uns (neue) ethische Probleme; trägt aber nichts zu ihrer Lösung bei'. (Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen 77).

INLEIDING

Heden ten dage bestaat algemeen de opvatting dat mensen zich niet van alles bewust zijn dat hen bepaalt, en dat het zin heeft bewustwording te bereiken, omdat een bewust leven een grotere integratie van het persoonlijke bestaan lijkt te bieden dan een niet-bewust leven. Wij zullen ons afvragen of deze gedachten-gang juist is, in het licht van het gegeven dat veel gebeurtenissen mensen op onverwachte en onvermijdelijke wijze overkomen.

Eerst bespreken we een drietal filosofische grondslagen van het geloof in bewustwording, namelijk de vraag naar menselijke integriteit, de functie van zelf-inzicht, en het besef van het niet-bewuste. Vervolgens gaan wij in op een tweetal professionele methoden van bewustwording, de psychoanalyse en de rogeriaanse psychotherapie. In de vijfde paragraaf wordt de functie van de bewustwording in de psychoanalyse nader uiteengezet. Tenslotte volgt een kritische bespreking van de twee effecten die bewustwording geacht wordt te hebben.

DE VRAAG NAAR EEN AFGEROND LEVEN

In de Oudheid was men er, net als heden ten dage, van overtuigd dat het belangrijk is om als mens een afgerond bestaan te hebben, een 'bios teleios' zoals Aristoteles het noemt. Mensen verlangen naar eenheid, integriteit (niet in de zin van oprechtheid!) in hun leven. Die integriteit moet men zich voorstellen als een zekere samenhang in het leven tussen verleden en toekomst, zonder al te veel inbreuken die die samenhang kunnen bedreigen.

* Graag bedank ik prof. dr. E. P. Fournier voor haar adviezen.

Nu is het verwerven van zo'n afgerond bestaan geen eenvoudige opgave. Zo vermeldt Herodotus hoe de Atheense wetgever Solon bij de Lydische koning Croesus op bezoek kwam, en van de laatste, die zichzelf als de meest voorspoedige van alle stervelingen beschouwde, de vraag kreeg wie naar zijn mening de gelukkigste mens was. Op deze vraag ontving Croesus niet het antwoord dat hij verwachtte, en wel om een tweetal redenen:

1. Men kan, zo stelt Solon, nog niets over het leven van iemand zeggen voordat dat leven ten einde is. Het is heel wel mogelijk dat iemand tot een bepaald ogenblik de eenheid van zijn leven heeft weten te bewaren, maar dat zegt alleen dat hij tot dat moment fortuinlijk is geweest (*eutuchès*), niet dat hij werkelijk gezegend is (*olbios*) (zie: Herodotus, *Historiën*, 1.32, 31).
2. Dat de menselijke zelfwording zo'n probleem vormt komt hierdoor, dat de mens enerzijds is overgeleverd aan de wisselvalligheid van de fortuin – het menselijk geluk is niet constant (*Historiën*, 1.5; 1.32) – terwijl de mens aan de andere kant gebonden is aan de onafwendbaarheid van de *anankè*, het noodlot, en van de afgunst der goden: het is onmogelijk om aan het voorbeschikte lot en de goden te ontkomen (*Historiën*, 1.91).

Volgens Herodotus is de menselijke integriteit bedreigd, omdat de mens in zijn lange levenstijd veel moet zien wat hij niet wil, en veel moet ondergaan. De mens is niet self-sufficient (*autarkès*) (*Historiën*, 1.32).

Deze visie is nog steeds actueel. Mensen trachten een zekere eenheid in hun leven te bereiken, maar die eenheid wordt bedreigd, vooral door gebeurtenissen die ze niet zelf in de hand hebben, die hun overkomen, die hun wedervaren. Mensen willen wel eenheid in hun leven bereiken, maar tegen hun wil worden ze ontslagen, worden hun kinderen ziek, mislukt hun huwelijk. De behoefte aan een afgerond leven dan is de eerste voorwaarde om bewustwording zinvol te doen zijn.

DE DUBBELE BETEKENIS VAN ZELFINZICHT

In de Oudheid was men er algemeen van overtuigd dat mensen de gewenste integriteit niet op eigen kracht kunnen bereiken, en

zeker niet door eigen inzicht. Zo noemt Aeschylus de mensheid een 'blind geslacht' dat weinig doet en krachteloos is (*Prometheus Vincetus*, vers 548-550). Volgens hem is het grootste kwaad wel hierin gelegen dat stervelingen, creaturen van één dag, inzicht hebben gekregen in de wereld en zichzelf. Dat leidt onherroepelijk tot zelfvergoddelijking. Het beste dat een mens dan ook kan doen met de inzichten die hij heeft verworven is: zich trachten te schikken in de eigen onmacht, al is het niet waarschijnlijk dat dat lukt. De delfische spreuk 'ken Uzelve' is dan ook niet een oproep om zichzelf via bewustwording in de hand te krijgen, integendeel, het is een oproep tot matigheid, tot inzicht in en erkenning van de menselijke eindigheid, die nimmer de goddelijkheid zal bereiken (Gadamer, 1960, p. 339).

Voor de klassieke Grieken stond het allerminst vast dat de erkenning van de menselijke eindigheid zou leiden tot een integer leven. De hybris (overmoed) is immers met de menselijke zelf-wording gegeven. Zo wijst Herodotus erop dat niemand zichzelf of een ander kan bevrijden uit de bestemming die hij toch tegemoet gaat – waarschuwen heeft geen zin (*Historiën*, III.43). En of een mens zijn eenheid zal bewaren of niet is grotendeels van de fortuin afhankelijk. Ook Aristoteles maakt het bereiken van geluk nog duidelijk afhankelijk van het hebben van een fortuinlijk leven als randvoorwaarde. Iemand die veel ongeluk heeft, zoals Priamus, zal wel nooit de eudaimonie (het geluk) bereiken (Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, I.1100a; zie X.1177a, 1178a/b, 1179a).

Wie het menselijk leven zo van onverwacht en onvermijdelijk wedervaren afhankelijk acht, zal de menselijke integriteit niet kunnen garanderen. Deze garantie nu meende later de Stoa wel te kunnen verschaffen, en wel door het 'ken Uzelve' als inzicht in de menselijke eindigheid over alles uit te breiden wat een mens zou kunnen overkomen. Mensen zouden zich van de onverwachtheid en onvermijdelijkheid van wedervaren kunnen losmaken door zich open te stellen voor alles wat hun kan overkomen. Via inzicht zou het mogelijk zijn wedervaren te aanvaarden, om aldus de menselijke integriteit veilig te stellen. Zoals de laat-stoïcijn Epictetus het uitdrukt: streef er niet naar dat wat gebeurt te laten gebeuren zoals jij het wil, maar wil dat wat gebeurt zoals het gebeurt en je leven zal gelukkig uitpakken (Epictetus, *Encheiridion*, par. 8). De eerste wijze om via zelfinzicht integriteit te verwerven is dus: zich openstellen voor alle

mogelijke onvermijdelijk (noodlot) en onverwacht (fortuin) wedervaren, om het dan, via uitoefening van de draagkracht (Oudemans, 1980, hfdst. 5), te aanvaarden.

Het is opvallend dat in de moderne filosofie de klassieke nadruk op fortuin en noodlot, en het klassieke inzicht in de menselijke eindigheid weinig aandacht meer krijgen. Daarvoor de redenen aan te wijzen zou een uitvoerige studie vergen, maar enkele punten vallen wel op, waaronder het gegeven dat in de moderne tijd wetenschap en techniek de natuur als voortbrengster van onverwacht en onvermijdelijk wedervaren zozeer schijnen te beheersen, dat noodlot, fortuin en wedervaren overbodige termen lijken te zijn. Wij hebben 'the kingdom of man' gevestigd dat Bacon voorzag: we zijn, om met Descartes te spreken 'maître et possesseur de la nature' geworden. Begrijpen van de werkelijkheid en ingrijpen in de werkelijkheid is voor ons bijna identiek: zodra we kennis hebben is daar de mogelijkheid van een techniek mee verbonden (Löwith, 1971, p. 171, 172). We kunnen zeggen dat de klassieke opvatting van Herodotus door het *activisme* is vervangen.

Dit activisme is ook uitgebreid naar de menselijke zelfkennis. In de moderne filosofie heerst vrij algemeen de overtuiging dat mensen een speciaal inzicht in zichzelf kunnen hebben, reflexief kunnen zijn, en dat die reflectie mensen een zodanige macht over zichzelf kan verschaffen, dat ze grotere integriteit kunnen bereiken.

