

FRANKLIANA NEERLANDICE

**HUMANITEIT VAN DE
MENSELIJKE VRIJHEID**

**SPIRITUALITEIT EN VERANTWOORDELIJKHEID IN
PSYCHOTHERAPIE**

(DER UNBEWUßTE GOTT)

Viktor E. Frankl

HUMANITEIT VAN DE MENSELIJKE VRIJHEID

SPIRITUALITEIT EN VERANTWOORDELIJKHEID IN
PSYCHOTHERAPIE

Titel: Zelfverantwoording in het Therapeutisch Proces
Oorspronkelijke titel: De Onbewuste God - essay over Existentiële Analyse
van het geestelijk onbewuste
auteur: Viktor E. Frankl
bewerking en annotatie: drs. Pieter Hoekstra

Uitgegeven door: Nederlands Instituut voor Logotherapie
en Existentiële Analyse
ter gelegenheid van de Viktor Frankl-lezing 2004
Redactie van de serie 'FRANKLIANA NEERLANDICE': drs. Pieter Hoekstra
Omslag ontwerp en druk: Steven van den Hoven, SWK Grafische Ontwerpen
Druk en bindwerk: Delta Psychiatrisch Ziekenhuis Poortugaal
Deze uitgave is tot stand gekomen met financiële steun van
CPS-onderwijsontwikkeling en advies, te Amersfoort

Copyright © 2004

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden
verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of
openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch,
mechanisch, door fotokopieën, opnamen, of op enige andere manier,
zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.
Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond
van artikel 16B Auteurswet 1912 j° het Besluit van 20 juni 1974 St.b. 351,
zoals gewijzigd bij het Besluit van 23 augustus 1985, St.b. 471 en artikel 17
Auteurswet 1912, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde
vergoedingen te voldoen aan de Stichting Reprorecht (Postbus 882, 1180
AW Amstelveen). Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in
bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16 Auteurswet
1912) dient men zich tot de uitgever te wenden.

ISBN 90-76375-05-4
NUGI 758

INHOUD

Redactionele inleiding en verantwoording

Viktor Frankl

I Het wezen van de existentiële-analyse

II Het geestelijk onbewuste

III Existentiële-analyse van het geweten

IV Existentiële-analytische droomduiding

V De transcendentie van het geweten

VI Onbewuste religiositeit

VII Psychotherapie en spiritualiteit

Frankliana

REDACTIONELE INLEIDING EN VERANTWOORDING

Met de uitgave van deze titel hopen wij de reeks van ondertussen jaren geleden uitgegeven en uitverkochte werken van Frankl in het Nederlands opnieuw te beginnen. Wij gaan er ook van uit dat niet eerder vertaalde werken in deze reeks tot stand zullen komen. De enige titel die door de jaren heen altijd in ons taalgebied beschikbaar bleef is 'De Zin van het Bestaan'. De Nederlandse titel is slecht, maar de vertaling is goed. De oorspronkelijke titel van dit wereldberoemde boek van Viktor E. Frankl over zijn ervaringen in het concentratiekamp én zijn mentale weg eruit is 'Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager', maar veel bekender is het onder de Engelse titel 'Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy', waarin hij ook de beginselen van zijn psychotherapeutische benadering uiteenzet.

Voor u ligt een Nederlandse vertaling van het boek 'Der unbewußte Gott' van Viktor E. Frankl uit 1948. Een jaar na publicatie van de eerste Duitse uitgave verschijnt er al een aangevulde editie en daarna zullen er nog verdere wijzigingen komen. De laatste bijstellingen heeft Frankl gedaan in de Engelstalige uitgave 'Man's Search for Ultimate Meaning', Reading Massachusetts, USA 1997.

In 1956 verschijnt (zonder jaaraanduiding) bij Uitgeverij Helmond, te Helmond de vertaling van dit boek in het Nederlands onder de titel 'De onbewuste God'. De toenmalige vertaling is gemaakt door Mélotte-Athmer. Al decennia is 'De onbewuste God' niet meer nieuw te verkrijgen. Bijna een halve eeuw later verschijnt er dan een vernieuwde vertaling, waarmee duidelijk gemaakt wordt dat de eerdere vertaling niet vervangen is als onbruikbaar. De vertaling is bij de tijd gebracht, zonder overigens de sfeer in de taal van die eerste jaren na de Tweede Wereldoorlog zover te willen vervangen dat 'De onbewuste God' buiten de tijd komt te staan. Ook zijn er hier en daar noten toegevoegd, vooral daar waar het een vanzelfsprekend verstaan van de Klassieke talen betreft. Het begrip daarvan wordt niet meer zo vanzelfsprekend geacht als Frankl in die jaren wel deed. In enkele gevallen is de vertaling getrokken naar de laatste editie door Frankl zelf bewerkt, het genoemde 'Man's Search for Ultimate Meaning'.

Bij deze wijzigingen hebben wij in zoverre aansluiting gezocht door de tekst op een aantal plaatsen te ont-theologiseren, zoals Frankl dat met deze tekst tot 1997 ook gedaan heeft. Daarvoor in de plaats hebben we aansluiting gezocht bij de recente herontdekking van de spiritualiteit.

Frankl begint met de eerste editie immers in een wereld die nog doordrenkt is van de Rooms-katholieke theologie in het Oostenrijk van die dagen. Gaandeweg is de hertaling via een nagenoeg agnostische episode overgegaan naar een nieuwe openheid. Ergo: dit boek is met nadruk *een* vertaling, en wel met dynamische kenmerken.

Nadrukkelijk is daarmee niet gestreefd naar een wetenschappelijke vertaling en bewerking. De Nederlandse vertaling moet zo helder mogelijk zijn, maar is tegelijk niet een gepopulariseerde versie. Wij achten het ook niet wenselijk om een vertaling te gebruiken voor een wetenschappelijke uitgave. Uiteindelijk blijkt het gezegde waar de Rabbijnen en de Klassieken elkaar in vonden elke keer weer bewaarheid te worden: Elke vertaling is een leugen. Onze aanbeveling is daarom: neem kennis van deze vertaling; voor verreweg de meeste lezers zal dat voldoen. Voor wie dieper wil graven zijn de genoemde originelen in Duits en Engels wenselijk en soms noodzakelijk.

Achter in het boek vindt u, naast een geselecteerde boekenlijst, een leeswijzer om nader kennis te maken met het werk van Viktor Frankl. Een zoektocht op het internet zal u overigens een zee van informatie bieden over Frankl, Integratieve psychotherapie methoden, zoals in Frankl's oorspronkelijke Existentieel Analytische benadering en Logotherapie reeds uitgewerkt aanwezig. Wij wensen u een goede zoektocht.

Drs.Pieter Hoekstra

VIKTOR FRANKL

Het werk van de Oostenrijkse wereldburger en psychotherapeut Viktor E. Frankl (1905 – 1997) is tot op vandaag van grote betekenis voor de beantwoording van alle hamvragen uit de vakgebieden rond het lijden en het effectief en gepaste hulp verlenen. Voor Frankl zelf maakt het niet uit of je dat nu doet als tramconducteur, als ziekenverzorgende, als ouder, als raadgever, als arts of als psychotherapeut. De basis is voor elk mens dezelfde. De beroemde film 'Patch Adams' kent een scène die in alles aan Frankl doet denken.

