Artikel

VAN ENERGIE NAAR AFFECT. LYOTARD VOORBIJ FENOMENOLOGIE EN PSYCHOANALYSE

Frans van Peperstraten

Vanaf het begin van de 20e eeuw is de filosofie sterk beïnvloed geraakt door de opkomst van de fenomenologie en de psychoanalyse. Deze twee denkwijzen zijn met hun respectieve stichters Edmund Husserl (1859-1938) en Sigmund Freud (1856-1939) weliswaar tegelijkertijd ontstaan, maar kennen niettemin zeer verschillende uitgangspunten. Terwijl de fenomenologie van ons vraagt onze natuurlijke instelling op te schorten ten einde de handelingen van ons bewuste ego transparant te maken, gaat de psychoanalyse veeleer uit van een gecompliceerd psychisch proces, waarin niet alleen de natuurlijke driften, maar ook andere factoren het ego parten blijven spelen. En terwijl de fenomenologie haar ankerpunt zoekt in de intentionaliteit van het bewustzijn, dat onder bepaalde voorwaarden in staat zou zijn de dingen tot zich te nemen zoals ze zich onmiddellijk geven, ziet de psychoanalyse veeleer het *on*bewuste als de onderliggende realiteit in de menselijke psyche en stelt ze bovendien dat datgene wat vanuit het onbewuste in het bewustzijn verschijnt *niet* verschijnt in de hoedanigheid die het in het onbewuste heeft.

Naar de verhouding tussen de fenomenologie en de psychoanalyse wordt nog steeds veel onderzoek gedaan.[1] Of beide denkwijzen aan het eind van de 21e eeuw nog even prominent aanwezig zullen zijn, valt nu nog niet te zeggen. Wel kunnen we alvast opmerken dat in de 20e eeuw tevens een breed gedragen kritiek is gekomen op de 'bewustzijnsfilosofie'. Deze kritiek trof onder andere de fenomenologie, die immers geen afscheid nam van het bewustzijn als vertrekpunt (in elk geval niet in al haar varianten), terwijl de psychoanalyse, met de rol die ze aan het onbewuste toekende, juist een bijdrage aan deze kritiek leverde. Maar vervolgens moeten we ons de vraag stellen hoeveel belang we eigenlijk aan de verhouding tussen het bewustzijn en het onbewuste moeten hechten. Is dit niet een oppositie die het zicht op andere belangrijke zaken blokkeert? En geldt dit dus niet evenzeer voor de verhouding tussen de fenomenologie en de psychoanalyse?

Tegen deze achtergrond wil ik het werk van Jean-François Lyotard (1924-1998) belichten. Ik wil twee stappen in zijn ontwikkelingsgang onderzoeken. Lyotard is allereerst interessant omdat hij vanuit zijn aanvankelijke betrokkenheid

bij de fenomenologie de overstap maakte naar de psychoanalyse. Maar door de nadruk te leggen op de ordeloze energie van het onbewuste meende Lyotard bovendien te kunnen aantonen dat de psychoanalyse niet zozeer opposities, maar de differentie voor ogen voert. De tweede stap, die Lyotard in zijn latere werk zet, bestaat erin dat hij dit energetische gezichtspunt verruilt voor een talig gezichtspunt, maar daarbij opnieuw aandacht vraagt voor een fundamentele differentie. Het gaat hem nu om de 'affectfrase', dat wil zeggen het affect dat geuit wordt, maar niet als zodanig in de taal verwoord kan worden, het affect dat als een *buiten* de taal hoogstens *met* de taal meekomt. Lyotard plaatst niet langer het onbewuste tegenover het bewuste en de psychoanalyse tegenover de fenomenologie, maar bekritiseert ook Freuds psychoanalyse, omdat deze het probleem van een onverwoordbare affectiviteit onvoldoende serieus heeft genomen. Nu de filosofie vandaag de dag zo enorm veel aandacht besteedt aan emoties maar de verwoordbaarheid daarvan slechts zelden principieel bevraagt, lijken Lyotards teksten over de affectfrase dan ook als een waarschuwing te mogen gelden.

La phénoménologie

Lyotards eerste boek verscheen in 1954, onder de eenvoudige titel *La phénoménologie*. Dit boek wordt nog steeds als een goede inleiding in de fenomenologie beschouwd. Er zijn vele herdrukken in het Frans en vele vertalingen verschenen. De opzet van het boek verraadt een grote belangstelling voor de menswetenschappelijke en sociaal-praktische kant van de fenomenologie. Want het eerste deel van het boek, waarin Lyotard aan de hand van het werk van Husserl de kernideeën van de fenomenologie introduceert, te weten de intentionaliteit, de eidetische en de fenomenologische reductie en de leefwereld, blijft relatief kort in vergelijking met het tweede deel, waarin hij de verbinding tussen de fenomenologie en de menswetenschappen, dat wil zeggen, de psychologie, de sociologie en de geschiedenis behandelt.

Wat Lyotard aantrekt in de fenomenologie is haar "vragende stijl, haar radicaliteit en haar wezenlijke onvoltooidheid".[2] Hij benadrukt het belang van de intentionaliteit als het principe van de fenomenologie, omdat dit principe volgens hem allereerst uitspreekt dat het bewustzijn een "betrekking tot de wereld" is.[3] Niettemin meent Lyotard twee tekortkomingen in Husserls uitwerking van dit principe te moeten aanwijzen. Allereerst meent hij dat in deze "betrekking tot de wereld" een primaire plek ingeruimd had moeten zijn voor *de ander* (Lyotard spreekt ook van het sociale en van de intersubjectiviteit). Zo wordt Husserls verklaring (in diens *Méditations cartésiennes* uit 1931) dat "de ander een *modificatie* van 'mijn' ego is" door Lyotard "teleurstellend" genoemd.[4] Het tweede probleem is Husserls opstelling tegenover de geschiedenis. Lyotard uit zijn onvrede over de "ahistorische pretentie van de fenomenologie".[5] Inderdaad

vraagt de fenomenologische reductie ons onder meer de cultuur en de geschiedenis tussen haakjes te zetten. Pas in zijn latere werk, met name in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936), erkent Husserl dat de fenomenologie zelf in de geschiedenis is ingebed, zo memoreert Lyotard.[6] Deze punten van kritiek zijn ook door anderen tegen Husserl ingebracht. Maar Lyotard verbindt het sociale en het historische kritiekpunt zo met elkaar, dat hij aan het eind van het boek nogal abrupt kan verkondigen dat niet de fenomenologie, maar alleen het marxisme recht kan doen aan de existentie van historische subjecten in hun wereld.[7]

In de discussie over de psychoanalyse kiest Lyotard partij voor de opvatting van Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) tegenover die van Jean-Paul Sartre (1905-1980).[8] Het gaat om het onbewuste, het vertrekpunt van Freuds psychoanalyse – Freud: "het onbewuste is de eigenlijke psychische realiteit".[9] Sartre wijst deze notie in het hoofdstuk 'De existentiële psychoanalyse' in *L'être et le néant* (1943) resoluut van de hand, omwille van het bewustzijn en de vrijheid. Zo kan de begeerte volgens Sartre niets anders zijn dan het *bewustzijn* van bepaalde objecten als begerenswaardig. Sartres existentiële psychoanalyse "kent niets vóór het oorspronkelijke opdoemen van de menselijke vrijheid", "tracht de oorspronkelijke keuze te bepalen" en "verwerpt het postulaat van het onbewuste".[10]

Merleau-Ponty betoont zich in zijn *Phénoménologie de la perception* (1945) ontvankelijker voor Freuds psychoanalyse. In dit boek geldt het lichaam als uitgangspunt. Ook Merleau-Ponty geeft een schets van een 'existentiële psychoanalyse', maar hij doet dat in een hoofdstuk onder de titel: 'het lichaam als geseksueerd wezen'. Voor hem is de keuze tussen ofwel het freudiaanse *Es* ofwel de helderheid van het bewustzijn een vals dilemma. Zijn voornaamste kritische opmerking aan het adres van Freud is dat de seksualiteit – waarmee het onbewuste in Freuds optiek soms lijkt samen te vallen – niet als een zelfstandige 'onderbouw' moet worden beschouwd die ons gedrag zou determineren. Merleau-Ponty spreekt liever van een "osmose" tussen seksualiteit en existentie, waarin een "belichaamde zin" tot uiting komt.[11] Onduidelijk blijft wat het onbewuste voor hem betekent. Maar Merleau-Ponty zal zijn visie op de psychoanalyse blijven ontwikkelen, zoals we verderop zullen zien.