Hierbij moet men reflectie niet opvatten als introspectie, als het schouwen in het eigen innerlijk. Voor de reflectiefilosofie is het introspectieve bewustzijn vooralsnog abstract en leeg: de ware reflectie is niet een onmiddellijk zelfbewustzijn, maar het zelfinzicht zoals mensen dat verkrijgen door zichzelf tot de werkelijkheid te wenden. Een mens leert zichzelf niet kennen door zich op zichzelf terug te buigen, maar door zich in de wereld te begeven en de resultaten van zijn ingrijpen af te wachten. Met name kunnen mensen zichzelf leren kennen in de dialoog met andere mensen. Moderne reflectiefilosofen als Ricoeur zeggen dat mensen buiten zichzelf moeten treden, en zich in de wereld en in het gesprek met anderen moeten begeven om zichzelf te leren kennen (Ricoeur, 1965, p. 51, 62). Voor deze filosofie is zelfinzicht dus niet een gegeven, maar een opgave: in eerste instantie bezit men zichzelf niet (ibid., p. 53). Maar het zelfin-

zicht dat ontstaat door ingrijpen en gesprekken stelt mensen wel in staat hun integriteit te vergroten, zich hun identiteit toe te eigenen: 'la réflexion est l'appropriation de notre effort pour exister... à travers les oeuvres' (ibid., p. 54).

In tegenstelling tot het griekse denken stelt deze filosofie dat de mens wel steeds onverwacht en onvermijdelijk wedervaren opdoet, maar dat hij dit zodanig in zijn zelfinzicht kan opnemen, dat hij zich dit wedervaren toeëigent, wat hem in staat stelt weer nieuw wedervaren op te doen, dat op zijn beurt wordt opgenomen in de reflectie, zodat het menselijk bewustzijn zich als het ware steeds verder uitdijt, en steeds meer van de werkelijkheid in zijn integratie opneemt. Aldus zou de mens, via zijn voortschrijdend wedervaren, een steeds grotere eenheid van bewustzijn en werkelijkheid bereiken. Degene die wedervaren opdeed wordt een ervaren mens, hij kan steeds beter met de werkelijkheid omgaan (Gadamer, 1960, p. 336). Voor de reflexieve filosofie is dan, in navolging van Hegel, zelfkennis tevens bevrijding. Zelfkennis levert mensen niet alleen besef van eindigheid, maar leidt hen tot steeds hogere vormen van integriteit tussen zelfkennis en werkelijkheid. Er zou dus sprake zijn van een *voortgang* in het menselijk bestaan. Hoe meer zelfinzicht, des te meer vrijheid, emancipatie, integriteit (Löwith, 1967, p. 126).

Het huidige bewustwordingsgeloof is, al dan niet impliciet, beïnvloed door de reflectiefilosofie. Vrij algemeen gaat men ervan uit dat zelfbewustzijn leidt tot bevrijding, en daarmee tot grotere integriteit. Minder algemeen is de invloed van de Stoa, de gedachte dat zelfinzicht leidt tot grotere aanvaarding van het onverwachte en onvermijdelijke.

HET NIET-BEWUSTE

De grote invloed die het geloof in bevrijding door bewustwording heden ten dage heeft is niet uitsluitend te begrijpen uit de menselijke behoefte aan een afgerond leven en het geloof in zelfinzicht, maar heeft ook te maken met Nietzsches twijfel aan de doorzichtigheid van het bewustzijn. Voor Descartes, en het grootste deel van de filosofie na hem, was het zo dat het uitoefenen van systematische twijfel tenslotte moet leiden tot een zelfbewustzijn dat geheel doorzichtig is.

Nietzsche nu vroeg zich af of het zelfbewustzijn wel zo doorzichtig is als men veronderstelde: hij twijfelde nog radicaler dan Descartes, door erop te wijzen dat zelfbewustzijn vol illusies kan zitten, dat zelfkennis veelal idolatrie is. Na de twijfel aan de werkelijkheid gaat het nu om twijfel aan het zelfinzicht (Ricoeur, 1965, p. 41). In zijn *Zarathustra* bijvoorbeeld bespot Nietzsche het geloof in de reflectie: achter het bewuste ego bevindt zich het niet-bewuste lijf, dat het bewuste gedrag grotendeels bepaalt: 'Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge' (Von den Verächtern des Leibes). Nietzsche stelt dan: mensen kunnen heel wel denken, voelen, willen en handelen, ook zonder dat dat tot het bewustzijn hoeft door te dringen: het hele leven is mogelijk zonder dat het zichzelf als het ware in de spiegel bekijkt (Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 354). Bewustzijn is oppervlakkig en vervalsend, het is volgens Nietzsche zelfs een gevaar en een ziekte (ibid.). Het is dan ook geen wonder dat Nietzsche wordt gedreven door een 'unbezwinglichen Mißtrauen gegen die Möglichkeit der Selbst-erkenntnis' (*Jenseits von Gut und Böse*, p. 194). De mogelijkheid van bewustwording wordt door Nietzsche als illusoir afgewezen: het vernietigen van een illusie geeft nog geen waarheid, maar eerder meer onwetendheid, en daarmee een toename van 'Öde' (*Nachlass*, p. 38).

De ontdekking van een ondoorzichtig, lijfelijk zelf dat bewuste handelingen en gedachten bepaalt, en dat aan de menselijke macht is onttrokken, betekent een belangrijk probleem voor de menselijke integriteit, zoals de reflectiefilosofie die nastreeft. De opvatting dat mensen onverwacht en onvermijdelijk wedervaren in hun zelfkennis kunnen opnemen, en aldus vooruitgang kunnen boeken, moet antwoord geven op een nieuw probleem. We moeten immers zeggen: wanneer mensen voor een groot deel door ondoorzichtige machten in henzelf worden bepaald, worden ze voor een even groot deel door onverwacht en onvermijdelijk wedervaren bepaald.

Hoewel de mens blijkbaar niet eens de macht over zijn eigen bewustzijn heeft (Ricoeur, 1965, p. 414), is en blijft er een behoefte aan eenheid (Gadamer, 1976, p. 15). In beginsel kan men die zo begeerde eenheid nu op twee manieren trachten te herkrijgen: enerzijds kan men proberen, op een manier die doet denken aan de stoïcijnse opvatting, te aanvaarden dat de mens niet de bezitter van zijn bewustzijn is, en dus te erkennen dat

het reflectievermogen eindig blijft (iets dergelijks zal Nietzsche voor ogen gestaan hebben). Aan de andere kant kan men de inspanning van de reflectie juist opvoeren, en stellen dat menselijke inzichten weliswaar op onbewuste grondslagen berusten, maar dat mensen via zelfreflectie ook het niet-bewuste in zich kunnen opnemen, zodat er een integriteit ontstaat waarin ze zelfs de duistere krachten van hun lijfelijke in hun zelfkennis hebben opgenomen.

Het zal begrijpelijk zijn dat de ontdekking van het niet-bewuste een derde belangrijke voorwaarde is geweest voor de opkomst van het geloof in bevrijding door bewustwording. De integratie via bewustwording heeft in de psychoanalyse en in de psychotherapie professionele dimensies gekregen. Op de filosofische grondslagen daarvan gaan wij hieronder in.

FILOSOFISCHE GRONDSLAGEN VAN PSYCHOANALYSE EN PSYCHOTHERAPIE

Niet alle bewustwording vindt plaats in therapieën, maar een belangrijk deel ervan wel. Wij onderkennen dat psychoanalyse en psychotherapieën, bijvoorbeeld in de trant van Rogers, onderling grote verschillen vertonen. Toch menen wij te kunnen zeggen dat psychoanalyse en psychotherapieën een aantal filosofische grondslagen gemeen hebben.

1. Zowel in psychoanalyse als in de psychotherapie zal men de therapeutische relatie beschouwen als een *gesprek*, het is een dialoog tussen patiënt en arts, of tussen cliënt en therapeut. Er is geen sprake van een eenzijdig ingrijpen van de therapeut in het gedrag van de ontvanger der therapie, zoals dat bij de toediening van medicijnen, of het wijzigen van SR-mechanismen gebeurt. De therapeutische relatie is tot op zekere hoogte wederkerig.

In de moderne filosofische interpretatie van de psychoanalyse wordt op deze dialogische kant ervan sterk de nadruk gelegd. Weliswaar heeft Freud een solipsistisch psychisch 'apparaat' geconstrueerd in zijn metapsychologie, niettemin is de therapeutische relatie zo niet te beschrijven: die is naar haar aard intersubjectief (Ricoeur, 1965, p. 458). Dat blijkt vooral in de duidingen van dromen en gedrag. Of die nu juist zijn of niet, zij vormen toch een min of meer dialogisch proces tussen analysant en analyticus. Habermas stelt terecht van de analyticus dat die

slechts als medespeler in een dialoog tot interpretaties kan komen (Habermas, 1968, p. 290).

Ook psychoanalytici zelf leggen steeds meer de nadruk op het gesprekskarakter van hun activiteit. Van Leeuwen wijst erop dat het concrete gebeuren in de therapie niet het toepassen is van een klaarliggende theorie, maar een duiden dat in iedere nieuwe situatie en bij iedere nieuwe persoon weer andere existentiële hypothesen nodig heeft: 'tijdens een analyse legt de analyticus geen oorzakelijke verbanden volgens hem bekende wetten, maar hij... bedrijft semantiek' (Van Leeuwen, 1969, p. 12). De gebruikte hypothesen zijn veelal zo gespecificeerd dat ze alleen binnen het universum van de analysant als persoon zin hebben: 'In dat universum moeten zij dus ook hun justificatie vinden – onafhankelijk van hun overeenstemming met 'gevestigde' theoretische opvattingen' (Van Leeuwen, 1969, p. 14). Ook Kuiper wijst erop dat de psychoanalyse behalve causaal verklarend ook hermeneutisch (intersubjectief interpreterend) te werk gaat (Kuiper, 1980, p. 41). Zoals A. Mooij het in zijn weergave van de psychoanalyse uitdrukt: 'psychoanalyse is in dit perspectief geen psychologie der diepten... Het is een theorie van de relatie tussen subjecten' (Mooij, 1975, p. 188, zie Terwee, 1979/80, p. 154, 155).