De opstandige assistent-arts Hunter 'patch' Adams heeft ontdekt dat de kunst van de geneeskunde is om alle aandacht op de persoon van de patiënt te concentreren. "If you go for the person, you will always gain something, if you concentrate on the problem, you will lose anyway". Wanneer je je op de persoon concentreert zul je altijd iets winnen, maar zodra je je op het probleem concentreert, zul je bijna altijd verliezen. De universiteit wil Adams als arts geschorst krijgen en begint een proces. Patch wint, want de praktijk, de patiënten en de wijsheid van het hart hebben het bij het rechte eind. Frankl's eigen ervaring in zijn jaren in de concentratiekampen hadden hem geleerd om in de moeilijkste omstandigheden met lege handen maar met een warm hart voor mensen en hun verdriet en lijden, toch de essentie van het genezen te begrijpen en toe te passen. Die essentie is overal en altijd dezelfde. Therapie is de nabijheid tot de persoon die de ander is, de oproep aan die persoon om verantwoordelijk te zijn in de daad van verandering. Het is lastig voor moderne wetenschappers om daar mee uit de voeten te komen. De wetenschappelijke aandacht is vooral gericht op stoornis, afstand, technisch of chemisch of hormonaal ingrijpen. Dat heet evidence based en science oriented te zijn. Frankl wil daar niets aan afdoen, hij behoort immers zelf tot de pioniers van de psychofarmaca. Hij is professor in de neurologie. Maar een ding weet hij wel: wie de persoon uit het oog verliest, verliest de patiënt als mens en daarmee elke kans op de beoogde verandering. Dus is zijn hele werk ervan doordrongen om zo bij de les te zijn. Zijn motto is: 'pro humano homine', handelen ter wille van een (mede)menselijke mens. Van daar uit reconstrueert Frankl de kracht van de menselijke geest, vanuit het bewuste waarnemen van en antwoorden op de vraag van de situatie. Maar ook vanuit het onbewuste, waar de concrete existentiële zinnelijkheid onmiddellijk verwijst naar de realiteit van het menselijke geestesleven. Achter iedere concreet gerealiseerde zinnelijkheid staat de menselijke persoon, waarvan Frankl zegt: 'In sofern der mensch Geist ist, existiert er als Person'. De individuele verwijzing

naar het geestelijke verwijst niet alleen naar de essentie van het individuele persoonlijke, naar de mens- en wereldvisie achter waardig bestaan, maar ook boven zichzelf uit naar een transcendente, omvattende zin. Deze zin dringt zich eenvoudig op zoals de mens zelf zich aandient: 'openbaart' dat we er hoe dan ook nooit alleen voor staan. Onze medemensen kunnen ons verschrikkelijke dingen aandoen, ze kunnen ons eenzaam en radeloos maken; maar zelfs daar waar we vertwijfeld met onze *waarom ik* vraag worstelen, gaat het venster op het bestaan open. Daar heb je het: Frankl integreert niet alleen een zinnelijkheid, maar ook een persoonlijke waarde en waardigheid in het medemenselijk contact, dat er op professionele en academisch geschoolde wijze van uit blijft gaan dat de moeilijkste omstandigheid om een echte mens te zijn niet zozeer de gezondheid is, maar het gebrek dat in waardigheid bestreden de mens verheft uit het lijden naar het zelf zijn. Voor sommige wetenschappers is dat een onbegaanbare weg omdat hun beperkt wetenschappelijk kader hen in de greep van de angst houdt. Voor anderen begint hier, ook in wetenschappelijke en professionele zin, eigenlijk pas dat wat we met onze medemens willen betekenen: echte mensen die wat met en voor elkaar kunnen en willen betekenen. Dat 'iets' is het zelfherstellende vermogen aan het werk zetten, op een manier die het leven de moeite waard maakt.

Dit en nog veel meer maakt de bestudering van Frankl's werk zo interessant en noodzakelijk als de integratie van de resultaten met de eigen kwaliteit in een waardige en waardevolle relatie tot de ander. Het misverstand dat juist dit alles onwetenschappelijk zou zijn, is inmiddels door vele onderzoekers en door de praktijk op ruime schaal gelogenstraft.

Prof.dr.Willem J. Maas, Eureka University, Wenen

ecce labia mea non cohibui

I

Het wezen van de Existentiële-analyse

Van Arthur Schnitzler, de bekende Weense dichter en tijdgenoot van Sigmund Freud, is een gezegde bekend dat er uiteindelijk slechts drie deugden bestaan: objectiviteit, moed en verantwoordelijkheidsgevoel. Het lijkt ons nu heel aanlokkelijk om elk van deze deugden in verband te brengen met de drie aan Weense bodem ontsproten psychotherapeutische richtingen.

Dat dan met de Individualpsychologie van Alfred Adler zondermeer de deugd 'moed' in verband kan worden gebracht is duidelijk. Zij ziet in heel haar therapeutische activiteit uiteindelijk niets anders dan een poging tot bemoediging van de patiënt en wel met de bedoeling het door haar als doorslaggevend het pathogeen beschouwde minderwaardigheidsgevoel te overwinnen.

Eveneens kan ook met de Psychoanalyse een van de opgesomde deugden in verband worden gebracht, en wel de deugd 'objectiviteit'. Was het soms een andere deugd die Sigmund Freud in staat stelde om als Oedipus de sfinx - de menselijke psyche - in de ogen te zien en haar het raadsel te ontlocken, op het gevaar af hoogst pijnlijke en onverkwikkelijke feiten te vernemen? In zijn tijd was dat iets ontzettends en daarom was zijn prestatie dan ook van ontzettend grote betekenis. Tot in zijn tijd had de psychologie, vooral de zogenaamde academische psychologie, alles ontweken wat Freud juist in het centrum van zijn leer heeft geplaatst. Zoals de anatoom Julius Tandler de somatologie die op de middelbare scholen werd gedoceerd, schertsend 'anatomie met uitsluiting van de geslachtsorganen' pleegde te noemen, zo had Freud kunnen beweren dat de academische psychologie een psychologie met uitsluiting van het libidineuze was.

De psychoanalyse heeft echter de objectiviteit niet alleen gehuldigd, zij is haar ook ten offer gevallen: de objectiviteit voerde uiteindelijk tot de verzakelijking, namelijk tot een verzakelijking van de menselijke persoon.

De psychoanalyse beschouwt de patiënt als beheerst door 'mechanismen' en in haar zienswijze is de psychotherapeut of arts degene die de

kunst verstaat om deze mechanismen te hanteren, die dus de speciale techniek beheerst, waarmee deze mechanismen, wanneer zij gestoord zijn weer in orde kunnen worden gebracht.

Wat een cynisme schuilt er toch in zo'n opvatting van de psychotherapie als enkel techniek, als 'psychotechniek'! Of is het soms niet zo: dat wij de psychotherapeut of arts alleen dan voor technicus kunnen laten doorgaan als wij eerst de patiënt als een soort machine hebben opgevat? *Slechts een 'homme machine' heeft de 'médecin techniciën' nodig.*

Hoe is de psychoanalyse tot haar technisch-mechanistische opvatting gekomen? Zoals hierboven werd aangeduid, is deze leer te begrijpen uit het historisch tijdperk waaruit zij is voortgekomen; evenwel niet alleen daaruit, maar het moet ook beschouwd worden vanuit het maatschappelijk milieu van haar tijd, een milieu vol preutsheid. Het mechanistische mensbeeld van de psychoanalyse was een reactie op dit alles; een reactie weliswaar die minstens op bepaalde punten tegenwoordig als achterhaald, als 'reactionair' kan gelden. Freud had echter niet slechts 'gereageerd' op zijn tijd, hij had ook vanuit haar 'geageerd'. Toen hij zijn leer ontwikkelde, stond hij geheel onder invloed van de in die tijd opkomende en later heersende associatiepsychologie. Deze was echter zuiver een product van het naturalisme dat ideologisch verschijnsel uit het eind van de negentiende eeuw. Dit blijkt misschien het duidelijkst uit de beide beginselen van de psychoanalytische leer: uit haar psychologisch atomisme en energisme.

Het geheel van de menselijke ziel wordt in de psychoanalyse atomistisch gezien, omdat het beschouwd wordt als samengesteld uit afzonderlijke delen - de verschillende driften - en deze weer uit deeldriften, respectievelijk driftcomponenten. Zo wordt het psychische echter niet alleen ge-atomiseerd, maar ook volledig ge-ana-tomiseerd, dit betekent dat de analyse van het psychische zo geleidelijk aan tot de anatomie ervan wordt. Daardoor echter wordt de ziel, de authentiek menselijke persoon en haar totaliteit op een of andere wijze vernield: de psychoanalyse 'depersonaliseert' de mens als het ware; maar zij doet dit niet zonder de afzonderlijke - elkaar dikwijls bestrijdende - instanties in het psychische samenstel, zoals bijvoorbeeld het zogenaamde Es of de 'associatie-complexen' te personifiëren (namelijk tot zelfstandige, eigenmachtig optredende, pseudo-persoonlijke eenheden te maken), om niet te zeggen: te demoniseren.