Discours, figure

Na zijn terugkeer naar de academische filosofie behaalde Lyotard in 1971 zijn doctoraat met het boek *Discours, figure*. In het eerste hoofdstuk kondigt hij aan: "Dit boek is een verdediging van het oog".[12] In eerste instantie lijkt Lyotard hiermee de kant van de fenomenologie te kiezen, in het bijzonder die van Merleau-Ponty, van wie in 1960 het boek *L'oeil et l'esprit* verscheen. Maar sinds Lyotard *La phénoménologie* schreef, heeft de filosofie in Frankrijk een enorme

ontwikkeling doorgemaakt. De aandacht gaat niet langer vooral uit naar de fenomenologie en het existentialisme, maar naar het structuralisme. En inmiddels vraagt ook '1968' om een ander denken. Met zijn 'verdediging van het oog' keert Lyotard zich tegen het structuralisme, maar dit betekent niet dat hij eenduidig partij kiest voor de fenomenologie. Lyotard blijkt zowel het structuralisme als de fenomenologie te bekritiseren vanuit de psychoanalyse.

Nu is in Frankrijk inmiddels Jacques Lacan (1901-1981) op het toneel verschenen als belangrijke voortrekker van de psychoanalyse. Van Lacan kan worden gezegd dat hij de verwaterde uitleg van de psychoanalyse bekritiseerde en tot een 'terug naar Freud' opriep, dat hij in enige mate door het structuralisme is beïnvloed en dat hij meer dan Freud de discussie met de filosofie aanging, met name op het punt van de bewustzijnsfilosofie en het subjectdenken. Lyotard volgt dit 'terug naar Freud', maar blijkt in zijn lezing van Freud sterk af te wijken van Lacan.

Van het structuralisme via het lichaam naar het verlangen

We weten dat het structuralisme ervan uitgaat dat ons begrip van de wereld gereguleerd wordt door de taal in zoverre deze een vaste structuur (of ook wel: een systeem) bevat. Lyotards argument tegen deze gedachte is dat het systeem niet kan functioneren zonder een beroep te doen op wat buiten het systeem ligt. De woorden die we gebruiken om iets over de wereld te zeggen, zouden in de lucht blijven zweven als ze enkel naar elkaar als elementen van het systeem zouden verwijzen. Minstens zo nu en dan moeten de objecten waarnaar de woorden verwijzen worden aangewezen ten einde onze uitingen van enige zekerheid te voorzien. Dit geldt evenzeer voor het subject. Ook het subject dat beschreven wordt in zinnen die door dat subject zelf worden uitgesproken, moet op enig moment op herkenbare wijze worden verbonden met het subject dat aan het spreken is. Voor dit aanwijzen hebben we deiktische termen nodig, zoals 'dit', 'hier' en 'ik'. Aan de ene kant kunnen deze deiktische termen als elementen van het systeem worden opgevat, waarin ze geopponeerd kunnen worden aan andere deiktische termen, zoals 'dat', 'daar' en 'jij'. Aan de andere kant moet worden erkend dat deiktische termen van binnen het systeem naar buiten het systeem verwijzen.[13] Volgens Lyotard betekent dit dat het taalsysteem zich noodzakelijkerwijs in de ruimte plaatst, waarin we naar dingen of naar onszelf wijzen, bijvoorbeeld heel concreet met onze wijsvinger. Anders gezegd, zonder het lichaam en zijn gebaar heeft de taal geen betekenis. En dit is precies waar Merleau-Ponty's filosofie rekenschap van aflegt.

Volgens Lyotard is nu echter een volgende stap onvermijdelijk. Hij beroept zich op Freuds driftenleer. Het lichamelijke subject dat met betrekking tot een object een gebaar maakt, kan niet worden gescheiden van het lichaam waarin de *eros* het verlangen naar een vereniging met het object opwekt.[14] Er is geen

waarneming zonder verlangen, zo meent Lyotard, en deze gedachte vormt het vertrekpunt voor zijn kritiek op Merleau-Ponty. Lyotard merkt allereerst op dat Merleau-Ponty zich te sterk richt op het begrijpen van de wereld – al is het door het lichaam – en aldus te dicht bij de traditie van de westerse filosofie blijft, die volgens Lyotard voornamelijk een reflectie op kennis behelst.[15] In de tweede plaats stelt Lyotard dat Merleau-Ponty te gemakkelijk uitgaat van een lichaam dat thuis is in de wereld en onvoldoende rekening houdt met het verlangen, dat precies dit thuis zijn in de wereld verstoort. Van zijn kant verklaart Lyotard dat de waarheid niet in de orde van de kennis kan worden gevonden, maar slechts in de wanorde daarvan.[16] Deze wanorde vloeit volgens hem voort uit de processen in het onbewuste, die in een voortdurende investering en desinvestering van energie zouden bestaan.

Energetica

In grote lijnen sluit Lyotard dus aan bij Freuds theorie over het onbewuste, maar hij geeft daaraan een specifieke uitleg, die overigens in dezelfde richting gaat als die van Deleuze en Guattari in hun boek *L'Anti-Oedipe* (1972). Lyotards lezing van Freud kan 'energetisch' worden genoemd. Hij kent meer gewicht toe aan de voortdurende verplaatsing van energie dan aan de voorstellingen waaraan die energie zich tijdelijk verbindt. En hiermee zijn we op het punt beland waar Lyotard zowel afstand neemt van Lacans Freud-interpretatie als van de fenomenologie, die van Merleau-Ponty inbegrepen.

Discours, figure bevat een lang hoofdstuk over de droom, onder de titel "De droomarbeid denkt niet". Deze titel staat ook in Lyotards boek tussen aanhalingstekens, omdat het een citaat uit Freuds werk *Die Traumdeutung* (1900) betreft, namelijk uit hoofdstuk 6, getiteld 'De droomarbeid', het hoofdstuk waarop Lyotard zich concentreert. Dit citaat is in feite ontleend aan een wat langere zin bij Freud: "De droomarbeid (…) denkt, rekent, oordeelt in het geheel niet, maar beperkt zich tot het omvormen".[17] Omgevormd worden volgens Freud de 'latente', dat wil zeggen onbewuste, 'droomgedachten' – 'gedachten' die overigens ook 'voorstellingen' kunnen zijn. Het principe van het dromen is de vervulling van een wens die in de 'droomgedachten' besloten ligt. Deze wens is echter onderhevig aan een innerlijke censuur. In dit gevecht tussen wens (of verlangen) en censuur ondergaan de 'droomgedachten' een grondige omvorming. Uit deze omvorming resulteert de 'manifeste' 'droominhoud', dat wil zeggen de droom zoals we die in onze slaap als in een film zien en vervolgens kunnen navertellen. De omvorming van de latente droom*gedachten* tot de manifeste droom*inhoud* bestaat volgens Freud gewoonlijk uit een viertal – onbewuste – *bewerkingen* van de droomgedachten: 1. verdichting, 2. verschuiving, 3. in acht nemen van de presenteerbaarheid, 4. secundaire bewerking.[18] De elementen die in de droominhoud verschijnen, staan nog steeds in het teken van de

wensvervulling, maar hebben wel deze bewerkingen ondergaan, waardoor de desbetreffende wens vaak moeilijk te herkennen valt. Opmerkelijk is dat Freud steeds het woord 'arbeid' gebruikt. Hij duidt niet alleen het omvormingsproces in zijn geheel als de 'droomarbeid' aan, maar benoemt ook de meeste onderdelen daarvan als arbeid: zo is er de 'verdichtingsarbeid', de 'verschuivingsarbeid' en de 'secundaire *Bearbeitung*'. Ook de analyse van de droom door de analyticus en de patiënt, dus de poging om vanuit de droominhoud de droomgedachten en de omvormingen daarvan op te sporen, wordt door Freud 'arbeid' genoemd: de 'duidingsarbeid'. En behalve van 'arbeid' of 'bewerking' spreekt Freud veelvuldig van 'vorming' (*bilden*), 'omvorming' of 'transformatie' (*Verwandlung*, *Umwandlung*) en 'vervorming' (*Entstellung*).[19]

In Freuds beschrijving van de droomarbeid komen dus twee zaken naar voren waarop Lyotard zijn 'energetische' uitleg kan baseren: a) het verlangen, dat de onbewuste processen aandrijft, b) het arbeidsproces, dat de inhoud van de gedachten of voorstellingen tot een andere omvormt.