Uiteraard zullen ook psychotherapieën als dialoog moeten worden opgevat. Psychotherapeuten zullen het in het algemeen met Rogers eens zijn dat de therapeutische relatie een 'person-to-person'-relatie is (De Jong, 1980, p. 28). Het is geen wonder dat te onzent Swildens vraagt om een 'fenomenologie van de therapeutische relatie als verbijzondering van de relatie als zodanig' (Swildens, 1979, p. 252).

2. Een therapeutisch gesprek is evenwel niet een gewoon gesprek. Er is sprake van een zekere onevenredigheid in inbreng tussen therapeut en patiënt/cliënt. Bij de laatste ontbreekt het aan de gewenste integriteit in het leven, er zijn zaken waarvan hij *vervreemd* is geraakt. Op die punten is het therapeutisch gesprek gericht: de patiënt/cliënt dient zijn impliciet veronderstelde integriteit te herkrijgen. Therapieën zijn dus bepaald door onze eerste voorwaarde voor bewustwording: het streven naar integriteit.

Volgens Freud zelf wordt door de psychoanalyse een vorm van 'Entfremdung' opgeheven, wordt 'die seelische Einheit der Person wieder hergestellt' (Freud, 1948, bd. XI, p. 473). In de

analytische therapie wordt ervan uitgegaan dat de patiënt deels van zichzelf vervreemd is, en zichzelf weer dient te herkrijgen: 'Het vreemde is in principe eigen. Freud noemt het ergens, heel raak, een *inneres Ausland*. Dat wat vervreemd is, wordt aangesproken op de mogelijkheid van toeëigening' (De Boer, 1980, p. 196). In de psychotherapie spreekt men weliswaar liever van cliënten dan van patiënten, dat neemt niet weg dat de cliënt geen gewone gesprekspartner is. Hij is op enigerlei wijze, in rogeriaanse termen, 'maladjusted', 'incongruent'. Het psychotherapeutisch gesprek is geen gewoon gesprek, want de cliënt is 'another than himself' (Rogers, 1961, p. 110). Er is sprake van een zekere depersonalisatie. 'Uit deze termen blijkt dat het leven van de cliënt volgens Rogers niet geacht wordt een eenheid te vormen op het moment dat deze in psychotherapie gaat' (De Jong, 1980, p. 43). De psychotherapie zou er evenwel toe leiden dat de cliënt zijn 'ware zelf' herkrijgt (Rogers, 1961, p. 114): 'The individual in such a moment, is coming to *be* what he *is*' (Rogers, 1961, p. 113). In Nederland spreekt Swildens over 'de cliënt die geproblematiseerd is en hulp zoekt' (Swildens, 1977, p. 249), en De Haas stelt dat het in de gesprekstherapie zoals hij die opvat gaat om 'het herstellen van verstoorde integratie van het psychologisch functioneren' (De Haas, 1980, p. 184).

3. Vervolgens zullen zowel analyticus als psychotherapeut ervan overtuigd zijn dat het gebrek aan integriteit van de patiënt /cliënt verband houdt met een zeker gebrek aan zelfinzicht. (Of daar 'onbewuste' structuren of processen voor gepostuleerd moeten worden die 'dieper' gaan dan het 'voorbewuste', is voor ons irrelevant.) Blijkbaar gaat men uit van de derde voorwaarde voor bewustwording: het bestaan van een niet-doorzichtig fond van menselijke levensuitingen.

Voor wat de psychoanalyse betreft zet Van Leeuwen dit duidelijk uiteen door van de analysant te zeggen dat noch diens manifest gedrag, noch diens introspectieve gegevens doorzichtig zijn, maar toch vol zitten van verwijzingen naar niet-bewuste motieven en emoties (Van Leeuwen, 1969, p. 12).

Ook client-centered psychotherapeuten veronderstellen een of andere vorm van gebrekkig zelfinzicht bij de cliënt. Zo wijst Rogers op de façade van rationalisaties en argumentaties die een persoon het zicht op zichzelf kan ontnemen. Er is dan sprake van 'self-concealment' (Rogers, 1961, p. 180/181).

Dit is des te duidelijker omdat men in de rogeriaanse therapie

meer en meer inziet dat 'feeling' en 'cognition' niet los van elkaar te zien zijn (Wexler en Rice, 1974, p. 19), en de ervaring die een persoon tot zich kan toelaten is gestructureerd volgens regels die hij deels niet onderkent (ibid., p. 43). Zoals Anderson het in het boek van Wexler en Rice uitdrukt: 'it is not only feelings, but also all kinds of neglected, ignored, or rejected information, that can spell trouble for the individual or for the interpersonal network' (ibid., p. 41). Anderson zelf beschouwt deze formulering als hernieuwde interpretatie van Freuds onbewuste (ibid., p. 42).

4. De poging tot integratie van de patiënt/cliënt via het therapeutisch gesprek zal, voor zowel analyticus als psychotherapeut, althans gedeeltelijk te maken hebben met vooruitgang door zelfbewustzijn. De therapieën voldoen dus aan het tweede uitgangspunt voor de bevrijding door bewustwording: de functie van zelfinzicht.

Zo beschrijft Van Leeuwen de analyticus als volgt: 'door middel van duidingen probeert hij gedragsbetekenissen op te sporen, die door hun verborgenheid onachterhaalbaar waren geworden voor correctie door bewuste ervaring' (Van Leeuwen, 1969, p. 12).

Hoewel Rogers sterk de nadruk legt op de veiligheid en aanvaarding die de cliënt verkrijgt in de psychotherapeutische relatie, bestaat er ook voor hem een element van bewustwording. Immers, de gevoelens en subjectieve bedoelingen die zich bevinden achter zijn rationalisaties moeten aan de oppervlakte gebracht worden, en de cliënt duidelijk worden (De Jong, 1980, p. 34).

Iets dergelijks zegt Swildens wanneer hij opmerkt dat de rogeriaanse therapie is afgestemd 'op wat het de cliënt mogelijk zou kunnen maken zijn problemen te verhelleren en te komen tot een andere, minder verhullende en minder rigide, interne communicatie en tot ander, minder defensief en adequater gedrag' (Swildens, 1977, p. 249). Ook De Haas heeft de verwachting 'dat, wanneer iemand bereid is datgene wat hem hoog zit onder ogen te zien, dit tot het onderkennen van nieuwe aspecten en het uitkristalliseren van gevoelens en denkbeelden kan leiden, waardoor de mogelijkheid zelf andere benaderingswijzen te ontwikkelen groter wordt' (De Haas, 1980, p. 180). Volgens hem krijgt de cliënt het 'besef', 'dat het her- en erkennen van problemen en onprettige gevoelens en de omgang daarmee de basis

vormen voor de mogelijkheid tot autonoom, volgens eigen inzicht, handelen' (ibid., p. 180).

In het boek van Wexler en Rice wordt sterk de nadruk gelegd op de wijze waarop cliënten hun ervaringen organiseren (Wexler en Rice, 1974, p. 17). Ook hierin kan men elementen onderkennen die doen denken aan bewustwording. Zo stelt Anderson dat aandacht voor verwaarloosde of verworpen informatie bij de cliënt 'can be seen as an effort to open the client's or networks resources to a richer, more varied informational field' (ibid., p. 41). In datzelfde boek verzet Zimring zich weliswaar tegen een dualiteit van 'feelings' en 'awareness' (ibid., p. 120), toch gaat het zijns inziens wel om 'richer experiencing' van de cliënt via verbale interactie: 'for client-centered therapy practice the only effective possibility is that the experiencing of the client be entered into and changed through the verbal interaction' (ibid., p. 122). De client-centered therapie heeft als doel een 'increase in experiential organization and therefore in the ability to use experiential elements' (ibid., p. 136).

Wij zijn ons ervan bewust dat er een grote verscheidenheid aan psychotherapieën bestaat die wellicht niet alle bovenvermelde eigenschappen delen. Wij bespreken slechts die therapieën die aan bovenvermelde minimumvoorwaarden voldoen, en stellen vast dat deze opgevat moeten worden als specifieke, professionele vormen van bewustmaking die moeten leiden tot vergrote integriteit.

Onder het kopje 'Freuds psychoanalyse: tussen toeëigening en aanvaarding' zullen wij de vraag stellen in hoeverre psychoanalyse (en ook psychotherapieën in zo verre ze met de psychoanalyse overeenkomen) deze integratie denken te bereiken via reflexieve toeëigening, en in hoeverre er aanvaarding van het onvermijdelijke een rol speelt.