Op zo'n wijze verwoest de psychoanalyse de menselijke persoon als eenheid en geheel, om zich tenslotte voor de opgave gesteld te zien, haar uit de brokstukken weer op te bouwen. Dit blijkt het duidelijkst uit de psychoanalytische theorie die het Ik voorstelt als uit 'Ik-driften' opgebouwd. Datgene dus, wat de driften verdringt, wat de drift-censuur uitoefent zou zelf ook weer driftmatig zijn.¹ Welnu, dat is hetzelfde, alsof wij zouden zeggen dat de architect die uit stenen een bouwwerk heeft opgetrokken, zelf ook uit stenen is opgebouwd. Juist aan deze, zich hierbij opdringende vergelijking zien wij al hoe echt materialistisch, namelijk: hoezeer gericht op het materiaal (niet op het materiële) de psychoanalytische gedachtegang is. Dit is dan ook de laatste grond van haar atomisme.

Wij zeiden echter dat de psychoanalyse niet alleen atomistisch, maar ook energetisch van aard is. In feite werkt zij voortdurend met begripen van driftenergie en gevoelsdynamiek. De driften, respectievelijk driftcomponenten ontladen zich volgens de psychoanalyse ongeveer als een parallellogram van krachten. Wat is dan het object van deze krachten? Het antwoord luidt: het Ik. Zo is dit uit psychoanalytisch oogpunt uiteindelijk een speelbal van de driften, of, zoals Freud zelf eens meende: Het Ik is geen baas in eigen huis.

Zo zien wij hoe het psychische niet alleen genetisch tot driftmatigheid wordt teruggebracht, maar hoe het ook door de driftmatigheid causaal gedetermineerd is en beide in een totalitaire zin. *'Menselijk zijn' wordt door de psychoanalyse a priori als 'gedreven zijn' geïnterpreteerd.* Dat is ook de laatste grond van het waarom het menselijk Ik achteraf uit driften gereconstrueerd moet worden.

In de geest van zo'n atomiserende, energetische en mechanistische opvatting ziet de psychoanalyse in de mens tenslotte de automatie van een psychisch apparaat.

¹ Vgl. S.Freud: "Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie", 7e druk, Fr. Deuticke, Wenen, 1946. blz. 108: "Die Produktion sexueller Erregung... liefert einen Vorrat von Energie, der größtenteils zu anderen als sexuellen Zwecken verwendet werde, nämlich... vermittelt Verdrängung...) zum Aufbau der späteren Sexualschränken." Of blz. 92. "Wir sehen sie (die Libido) dann sich auf Objekte konzentrieren an ihnen fixieren, oder aber diese Objekte verlassen, von ihnen auf andere übergehen und von diesen Positionen aus die Sexualbetätigung des Individuums lenken."

Hier komt nu de existentiële-analyse tussenbeide. Zij stelt een andere opvatting tegenover de psychoanalytische: in plaats van de *automatie van een psychisch apparaat* ziet de existentiële-analyse de *autonomie van de geestelijke existentie*. Daarmee echter komen wij weer terug op ons uitgangspunt: bij de deugdentrits van Schnitzler. Want konden wij met de psychoanalyse de deugd 'zakelijkheid' en met de Individualpsychologie de deugd 'moed' in verband brengen, dan kunnen wij gevoeglijk beweren dat de *existentiële-analyse* iets met de deugd 'verantwoordelijkheidsgevoel' te maken heeft. Zij beschouwt immers het *menselijk zijn* in de grond als *verantwoordelijk-zijn* en zij vat zichzelf op als een 'op verantwoordelijk-zijn gerichte analyse'. Want toen destijds door ons het begrip van een existentiële-analyse werd gevormd en op de urgentie ervan werd gewezen (1934),² werd ons voor dit verantwoordelijk-zijn, dat wij in het centrum van het menselijk bestaan plaatsten, de uitdrukking gepresenteerd die de eigentijdse filosofie voor deze typisch menselijke zijnswijze ter beschikking stelde: juist het woord 'existentie'.

Als wij terugblikkend, met een enkel woord de weg willen overzien, waarlangs de existentiële-analyse tot het verantwoordelijk-zijn als de meest wezenlijke trek van het menselijk bestaan kwam, dan zouden we moeten uitgaan van de omkering, die wij op de vraagstelling naar de zin van het bestaan moesten toepassen.³ Wij probeerden duidelijk te maken, dat *het leven een soort opgave* is, maar tegelijk daarmee *het bestaan een soort antwoord*: niet de mens is het, zo zeiden wij, die de vraag naar de zin van het leven moet stellen; veeleer zou het tegendeel waar zijn, namelijk dat de mens zelf ondervraagd wordt, dat hijzelf moet antwoorden, dat hij al die vragen die zijn leven hem stelt beantwoorden

² De oorsprong van de existentiële filosofie of het existentialisme kan gedateerd worden rond 1920. Vooral S. Kierkegaard (1813-1855) wordt gezien als een voorloper. K. Jaspers en M. Heidegger zijn belangrijke vertegenwoordigers. In alle verschillen is de overeenkomst tussen de existentiële filosofen te vinden in een definitie als deze: Het zijn-in-de-wereld behoort tot de structuur van het mens-zijn. De ethiek van het existentialisme is de ethiek van de totale mens in nauwe verbondenheid met de medemens. Het Franse existentialisme - vooral bepaald door J.P. Sartre - neemt met diens studie uit 1943 een grote vlucht, maar is wezenlijk anders dan Viktor Frankls existentiële antropologie, welke laatste vooral optimistischer is. (PH)

³ vgl. Ärztliche Seelsorge

moet; maar ook dat zo'n beantwoording altijd een beantwoording 'metterdaad' is: slechts al doende kunnen de *'levensvragen'* waarachtig beantwoord worden; *hun beantwoording voltrekt zich in de ver-antwoording van ons eigen bestaan. Immers 'van ons' is het bestaan slechts in zoverre het verantwoord bestaan is.*

Onze bestaansverantwoording is er niet alleen een 'metterdaad', zij kan ook niet anders plaatshebben dan 'hier en nu', in de concreetheid van mijn eigen persoon en in de concreetheid van elke gegeven situatie. Zo betekent *bestaans-verantwoording* voor ons *altijd verantwoording, 'ad personam' en 'ad situationem'*.

In zover nu de existentiële-analyse een psychotherapeutische methode wil zijn, richt zij zich in het bijzonder tot de neurotische wijze van bestaan en tot haar als tot een 'vervallene'; een aan de neurose ten deel gevallen. En zij beschouwt het als haar laatste doel om de mens (hier in het bijzonder de neurotische) tot het *bewustzijn van zijn verantwoordelijk-zijn* te brengen, ofwel: om *het verantwoordelijke van het bestaan tot zijn bewustzijn te doen doordringen*.

Hierbij moeten wij even stilstaan. Want hier wordt duidelijk dat er ook in de existentiële-analyse ergens iets bewust moet worden, bewust gemaakt moet worden. Dus schijnbaar komt het streven van de existentiële-analyse op iets geheel analoogs neer als dat van de psychoanalyse? Toch gaat dat niet helemaal op, want in de psychoanalyse wordt iets driftmatig bewust gemaakt, tot het bewustzijn gebracht - in de existentiële-analyse echter wordt iets wezenlijk anders, wordt niet iets driftmatig, maar iets geestelijks bewust. Het verantwoordelijk-zijn, resp. de verantwoording hebben is immers de grondslag van het menselijk zijn als van een geestelijk en niet van een louter driftmatig zijn; in de existentiële-analyse gaat het juist om menselijk zijn niet als gedreven zijn, maar om het verantwoordelijk zijn, juist om de - geestelijke! - existentie.

Wat mij dus hier, in de existentiële-analyse, tot bewustzijn komt, is niet iets driftmatigs, is niet iets van het Es, maar mijn Ik; *hier komt niet het Es tot bewustzijn van het Ik; hier komt veeleer het Ik zichzelf tot bewustzijn, het komt tot het bewustzijn van zichzelf; het komt - tot zichzelf.*

II

Het geestelijk onbewuste

Met datgene wat in het vorige hoofdstuk uiteengezet werd zijn wij tot een essentiële correctie van de tot nu toe geldende opvatting over de uitgestrektheid van het onbewuste gekomen. Voor wat betreft de omschrijving van het begrip 'onbewuste' betreft zien wij ons genoodzaakt, zoiets als een grenscorrectie aan te brengen: er blijkt nu niet meer uitsluitend een driftmatig onbewuste te zijn, maar ook een geestelijk onbewuste; het onbewuste bergt niet alleen iets driftmatigs, maar ook iets geestelijks in zich. De inhoud van het onbewuste blijkt daardoor essentieel verruimd, en het onbewuste zelf onderverdeeld in het onbewust driftmatige en het onbewust geestelijke.