Deze energetische uitleg van het onbewuste is beslissend in Lyotards kritiek op Lacan. Lyotard merkt op: "De droom is niet de taal van het verlangen, maar zijn werk".[20] In de visie van Lacan is de droom een discours, de droom zou de 'wet van de betekenaren' en dus de orde van het taalsysteem volgen. Maar deze orde wordt beheerst door de oppositie, door de logica van de negatie: term a is niet term b. Lyotard stelt echter 'dat de droom geen discours is'.[21] Hij wijst erop dat Freud als de eerste eigenschap van het onbewuste vermeldt dat het geen negatie of tegenspraak kent.[22] In de droom(inhoud) is het dan ook heel gewoon dat a – allereerst al door 'verschuiving' – b is. En meer in het algemeen stelt Freud dat de droomarbeid "tenslotte niet beoogt begrepen te worden",[23] een opmerking die Lyotard graag citeert.[24] We begrijpen nu waarom Lyotard als titel voor zijn hoofdstuk juist Freuds uitspraak dat de droomarbeid *niet denkt* heeft gekozen: met deze titel wil Lyotard aangeven dat Freud heel anders moet worden gelezen dan Lacan doet.

Merleau-Ponty over passiviteit

Maar waar neemt Lyotard precies afstand van als het om Merleau-Ponty gaat? Laten we eerst nog even naar Husserl terugkeren. Zijn fenomenologie kan de indruk wekken dat het bewustzijn enkel als actief wordt opgevat (het constitueert, synthetiseert, reflecteert, reduceert, transcendeert etc.). Deze indruk is echter niet geheel juist. Omdat de activiteit van het ego vaak bij wijze van een reactie plaatsvindt, veronderstelt dit tevens een passiviteit van het ego en bestaan er volgens Husserl naast de actieve ook 'passieve syntheses', waarvan hij het onderzoek zelfs als een 'fenomenologie van het onbewuste' aanduidt.[25] Ook Merleau-Ponty erkent het belang van de passiviteit van het bewustzijn, die immers goed past bij zijn uitleg van het *au monde* ('ter wereld') zijn. Omdat het

bewustzijn reeds is ingebed in de wereld voordat het door zelf te denken, te voelen etc. eigen 'acten' voltrekt, moet het bewustzijn hierbij wel voortbouwen op wat het bewustzijn reeds passief tot zich heeft genomen.

Eén van de twee cursussen die Merleau-Ponty in 1954-55 aan het Collège de France gaf, is geheel gewijd aan de kwestie van de passiviteit.[26] Merleau-Ponty richt zich op drie 'instanties van passiviteit', te weten de slaap, het onbewuste en de herinnering. Allereerst stelt Merleau-Ponty dat passiviteit noodzakelijk is. Passiviteit maakt activiteit niet onmogelijk, integendeel, er is geen activiteit zonder passiviteit, zoals er ook altijd activiteit in de passiviteit huist.[27] Merleau-Ponty wil echter niet alleen passiviteit en activiteit dicht bij elkaar houden, maar ook het onbewuste en het bewuste. Zijn belangrijkste stelling ligt besloten in de gedachte dat de passiviteit een vorm van waarnemingsbewustzijn is.[28] Dit zou precies zijn wat Freud met het onbewuste op het oog had: 'Het onbewuste als waarnemingsbewustzijn is de door Freud gezochte oplossing'.[29] Tot dit onbewuste behoort dus inderdaad ook de 'verdrongen' en 'niet (h)erkende' waarneming,[30] maar Merleau-Ponty acht deze niet geheel ontoegankelijk. Zulke waarneming is weliswaar geen kennis, maar ook geen onwetendheid – op grond van Freuds studie van Dora's verhouding tot haar vader wijst Merleau-Ponty op een hiertussen gelegen overgangstoestand: "zij stond op het punt om te weten".[31] De niet (h)erkende waarneming kan dus op dit moment ontoegankelijk zijn, maar op een ander moment, bij een verandering in de ervaring, alsnog expliciet in het bewustzijn naar voren komen en zo de status van kennis bereiken. Merleau-Ponty spreekt van een "dialectiek van de waarneming", die hij overigens wil onttrekken aan de "hegeliaanse dialectiek".[32] De verhouding tussen onbewust en bewust is geen oppositie, maar, zoals Fiona Hughes opmerkt, wederkerigheid, uitwisseling en bemiddeling.[33]

Lyotard erkent in *Discours, figure* dat Merleau-Ponty met het begrip 'passiviteit' een stap in de goede richting heeft gezet.[34] Niettemin heeft Merleau-Ponty in de ogen van Lyotard een te 'ordelijke' – te weinig energetische – visie op de verhouding tussen waarneming, kennis en verlangen. Het waarnemingsbewustzijn is toch eerst weer bewustzijn. Merleau-Ponty neemt wel nota van de door Freud genoemde bewerkingen in de 'droomarbeid', maar richt zich toch vooral op de verhouding tussen de onbewuste en de bewuste *inhoud* en zodoende op een verhouding tussen representaties.

Lyotard uit zelfs een meer omvattende twijfel: hij vraagt zich af of we de fenomenologie niet voor een andere methode moeten inwisselen, waarvoor hij echter niet Freuds psychoanalyse aanbeveelt, maar de deconstructie.[35] In zijn boek verwijst hij herhaaldelijk naar Derrida, wiens eerste drie grote werken, waaronder *La voix et le phénomène*, in 1967 zijn verschenen. Toch blijft de psychoanalyse Lyotards belangrijkste inspiratiebron in *Discours, figure*, maar meent hij juist op basis daarvan opposities te kunnen deconstrueren en de differentie naar voren te kunnen laten treden.

De kunst

Lyotard wil in *Discours, figure* uiteindelijk vooral een aanzet geven tot een nieuwe filosofie van de kunst. De elementen daarvan, die we door het hele boek heen kunnen aantreffen, worden pas aan het eind van het boek met enige samenhang hernomen. De beschikbare ruimte in dit artikel laat mij niet toe in te gaan op Lyotards zeer geschakeerde behandeling van de verhouding tussen 'discours' en 'figuur', die juist voor de kunsten zeer belangrijk is. Ik merk alleen op dat er voor Lyotard niet één juist model bestaat voor deze verhouding, evenmin als één favoriete kunstenaar of kunstvorm. Hij besteedt veel aandacht aan met name Klee en Mallarmé en zodoende ook aan verschillende kunstvormen, maar het vaakst spreekt hij over de poëzie – echter op zo'n manier dat hij in feite alle *poièsis*, dus alle kunsten op het oog lijkt te hebben.

We zien hier hoe Lyotard de psychoanalyse en het differentiedenken bijeenbrengt. Hij vertrekt vanuit zijn reeds besproken reconstructie van de droomarbeid. Maar nu wil hij "een weg van de droom naar de poëzie" traceren.[36] In zijn visie moet de kunst uitgaan van, maar zich ook onderscheiden van de droom, door aan de droomarbeid een extra bewerking toe te voegen. Deze bewerking maakt dat de kunst in het teken komt te staan van de differentie. Want waar het in de droom om een wensvervulling gaat, wordt deze vervulling in het kunstwerk weer "onteigend", aldus Lyotard.[37] De kunst beeldt dus niet de vervulling van het verlangen uit, zoals de droom dit – zij het sterk vervormend – nog doet. De extra bewerking door de kunst bestaat erin dat de "werkplaats van het primaire proces", dus "een energie die verdicht, verplaatst" etc., *getoond* wordt, zonder "acht te slaan op de herkenbaarheid".[38] Dit tonen van de energetische processen zonder op herkenbaarheid te mikken zouden we inderdaad een onteigenend tonen kunnen noemen. Lyotard merkt dan ook op: "Men zou kunnen zeggen dat de laatste [de poëtische taal] staat tot de gewone taal als de differentie tot de oppositie".[39] Ook stelt hij: "De kunstenaar is niet iemand die verzoent, maar die verdraagt dat de eenheid afwezig is".[40] Lyotard vat een en ander als volgt samen:

> Maar meer nog dan de droom is de poëzie niet interessant door haar inhoud, maar door haar werk. Dit werk bestaat er niet in vormen in beelden te *veruiterlijken* waarin het verlangen van de dichter of van ons voor eens en voor altijd vervulling vindt (…), maar aan het verlangen (in dit geval poëtische) vormen aan te bieden waardoor het gereflecteerd zal worden als spel, als ongebonden energie, als proces van verdichting en verschuiving, als primair proces. Het discours is niet poëtisch omdat het ons verleidt, maar omdat het ons bovendien de *operaties* van de verleiding en van het onbewuste laat zien – illusie en waarheid tegelijk (…). Aldus kan ons poëtisch plezier de door onze fantasma's gestelde grenzen vergaand overschrijden en ons tot deze vreemde zaak brengen: leren lief te hebben. Het plezier van het spel keert het spel van het plezier om. (…). Het gedicht moge dan bij de lezer beelden opwekken, maar het doet dit alleen door de lezer minder

> gehecht te doen zijn aan zijn of haar fantasmatische beelden, door de lezer toegang te geven tot het laboratorium van de beelden, dat wil zeggen tot de vormen.[41]