FREUDS PSYCHOANALYSE: TUSSEN TOEËIGENING EN AANVAARDING

Net als Nietzsche wijst Freud erop dat niet alles wat in het menselijk leven betekenis heeft ook bewust is, hij meent 'daß die seelische Vorgänge an und für sich unbewußt sind und die bewußten bloß einzelne Akte und Anteile des ganzen Seelenlebens' (Freud, 1948, bd. XI, p. 14). In tegenstelling tot

Nietzsche is hij echter van mening dat datgene wat onbewust is, en dan vooral datgene wat verdrongen is uit het bewustzijn, tot het bewustzijn kan terugkeren middels het analytisch gesprek: 'Es muß wohl die Ersetzung des Unbewußten durch Bewußtes, die Uebersetzung des Unbewußten in Bewußtes sein, wodurch wir nützen' (Freud, 1948, bd. XI, p. 451). Het proces waardoor het onbewuste bewust wordt kan men met recht een proces van reflexieve toeëigening noemen, waardoor het ego het verdrongen gedeelte integrerend in zichzelf opneemt. (Deze reflectie verschilt echter van die welke in het gewone gesprek kan plaatsvinden: de aandacht is niet gericht op de werkelijkheid, maar op een der twee gesprekspartners.) Freud maakt dan ook een onderscheid tussen het 'zusammenhängende Ich' en het verdrongen gedeelte dat daarvan is afgesplitst, en dat weer in de eenheid van het ego moet worden opgenomen (Freud, 1978, p. 175). Het gaat er in het analytisch gesprek om, 'die Libido aus ihren derzeitigen, dem Ich entzogenen Bindungen zu lösen und sie wieder dem Ich dienstbar zu machen' (Freud, 1948, bd. XI, p. 472). In de meta-psychologische termen van de tweede topica drukt Freud dat zo uit: de psychoanalyse is een werktuig dat het ego de voortgaande verovering van het id mogelijk moet maken (Freud, 1978, p. 205). De beroemdste uitdrukking van dit reflexieve beginsel vindt men misschien wel in de uitspraak 'Wo Es war soll Ich werden' (Freud, 1948, bd. XV, p. 86). Het zou echter onjuist zijn om Freuds psychoanalyse geheel te plaatsen in het kader van de reflectiefilosofie. De reflectie die leidt tot zelftoeëigening bestrijkt voor hem maar een beperkt gebied. Aanvaarding van het onverwachte en onvermijdelijke speelt bij hem een zeker zo belangrijke rol, die vooral in filosofische interpretaties van Freud vaak nogal wordt verwaarloosd. Dit kan men als volgt laten zien.

1. Men moet zich goed realiseren dat de reflexieve bewustwording zoals Freud die beschrijft zich beperkt tot de normalisering van zieken, neurotici. Het zou een misvatting zijn te menen dat Freud normale mensen nog verder bewust zou willen maken, al spreekt hij soms in de duiding van dromen van normale mensen van 'Ichvergrößerung'. De uitspraak 'Wo Es war soll Ich werden' staat dan ook duidelijk in de context van de bespreking van de analytische *therapie*. Het komt bij Freud bij voorbeeld niet op om iemand in behandeling te nemen die uitzinnig verdriet heeft, zonder evenwel melancholiek te zijn, hoeveel afwijkingen

zijn gedrag ook vertoont. Freud stelt 'daß es uns niemals einfällt, die Trauer als einen krankhaften Zustand zu betrachten und dem Arzt zur Behandlung zu übergeben, obwohl sie schwere Abweichungen vom normalen Lebensverhalten mit sich bringt' (Freud, 1978, p. 105). Ook zou het onjuist zijn om te denken dat alle onderdrukking van libido neurotisch is (Freud, 1948, bd. XI, p. 357). We moeten de psychoanalyse dus beschouwen als bewustwording die hoogstens tot normalisering leidt, hoewel het onderscheid tussen neurotisch en normaal een praktisch onderscheid is. Vanuit theoretisch oogpunt kan men wel zeggen dat iedereen in zekere zin neurotisch is (ibid., p. 373), maar de symptoomvorming bij normale mensen heeft geen praktische betekenis (ibid., p. 475/476). De draagwijdte van de psychoanalytische bewustwording gaat dan niet uit boven de normalisering van het psychisch afwijkende. Het gaat om de 'Wiederanschluß des Gestörten an eine bestehende kommunikativ verbundene Gesellschaft' (Gadamer, 1976, p. 66). (Weliswaar heeft Freud in zijn latere denken de analytische methode toegepast op samenlevingen als geheel – maar daar was het hem niet zozeer te doen om reflexieve toeëigening van ervaring, als wel om de uitoefening van het realiteitsbeginsel. Bij voorbeeld: het realistische economische uitgangspunt van het marxisme trok hem aan, het eschatologisch perspectief ervan verfoeide hij (Freud, 1948, bd. XV, Vorlesung 35).)

Dit betekent dat de toeëigening via bewustwording in de therapie wel leidt tot heling, maar dat die heling nog niet het bereiken van integriteit in het leven is – zij is eerder een voorwaarde daarvoor. De therapie heeft dan een beperkte betekenis, want onverwacht en onvermijdelijk wedervaren dat gewoonlijk de menselijke integriteit bedreigt (naast de bedreiging door neurosen) onttrekt zich aan de competentie van de analyticus. Freud realiseert zich dat ten volle. Hij wijst erop dat het leven vol zit van wedervaren dat door geen therapie ongedaan te maken is: ongeluk, armoede, familietwist, ongelukkige echt, onfortuinlijke sociale omstandigheden zijn even zovele vormen van wedervaren die buiten de beperkte bevoegdheden van de analyticus vallen. Dit alles is voor Freud 'etwas Gegebenes, was unserer Bemühung Schranken setzt' (Freud, 1948, bd. XI, p. 448). Freud gaat zelfs zover te stellen dat lang niet alle neurosen ten onrechte zijn, gezien de ernst van het wedervaren dat iemand in zijn leven kan zijn overkomen. Hij stelt 'daß die Notwendigkeit

von einem Menschen auch fordern kann, daß er seine Gesundheit zum Opfer bringe'. Zeker is de neurose een vlucht in de ziekte, maar men moet wel toegeven, 'in manchen Fällen sei diese Flucht vollberechtigt' (Freud, 1948, bd. XI, p. 397). Kortom, de therapeut moet zich houden bij zijn stek: heling, en zich hoeden voor de 'Versuchung', de menselijke integriteit te willen bewerkstelligen, de rol van profeet, zieleredder of heiland te spelen (Freud, 1978, p. 201).

2. Dat men het denken van Freud niet geheel in het kader van de reflectiefilosofie kan inpassen blijkt ook uit het onderscheid dat hij in zijn latere werk maakt tussen datgene wat onbewust is en datgene wat verdrongen is: 'Wir entgehen der Unklarheit, wenn wir nicht das Bewußte und das Unbewußte, sondern das zusammenhängende Ich und das *Verdrängte* in Gegensatz zu einander bringen' (ibid., p. 131). Dit onderscheid is nodig omdat Freud inziet dat de kern van het ego zelf niet geheel bewust te maken is, maar noodzakelijk onbewust blijft. Alles wat verdrongen is is onbewust, maar niet alle onbewuste is ook verdrongen (ibid., p. 176), en aan het niet-verdrongen onbewuste kan geen bewustwording iets doen.

Voor Freud is het dan ook ondenkbaar dat het ego in de zin van de reflectiefilosofie met het Es tot een steeds hogere eenheid geïntegreerd zou kunnen worden. Immers, het individu is en blijft primair een Es, 'unbekannt und unbewußt', waarvan het ego, dat zich slechts aan de oppervlakte ervan bevindt, niet scherp te scheiden is. Vandaar dat de bewuste mens 'sich im Leben wesentlich passiv verhält, daß wir... *'gelebt'* werden von unbekanntem, unbeherrschbaren Mächten (ibid., p. 180). We moeten dan met Gadamer concluderen: het onbewuste is de normale menselijke toestand, waarmee de psychoanalytische reflectie niets kan en hoeft aan te vangen, terwijl de psychoanalyse een grensgeval betreft, datgene wat verdrongen is en mensen van het normale bestaan vervreemdt (Gadamer, 1976, p. 104/105).

3. Nu zou men kunnen stellen dat Freud toch met de aanspraken van de reflectiefilosofie in overeenstemming is, doordat hij stelt dat de normale toestand bestaat in de beheersing door het ego van de andere regionen van de persoon. Zolang het bewustzijn affectiviteit en beweging beheerst heet een individu immers normaal (Freud, 1978, p. 8).

Zo ligt dat echter niet. Het is niet voor niets dat Freud zichzelf

schaart onder degenen die de menselijke grootheidswaan een gevoelige knauw hebben toegebracht. Naast de aanslagen van Copernicus en Darwin op het menselijk narcisme is er die van de psychoanalyse, die ons laat zien dat mensen niet eens baas in eigen huis zijn (Freud, 1948, bd. XI, p. 295).

Men moet de normale toestand volgens Freud niet zozeer zien als reflexieve inlijving van wedervaren, maar eerder als aanvaarding van onverwacht en onvermijdelijk wedervaren, dus de tweede mogelijkheid van integratie. Volgens Freud zit er voor het machteloze ego niets anders op dan zich aan te passen aan de werkelijkheid. Het kenmerk van de neuroticus daarentegen is dat hij zich van de harde werkelijkheid afwendt (Freud, 1978, p. 11). Wat het onbewuste, in tegenstelling tot het bewuste, ontbreekt, is: rekening houden met de realiteit (ibid., p. 90), ons bewuste ego is representant van de realiteit (ibid., p. 90), waarbinnen het een 'Grenzwesen' blijft (ibid., p. 206).