Terwijl wij reeds getracht hadden met de door ons zo genoemde logotherapie - bij definitie een 'psychotherapie vanuit het geestelijke' - het geestelijke in het psychiatrische werk in te voeren als een essentieel ander en zelfstandig gebied ten opzichte van het psychische in engere zin (als een noodzakelijke aanvulling van de tot nu toe gangbare psychotherapie in de engere zin van het woord), zo doet zich nu de noodzakelijkheid voor om ook het geestelijke in het onbewuste, juist het geestelijk onbewuste, er mede in te betrekken.

Tegelijk daarmee voltrekt zich als het ware een soort *rehabilitatie van het onbewuste*, - op zich niet eens iets geheel nieuws; want reeds lang had men in de betreffende literatuur gesproken over de 'scheppende krachten' van het onbewuste of over haar 'prospectieve' tendens. Nog was - zoals wij zullen zien - de zo noodzakelijke scherpe scheiding niet doorgevoerd: het scheiden, respectievelijk tegenover elkaar stellen van het driftmatige en het geestelijke in het onbewuste.

Freud had in het onbewuste in elk geval alleen de onbewuste driftmatigheid gezien; voor hem was het onbewuste *katexochn*⁴ - het Es; in zijn ogen was het onbewuste op de eerste plaats een reservoir van verdrongen driftmatigheid. In werkelijkheid echter is niet alleen het Es onbewust, doch - minstens facultatief - ook het Ik, dus niet alleen iets driftmatigs, maar ook iets geestelijks. Zoals wij nog zullen aantonen is het

geestelijke - is het Ik - is namelijk existentie zelfs obligaats, dus wezensnoodzakelijk onbewust. In zekere zin namelijk is existentie nooit gereflecteerd, omdat het eenvoudig niet reflecteerbaar is.

Blijkt nu dus, dat *zowel iets driftmatigs als iets geestelijks onbewust* kan zijn, respectievelijk dat *het geestelijke zowel bewust als onbewust* kan zijn, dan moeten wij ons afvragen hoe het met de scherpte van deze tweevoudige grens gesteld is. Wij zien dan dat de grens tussen bewust en onbewust een zeer vloeïende, als het ware doorlaatbare is: er vinden hier rijkelijk overgangen van weerszijden plaats. Wij hoeven ons slechts aan de feitelijkheid te houden van datgene wat sinds - en in de psychoanalyse verdringing wordt genoemd. Door de verdringings-act wordt iets dat bewust is, onbewust gemaakt en omgekeerd wordt bij het opheffen van een verdringing iets onbewusts weer bewust gemaakt. Nadat wij eerst voor het feit van de 'rehabilitatie van het onbewuste' waren gesteld, komen wij nu voor een nieuw feit te staan, namelijk dat van een *'relativering van de bewustheid'*. Bewustheid kan nu niet meer als een wezenlijk criterium worden beschouwd.

Terwijl ons dus de grens tussen het bewuste en het onbewuste 'doorlaatbaar' lijkt, blijkt nu dat de grens tussen het geestelijke en het driftmatige niet scherp genoeg getrokken kan worden. Het meest typerend is deze verhouding wel getroffen door een uitspraak van L. Binswanger, waarin deze auteur 'drift en geest' 'incommensurabele begrippen' noemt. Daar toch, zoals wij reeds weten, het eigenlijke mens zijn een geestelijk zijn is, blijkt nu duidelijk dat wij in de onderscheiding tussen bewust en onbewust niet slechts een relatief, maar zelfs helemaal geen wezenlijk-eigen criterium voor wat betreft het menselijk zijn hebben. Deze onderscheiding verschaft ons daarom geen wezenlijk-eigen criterium, omdat zij geheel geen criterium van het wezenlijk eigene bevat. Veeleer kunnen wij alleen een criterium van het wezenlijk eigene verkrijgen door vast te stellen, of iets in de mens bij zijn geestelijk leven of bij zijn driftleven behoort, waarbij het volkomen irrelevant is, of het bewust of onbewust is. Want het eigenlijke mens-zijn is - in strikte tegenstelling tot de psychoanalytische opvatting - juist niét-gedreven zijn; het is eerder, om met Jaspers te spreken, 'entscheidendes Sein'; of ongeveer in de zin van Heidegger, maar ook van Binswanger 'Dasein'; het is in onze eigen existentiële-analytische zin 'verantwoordelijk-zijn': het is existentieel zijn.

De mens kan dus heel goed in eigenlijke zin mens zijn, ook waar hij onbewust is. Aan de andere kant is hij slechts daar 'in eigenlijke zin mens', waar hij niet gedreven, maar verantwoordelijk is. Het eigenlijke

⁴katexw (trans.) naar beneden houden; bedwingen; beteugelen; hetgene mensen in zijn macht houdt; beheersen; boeien; bestaan (PH)

mens-zijn begint dus pas daar, waar geen sprake meer is van gedreven zijn; om ook daar op te houden, waar het verantwoordelijk zijn ophoudt. *Het eigenlijke mens zijn vindt men dus pas daar, waar niet een Es de mens drijft, maar waar een Ik beslist.*

Van de *psychoanalyse* echter kan men beweren dat zij *het menselijk Ik tot Es heeft gemaakt en van het Ik ontdaan.*

Doordat Freud het Ik tot een louter epifenomeen degradeerde, heeft hij om zo te zeggen *het Ik aan het Es verraden*; tegelijkertijd echter heeft hij *het onbewuste* als het ware *onrecht aangedaan*, door er namelijk alleen het Es-eigene, het driftmatige in te zien, terwijl hij het Ik-eigene en het geestelijke over het hoofd zag.

Eerst heette het dat de grens tussen het geestelijke - als het eigenlijke in de mens - en het driftmatige niet scherp genoeg getrokken kon worden. In feite echter beschouwen wij haar enigszins als een ontologische hiaat die twee fundamenteel verschillende gebieden binnen het geheel van het menselijk wezen van elkaar scheidt: aan de ene kant de existentie, aan de andere kant alles wat tot de facticiteit behoort. Terwijl echter de existentie in wezen iets geestelijks is, bevat de facticiteit zowel iets psychologisch als iets fysiologisch: zij bevat zowel psychische als somatische 'feiten'. En terwijl de grens tussen existentie en facticiteit, dus die ontologische hiaat, slechts met de uiterste scherpste getrokken kan worden, kan men binnen de psychologische facticiteit niet zonder meer het psychische van het fysische scheiden. Wie bijvoorbeeld als arts ooit geprobeerd heeft een vegetatieve neurose in haar structuurverscheidenheid tot klaarheid te brengen, zal heel goed weten hoe moeilijk het is om hier uit op te maken wat (primair) psycho-geen en wat fysicogeen zou kunnen zijn.

Daarmee is echter ook duidelijk geworden dat wij, na de relativering van bewustheid of onbewustheid als eigenlijke criteria, op een tweede relativering zijn gestoten. Het oude psychofysische probleem lijkt nu (wel niet geliquideerd, maar toch) tot een geheel tweederangs probleem gerelativeerd; tweederangs namelijk is dit probleem in vergelijking met het veel meer wezenlijke vraagstuk, waarvoor wij ons nu gesteld zien: het vraagstuk van "de geestelijke existentie tegenover de psychofysische facticiteit". Dit probleem is er niet alleen een van grotere ontologische waardigheid, maar ook een van uitgezochte psychotherapeutische relevantie. Het gaat in de psychotherapie toch bovenal daar om dat de geestelijke existentie, juist in de zin van een in vrijheid verantwoordelijk zijn, wat zij onzes inziens betekent, telkens opnieuw opgeroepen en

uitgespeeld wordt tegen haar slechts schijnbaar zo noodlottige gedetermineerdheid van de kant van de psychofysische facticiteit. Tegenover deze facticiteit gaat het er dan juist om het bewustzijn van de vrijheid en verantwoordelijkheid te wekken - van die vrijheid en verantwoordelijkheid die de mens tot mens maken.