Het is dus de kunst die toegang geeft tot de 'operaties', het 'laboratorium', of de eerder genoemde 'werkplaats van het primaire proces'. Maar als Lyotard dit als de taak van de kunst ziet, is hij dan niet genoodzaakt een beroep te doen op het *bewustzijn* van de kunstenaar? Het gaat Lyotard echter inderdaad om een zichtbaar maken, niet inzichtelijk of intelligibel: volgens hem kan een "theoretisch discours" niet maatgevend zijn voor de kunst.[42] Zichtbaar, want zoals Lyotard in het begin van het boek al opmerkt: de kunst "blijft binnen het zintuiglijke".[43] Of later, nadat het belang van de arbeid, van de bewerkingen duidelijk is geworden: "Het werk van de illusie wordt als zodanig aan de zintuigen gemanifesteerd. (…) Deze operaties worden overgegeven aan de zintuigen en de vrije stroom van energie wordt onthuld". Vanuit deze nadruk op de zintuiglijkheid concludeert Lyotard tevens dat de kunst "geen zaak van sublimatie is", een opmerking die duidelijk als kritiek op Freuds denken over kunst bedoeld is. Lyotard concludeert dan ook dat het tonen van de 'primaire bewerkingen' in de kunst "geenszins de overheersing van het onbewuste door het bewustzijn, maar juist de weigering van deze overheersing veronderstelt".[44] Aldus bestaat de kunst eerder in wat hij het 'plezier van het spel' noemde dan in het bewustzijn van de wereld.[45]

De affectfrase

In het latere werk van Lyotard treedt een nieuwe invalshoek naar voren, die vooral ten aanzien van de psychoanalyse gevolgen heeft. We kunnen beginnen bij *L'inhumain*. In de inleiding van dit boek kent Lyotard een grote betekenis toe aan de 'kindheid', namelijk als het principe van de weerstand tegen de samenleving als systeem.[46] De 'kindheid' staat inderdaad meer voor een principe dan voor een leeftijd – ook in de volwassene is de kindheid aanwezig, zij het als een verstekeling in een schip: men neemt wel de sporen waar van iemands aanwezigheid, maar men krijgt de verstekeling zelf niet in het vizier. De 'kindheid' is een van de termen die bij Lyotard gestalte geven aan een kritische filosofie, die hij sinds *Le différend* (1983) echter niet meer op een energetica, maar op het onderscheid tussen 'frasen' baseert. Het woord 'kindheid' (*enfance*) moet begrepen worden vanuit het Latijnse woord 'infantia', dat letterlijk 'niet-sprekendheid' of 'onvermogen tot spreken' betekent.[47] Lyotard verbindt dit onvermogen met wat hij de 'affectfrase' noemt. Als kernelement van de affectiviteit bevindt de affectfrase zich op de rand van de taal. Ik wil nu eerst deze notie 'affectfrase' verder introduceren en vervolgens laten zien hoe Lyotard deze relateert aan wat Aristoteles over de stem van de dieren zei en Lacan over 'het Ding'.

Het uitgangspunt van *Le différend* is niet de zin, laat staan de welgevormde zin, maar de frase.[48] De frase kan een zin zijn, maar ook de kreet en de opgetrokken staart van de kat zijn frasen.[49] In dit boek zei Lyotard reeds dat het zwijgen, de stilte of het gevoel eveneens frasen zijn.[50] Maar na *Le différend* vat Lyotard het (nooit als zodanig uitgevoerde) plan op om juist over het gevoel een aanvulling op dit boek te schrijven.[51] Nu, in diverse essays die wel het licht hebben gezien, munt Lyotard de term 'affectfrase'. Het specifieke kenmerk van deze soort van frasen is dat ze *ongearticuleerd* zijn. Andere typen frasen zijn gearticuleerd, en wel over twee assen: op de pragmatische as wordt duidelijk wie of wat de afzender en de geadresseerde van de frase zijn en op de semantische as wordt duidelijk welke betekenis aan welke referent wordt toegekend. In de gearticuleerde frase verschijnen dus de *usual aspects* van de 'taalhandeling': afzender, geadresseerde, betekenis en referent. Dat de affectfrase ongearticuleerd is houdt in dat de meeste van deze aspecten ontbreken of onzeker blijven. Men kan hoogstens zeggen dat de affectfrase een signaal is dat een zeer elementaire betekenis afgeeft: er is bijvoorbeeld een kreet, als een signaal, met als betekenis plezier of pijn.[52]

Hier kan Lyotard verwijzen naar de roemruchte passage in de *Politica* (1253 a 10-15), waarin Aristoteles spreekt over de stem (*phonè*) van dieren en mensen. Aan de dieren kent Aristoteles slechts een ongearticuleerde stem toe, die als het signaal van plezier en pijn functioneert. Maar de mens bezit volgens Aristoteles daarnaast nog de gearticuleerde stem van de *logos*, de stem die het nuttige en het schadelijke, het rechtvaardige en onrechtvaardige kan aangeven. Ook citeert Lyotard de uitspraak van Aristoteles in *De interpretatione* (16 a 27-29), waarin Aristoteles de eerstgenoemde stem in feite uitsluit van de taal, door te zeggen dat zelfs als de ongearticuleerde geluiden van dieren iets onthullen, geen enkele van die geluiden een 'naam' vormt.[53] We zien dat deze ongearticuleerde stem overeenkomt met Lyotards 'affectfrase'. Nu, wat de terminologie betreft, reserveert Lyotard de term *phonè* voor de ongearticuleerde stem, terwijl hij de term *lexis* kiest voor de gearticuleerde stem, zin of taal, die dus verondersteld wordt de *logos* in zich te bergen.

In deze context treffen we bij Lyotard nu ook voor het eerst positieve verwijzingen naar Lacan aan, waarbij het steeds gaat om een speciaal begrip dat door Lacan naar voren is gehaald: het Ding, met een hoofdletter D, of zoals Lacan meestal zegt: *das Ding*, in het Duits, omdat hij deze term aan Freud ontleent. Lacan introduceert deze term in zijn seminar van 1959-1960 over de ethiek van de psychoanalyse. Lacan spreekt hier over de genese van het subject. In het eerste opnemen van de wereld intervenieert die realiteit waarmee het subject de intiemste relatie onderhoudt, namelijk de *Nebenmensch*, zoals Freud dit noemt. Een belangrijk aspect van deze *Nebenmensch* bestaat voor het kind in een 'apparaat', in iets dingmatigs. Lacan citeert hier Freud: "Aldus scheidt het complex van de *Nebenmensch* zich in twee delen, waarvan er één zich vestigt via een onveranderlijk apparaat dat bijeenblijft als een ding". Niettemin raakt het kind

aan dit vreemde object sterk gehecht. Lacan legt uit dat het Ding voor het subject iets vreemds is, het is het eerste 'buiten' voor het subject, het is het absolute andere van het subject, en het subject zal het altijd willen terugvinden, maar het kan hoogstens worden gevonden als iets wat gemist is. Wat men vindt, aldus Lacan, is niet het Ding, maar de plezierige associaties ermee. Lacan stelt dan ook dat het Ding niet 'betekend' wordt. Op dit punt komt Lacan tot de belangrijkste uitspraak van zijn betoog: "*Das Ding* is oorspronkelijk dat wat ik het voorbij-het-betekende zal noemen".[54] We kunnen concluderen dat Lacan met het Ding een aanvulling geeft op zijn vroegere theorie, in zoverre daarin de imaginaire en de symbolische orde centraal stonden, want het Ding staat voor een derde entiteit, die zich naar geen enkele orde voegt. Lacan geeft een paradoxaal klinkende samenvatting:

> Want het Ding staat alleen in het middelpunt in die zin dat het uitgesloten is (…), iets dat wel voor uitwendig moet worden gehouden (…), iets dat *entfremdet* is, vreemd aan mij, ook al bevindt het zich midden in mij.[55]

We begrijpen dat deze binnen-buiten-positie van het Ding ten opzichte van het subject goed te vergelijken is met die van de affectfrase ten opzichte van de taal.

Emma

Aan de hand van twee essays uit Lyotards latere werk wil ik nagaan of zijn thematisering van de affectfrase tot wijzigingen leidt in zijn opstelling tegenover de fenomenologie en de psychoanalyse. Het gaat allereerst om het artikel 'Excitations' uit 1989, dat in 2000 opnieuw verscheen onder de titel 'Emma'.[56] Het tweede artikel, waaraan het volgende onderdeel gewijd zal zijn, is 'Voix: Freud' uit 1990.