Men kan het dan geheel met Ricoeur eens zijn wanneer deze stelt dat Freuds denken het tegendeel vormt van de reflectiefilosofie, maar eerder een 'philosophie du destin' genoemd moet worden (Ricoeur, 1965, p. 452). Freuds denken is niet reflexief maar adaptief (ibid., p. 261). Bewustwording en 'Realitätsprüfung' zijn voor Freud in wezen hetzelfde (Freud, 1948, bd. X, p. 422). Dit realisme betekent geenszins dat de werkelijkheid wordt opgenomen in het zich uitdijende bewustzijn, maar: aanvaarden dat mensen moeten afzien van verloren archaische en mythische objecten (Ricoeur, 1965, p. 272).

De aanvaarding van de werkelijkheid zoals die hem wedervaart bepaalt de functie van het bewuste ego nog verder: het moet zich prudent, diplomatiek opstellen, niet alleen tegenover de verlangens van het Es, maar ook tegenover het valse idealisme van het Ueber-Ich (ibid., p. 275). Een mens moet wel die verlangens zien te bereiken die haalbaar zijn, maar hij moet zich neerleggen bij het onvermijdelijke, zoals een goed diplomaat betaamt.

De reikwijdte van het realiteitsbeginsel wordt pas geheel duidelijk in Freuds laatste periode wanneer het wordt uitgebreid tot aanvaarding van het onoverkomelijke noodlot, de anankè. Dan heeft het realiteitsbeginsel alleen nog de functie van aanvaarding, wat inhoudt: afzien van de valse troost van de religie, en ook: afzien van de angst voor de toch onvermijdelijke dood: Si

vis vitam, para mortem (Freud, 1948, bd. X, p. 355). Zoals Ricoeur het omschrijft: 'à cause de la mort-destin, la réalité s'appelle nécessité et porte le nom tragique d'Ananke... Quand la mort est reconnue comme terminaison de la vie, la vie retrouve son relief' (Ricoeur, 1965, p. 318, 322).

In laatste instantie meent Freud dus niet dat mensen integriteit bereiken door zich wedervaren toe te eigenen, maar dat ze haar bereiken door het onvermijdelijke te aanvaarden. Maar voor een dergelijke aanvaarding van de mensen wedervarende realiteit zal men grote kracht moeten bezitten. De illusies waar Freud zich tegen verzet hebben een taai bestaan, omdat mensen onvermijdelijk wedervaren als hun sterfelijkheid maar nauwelijks tot zich toe kunnen laten. Deze kracht hebben wij in het boek 'De verdeelde mens' *draagkracht* genoemd: het vermogen de onverwachtheid en onvermijdelijkheid van wedervaren te aanvaarden. Terecht wijst Ricoeur erop dat het uitgebreide realiteitsbeginsel een krachtig ego verlangt: 'la réalité, c'est ce qui fait face à un moi fort' (Ricoeur, 1965, p. 275, zie p. 321).

Het is geen wonder dat de integratie van de menselijke persoon dan vaak niet lukt, omdat mensen zich niet kunnen verzoenen met de hun wedervarende werkelijkheid: 'In seiner Mittelstellung unterliegt (das Ich) nur zu oft der Versuchung, liebedienersich, opportunistisch und lügnerisch zu werden' (Freud, 1978, p. 206). Voor Ricoeur is de ruimtelijke terminologie van Freuds topica dan ook een aanwijzing van het onvermogen van de mens, zich te schikken in de werkelijkheid (Ricoeur, 1965, p. 431).

Nu we twee aspecten van Freuds denken, toeëigening en aanvaarding, hebben besproken, willen we ons wenden tot enkele moderne theorieën over bewustwording. We zullen ons onder het kopje 'Bewustwording als toeëigening' buigen over de vraag in hoeverre bewustwording als reflexieve toeëigening mogelijk en wenselijk is, en onder het kopje 'Bewustwording als aanvaarding' over de vraag in hoeverre bewustwording tot aanvaarding van onverwacht en onvermijdelijk wedervaren kan leiden.

BEWUSTWORDING ALS TOEËIGENING

We hebben hierboven vastgesteld dat een interpretatie van

Freuds denken in het licht van de reflectiefilosofie slechts kan gelden voorzover het de aanpassing van het afwijkende aan het normale betreft. Door diverse filosofen en sommige psychologen wordt het model van de toeëigenende reflectie op het niet-bewuste echter sterk uitgebreid. We zullen enkele van die opvattingen bespreken, en laten zien dat zij onhoudbaar zijn. Daarna zullen wij ons kritisch uitlaten over de reflexieve bewustwording zoals die binnen therapieën verondersteld wordt te bestaan.

1. Voor de kritische theoreticus *Habermas* is de psychoanalyse het model van een reflexief proces (*Habermas*, 1968a, p. 280), waarbij bewustwording onmiddellijk tot resultaat leidt (*ibid.*, p. 285). Doordat reflectie, onder andere die van de psychoanalyse, mensen vervreemde gedeelten aan zichzelf teruggeeft (*ibid.*, p. 282), is voor *Habermas* de psychoanalyse een vorm van *Bildung*, die afsplitsingen van de persoon aan deze hergeeft (*ibid.*, p. 285). Voor hem is de psychoanalyse echter niet een aanpassing aan het normale, maar een bijdrage aan het verkrijgen van de volledige menselijke integriteit. Door de psychoanalyse zouden mensen in de richting gaan van een 'virtuele Ganzheit', en die vat *Habermas* op als luciditeit. De psychoanalyse zou een zodanig effect hebben dat 'die Transparenz der erinnerten Lebensgeschichte gewahrt ist' (*ibid.*, p. 285). Aldus zou het mogelijk zijn om een integratie te bereiken tussen het bewuste ego en het daarvan vervreemde zelf (*ibid.*, p. 288). Het opvoedingsproces zou zo verlopen dat het 'im Selbstbewußtsein einer reflektiert angeeigneten Lebensgeschichte sein Telos hat' (*ibid.*, p. 316).

Wanneer men, zoals *Habermas*, de psychoanalyse (en impliciet ook de psychotherapie) opvat als middel om totale integriteit van de persoon te bereiken, dan ondergaat deze methode een sterke uitbreiding: praktisch iedereen zal wel verlichting nodig hebben, het onderscheid tussen normaal en abnormaal verwaagt. *Habermas* zegt dan ook: 'Abweichungen von dem Modell (van totale integriteit) sind aber unter allen bekannten gesellschaftlichen Bedingungen der Normalfall' (*ibid.*, p. 277). *Habermas* onderkent dat zijn interpretatie van Freuds denken maar ten dele juist kan zijn, omdat diens metapsychologie nu eenmaal niet in reflexieve termen vervat is (*ibid.*, p. 299, 300). *Habermas* noemt dit echter een 'szientistisches Selbstmißverständnis' van Freud: ten onrechte zou deze zo ver gekomen zijn,

de therapeutische communicatie los te maken uit het kader van de zelfreflectie en in te passen in het model van energieverdeling (ibid., p. 304), en dat zou komen door zijn natuurwetenschappelijke instelling. Freud zou onvoldoende inzien dat het in de psychoanalyse niet gaat om de invariante natuur die in de natuurwetenschap wordt onderzocht: bij het onbewuste gaat het, aldus Habermas, om regelmatigheid die tot een (tweede) natuur *geworden* is. De schijnbare invariantie van de mensen wedervarende levensgeschiedenis zou echter juist door reflectie op te heffen zijn: de therapie zou werkzaam zijn door '*Aufhebung der Kausalzusammenhänge selber*' (ibid., p. 330). Men mag het resultaat van een therapeutisch gesprek dus niet opvatten als geadapteerd gedrag (ibid., p. 317). Fundamenteel hierbij is dat Habermas de universele bewustwording beschouwt als onderdeel van het geslaagde leven. Menselijke mondigheid, emancipatie behoort voor hem tot het gelukkige leven (Habermas, 1968b, p. 162-164).

2. Naast Habermas vinden we ook bij *De Boer* het geloof dat psychoanalyse bijdraagt aan een algemeen-menselijke 'emancipatie'. Hij spreekt over het '*teleologische* postulaat van de intentionaliteit' en dat is de 'vooronderstelling, dat het vermogen tot reflectie fundamenteel is voor de mens, en alle onbewuste en voorbewuste componenten van zijn bestaan als opdracht en uitdaging tot bewustwording en in die zin 'progressief' moeten worden verstaan, als *montée vers l'esprit*' (De Boer, 1980, p. 122). Voor De Boer is het menselijk bestaan zelfwording, en die wordt door hem reflexief-toeëigenend opgevat: 'We anticiperen op het telos van de bewustwording' (ibid., p. 105). 'Het kennisproces van de reflectie wordt gedragen door de *conatus essendi* (Spinoza), door de hartstocht zichzelf te zijn' (ibid., p. 138-139), en de psychoanalyse zou die algemeen menselijke integratie kunnen vergroten of herstellen (ibid., p. 96). Hoewel volgens De Boer mondigheid geen laatste menselijke waarde is, zelfs ethisch neutraal is (ibid., p. 160) en het streven naar totale emancipatie op een antropologische illusie berust, vindt hij wel dat emancipatie door bewustwording zin heeft (ibid., p. 132, zie p. 162/163). Kortom: 'We zijn geen lucide geesten, maar luciditeit is wel mogelijk' (ibid., p. 97).