Nu hebben wij er bij al onze ontologische grensbepalingen nog steeds geen acht op geslagen, dat menselijk zijn niet alleen 'beslissend'-zijn, maar ook gescheiden-zijn is: menselijk zijn bestaat alleen maar als individueel-zijn. Als zodanig is het altijd gecentreerd - gecentreerd om een middelpunt - ieder om zijn eigen middelpunt. Wat staat hier evenwel in het midden, zo vragen wij ons af; wat vult dit midden op? Dan herinneren wij ons die definitie van Max Scheler, die hij geeft van de persoon. Hij vat deze op als de drager, maar ook als een 'centrum' van geestelijke acten. Als het echter de persoon is vanwaar de geestelijke acten uitgaan, dan is zij ook dat geestelijk centrum waar omheen zich het psychofysische groepeerd. En nu kunnen wij na zo'n centraal stellen van het menselijk-zijn, in plaats van zoals eerst van geestelijke existentie en psychofysische facticiteit, ook spreken van de geestelijke persoon en 'haar' psychofysicum. Waarbij wij niet over het hoofd willen zien dat in de formulering 'haar' is inbegrepen en dat de persoon een psychofysicum 'heeft', terwijl zij iets geestelijks 'is'. Feitelijk zou ik ook niet in ernst kunnen zeggen: 'mijn persoon', want een persoon 'heb' ik niet, maar mijn eigen persoon 'ben' ik. Eigenlijk kan ik ook niet zeggen: 'mijn Ik', want 'ik' ben ik wel, maar een Ik 'heb' ik toch niet, - 'hebben' kan ik hoogstens een Es: juist in de zin van 'mijn' psychofysische facticiteit.

Daardoor echter dat menselijk-zijn, als individueel-zijn, altijd om een persoon (als geestelijk-existentel centrum) gecentreerd is, eerst daardoor is menselijk-zijn ook geïntegreerd. Pas de geestelijke persoon brengt eenheid en totaliteit in het menselijk wezen. Zij maakt er een lichamelijk-psychisch-geestelijke totaliteit van. Waarbij wij niet genoeg kunnen beklemtonen, dat pas deze drievoudige totaliteit de gehele mens uit-maakt. Want het is in geen enkel opzicht gerechtvaardigd de mens een 'lichaam-psyche-totaliteit' te noemen, zoals dat zo dikwijls gebeurt. Lichaam en psyche mogen dan al een eenheid vormen - het éne psychofysicum misschien - maar nooit en te nimmer zou deze eenheid in staat zijn de menselijke totaliteit uit te maken. Tot haar, tot de gehele mens, behoort ook het geestelijke. En zelfs behoort het tot hem als zijn wezenlijk eigene. Zolang er slechts van lichaam en psyche sprake is kan er dus eo ipso geen sprake zijn van totaliteit.

Hebben wij zo, wat de ontologische structuur van het menselijk wezen betreft, aan de laagsgewijze bouw voorkeur gegeven boven de tragsgewijze bouw, door in de plaats van de als het ware verticale trappen ('onbewust-onderbewust-bewust') de concentrische lagen te stellen, dan kunnen wij nu nog verder gaan: wij kunnen het beeld van de laagsgewijze bouw combineren met dat van de tragsgewijze bouw, en wel zo dat wij het beeld van de concentrische lagen als een soort grondtekening opvatten - de grondtekening van een driedimensionaal bouwwerk. Wij hoeven dan slechts de persoonskern - als het geestelijk existentieel centrum, waar zich het psychische en het fysische elk als een perifere laag omheen groeperen - wij hoeven ons deze persoonskern slechts verlengd te denken. In plaats van een persoonskern zouden wij dan van een persoons-as moeten spreken, welke tezamen met de haar omgevende psychofysische lagen door het bewuste, onderbewuste en onbewuste heen reikt. Een zodanige opvatting zou tenslotte een tamelijk bruikbaar, tamelijk adequaat beeld van de werkelijke verhoudingen kunnen leveren; en binnen de persoons-as en binnen de psychofysische lagen kan elke uiting - een geestelijke even goed als een psychische of lichamelijke - zich zowel op bewust als op onderbewust of onbewust niveau openbaren.

Voor zover er, in verband met de analytische behandelingsmethode, van 'dieptepsychologie' sprake was, zouden wij dit begrip nu zuiver moeten stellen: De dieptepsychologie was tot nu toe eigenlijk slechts het menselijk driftmatige in haar onbewuste diepte gevolgd - veel te weinig toch was zij het geestelijke van de mens, de menselijke persoon, in háár onbewuste diepte nagegaan. Met andere woorden: de dieptepsychologie was, althans min of meer, een psychologie van het onbewuste Es gebleven, niet echter van het onbewuste Ik. Op deze wijze had zij slechts de zogenaamde dieptepersoon, in de betekenis van de psychofysische facticiteit tot voorwerp van haar onderzoek gemaakt; de eigenlijke persoon evenwel, als het centrum van geestelijke existentie, had zij verwaarloosd. Zoals wij nu wel weten heeft juist ook deze geestelijk-existentiële persoon, het Ik, en in geen geval alleen het Es, een onbewuste diepte. Daarmee zouden wij zelfs, telkens wanneer wij van 'dieptepersoon' spreken, alleen deze geestelijk-existentiële persoon en haar onbewuste diepte moeten bedoelen: zij alleen is werkelijk diepte-persoon. Want, laten wij dit helder inzien: wat in de traditionele betekenis onder dieptepersoon verstaan wordt is helemaal niet van persoonlijke aard, maar stelt eerder a priori iets voor dat wij niet tot de existentie, maar tot de facticiteit moeten rekenen en dat wij onder het psychofysische, maar niet onder het geestelijke zouden

moeten rangschikken. Met 'dieptepersoon' bedoelt men namelijk in de gebruikelijke betekenis van het woord allermintst het geestelijk-existentiële, dus het eigenlijk menselijke zijn, maar eerder, per definitie, iets van vegetatieve of hoogstens iets van animale aard 'aan' de mens.

Zoals reeds werd aangeduid is de wérkelijke dieptepersoon, namelijk het geestelijk-existentiële in haar diepste grond, altijd onbewust: de dieptepersoon is dus niet alleen facultatief, maar obligaat onbewust. Dat hangt daarmee samen, dat het voltrekken van een geestelijke act en op die grond het wezen van de persoon als een centrum van geestelijke acten eigenlijk zuiver 'voltrek-kingswerkelijkheid' is.

De persoon gaat zozeer op in het voltrekken van haar geestelijke acten, dat zij in haar diepste wezen geheel niet reflecteerbaar is - dat zij niet eens in reflectie op zou kunnen komen. In deze zin is geestelijke existentie - is dus hêt eigenlijke Ik - om zo te zeggen het Ik 'op zich' niet reflecteerbaar en daarom alleen maar voltrekbaar, alleen in zijn voltrekkingen, als voltrekkingswerkelijkheid 'existerend'. Eigenlijke existentie is dus niet-gereflecteerde, want onreflecteerbare existentie - en daarom is zij uiteindelijk ook niet te analyseren. In feite bedoelen wij met de uitdrukking existentiële-analyse nooit analyse van de existentie, maar, zoals reeds gedefinieerd werd, 'op de existentie gerichte analyse'. Existentie zelf blijft een niet te analyseren en niet te reduceren oerverschijnsel. Ook elk van haar afzonderlijke aspecten - als zodanig hebben wij destijds bewust-zijn en verantwoordelijk-zijn genoemd - vormt zo'n oerfenomeenaal gegeven. Zoals vooral bij het gewetensfenomeen nog duidelijk zal worden duidt zo'n oerfenomeen geen verdere herleiding, of beter gezegd: in het gebied van het ontische zijn deze fenomenen niet herleidbaar. Zij kunnen niet verklaard worden door ze binnen het ontische te herleiden, maar slechts door ze naar het ontologische te transcenderen. Zowel 'bewust-zijn' als 'verantwoordelijk-zijn' zijn en blijven in het vlak van de psychologisch-immanente beschouwing oplos-bare problemen; zodra wij ze echter *zien in het geheel van de ontologie* zijn zij met een slag geen problemen meer: daar zijn zij juist oerfenomenen, eigen aan de menselijke existentie als zijn 'existenti-aliën', als de twee hoofdattributen die beiden aan het existentiële zijn toebehoren als iets, dat het altijd al bezit.