Emma was een jonge vrouw die bij Freud in analyse ging. Freud schreef over haar behandeling in zijn *Ontwerp voor een wetenschappelijke psychologie* (1895), een van zijn eerste geschriften. Elke keer als Emma zonder gezelschap een winkel binnenging, werd ze gegrepen door angstige gevoelens die zo sterk waren dat ze de winkel onmiddellijk weer moest verlaten. Het was deze fobie die haar ertoe bracht psychiatrische hulp te zoeken. We beschikken overigens niet over verslaggeving van de kant van Emma, we hebben alleen het zeer summiere exposé van Freud, waarin hij het geval 'Emma' bovendien vooral gebruikt om een bepaalde psychoanalytische bevinding te verduidelijken. In de analyse komt bij Emma aanvankelijk alleen de herinnering op aan wat haar op 13-jarige leeftijd was overkomen: twee bedienden in een winkel lachten om haar kleren en een van hen benaderde haar seksueel. Later herinnert Emma zich echter ook een eerdere gebeurtenis, die zich had afgespeeld toen ze 8 jaar oud was: een winkelier had over haar kleding heen haar geslacht betast. Nu, omdat Emma naar eigen zeggen bij het voorval op 13-jarige leeftijd geen herinnering had aan de gebeurtenis op 8-jarige leeftijd, meent Freud dat deze eerste gebeurtenis onderhevig moet zijn

geweest aan een verdringing zonder 'symboolvorming'. Een symbool, of een representatie, ontstond pas bij de tweede gebeurtenis, en wel op het punt van haar kleding, zodat nog steeds van enige verdringing sprake is, omdat slechts een bijkomstig element van de gebeurtenissen in haar bewustzijn opkwam. Daarnaast meent Freud dat Emma pas in staat was de aard van de eerste gebeurtenis te herkennen vanaf haar puberteit, dat wil zeggen nadat ze zich een seksueel referentiekader had eigen gemaakt.[57]

Lyotard staat om te beginnen stil bij het algemene uitgangspunt dat Freud juist in het begin van zijn loopbaan sterk benadrukte, namelijk dat een wetenschappelijke psychologie slechts kon worden opgebouwd door aan te sluiten bij de natuurwetenschappen. Om die reden trachtte Freud de menselijke psyche te begrijpen vanuit een mechanica van krachten en energie. Lyotard noemt dit de 'fysische metafoor'.[58] Wanneer we nu terugdenken aan *Discours, figure* – en dit geldt nog sterker voor Lyotards boek *Économie libidinale* (1974) – wordt de ironie van de situatie duidelijk. In die periode had hij zich ook zelf bij Freuds 'fysische metafoor' aangesloten. Maar nu schrijft Lyotard:

> Zo'n 15 jaar geleden heb ik de these van het onbewuste proberen te verdrinken in de zondvloed van een algemene libidinale economie. Dit was pure metafysica, derhalve een parodie, sterk nihilistisch, onder de vrolijke en affirmatieve dekmantel van Nietzsche. Ik ging hier rechtstreeks naar de 'driften'. Nu wil ik me opnieuw bezighouden met het onderliggende van de excitaties, maar nu langs de andere, kritische weg.[59]

Deze kritische weg is niet zonder meer die van Kant, want volgens Lyotard blijft Kant "te sterk verbonden met het subjectdenken, dat wil zeggen met een bewustzijnsfilosofie". Met verwijzing naar *Le différend* maakt Lyotard duidelijk dat de kritiek moet vertrekken vanuit de verschillende soorten van frasen.[60] Kortom, Lyotard wil het onderzoek heropenen, maar niet langer volgens de 'fysische metafoor', doch op basis van het onderscheid tussen de ongearticuleerde affectfrase en de gearticuleerde taal – terwijl Freud geen oog heeft voor de spanning tussen deze twee zaken.

Lyotard wil licht werpen op Emma's ervaringen door haar affecten in de tijd te plaatsen. Dat is in dit geval een gecompliceerde zaak, omdat we te maken hebben met een affect dat gedurende lange tijd onbewust is gebleven bij Emma. Weliswaar kunnen we op de chronologische tijds-as gemakkelijk drie tijdstippen markeren: Emma als 8-jarige, als 13-jarige en als volwassene. Maar het affect trekt zich van deze tijds-as niets aan. Het affect van de eerste schok heeft niet op het eerste tijdstip plaats, maar pas op het tweede en wordt vervolgens door Emma elke keer wanneer ze een winkel binnenstapt als een nieuw gevoel ervaren. Pas op het derde tijdstip, op de 'divan', kan Emma de bron van het affect plaatsen. Pas dan is er een representatie. De gebeurtenis vond dus plaats, maar was niet ingeschreven in Emma's psyche. Er was een presentie zonder representatie.

Lyotard contrasteert dit gegeven met wat Freud *Vorstellungsrepräsentanz*

noemt. In dit woord zijn twee verschillende soorten representatie aan de orde: iets, ook een affect, kan in het onbewuste vertegenwoordigd (gerepresenteerd) worden door een afgevaardigde die een voorstelling (representatie) is. Zo kan er in het onbewuste een representatie van het affect aanwezig zijn in de vorm van de voorstelling van bijvoorbeeld een persoon. Door verschuiving kan deze vertegenwoordiging overigens heel goed bij de voorstelling van een andere persoon terechtkomen. Maar bij Emma bleef het affect gedurende lange tijd verstoken van elke *Vorstellungsrepräsentanz*. Lyotard noemt dit de 'oorspronkelijke verdringing'.[61] Het affect blijft wel op een of andere wijze in lichaam en/of geest hangen, maar komt zelfs in het onbewuste niet tot een voorstelling.

Hier ligt volgens Lyotard de vraag die Freud aan Husserl voorlegt: hoe zit het met deze oorspronkelijke verdringing? Lyotard verwijst naar Husserls *Colleges over de fenomenologie van het innerlijke tijdsbewustzijn* (1928). Husserl zet al wel de stap om naast de objectieve chronologie van de klok en de kalender een beroep te doen op een innerlijk tijdsbewustzijn dat de subjectieve dimensie van onze tijdservaring accepteert. Op deze 'fenomenologische' tijds-as zijn t1 en t2 niet enkel de objectieve momenten van de chronologische tijds-as, maar worden ze gevuld en ingekleurd vanuit Emma's subjectieve optiek op die momenten zelf en op elk later moment t3. Dit laatste betekent dat de t3-representatie over de t1- en t2-representaties worden gelegd, terwijl de t3-representaties op haar beurt mede gevoed zal zijn vanuit de t1- en t2-representaties. Nu stelt zich volgens Lyotard dus de vraag: wat als er – zoals bij t1 aan de orde is – helemaal geen representatie is? Maar Husserl kent geen lege plekken in het innerlijke tijdsbewustzijn. Een affect zonder representatie krijgt bij Husserl geen plaats.[62]

Maar ook tegen Freud tekent Lyotard bezwaar aan. Als Freud zegt dat Emma pas na haar puberteit in staat was de eerste gebeurtenis vanuit een seksuele optiek te zien, meent hij blijkbaar dat zij pas dan de *ware aard* van die gebeurtenis herkent. Maar wat verstaat hij onder 'seksueel'? Voor de affectfrase waarmee Emma vanaf achtjarige leeftijd was aangedaan, hoeft volgens Lyotard geen seksuele gevoeligheid te worden verondersteld, maar enkel een ontvankelijkheid of vatbaarheid voor prikkeling.[63] De affectiviteit van het kind is niet zonder seksualiteit, maar kent niet de genitale man-vrouw-polarisatie, dus het seksuele verschil zoals dit bij de meeste volwassenen ingekaderd is geraakt. Lyotard wijst hier op het 'geschil' tussen aan de ene kant de ongearticuleerde affectfrase en aan de andere kant de gearticuleerde taal van de 'logische' opposities, waaronder die van 'het mannelijke' en 'het vrouwelijke'. Lyotard verzet zich op dit punt expliciet tegen Freud:

> Freud mag erin hebben volhard deze kinderlijke affectiviteit *seksualiteit* te noemen, maar zeker is dat deze affectiviteit de polarisatie die aan het seksuele verschil is verbonden compleet negeert.[64]

Als het om verschillen gaat, acht Lyotard het geschil tussen de affectiviteit bij het kind en die bij de volwassene van groter belang dan het seksuele 'verschil'. Hij concludeert:

> (H)et verschil (*différence*) tussen de seksen is slechts schokkend, deelt slechts een slag uit, in een zin die secundair is ten opzichte van het geschil (*différend*) tussen het kinderlijke affect en het volwassen affect.[65]

Lyotard lijkt dus een andere psychoanalyse voor ogen te hebben, waarin achter de volwassen problemen niet naar *onbewuste* krachten en voorstellingen wordt gezocht, maar naar een bepaalde *affectiviteit*, die soms in het onbewuste gerepresenteerd wordt, maar soms ook niet. Het affect waarvan de *phonè* getuigt, valt noch met het bewuste noch met het onbewuste samen en evenmin met de gearticuleerde taal.