3. We hebben er al op gewezen dat *Ricoeur* alle recht doet aan Freuds bedoeling illusies omver te werpen, en de werkelijkheid te aanvaarden. Maar volgens Ricoeur is dat slechts één kant

van de medaille: men dient weliswaar mee te gaan met de reductie van illusies via de twijfel aan het menselijk bewustzijn, toch zou dat volgens Ricoeur alleen zin hebben binnen een impliciet reflexief toeëigenend standpunt.

Op een manier die vergelijkbaar is met die van Habermas stelt hij dan dat de meta-psychologie van Freud een geïsoleerd, solipsistisch psychisch apparaat beschrijft, terwijl de concrete analytische situatie intersubjectief is. Juist die intersubjectiviteit zouden we alleen op reflexief-toeëigenende wijze kunnen begrijpen: er is pas van een echte therapeutische dialoog sprake wanneer er ook sprake is van vooruitgang van het ondoorzichtige leven in de richting van zelfbewustzijn (Ricoeur, 1965, p. 458, zie p. 466). Dialogische situaties vertonen volgens Ricoeur een 'doublement de conscience', en die houdt vooruitgang, emancipatie in: 'Il faut... supposer, en sens contraire du mouvement régressif dont la psychanalyse fait la théorie, une aptitude à la progression, que la praxis analytique met en oeuvre, mais que la théorie ne thématise pas' (ibid., p. 475, zie p. 495). Voor Ricoeur geldt dan de uitspraak 'Wo Es war soll Ich werden' toch als toekomstperspectief van de mens als zodanig (ibid., p. 503), als mogelijke emancipatie via bewustwording. (In laatste instantie moet volgens Ricoeur ook deze progressie weer geplaatst worden binnen de horizon van een eschatologie, dus ook voor hem is bewustwording geen laatste waarde.)

Wat nu te denken van deze reflexief-toeëigenende interpretaties van psychotherapie, en van bewustwording in het algemeen? Bij de beantwoording van deze vraag dient men zich te realiseren dat het geloof in een algemeen-menselijke vooruitgang via bewustwording zeer algemeen verbreid is, en zich niet tot enkele filosofen beperkt.

1. Om te beginnen willen wij erop wijzen dat het voor Freud wezenlijk was, onderscheid te maken tussen het afwijkende dat onderwerp is van psychoanalyse, en het normale dat dat niet is. (De kloof die men aanneemt tussen zijn metapsychologie en de analytische praktijk is ook niet zo groot wanneer men bedenkt: in de metapsychologie wordt de blijvende zwakte geschetst van het normale menselijke ego, terwijl het in de analytische praktijk gaat om herstel van de communicatie van een afwijkend ego.)

Een dergelijk onderscheid tussen normaal en abnormaal is

noodzakelijk (of het hier gaat om ziekte, dan wel 'incongruence' is hier niet relevant). In het andere geval loopt men het gevaar via bewustwording een algemeen menselijk heil te willen bewerkstelligen, en dan is men in de valkuil terechtgekomen die Freud signaleerde: het willen oplossen van levensvragen die niet tot de therapeutische competentie behoren. Het is in dat verband belangwekkend dat Huijts opmerkt 'dat psychotherapie geen laatste antwoord is op levensvragen' (zie pagina 8 in deze uitgave). De universalisering van het model van bewustwording zou zelfs normale communicatie onmogelijk maken. Wanneer men het doel van bewustwording algemeen maakt, dan is het onderwerp van gesprek immers het eigen ik en dat van de ander, waarbij wantrouwen ten aanzien van de betekenis van elkaars uitingen een grote rol moet spelen. Maar dan komt men aan een gesprek niet meer toe. Een gewoon gesprek gaat immers over een deel van de werkelijkheid, en veronderstelt een zeker vertrouwen in de psychische toestand van de gesprekspartner. Permanent ingaan op eigen bewustzijn en dat van de ander leidt ertoe dat men aan bespreking van de werkelijkheid niet toekomt. Terecht wijst *Buber* er dan ook op dat het in de therapeutische bewustwording slechts kan gaan om de 'Regeneration eines verkümmerten Person-Zentrums', en dat die relatie ophoudt zodra er weer van de normale wederkerigheid sprake is, waarbij wantrouwen ten aanzien van het bewustzijn geen rol kan spelen (*Buber*, 1979, p. 132). Het normale gesprek kan dus niet op bewustwording uit zijn, een dergelijke emancipatie is een leeg ideaal dat mensen van de werkelijkheid afwendt. Ze moeten gewoonlijk, of dat nu terecht is of niet, daar gaat het nu niet om, een voldoende mate van bewustzijn veronderstellen. Het is dus realistisch dat *Gadamer* stelt dat een gesprek altijd een blijvend onbewust fond heeft. Bij degenen die de mensheid als zodanig middels bewustwording willen emanciperen bevindt zich een verborgen cartesianisme: men meent zich zeker te moeten stellen door een radicale twijfel te hebben welke ook het bewustzijn zelf omvat. Maar in het algemeen hebben ze een dergelijke zeker-stelling van hun bewustzijn in het gewone gesprek niet nodig. Bovendien is een dergelijke emancipatie niet goed denkbaar.

Het gevaar van verabsolutering van het bewustwordingsmodel is ook voor de psychotherapie aanwezig. Wanneer men, zoals *Rogers*, niet langer spreekt over patiënten, maar over cliënten,

waarbij iedereen therapie nodig kan hebben die 'maladjusted' is (en wie is dat niet?), dan is het gevaar niet denkbeeldig dat men therapie gaat beschouwen als nieuwe religie ter oplossing van levensproblemen. Deze conclusie ligt voor de hand wanneer Rogers stelt dat het resultaat van therapie volledig bewustzijn en volledige vrijheid is: 'In the optimum of therapy the person rightfully experiences the most complete and absolute freedom' (Rogers, 1961, p. 193). Deze vrijheid staat voor Rogers gelijk aan het goede leven: 'the good life is that which is selected by the total organism, when there is psychological freedom to move in *any* direction' (ibid., p. 187).

2. Het geloof in een algemene emancipatie middels bewustwording behelst ook een merkwaardige vorm van optimisme, die door de werkelijkheid niet wordt gerechtvaardigd. Filosofen als Habermas en De Boer hebben gelijk wanneer zij zeggen dat het in de psychoanalyse (en bij bewustwording in het algemeen) niet gaat om gewone causaliteit, maar om een tweede natuur van deels cultureel bepaalde handelingen, gestolde gewoonten enzovoort, kortom, het gaat hier om 'causaliteit' van het lot, anankè. Maar het emancipatiedenken berust wel op een merkwaardig dualisme, wanneer het stelt dat de eerste natuur onveranderlijkheden laat zien, terwijl de tweede natuur van cultuur en gewoonten veranderlijk zou zijn. Is die splitsing wel realistisch? Wie zegt dat de tweede natuur per definitie te veranderen is? Deze vraag geldt Habermas, maar ook De Boer: ook hij gelooft dat gedrag dat niet tot de constante psychofysische constitutie van de mens behoort cultureel is, en *dus* veranderlijk (De Boer, 1980, p. 70). De tweede natuur zou 'manmade' zijn (ibid., p. 120). Voor een dergelijk geloof is geen grond aanwezig: het gegeven dat menselijk gedrag niet causaal verklaarbaar is, wil nog niet zeggen dat het veranderbaar is. Ook wat mensen wedervervaart uit de tweede natuur kan 'Kausalität des Schicksals' in letterlijke zin zijn: onverwacht en onontkoombaar. Bij werkelijke levensproblemen (denk aan echtscheiding, verlies van zinvol werk) heeft bewustwording weinig effect, en leidt ze zeker niet tot vooruitgang. We moeten zeggen: de 'kritische' theorie, welke meent dat de invariantie van de levensgeschiedenis en de macht van het lot is op te heffen door de kracht van de reflectie (Habermas, 1968a, p. 312, 330), is niet kritisch (= de realiteit oordelend), maar, to coin a phrase, *elpistisch*: ze gelooft in en hoopt op een kracht van menselijk zelfbesef die

niet waar te nemen is (wie durft te beweren dat de twintigste-eeuwse Duitser meer verlicht is dan de Athener uit de eeuw van Pericles?). Bewijzen voor de stelling dat de moderne mens meer bewust is (De Boer, 1980, p. 72) en daarmee meer geëmancipeerd, ontbreken.

Ook psychotherapeuten zouden de beperktheid van de kracht van de menselijke reflectie, en de afwezigheid van vooruitgang in zelfinzicht in de geschiedenis, ter harte moeten nemen. Een goede weergave van dit optimisme kan men vinden in het boek van Wexler en Rice (pagina 5): 'All the authors share with Rogers a hopeful view of man as able to transcend the limitations imposed by his environment, his past learnings, even his own structures, and create change in himself and his environment' (zie ook Wexler en Rice, pagina 18). Ook bij De Haas treffen we zulk ongefundeerd optimisme aan: 'aangenomen wordt dat iemands praktische mogelijkheden zodanig zijn dat, wanneer hij 'weet wat hij wil'; als zijn gevoelens en denkbeelden met elkaar in harmonie zijn, hij ook in staat is daarnaar te handelen' (De Haas, 1980, p. 196).