Laten wij dus hieraan vasthouden: de dieptepersoon, in het bijzonder de Geestelijke dieptepersoon - dus dieptepersoon, die alleen in de ware zin van het woord dieptepersoon genoemd kan worden - is niet gereflecteerd want onreflecteerbaar en in deze zin kan zij ook onbewust ge-

noemd worden. Terwijl daarom de geestelijke persoon in beginsel zowel bewust als ook onbewust kan zijn, kunnen wij zeggen dat de geestelijke dieptepersoon obligaat onbewust is, dus niet slechts facultatief. Met andere woorden: in zijn diepte, 'in de grond', is *het geestelijke noodzakelijk, want wezenlijk onbewust*.

Uit dit alles blijkt niet minder dan dat juist het 'centrum' van het menselijk zijn (de persoon) in de 'diepte' (de dieptepersoon) onbewust is: de geest is juist in zijn oorsprong onbewuste geest.

Om het met een voorbeeld duidelijk te maken: is het niet als bij het oog? *Zoals het netvlies op de plaats van haar oorsprong, namelijk waar de oogzenuw binnendringt, haar blinde vlek heeft, zo is de geest juist daar, waar hij zijn oorsprong heeft, blind voor elke zelfbeschouwing en zelfbespiegeling; waar hij volkomen oorspronkelijk, volkomen 'hij zelf' is, is hij zichzelf - onbewust*. Van hem geldt hier ten volle, wat in de oude Indische veda's wordt uitgesproken: 'Hetgeen ziet, kan niet gezien worden; hetgeen hoort, kan niet gehoord worden; en hetgeen denkt, kan niet gedacht worden.' Doch niet alleen in de oorsprong, niet alleen in het eerste is de geest onbewust, maar ook in het laatste, 'in laatste instantie'. Niet slechts in het diepste is hij onbewust, maar ook in het hoogste: de hoogste instantie namelijk, die als het ware over bewustheid of onbewustheid heeft te beslissen, is zelf onbewust. Wij hoeven namelijk slechts te bedenken dat er in de slaap een zogenaamde droomwacht bestaat - als een instantie, die erover waakt of de slapende, dromende mens wakker moet worden of door mag slapen. Deze droomwacht laat bijvoorbeeld de slapende moeder onmiddellijk ontwakken als de zachte adem van het kind onrustig wordt; terwijl aanzienlijk hardere geluiden van de straat eenvoudig genegeerd worden. Deze droomwacht faalt evenmin in de hypnose. Ook hier ontwaakt de proefpersoon, zodra er om haar heen of met haar iets gebeurt wat zij zelf in het diepst van haar wezen helemaal niet wil. Alleen in de narcose wordt, vanaf een zekere diepte, deze instantie tot zwijgen gebracht - de droomwacht dus zelf in slaap gebracht. Anders geldt altijd, dat de instantie die slapen en waken regelt, zelf niet slaapt, maar waakt - althans in zoverre zij *de wacht houdt*; want als droom-'wacht' waakt iets in de mens over hem, slechts alsof het wakker was - het is dus slechts quasi-bewust; op een bepaalde wijze slechts heeft het weet van wat zich om de slapende heen afspeelt - van een eigenlijk bewustzijn echter kan daarbij geen sprake zijn. De instantie die erover beslist of iets bewust wordt of onbewust blijft, functioneert zelf dus onbewust. Maar om te kunnen beslissen moet zij toch op een of andere wijze kunnen

onderscheiden. Beide nu, zowel beslissen als onderscheiden, kan alleen een geestelijk wezen. En in deze zin blijkt opnieuw dat en in hoeverre iets geestelijks niet alleen onbewust kan zijn, maar ook in laatste instantie evenals in de oorsprong onbewust moet zijn.

III

Existentiële-analyse van het geweten

Om datgene, wat wij het 'geestelijk onbewuste' hebben genoemd en wat wij daarmee strikt tegenover het driftmatig onbewuste hebben gesteld, nader te verklaren, willen wij ons nu bij wijze van model bedienen van het fenomeen 'geweten'. Het behoort toch, juist in de zin van wat hierboven over het verantwoordelijk-zijn als oerfenomeen werd gezegd, onvoorwaardelijk bij het menselijk zijn als 'beslissend' zijn. Al datgene, wat wij in het bovenstaande deductief trachtten af te leiden, zou hier aan het verschijnsel van het geweten inductief, of beter gezegd fenomenologisch, duidelijk moeten worden. In feite is het ook zo, dat datgene, wat men geweten noemt, tot in een onbewuste diepte reikt, in een onbewuste bodem wortelt. Juist de grote, echte - existentieel echte - beslissingen in het menselijk bestaan vinden altijd volstrekt zonder reflectie plaats en in zoverre ook onbewust; bij zijn oorsprong duikt het geweten in het onbewuste.

In deze zin kan men het geweten ook irrationeel noemen; het is a-logisch - of nog beter pre-logisch. Want *juist zoals er een voorwetenschappelijk en een ontologisch daaraan nog voorafgaand pre-logisch zijnsbegrip is, juist zo is er ook een pre-moreel waardebegrip*, dat essentieel vooraf gaat aan alle expliciete moraal, - namelijk het geweten.

Irrationeel echter is het geweten daarom, omdat het, op zijn minst in zijn onmiddellijke voltrekkingswerkelijkheid, nooit volkomen gerationaliseerd kan worden. Altijd is het alleen maar achteraf, altijd alleen maar voor een 'secundair rationaliseren' vatbaar: al het zogenaamd gewetensonderzoek is eveneens slechts denkbaar als een onderzoek achteraf, *ook de uitspraak van het geweten is tenslotte een onnaspeurlijke*.

Als wij ons echter afvragen, op welke grond het geweten noodzakelijk irrationeel functioneert, dan moeten wij het volgende bedenken: voor het bewustzijn ontsluit zich iets, wat is, - voor het geweten echter ontsluit zich niet iets, wat is, maar veeleer iets, wat nog niet is: iets, wat nog móet zijn. Dit, wat moet zijn, is dus niets werkelijks, het moet nog verwerkelijkt worden; het is niets werkelijks, maar slechts iets mogelijks, evenwel zo, dat deze loutere mogelijkheid in hogere, want in morele zin weer een 'moeten' meebrengt. In zover echter dat, wat ons

door het geweten wordt ontsloten iets is dat nog verwerkelijkt moet worden, in zover het nog verwerkelijkt worden met, vraagt men zich direct af, hoe het anders gerealiseerd zou kunnen worden dan doordat het eerst op een of andere wijze geestelijk geanticipeerd wordt. Dit anticiperen, dit geestelijk vooraf nemen, vindt nu plaats *in* dat, wat men intuïtie noemt: het geestelijk vooraf nemen, vindt plaats in een schouwingsact.

Zo blijkt het geweten in wezen een intuïtieve functie te zijn; om datgene te anticiperen, wat verwerkelijkt moet worden, moet het geweten het van tevoren zien; en in deze zin is het geweten, is de Ethos, in feite irrationeel en slechts achteraf rationaliseerbaar. Maar kennen wij niet een analogon, is ook de Eros niet even irrationeel, even intuïtief? Feitelijk kent ook de liefde bij intuïtie; ook zij schouwt namelijk iets, wat nog niet is: zij echter niet zoals het geweten 'iets, wat nog moet zijn', maar het nog niet zijnde, dat door de liefde ontsloten wordt, is iets, wat alleen maar kan zijn. De liefde schouwt en ontsluit namelijk waarde-mogelijkheden aan het geliefde Gij. Ook zij loopt in haar geestelijke visie op iets vooruit; op datgene namelijk, wat een concrete, en wel de geliefde mens aan nog niet verwerkelijkte persoonlijke mogelijkheden in zich dragen mag.