De Rattenman

De affectfrase en de gearticuleerde taal zijn wederzijds onvertaalbaar, maar hoeven niet in twee gescheiden werelden te blijven staan. Dat wordt duidelijk in het laatste essay dat ik hier wil bespreken, getiteld 'Stemmen: Freud'.[66] Dit essay handelt opnieuw over een casus bij Freud. Nu gaat het om een man van ongeveer 30 jaar oud, die in de analyse een obsessie met verschillende soorten dieren tentoonspreidde, en wel het sterkst met ratten, en die om die reden 'de Rattenman' wordt genoemd.[67]

Lyotard wijst meteen op de meervoudigheid van de stem. Er zijn volgens hem altijd drie registers of scènes waarin de stem wordt ingeschreven: 1. Freuds publieke verslag, waarin hij over het ziektegeval en de analyse spreekt. 2. De sessies van de analyse, waarin de patiënt geacht wordt over zijn leven en lijden te vertellen. 3. Dit leven zelf.[68] Een eerste punt in Lyotards kritiek op Freud is dat deze er te gemakkelijk van uitgaat dat hij de twee laatstgenoemde stemmen in zijn eigen verslag tot spreken brengt. Anders gezegd, als we voor de affectfrase het woord *phonè* gebruiken en voor de gearticuleerde taal het woord *lexis*, meent Freud volgens Lyotard ten onrechte dat de *phonè* van de patiënt (die deels ten gehore komt in 2 en 3) een 'geval' vormt volgens de *lexis* van 1.[69]

Opnieuw blijkt dat Lyotard geen afstand neemt van Freuds psychoanalyse in haar geheel, maar wel van het primaire uitgangspunt daarvan: het onderscheid tussen bewust en onbewust. Lyotard wil het zwaartepunt verschuiven naar het onderscheid tussen *lexis* en *phonè*, dat tot op zekere hoogte ook bij Freud is terug te vinden, zij het niet – en dat is een belangrijke opmerking – in het onderscheid tussen bewust en onbewust:

> Wat bij Freud min of meer overeenkomt met het onderscheid tussen *lexis* en *phonè,* is, zo lijkt mij, niet de tegenstelling van bewust en onbewust, maar die van de *Vorstellungsrepräsentanz* (die representeert door een voorstelling) en het affect.[70]

Om het onderscheid tussen *lexis* en *phonè* verder te belichten focust Lyotard op het temporele verschil tussen beide uitingsvormen. De *phonè* kent geen geschiedenis, het verlangen kent alleen het nu, een nu dat niet in de diachronie van verleden naar toekomst is geplaatst, aldus Lyotard.[71] De *lexis* daarentegen vereist gearticuleerde zinnen, dus zinnen die een plaats in de diachrone orde innemen, zodat duidelijk is wie wanneer wie adresseerde, enzovoort. Dit verschil in temporaliteit is een van de redenen waarom de *phonè* niet in de *lexis* onder woorden kan worden gebracht zonder de *phonè* te verliezen. Lyotard vermeldt overigens *twee* manieren om de *phonè* kwijt te spelen. Hij schrijft:

> We dienen hier twee verleidingen uit de weg te gaan: die van het hypostaseren van de *phonè* tot de metafysische entiteit van een 'absoluut andere' en die van het terugvoeren van de *phonè* tot de articulatie, door middel van een verhandeling over tropen (…[Lyotard noemt hier de metafoor en de metonymie]), waarbij het affect in principe wordt gedacht alsof het om gearticuleerde betekenisgeving gaat.[72]

Lyotard onderkent echter een mogelijkheid die *tussen* deze twee verleidingen ligt: de *phonè* kan *in* de *lexis* hoorbaar worden, namelijk door de *stiltes* in en tussen de zinnen en door het emotionele *timbre* van de zinnen: "De ongearticuleerde stem timbreert de gearticuleerde stem" (ibid.).

Volgens Lyotard heeft Freud het hoorbaar worden van de *phonè* niet altijd bevorderd, bijvoorbeeld als hij de patiënt vroeg: 'waarom zeg je niets tegen mij?', want dit betekent dat hij gearticuleerde zinnen eiste.[73] Lyotard staat echter positief tegenover de 'vrije associatie' die Freud later in toenemende mate stimuleerde. Door ervan af te zien het gesprek te willen leiden, is de analyticus niet langer de alwetende persoon die de patiënt in hem ziet. Hierdoor kunnen diens affecten meer ruimte innemen in het verhaal dat hij in de sessies vertelt. Op een bepaald moment krijgt Freud de ene obsessieve fantasie na de andere naar het hoofd geworpen, waarbij de patiënt niet schroomt Freuds hele familie daar voorwerp van te maken. "In deze kakofonie", aldus Lyotard, "voltrekt zich het wonder, de *phonè* maakt zich hoorbaar en begrijpt zichzelf, het affect adresseert zich".[74] Hier wordt de psychoanalytische 'overdracht' productief. De patiënt richt de affecten die in feite op zijn ouders teruggaan nu op de analyticus. Dat er nu een geadresseerde is, heeft tot gevolg dat de patiënt iets meer van zichzelf begint te begrijpen. Want een andere persoon adresseren is ook zichzelf adresseren. Aldus verschijnt de *phonè*, of de affectfrase, nu *samen* met de *lexis*, met de gearticuleerde taal. De patiënt, die aanvankelijk gekenmerkt werd door wat Freud *Affektentziehung* noemt, dus door het onttrekken van zijn affecten aan alles wat in zijn leven belangrijk is, begint nu zijn affectiviteit met zijn verhalen te verbinden. Lyotard merkt op dat het er niet om gaat te vertellen *welke affecten*

iemand nu heeft of in het verleden had, maar een verhaal, een geschiedenis te vertellen *waarin* het affect zijn 'nu' (het genoemde nu zonder diachronie) gaat uitstorten.[75]

Therapie en kunst

We weten dat Freud nogal eens namen aan oude Griekse mythen en tragedies ontleende, Oedipus is daar de bekendste van. Tegen het einde van zijn essay schrijft Lyotard dat er een zekere analogie bestaat tussen de 'scène' van de (psycho)analyse en de 'scène' van de Griekse tragedie.[76] Men zou inderdaad kunnen aanvoeren dat er ook in de Griekse tragedie vaak een hoofdpersoon is die langdurig iets niet begrijpt, maar op een bepaald moment door een 'omkering' gaat en tot een (h)erkenning komt van zijn of haar levenslot. Maar zo bekeken gaat het vooral om de *inhoud* van het verhaal dat in de therapie en in de tragedie wordt verteld, terwijl Lyotard zich op een ander aspect richt, namelijk het handelen en het acteren. Hij verwijst naar de *Poëtica* van Aristoteles. In zijn beroemde definitie van de tragedie noemt Aristoteles de tragedie allereerst een *mimèsis praxeoos*, een uitbeelding van handelen. Er worden daden van mensen gepresenteerd. Nu kan dat ook de vorm van een epos aannemen, dat wil zeggen een tekst die in een gezelschap wordt voorgelezen of die we in alle rust in ons eentje lezen. Maar een tragedie is geen epos. Een tragedie wordt op een podium uitgevoerd, door acteurs, dansers en een koor, eventueel met onderbrekingen door het spreken van een 'blinde ziener' – dit alles om de intensiteit te bereiken die nodig is om het publiek tot de catharsis van vrees en medelijden te brengen. Daarom noemt Aristoteles als tweede kenmerk van de tragedie dat deze wordt uitgevoerd ('*performé*', zegt Lyotard) door mensen die acteren, of letterlijker vertaald, door mensen die doen.[77] Overigens bestaat er voor wat de Griekse woorden betreft – net als in het Engels (*to act*) – niet per se een verschil tussen handelen, doen en acteren. Maar duidelijk is dat Aristoteles bij dit tweede kenmerk niet over de daden in het verhaal, maar over het doen van de acteurs spreekt. In zekere zin zouden we dus kunnen zeggen dat de handelingen van mensen worden uitgebeeld door mensen die handelen.