3. In de vorige punten hebben we laten zien dat algemene emancipatie via zelfinzicht niet mogelijk is. Hier zullen we aantonen dat ze ook niet nodig is. Veel filosofen, maar ook nogal wat men in the street, menen dat zij voor de gedachte aan een algemene emancipatie door bewustwording een goede reden hebben: wie niet aan vergroting van het bewustzijn doet zou in manipulatie en technologie vervallen zijn. Hier vinden we wederom de invloed van het dualisme van natuur en geest dat we hierboven ook al bespraken. Ricoeur, Habermas en De Boer menen dat mensen aan vergroting van de macht van het bewustzijn moeten doen, omdat ze anders technologie op natuurwetenschappelijke basis zouden bedrijven, wat niet overeenkomstig het statuut van de mens is. Zij menen dat mensen, wanneer ze niet gezamenlijk naar grotere verlichting streven, vervallen zijn in filosofieën als het sciëntisme (Habermas), solipsisme (Ricoeur), sociale technologie (De Boer). Wie in zijn communicatie niet bevrijdt door bewustmaking zou een wetenschappelijk technoloog zijn zonder oog voor het intersubjectieve. Deze tegenstelling evenwel is oneigenlijk, en berust op een miskenning van de status van het onverwacht en onvermijdelijk wedervaren. De tegenhanger van vrijheid en bewustzijn is niet causale bepaaldheid, maar het wedervaren. Wedervaren is een

categorie die met causaliteit evenmin iets te maken heet als bewustzijn en vrijheid dat hebben. Causaliteit is een wetenschappelijke categorie, waarbinnen menselijk ingrijpen en wedervaren op specifieke wijze worden onderzocht. Maar lang voordat mensen causale samenhangen onderzochten kenden ze al het onderscheid tussen wedervaren en bewuste autonomie. (Het tegendeel van causaliteit is dan ook niet vrijheid, maar indeterminisme. De tegenstellingen bewuste vrijheid-wedervaren, en causaliteit-indeterminisme kruisen elkaar.)

Maar dan is het onnodig om te zeggen dat iemand die niet doet aan bewustmaking alleen maar de ene vorm van technologie vervangt door een andere (De Boer, 1980, p. 100). Er is geen sprake van een 'dilemma: beheersing of emancipatie' (ibid., p. 156). Er is ook geen aanleiding om de afhankelijkheid van het ego via reflectie te overstijgen, op straffe van solipsisme (Ricoeur, 1965, p. 461). Wie niet bewustmaakt is niet een technoloog die causale wetten toepast, maar iemand die wedervaren ondergaat of doet ondergaan, en dat kan heel wel in een menselijke communicatie gebeuren (men denke maar aan het aanvaardbaar maken van de werkelijkheid door het geven van troost). (Overigens is een deel van de problematiek die is ontstaan door Freuds gebruik van quasi-natuurwetenschappelijke termen door bovenstaande onderscheiding op te lossen. Wat hij met name in zijn tweede topica laat zien is niet een ruimtelijke structuur van de persoon, maar de wezenlijke passiviteit van de mens, zijn bepaaldheid door machten buiten hemzelf, kortom door zijn wedervaren.)

4. Vervolgens is het de vraag of reflectie, wanneer die al slaagt, een bijdrage levert aan de menselijke integratie. Terecht stelt Huijts dat bewustwording wel vaak tot bevrijding leidde in de tijd dat men nog leed aan 'victoriaanse krampen', maar: 'victoriaanse krampen komen... steeds minder voor. De zelfontdekkingstochten verlopen niet zo bevredigend' (zie pagina 10 in deze uitgave). Dat is geen wonder, immers, de gedachte dat reflectie ook tot integratie zal leiden is een geloofsuitspraak waarin vooralsnog geen vertrouwen moet worden gesteld. Is het niet zo dat bewustwording in veel gevallen juist schadelijk is voor de menselijke integriteit? Als getuige kan men Ibsen aanhalen die er in de *Wilde Eend* op wijst dat besef van de eigen levenssituatie, wanneer die ernstig is aangetast door onvermijdelijk en onverwacht wedervaren, juist afbreuk doet aan de

integriteit, en dat zelfbedrog mensen dikwijls behoedt voor nog grotere desintegratie. Het is een vorm van zelfoverschatting te menen dat bewustzijn noodzakelijk tot bevrijding leidt – dikwijls zijn daarvoor de menselijke vermogens te gering. Er schuilt veel werkelijkheidszin in de opvatting van Prediker, die zegt dat kennis 'eene dwaling des geestes is; want in veel wijsheid is veel verdriet, en die wetenschap vermeerdert, vermeerdert smart' (Pred. 1 : 17, 18, zie 2 : 12).

5. Daar komt bij dat het maar de vraag is of mensen hun integriteit niet vaak bereiken via andere wegen dan die van de reflexieve toeëigening. De Boer verwijst naar Spinoza wanneer hij zegt dat de mens een *conatus essendi* is. Maar is die zelfwording noodzakelijk bewustwording? Voor Spinoza in ieder geval niet: voor hem is het menselijk leven ontplooiing van kracht, streven naar zelfbehoud, en het bewustzijn dat daarbij aanwezig is verandert die levensdrift geenszins (Spinoza *Ethica* III, *Affectuum Definitiones* I, *explicatio*).

6. Tot nu toe hebben we laten zien dat het geloof in reflexieve toeëigening van het niet-bewuste in het gewone menselijke leven niet aannemelijk is. Nu moeten we ons de vraag stellen welke rol de reflectie speelt binnen het analytisch en psychotherapeutisch gesprek. Wij vermeten ons niet een oordeel te geven over de effectiviteit van het therapeutisch gesprek. Ongetwijfeld heeft Van Leeuwen gelijk wanneer hij zegt dat die effectiviteit er is, maar dat wegens methodologische problemen zelfs sterke therapieëffecten moeilijk te bewijzen zijn, en dat het moeilijk zo niet onmogelijk is om een algemene norm voor 'effect' of 'genezing' te geven (Van Leeuwen, 1969, p. 18, 19).

Hier gaat het om het gegeven dat om te beginnen Freud, en met hem veel analytici, menen dat de normalisering van de patiënt inderdaad geschiedt door reflectie, al blijft die relectie beperkt tot het geraken van een abnormale toestand in een normale. Het is echter de vraag of zelfs Freud hier niet in een ongefundeerd verlichtingsgeloof is vervallen. Hij kan wel zeggen: de stelling dat de symptomen verdwijnen, wanneer men de onbewuste voorwaarden ervoor bewust heeft gemaakt, is door alle verdere onderzoek bevestigd (Freud, 1948, bd. XI, p. 289), voor ons is het niet zeker of dit geloof wel zo gefundeerd is. Immers, tot het vermeende bewustworden in de therapie behoort de specifieke verbondenheid van de patiënt met de therapeut die Freud 'Uebertragung' noemt. Het gaat hier om 'intensive zärt-

liche Gefühle' (ibid., p. 458) of hun tegendeel (ibid., p. 460) zonder dewelke de patiënt niet eens zou luisteren naar de therapie (ibid., p. 463). De therapeut moet dus een helper zijn (ibid., p. 455). Maar in dat geval is het heel wel mogelijk dat de normalisering van de patiënt niet alleen of in het geheel niet door bewustwording geschiedt, maar bijvoorbeeld door een gevoel van geborgenheid, dat na afloop van de therapie dan ook weer moet worden afgebroken. (Het argument dat de patiënt achteraf de therapie kan beoordelen 'begs the question', omdat het ontstaan van het beoordelingsvermogen al veronderstelt dat de therapie uit bewustwording bestaat.)

Iets dergelijks geldt ook voor de psychotherapie. Terecht leggen veel psychotherapeuten de nadruk op de aanvaarding en geborgenheid die de cliënt verkrijgt in de therapeutische 'setting'. In zoverre door die factoren verbetering wordt bewerkstelligd is er geen sprake van integratie door bewustwording, en dus ook niet van emancipatie in de gebruikelijke zin. Wanneer de cliënt verandert door de 'basisacceptatie' van de therapeut (De Haas, 1980, p. 187), dus door diens persoonlijk warm optreden, dan is niet aannemelijk dat zijn 'integratie' van willen, voelen en denken wordt vergroot. In het algemeen moeten wij ons in ernst de filosofische vraag stellen in hoeverre de verdubbeling van bewustzijn die de reflectie biedt ook vergroting van de autonomie inhoudt. Is het niet mogelijk, en vaak werkelijk, dat reflexieve bewustwording de bestaande toestand laat voor wat hij is, of verslechtert? Uit de geschiedenis is in ieder geval niet het geloof te putten dat er van een vooruitgang door reflexieve toeëigening sprake is (zie Oudemans, Finaliteit in de geschiedenis, *Wijserig Perspectief* 21, 1980/1, nr. 1). Het geloof in reflexieve toeëigening is echter wel begrijpelijk: aan de ene kant heeft de verovering van de natuur door wetenschap en techniek geleid tot de gedachte dat ook het menselijk bewustzijn beheerst moet kunnen worden, zij het op niet-technische wijze. En aan de andere kant is de menselijke behoefte aan integriteit zo groot dat het aannemen van een blijvend vreemd en mensen blijvend wedervarend element van de persoon welhaast onmogelijk is.