Niet alleen daarin lijken zij op elkaar, dat zowel het geweten als de liefde gelijkerwijze slechts met loutere mogelijkheden en niet met werkelijkheden te doen hebben; dat is niet het enige, wat a priori evident maakt, dat beiden gelijkerwijze slechts langs intuïtieve weg kunnen verlopen.

Veeleer kan men nog een tweede grond aanvoeren voor hen noodzakelijk, want in wezen intuïtieve, irrationele en daarom ook nooit volkomen rationaliseerbare wijze van werken: beiden immers, zowel het geweten als de liefde, hebben te doen met een absoluut individueel zijn.

Het is toch juist de taak van het geweten, om aan de mens 'het ene, wat noodzakelijk is' te laten zien. Dit ene echter is altijd iets enigs. Het gaat hierbij om die eenmalige en exclusieve mogelijkheid van een concrete persoon in haar concrete situatie die bijvoorbeeld Max Scheler met het begrip van de 'situatie-waarden' wilde typeren. Het gaat dus om iets absoluut individueels, om een individueel 'moeten zijn', dat daarom ook onder geen algemene wet, geen algemeen geformuleerde 'morele wet' (ongeveer in de zin van de Kantiaanse imperatief), kan vallen, maar dat juist door een 'individuele wet' (Georg Simmel) wordt voorgeschreven; het kan niet rationeel gekend, maar juist slechts intuïtief

begrepen worden. En voor deze intuïtieve prestatie zorgt juist het geweten.

Indien het geweten zulke concrete, individuele waarde-mogelijkheden intuïtief ontsluit, zou men geneigd zijn de weg waarlangs het dat doet, instinctief te noemen en bijgevolg het geweten te betitelen als moreel instinct in tegenstelling tot de 'praktische Vernunft'. Alleen zou bij nader inzien al gauw duidelijk worden, dat dit morele instinct in een principiële tegenstelling staat tot dat wat men gewoonlijk met instinct bedoelt: dus tot het vitale instinct. Het instinct van de dieren is namelijk op iets algemeen gericht, het is trouwens slechts werkzaam 'in het algemeen': het is in wezen schematisch. Want de dieren reageren, elk volgens hun eigen instinct, op bepaalde merk- en 'werktekens' uit hun eigen omgeving alleen maar volgens een star schema voor altijd en voor alle individuen vaststaat. De effectieve waarde van dit instinctschema staat en valt er dus mee, dat het slechts in het algemeen geldt, dat het alleen volgens de wet van het grootste aantal geldt, terwijl het in een bijzonder geval niet alleen tekort schiet, maar er zelfs het individu toe verleidt, om onder bepaalde omstandigheden wel geheel instinctmatig, maar juist daarom uitgesproken ondoelmatig, 'onverstandig' te werk te gaan. Hetzelfde instinctieve reactieschema, dat bijvoorbeeld voor het merendeel van de mieren, voor de hele mierenstaat, levensbehoudend of levensreddend is, kan de afzonderlijke mier onder omstandigheden om het leven brengen. Van het instinct uit gezien wordt dat op de koop toe genomen: het vitale instinct verwaarloost het individuele.

Geheel anders, zelfs in tegenstelling daarmee, wordt de effectiviteit van het 'morele instinct' daardoor gewaarborgd, dat het juist niet op het algemene, maar altijd slechts op het individuele gericht is: zoals gezegd, het concrete is zijn doel. En terwijl het dier soms door het vitale instinct misleid wordt, is het bij de mens zo, dat hij soms juist door het morele verstand op een dwaalspoor wordt gebracht, terwijl pas het morele instinct, dat het geweten hem in staat stelt om 'het ene noodzakelijke' - wat juist niét iets algemeen is - te kunnen zien. Want alleen het geweten kan de 'eeuwige' algemene morele wet als het ware afstemmen op elke concrete situatie van een concrete persoon. Een leven vanuit het geweten is namelijk altijd een absoluut 'persoonlijk leven gericht op een absoluut concrete situatie - met het oog daarop, waarom het in ons eenmalige en unieke 'Dasein' wel eens kan gaan: *het geweten sluit altijd het concrete 'Da' van mijn persoonlijk 'Sein' in.*

Welbegrepen is er in deze uiteenzettingen natuurlijk niets ten kwade van de 'morele wet' gezegd, maar alles ter ere van het geweten.

Nu willen wij aantonen, dat ook in dit opzicht, ook met betrekking tot de in wezen individuele gerichtheid van het geweten, de liefde een zekere parallelliteit vertoont: niet alleen de gewetensbeslissing is op een geheel en al individuele mogelijkheid gericht, maar ook de liefdesbeslissing. Want zoals het geweten 'het ene noodzakelijke' uitsluit, zo ontsluit de liefde het in zijn soort enig mogelijke: de mogelijkheden, éinig in hun soort, van de gegeven beminde persoon. Enkel en alleen de liefde is in staat, om een persoon te zien in haar exclusiviteit, als het absolute individu dat zij is. In deze zin bezit zij een belangrijke cognitieve functie. En misschien werd dit cognitieve vermogen van de liefde in die tijd al begrepen en naar waarde geschat, toen in het Hebreeuws de liefdes-act en de ken-act met hetzelfde woord werden aangeduid.⁵

Met welk recht echter spraken wij zojuist naar analogie van de gewetensbeslissing van een liefdes-beslissing? Heeft de liefde dan ook maar ergens iets met een beslissing te maken? Zeker: want ook in de liefde, en zelfs bovenal in haar, is menselijk zijn beslissend zijn. In werkelijkheid is de keuze van een partner, is de 'liefdeskeuze' alleen dan een echte keuze, wanneer zij niet door hartstocht is ingegeven. Zolang misschien een onbewust voorbeeld, een Es-gebonden 'Imago', mijn liefdeskeus bepaalt, zolang kan er van liefde helemaal geen sprake zijn. Niet alleen in de poëzie, maar ook in de psychologie gaat dus het rijm van 'Liebe' op 'Triebe' niet op. Zolang *een Ik door een Es tot een Gij wordt 'gedreven'*, zolang kan er van liefde geen sprake zijn: in de liefde wordt geen Ik door een Es gedreven, *in de liefde 'neemt' een Ik 'een beslissing' ten gunste van een Gij.*

Doch niet alleen het ethische en het erotische, niet alleen geweten en liefde zijn geworteld in een emotionele en niet-rationele, in een intuïtieve diepte van het geestelijk onbewuste: als derde hoort ook het pathische in zekere zin hier thuis. In die mate er binnen het geestelijk onbewuste naast het ethisch onbewuste, het morele geweten, ook een esthetisch onbewuste is, - het artistieke geweten. Zowel wat artistieke productie als reproductie betreft is de kunstenaar ook op het onbewust

⁵ bha - In de Germaanse talen heeft 'liefde' - net als in het Hebreeuws verschillende connotaties. Vergelijk voor het Hebreeuws de Griekse woorden *stergein* *eran* *fil* *ein* *agapan* (PH)

geestelijke in deze zin aangewezen.⁶ Aan de op zich irrationele en daarom niet volledig te rationaliseren intuïtie van het geweten beantwoordt bij hem de inspiratie en ook zij is geworteld in een sfeer van het onbewust geestelijke. Van haar uit schépt de kunstenaar, en daarmee zijn en blijven de bronnen, waaruit hij put, in een donkerte verborgen, die door het bewustzijn nooit geheel en al verlicht kan worden. Zelfs blijkt telkens weer, dat op zijn minst de overmatige bewustheid met zo'n productie 'vanuit het onbewuste' kan interfereren; niet zelden wordt de geforceerde zelfbeschouwing, *de wil tot het bewuste doen ('Machen') van wat zich als vanzelf in onze bewuste diepte moest voltrekken*, tot een handicap voor de scheppende kunstenaar. Elke nodeloze reflectie kan dan slechts schade doen.