Hier ligt de analogie van de tragedie met de therapie. In de therapie zijn twee vormen van 'doen' aan de orde: het doen van de analyticus moet erop gericht zijn de patiënt te brengen tot wat deze moet doen en dat is zijn of haar affecten verbinden met wat hij of zij vertelt. Lyotard brengt het woord 'performance' onder in een kunstzinnig kader, niet alleen omdat het aansluit bij het woordgebruik van Aristoteles' *Poëtica*, maar ook omdat de psychoanalyse iets gemeen heeft met de kunst. In elk geval de psychoanalyse zoals die in de therapie verloopt, heeft volgens Lyotard weinig met wetenschap te maken, als wetenschap betekent dat alle kenmerken van iets waarnaar gerefereerd wordt naar waarheid gerapporteerd worden. De psychoanalyse kan echter wel een kunst zijn, als ze erin slaagt een

doen op te wekken waardoor de affectiviteit weer kan opdoemen in de betekenis van de frasen:

> Dankzij de performance kan het onbuigzame nu van het affect zich actualiseren in het nu dat onderworpen is aan de verbuigingen (in het bijzonder de temporele) van de gearticuleerde stem. Ik zeg: dankzij de performance, want het gaat er niet meer om te vertellen en te representeren, ook al blijft men dat doen, het gaat erom te handelen (*acter*).[78]

We zien dat Lyotard hier nog een andere hoeksteen van de psychoanalyse ter discussie stelt, althans van de therapeutische kant daarvan, namelijk het idee dat de genezing begint wanneer vroegere oorzaken weer naar boven worden gehaald in de herinnering van de patiënt en deze zich daarbij tevens bewust wordt van de innerlijke weerstanden die hem belet hebben zijn fixaties los te laten. We zouden kunnen zeggen dat Lyotard de 'bewustzijnsfilosofie' achter de psychoanalytische therapie bekritiseert: hij verplaatst het accent van het zelfinzicht naar het doen, dat bestaat in het vrijgeven van de ongearticuleerde affectfrase in het gearticuleerde spreken.

Lyotard blijkt aan dit doen bovendien een bredere invulling te geven. Hij legt een algemene verbinding tussen de affectfrase en de kunst. Zo schrijft hij in 'Emma':

> De stille 'presentie' van het affect vraagt van de gearticuleerde taal een eindeloze reeks van ensceneringen, romans, tragedies, epen (…), kortom een 'gelukkig' schrijven (…). Het werk van de literatuur (en van de andere kunsten, die met ander materialen dan woorden en dus onder andere condities werken) zal het 'weergeven' van deze ontwerking (*désoeuvrement*) die de 'zuivere' affectiviteit is nooit ten einde kunnen voeren. Hierin is het literaire werk niet zonder gelijkenis met het psychoanalytische werk (*oeuvre*).[79]

Slot

Het affect is strikt genomen onverwoordbaar, als we met verwoording bedoelen dat het affect volledig tot uitdrukking zou kunnen worden gebracht, dus gerepresenteerd zou kunnen worden door middel van goed gekozen taaluitingen. Het hedendaagse discours, zowel dat van het dagelijks leven als dat van verbluffend veel populaire filosofie, houdt ons voor dat we onze gevoelens moeten uitspreken, maar staat zelden stil bij de kwestie van de verwoordbaarheid daarvan. In de visie van Lyotard kan het affect echter wel *hoorbaar* worden, of zichtbaar, leesbaar, enzovoort, in de door hem genoemde 'ensceneringen', het 'schrijven', enzovoort. Maar verwoordbaar als representatie is iets anders dan hoorbaar. Dit geschil, deze differentie, is onophefbaar.

Terwijl Lyotard in *Discours, figure* nog wilde voortbouwen op Freuds

psychoanalyse, neemt hij daar in zijn latere werk meer afstand van. Hij keert zich nu sterker tegen de bewustzijnsfilosofie die in Freuds werk overeind is gebleven. Maar ook in zijn kritiek op de fenomenologie blijft dit een punt: we zagen dat hij Husserl bekritiseert omdat deze geen lege plekken toelaat in het tijdsbewustzijn, dus geen plekken die niet voortdurend door het bewustzijn worden ingevuld. Hierbij beroept Lyotard zich op het onbewuste affect zoals hij dat in een casus van Freud aantreft, een affect dat zelfs in het onbewuste niet gerepresenteerd is – we kunnen dit wel een extreme vorm van onbewustheid noemen. Lyotard lijkt hier overigens niet helemaal consistent, want in zijn nieuwe opstelling tegenover Freuds psychoanalyse hecht hij juist minder belang aan de verhouding tussen bewust en onbewust. Het gaat hem nu om een andere verhouding, die daar niet mee samenvalt, namelijk die tussen *lexis* en *phonè*, tussen de gearticuleerde taal en de ongearticuleerde affectfrase, een verhouding die niet als een oppositie maar als een differentie moet worden begrepen. Ook wijkt hij af van de psychoanalyse als hij stelt dat in de therapie de prioriteit niet ligt bij het bereiken van een bewust zelfinzicht, maar bij de 'performance' van de affectiviteit.

Nu zou de gedachte op kunnen komen dat Lyotards latere werk met zijn nadruk op affectiviteit en 'performance' niet fundamenteel afwijkt van *Discours, figure*, waarin immers het verlangen en de omvormende arbeid leidend waren. Toch bestaan er grote verschillen tussen beide denkmodellen. We kunnen *Discours, figure* monistisch noemen: de ene zaak (bijvoorbeeld het affect) is steeds een omvormende bewerking van de andere zaak, namelijk van de beweging van energie. Zijn latere werk is daarentegen dualistisch, zo bestaat de affectiviteit – in een verhouding van geschil – *naast* de taal. En wat de kunst betreft hebben we gezien dat deze in Lyotards eerste opvatting een bewerking van de droomarbeid moet zijn, terwijl ze in zijn tweede opvatting, als hij de kunst omschrijft als een doen dat een affectiviteit etaleert, veel onbepaalder blijft.

Maar *dat* de kunst in een doen ligt, en het doen in een zekere kunst, is wel een overeenkomst tussen beide benaderingen. Vanuit dit samenkomen van kunst en doen lijkt het inderdaad gepast om de verhouding tussen bewust en onbewust naar het tweede plan te verschuiven. Bij dit doen is niet het bewustzijn van de therapeut, de patiënt of de kunstenaar primair. Iets leren te doen en dan iets kunnen, is immers iets anders dan iets kennen. Duidelijk is in elk geval dat Lyotard weigert het doen als een uitvloeisel van een weten op te vatten. Lyotard is in zekere zin altijd een activist gebleven, die op een geluid reageert waarin we eerder een appel tot verandering dan wetenschappelijke kennis van de wereld beluisteren.

Noten:

1 Zie bijvoorbeeld Karlsson G., *Psychoanalysis in a New Light*, New York, Cambridge University Press, 2010; Legrand D. en Rigg D. (ed.), *Unconsciousness between phenomenology and psychoanalysis*, Contributions to phenomenology V.88, Cham, Springer, 2017; Feyaerts J. en Vanheule S. betrekken Daniel Dennett als derde grootheid

in hun vergelijking: 'The Logic of appearance: Dennett, phenomenology and psychoanalysis', in: *Frontiers in psychology*, Vol. 8 (2017).
2 Lyotard J.-F., *La phénoménologie* (in de reeks *Que sais-je?*), Paris, Presses Universitaires de France, 1954, p. 4.
3 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 6.
4 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 32.
5 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 4.
6 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 34.
7 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 118-120. Lyotard voegde de daad bij het woord. Hoewel *La phénoménologie* achteraf gezien als het begin van Lyotards filosofische carrière kan worden beschouwd, leek het op dat moment veeleer het einde ervan te markeren, althans in academisch opzicht. Van 1950 tot 1952 was Lyotard filosofiedocent geweest in Constantine, in Algerije, dat in die tijd nog deel uitmaakte van Frankrijk. De wijze waarop zijn landgenoten de Algerijnen behandelden, heeft Lyotard diep geschokt. Dit heeft ertoe bijgedragen dat hij in 1954 – het jaar waarin *La phénoménologie* verscheen – toetrad tot *Socialisme ou Barbarie*, een groep van marxistisch georiënteerde activisten die onafhankelijk was van de Franse communistische partij. Lyotard was zo toegewijd aan dit activisme dat hij tot 1968 geen enkele academische filosofische tekst schreef. In plaats daarvan schreef hij artikelen over de Algerijnse bevrijdingsstrijd en een deel van de pamfletten die de groep in de vroege ochtend aan de fabriekspoorten van onder andere Renault onder de arbeiders verspreidde. Na diverse uittredingen en afsplitsingen ontbonden de restanten van de groep zich ironisch genoeg kort voor de grote opstand van studenten en arbeiders in mei 1968. – Zie voor een goede, filosofisch onderlegde biografie van Lyotard: Kiff Bamford, *Jean-François Lyotard*, Critical Lives, London, Reaktion Books, 2017.
8 Lyotard J.-F., *La phénoménologie*, p. 68-70.
9 Freud S., *De droomduiding*, Sigmund Freud Nederlandse Editie, Psychoanalytische duiding 2/3, Meppel/Amsterdam, Boom, 1987, p. 703.
10 Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 602 en 615-616. Nederlandse uitgave: *Het zijn en het niet*, Rotterdam, Lemniscaat, 2003, p. 687 en 701-702.
11 Merleau-Ponty M., *Fenomenologie van de waarneming* (oorspr. 1945), Amsterdam, Ambo, 1997, p. 200-221.
12 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 11.
13 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 116 voetnoot.
14 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 124.
15 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 21.
16 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 135-137.
17 Freud S., *De droomduiding*, Meppel/Amsterdam, Boom, 1987, p. 588.
18 Later zal Freud zeggen dat deze mechanismen niet alleen bij de droomarbeid, maar bij *elke* vorming van neurotische symptomen werkzaam zijn. Zie Freud S., *Colleges inleiding tot de psychoanalyse. Nieuwe reeks*, Sigmund Freud Nederlandse Editie, Inleiding tot de psychoanalyse 3, Meppel/Amsterdam, Boom, 1990, p. 26.
19 In deze alinea zijn elementen uit het gehele hoofdstuk 'De droomarbeid' bijeengebracht: Freud S., *De droomduiding*, Meppel/Amsterdam, Boom, 1987, p. 340-589.
20 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 239.
21 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 251.
22 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 125.
23 Freud S., *De droomduiding*, Meppel/Amsterdam, Boom, 1987, p. 409.