BEWUSTWORDING ALS AANVAARDING

Nu zou men kunnen zeggen: welaan, misschien is het bereiken van menselijke integriteit via reflexieve toeëigening dan minder

aannemelijk dan we veronderstelden, dat neemt toch niet weg dat door bewustwording de realiteitszin kan worden bevorderd, vooral ook in die zin dat mensen beter leren het onverwachte en onvermijdelijke te aanvaarden. Wij ontkennen dat geenszins. Er zullen zeker gevallen zijn waarin het onnodig is dat de patiënt/cliënt zich in de neurose, het onjuiste zelfbeeld, terugtrekt, en zo uit de werkelijkheid vlucht. Men dient zich evenwel te hoeden voor de gedachte als zou het mensen in het algemeen mogelijk zijn om een open oog voor datgene wat hun overkomt te verkrijgen, om het vervolgens te aanvaarden, zodat alsnog de integriteit gewaarborgd zou zijn. Daarvoor is de menselijke draagkracht te gering.

Zo meent Ricoeur dat mensen zich boven hun narcisme, hun doodsangst, en hun infantiele behoeften zouden kunnen verheffen door 'l'amour du tout' (Ricoeur, 1965, p. 321): 'Une voie est ainsi ouverte, celle de la réconciliation non narcissique: je renonce à mon point de vue; j'aime le tout' (ibid., 1965, p. 526). Ook bij psychotherapeuten komt men nogal eens de gedachte tegen dat mensen met onverwacht en onvermijdelijk wedervaren zouden kunnen 'omgaan', door er besef van te hebben, en het daarmee als onontkoombaar te aanvaarden. Zo beschouwt Rogers als één der criteria voor 'personal growth': een 'sense of accepting ownership' van 'changing feelings', dus: 'a basic trust' van de cliënt 'in his own process' (Rogers, 1961, p. 151-154). Wat van dergelijke opvattingen te denken?

1. Er is vanuit filosofisch oogpunt geen aanleiding om te geloven dat besef van de mensen wedervarende werkelijkheid ook zal leiden tot aanvaarding van die werkelijkheid. Wanneer in een gezin onoverkomelijke tegenstellingen bestaan tussen de gezinsleden, die niemand wil, en die ook niet op te heffen zijn door grote inspanningen, dan is er geen aanleiding om te veronderstellen dat bewustzijn van de situatie zonder meer tot aanvaarding ervan zal leiden. Om een klassiek voorbeeld te geven: toen koning Oidipous langzamerhand gewaar werd hoe hij het onvermijdelijk noodlot over zich heen gehaald had door zijn vader te vermoorden en zijn moeder te huwen leerde hij niet die toestand te aanvaarden, integendeel, hij kon hem letterlijk niet meer onder ogen zien, en verblindde zichzelf. Er bestaat geen duidelijke relatie tussen realiteitsbesef en aanvaarding van de realiteit die tot integratie moet leiden. Wie, zoals Huijts van Yalom weergeeft, spreekt over het onder ogen zien van de

elementaire problemen van leven en dood en zegt dat men *daardoor* een eerlijker leven gaat leiden, verwoordt een ongefundeerde geloofsovertuiging.

2. Daar komt bij dat het mensen, gezien hun eindige draagkracht, bij werkelijke levensproblemen niet mogelijk is om integratie door aanvaarding te bereiken, alleen al omdat zij niet in staat zijn de hun wedervarende werkelijkheid onder ogen te zien. Dat geldt allereerst voor het *onvermijdelijke*. Hoe moet men zich bijvoorbeeld iemand voorstellen die werkelijk de onvermijdelijkheid van zijn dood aanvaardt? Het is niet duidelijk hoe mensen werkelijk de sterfelijkheid in hun leven zouden kunnen integreren. Menselijk leven is immers naar zijn aard ernstig – zodra de mens ervan blijk geeft te willen leven, zal hij toch alle mogelijkheden van niet-leven moeten afwenden, anders zou voortleven onwaarschijnlijk toevallig worden. Wie leeft, moet zichzelf verbinden met de afwijzing van de dood – maar dan kan hij daartegenover niet tegelijkertijd indifferēt' zijn of aanvaardend (Oudemans, 1980, p. 237/238). (Men moet de doffe berusting die mensen soms overvalt wanneer ze voor hun dood staan, of ander onvermijdelijk wedervaren ondergaan, overigens goed onderscheiden van aanvaarding – in het eerste geval kan men immers bezwaarlijk spreken van integratie door op draagkrachtige wijze wedervaren tot zich toe te laten.) De liefde voor het leven brengt mensen ertoe de dood waar mogelijk buiten de deur te houden (Ricoeur, 1965, p. 330).

Hier komt bij dat het niet duidelijk is hoe we ons iemand moeten voorstellen die werkelijk op aanvaardende wijze openstaat voor *onverwacht* wedervaren. Hoe moet iemand die huwt en een gezin sticht er vanaf het begin rekening mee houden dat zijn huwelijk mogelijk op een scheiding uitloopt, en zijn gezin wellicht uit elkaar valt? Zoiets is toch niet op voorhand te aanvaarden, en zal dus wel degelijk een inbreuk op de integriteit betekenen wanneer het gebeurt. De opvatting van Herodotus, dat het een kwestie van fortuin is wanneer men een leven lang wordt gespaard voor een ommekeer in de lotswisselingen is realistischer dan Epictetus' beweerd vermogen de wisselvalligheid van de fortuin te aanvaarden, al biedt zijn visie, net zo min als die van welk bewustwordingsgeloof ook, een manier om de menselijke integriteit zeker te stellen. Een en ander betekent niet dat mensen elkaar niet zouden kunnen helpen, bijvoorbeeld in een therapie. (In dat opzicht is Herodotus wat pessimistisch.) Deze

hulp zal echter om te beginnen marginaal zijn, geen levensproblemen kunnen oplossen en ook geen bijdrage leveren aan een veronderstelde menselijke emancipatie. Daarbij is het de vraag of hier gebruik wordt gemaakt van bewustwording als reflecterende toeëigening of aanvaarding van de realiteit. De beste hulp – die evenwel noodzakelijk het menselijke gebrek aan integriteit verluiert – bestaat nog steeds in het geven van troost en hoop, die mensen van de werkelijkheid afwendt naar een toekomst welke rooskleurig is zolang ze toekomst blijft.

LITERATUUR

- Aeschylus, *Prometheus vincetus*
Aristoteles, *Ethica Nicomachea*
Boer, Th. de, *Grondslagen van een kritische psychologie*. Baarn 1980
Buber, M., *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg 1979
Epictetus, *Encheiridion*
Freud, S., *Gesammelte Werke*. Londen 1948, bd. X, XI, XV
Freud, S., *Das Ich und das Es und andere metapsychologische Schriften*. Frankfurt 1978
Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1960
Gadamer, H. G., *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Frankfurt 1976
Haas, O. de, *Rogeriaanse gesprekstherapie*. in: Tijdschrift voor Psychotherapie, 1980, jrg. 6, nr. 4, p. 179 e.v.
Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt 1968a
Habermas, J., *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt 1968b
Huijts, J. H., *Psychotherapie en het onvermijdelijke*. elders in deze uitgave
Herodotus, *Historiën*
Jong, R. D. de, *Het pastorale gesprek – tussen dialoog en psychotherapie*. Universiteit van Leiden 1980
Kuiper, P. C., *Verborgen betekenissen*. Psychoanalyse, fenomenologie, hermeneutiek. Deventer 1980
Leeuwen, W. F. van, *Psychoanalyse en wetenschap*. Hollands Maandblad, 1969, p. 11-18
Löwith, K., *Aufsätze und Vorträge*. Stuttgart 1971

- Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*. Göttingen 1967
- Mooij, A., *Taal en Verlangen*. Lacans theorie van de psychoanalyse. Meppel 1975
- Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft* (Schlechta)
- Nietzsche, F., *Jenseits von Gut und Böse* (Schlechta)
- Nietzsche, F., *Nachlaß*. In de Schlechta-ausgabe
- Oudemans, Th. C. W., *De verdeelde mens*. Ontwerp van een filosofische antropologie. Meppel 1980
- Ricoeur, P., *De l'Interprétation*. Essai sur Freud. Parijs 1965
- Rogers, C., *On becoming a person*. Boston 1961
- Swildens, H., *Controversen binnen de Rogeriaanse therapie: de therapeutische relatie*. in: Tijdschrift voor Psychotherapie, 1977, jrg. 3, nr. 6, p. 249 e.v.
- Terwee, S., *Taalspelen en psychoanalyse*. in: Wijsgerig Perspectief op Maatschappij en Wetenschap, 1979/80, jrg. 20, nr. 6, p. 149 e.v.
- Wexler, D. A. en L. N. Rice, *Innovations in client-centered therapy*. New York 1974