24 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 297.
25 Zie Zahavi D., 'Merleau-Ponty on Husserl: A Reappraisal', in: Toadvine T. and Embree L., *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 22-23. – Ter vergelijking: Rudolf Bernet laat zien dat met name Husserls werk over de fantasie niet zonder overeenstemming is met Freuds opvatting van het onbewuste: Bernet R., 'Unconscious consciousness in Husserl and Freud', in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* (2002) 1: p. 327-351.
26 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003. – In Merleau-Ponty's latere werk wordt de kwestie van de passiviteit in toenemende mate belangrijk. Zie bijvoorbeeld *L'Oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 51-52 en 76. In het Nederlands: *Oog en geest*, Ambo, Baarn, 1996, 48 en 66. Zie tevens zijn postume en onvoltooide boek *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 66-67, 318, 323-324. En ten slotte is het voorwoord van belang dat Merleau-Ponty schreef in A. Hesnard, *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*, Paris, Payot, 1960, p. 5-10; Engelse vertaling o.a. in Keith Hoeller (ed.), *Merleau-Ponty and Psychology*, New Jersey, Humanities Press, 1993, p. 69-72. Dit laatste boek bevat overigens ook een Engelse vertaling van het 'In memoriam' dat Lacan na de dood van Merleau-Ponty schreef. In het genoemde voorwoord van het boek van Hesnard schrijft Merleau-Ponty over de wijzen waarop de fenomenologie en de psychoanalyse elkaar wederzijds kunnen aanvullen, betoont hij zich niet geheel tevreden met zijn eigen eerdere pogingen en zegt hij dat de overeenstemming tussen beide denkrichtingen erin bestaat dat ze beide dezelfde latentie op het oog hebben.
27 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 181-182 en 250.
28 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 193.
29 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 212.
30 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 214.
31 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 216.
32 Merleau-Ponty M., *L'institution. Le problème de la passivité*, Paris, Belin, 2003, p. 258.
33 Hughes F., 'A Passivity Prior to Passive and Active: Merleau-Ponty's Re-reading of the Freudian Unconscious and Looking at Lascaux', *Mind*, Vol. 122 (Issue 486), 2013, p. 440-441.
34 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 20-21.
35 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 56.
36 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 295-296.
37 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 360.
38 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 238.
39 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 144.
40 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 383.
41 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 322 (cursiveringen door Lyotard).
42 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 384.
43 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 13.
44 Lyotard J.-F., *Discours, figure*, Paris, Klincksieck, 1971, p. 383-385.
45 De nadruk die Lyotard legt op de zintuiglijkheid betekent niet dat zijn opvatting van de kunst overeenkomt met die van Merleau-Ponty. Dat was al niet het geval toen Merleau-Ponty hieraan het lichaam ten grondslag legde en dat blijft zo als Merleau-Ponty in zijn laatste werken (*L'oeil et l'esprit* en *Le visible et l'invisible*) liever spreekt van het 'vlees'.

Lyotard merkt op dat Merleau-Ponty met deze notie de natuur te rechtstreeks in het kunstwerk laat overgaan en de geboorte zonder de dood of het verschijnen zonder het verdwijnen denkt. Zie: Lyotard J.-F., *Karel Appel. Ein Farbgestus. Essay zur Kunst Karel Appels mit einer Bildauswahl des Autors*, Bern, Gachnang & Springer, 1998, p. 39-44 en het essay 'Formule charnelle' in: Lyotard J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 273-283.
46 Lyotard J.-F., *L'inhumain. Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 9-15. In de Nederlandse uitgave: *Het onmenselijke. Causerieën over de tijd*, Kampen, Kok Agora, 1992, p. 8-16.
47 De titel van Lyotards boek *Lectures d'enfance* (Paris, Galilée, 1991) is in het Engels dan ook vertaald als *Readings in Infancy* (London, Bloomsbury, 2023). In het Voorwoord (p. vi-xii) van dit boek legt Robert Harvey uit waarom niet voor 'childhood' gekozen is, maar voor 'infancy'. In het Nawoord bespreekt Kiff Bamford onder meer overeenkomsten en verschillen tussen Lyotards gebruik van het woord 'kindheid' en dat van Giorgio Agamben (p. 114-118). Zie voor een diepgaande en heldere bespreking van Agambens denken over de verhouding tussen kindheid en taal: Gert-Jan van der Heiden, 'Agamben als denker van de taal. Getuigen op de drempel van leven en spreken', in: *De uil van Minerva*, 37 (2024) 4, p. 336-350.
48 Lyotard J.-F., *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 9.
49 Lyotard J.-F., *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 117.
50 Lyotard J.-F., *Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 29 en 105.
51 Opmerkelijk is dat het essay dat Lyotard in 1990 publiceerde onder de titel 'L'inarticulé ou le différend même' later onder de titel 'La prase-affect (D'un supplément au *Différend*)' in *Misère de la philosophie* (Paris, Galilée, 2000, p. 43-54) terugkeerde.
52 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 45-47.
53 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 50-51.
54 *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, 1986, p. 64-67.
55 *Le Séminaire de Jacques Lacan, Livre VII, L'éthique de la psychanalyse, 1959-1960*, Paris, Seuil, 1986, p. 87 (Duits van Lacan).
56 Dit artikel van Lyotard verscheen onder de titel 'Excitations' in *La Nouvelle Revue de Psychanalyse*, No 39, Paris, Gallimard, 1989, maar werd onder de titel 'Emma' opgenomen in *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 55-95. In de Engelse uitgave werd de titel uitgebreid tot 'Emma: Between Philosophy and Psychoanalysis', in: *Lyotard. Philosophy, Politics, and the Sublime*, ed. Hugh J. Silverman, New York/London, Routledge, 2002, p. 23-45.
57 S. Freud, *Project for a Scientific Psychology*, Standard Edition (edited by James Strachey), Vol. I, The Hogarth Press, London, 1966, 352-357 (deze tekst is niet opgenomen in de Sigmund Freud. Nederlandse Editie).
58 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 62.
59 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 60.
60 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 60-61.
61 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 68.
62 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 69-72.
63 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 86.
64 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 54.
65 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 94.

66 Het gaat om een lezing die Lyotard in mei 1990 in Parijs voor het psychoanalytisch genootschap van Frankrijk heeft gehouden en die gepubliceerd is in *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 62 (herfst 1990). Daar luidde de titel: 'Les Voix d'une voix'. Dat een stem meervoudig kan zijn, blijkt slechts uit de lidwoorden, want in het Frans is 'voix' ook in het meervoud 'voix'. Het essay is vervolgens opgenomen in het reeds genoemde *Lectures d'enfance* (Paris, Galilée, 1991). Daar luidt de titel ter plaatse, op pg. 129: 'Voix'. Maar in de inhoudsopgave, waar Lyotard aan alle titels van de verschillende essays de naam van de auteur heeft toegevoegd die hij in het desbetreffende essay bespreekt, staat in dit geval: 'Voix: Freud'. In de Engelse uitgave is ervoor gekozen 'Voix' als een meervoud te lezen: 'Voices: Freud', in: Lyotard, J.-F., *Readings in Infancy*, London, Bloomsbury, 2023.
67 In *Sigmund Freud. Nederlandse Editie* is het deel Ziektegeschiedenissen 5 (Boom, Meppel/Amsterdam, 1989) in zijn geheel aan dit 'geval van dwangneurose' gewijd.
68 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 130.
69 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 132.
70 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 139.
71 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 136.
72 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 139.
73 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 52.
74 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 148.
75 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 152.
76 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 148.
77 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 149.
78 Lyotard, J.-F., *Lectures d'enfance*, Paris, Galilée, 1991, p. 151.
79 Lyotard, J.-F., *Misère de la philosophie*, Paris, Galilée, 2000, p. 92.