Er is ons bijvoorbeeld een geval bekend, waarin een violist steeds probeerde, zo bewust mogelijk te spelen: met het recht trekken der viool te beginnen tot aan het kleinste detail der speeltechniek wilde hij alles bewust doen ('machen'), alles in zelfreflectie doen. Dit kon alleen tot een volledig artistiek fiasco leiden. De therapie moest op de eerste plaats deze neiging tot overdreven reflectie en zelfbeschouwing uitschakelen: zij moest zien te bereiken, wat wij in ander verband de reflectie hebben genoemd. De psychotherapeutische behandeling moest aan deze patiënt zijn vertrouwen in het onbewuste teruggeven, en wel door hem de raad te geven zich telkens weer voor ogen te houden, dat zijn onbewuste veel 'muzikaler' is dan zijn bewustzijn. In feite leidde een zodanig ingestelde therapie enigszins tot een ontremming der artistiek 'scheppende krachten' van het onbewuste, doordat het in wezen onbewuste (re-)productieproces bevrijd werd van de remmende invloed der overmatige bewustheid.

Aan het zojuist besproken geval wordt nu ook een zeer wezenlijk moment van elke psychotherapeutische doelstelling duidelijk: nu mogen wij in geen geval meer op het standpunt blijven staan, dat het in de psychotherapie aankomt op *bewustwording tot elke prijs*; want slechts voorbijgaand moet de psychotherapeut iets bewust maken. Hij moet iets uit het onbewuste - zo ook uit het geestelijk onbewuste - slechts bewust maken, om het tenslotte weer onbewust te laten worden; hij moet *een onbewuste potentie omzetten in een bewuste act*, met geen ander doel evenwel dan *om tenslotte een weer onbewuste habitus tot*

⁶ Vgl. het aanhangsel 'Psychotherapie. Kunst und Religion' in 'Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte' Fr. Deuticke, Wenen 1947.

stand te brengen. De psychotherapeut moet uiteindelijk de vanzelfsprekendheid van onbewuste handelingen herstellen.

Zou men uit het boven besprokene nu op kunnen maken, dat alle artistieke productie, respectievelijk reproductie - of misschien ook, naast het pathische, al het ethische en erotische handelen - gerekend moet worden tot datgene, wat men gevoel noemt? Wij menen, dat wij hier niet voorzichtig genoeg kunnen zijn. Want het begrip gevoel is tegenwoordig nog al inexact geworden. In het bijzonder is het bij dit woord nooit duidelijk, of - om het belangrijke onderscheid van Scheler aan te halen - een actueel gevoel, een loutere gevoelstoestand, of wel een intentioneel gevoel bedoeld is. Terwijl namelijk intentionele gevoelens heel goed aan het geestelijk onbewuste zouden kunnen worden toegeschreven, zouden loutere gevoelstoestanden even weinig met het geestelijk-existentiële, dus met het eigenlijk menselijke zijn, te maken hebben als welke driftmatige toestanden ook.

Er moet evenwel uitdrukkelijk de aandacht op gevestigd worden, dat wij alleen aan het woord gevoel, geenszins echter aan het gevoel zelf een zekere inexactheid verwijten. Het gevoel zelf, en zeker waar het in de zin van Scheler intentioneel genoemd moet worden, is namelijk absoluut niet inexact; want *het gevoel kan veel fijngevoeliger zijn dan het verstand scherpzinnig*.

Hoe moeilijk het onderzoek is, om ook slechts achteraf het wezenlijk - want noodzakelijk onnaspeurlijke - wordingsproces van geestelijke prestaties tot op de onbewuste grond na te gaan, blijkt reeds uit het volgende schijnbaar onbeduidend feit: altijd en overal werden en worden grappen gemaakt en werd en wordt om grappen gelachen; tot op heden laat een afdoende wetenschappelijke verklaring van het verschijnsel grap of van het verschijnsel lachen nog op zich wachten: zo weinig is het voltrekken van deze acten ervan afhankelijk of deze reflexief gekend en verstandelijk begrepen worden. Om de besproken parallellen nog eens naar voren te halen, kan men gevoeglijk het volgende zeggen: *Waar het - geestelijke - ik onderdrukt in een onbewuste sfeer*, als in zijn grond, daar kunnen wij al naar gelang van geweten, van liefde of van kunst spreken. Waar echter *omgekeerd het psychofysische - Es doorbreekt in het bewustzijn*, daar spreken wij van neurose of van psychose, afhankelijk namelijk van de aanwezige pathogenese: ofwel van psychogenese (zoals bij de neurose), ofwel van fysicogenese (als bij de psychose).

IV

Waarden-analyse droomduiding

Indien het na al het voorafgaande reeds van meet af aan moeilijk wordt, een weg tot opheldering juist van het geestelijk onbewuste te vinden, dan mogen wij niet vergeten, dat er wel degelijk een weg is, waarlangs het onbewuste - dus ook het geestelijk onbewuste - ons onderzoek als het ware tegemoet komt: wij bedoelen de dromen. Sinds de klassieke droomduiding, berustend op die vrije-associatie-methode, zoals Freud haar in de wetenschap heeft ingevoerd, zijn wij in staat, deze mogelijkheden te benutten. Ook wij willen ons van deze methode bedienen; wij evenwel, om met haar hulp niet alleen het onbewuste driftmatige, maar ook het onbewust geestelijke tot bewustzijn te brengen, - en tot verantwoordelijkheid. Na al het voorgaande moeten wij wel bijna verwachten, dat in de dromen, die typische voortbrengselen van het onbewuste, niet slechts elementen van het driftmatig onbewuste voorkomen, maar ook van het geestelijk onbewuste. Wanneer wij ons echter, om die te begrijpen, van dezelfde methode bedienen, waarmee Freud alleen het driftmatig onbewuste heeft doorzocht, dan kunnen wij, die deze weg met een ander doel volgen, namelijk om het geestelijk onbewuste te ont-dekken tegenover de psychoanalyse verklaren: Tezamen marcheren wij op, maar gescheiden bereiken wij ons doel.

Ook wat betreft de droomduiding kan blijven gelden, dat het geweten het meest bruikbare model is, om daaraan de werkzaamheid van het geestelijk onbewuste duidelijk te maken. Nemen wij bijvoorbeeld de volgende droom: Een patiënte droomt, dat tegelijk met de vuile was een vuile kat in de wasserij wordt afgegeven, die dan onder het teruggekomen gewassen goed dood wordt aangetroffen. Associaties: op 'kat' valt de patiënte in, dat zij van katten 'boven alles' houdt; evenwel houdt zij ook 'boven alles' van haar dochter, haar enigst kind. 'Kat' betekent hier dus kind. Waarom is die kat echter 'vuil'? Dat wordt duidelijk, zodra wij van de patiënte horen, dat er de laatste tijd in haar omgeving rijkelijk geroddeld is over het liefdesleven van haar dochter. In dit opzicht werd er dus werkelijk 'vuile was gedaan'. Dit is echter ook de reden, waarom patiënte, zoals zij toegeeft, haar dochter voortdurend heeft bespied en als een onmondig kind behandeld. Wat heeft dus de droom in zijn geheel te zeggen? Hij betekent een waarschuwing: de patiënte mag haar dochter niet zo lang kwellen met overdreven opvoeding tot zedelijke

'reinheid' (!), totdat de dochter eraan te gronde gaat. De droom brengt dus de waarschuwendende stem van het eigen geweten tot uitdrukking.

Wij zien niet in, waarom wij zulk een voor de hand liggende mogelijkheid, om de droom in al zijn afzonderlijke elementen te duiden, zouden moeten opgeven ten gunste van de vooropgezette mening, dat er beslist ook bijvoorbeeld nog infantiel-seksuele inhoud achter konden zitten. Liever willen wij ons, ook ten opzichte van de empirische gegevens van het geestelijk onbewuste, nog altijd door de grote deugd van de psychoanalyse: de zakelijkheid, laten leiden; maar wij verlangen die zakelijkheid niet alleen van de kant van de analysant, maar ook van de analyticus; wij eisen niet slechts van het te onderzoeken object onvoorwaardelijke eerlijkheid (bijvoorbeeld wat de geproduceerde invallen betreft), maar eveneens van het onderzoekend subject die volstrekte objectiviteit, die hem ook ten aanzien van het feit van het onbewust geestelijke niet de ogen doet sluiten. Nu nog een droom van een andere patiënt:

De patiënt vertelt van een droom die met betrekkelijk korte tussenpozen altijd terugkomt, zelfs binnen enkele nachten als een kettingdroom herhaaldelijk opduikt. Dan droomt hij telkens, dat hij in een bepaalde buitenlandse stad is en daar probeert, een bepaalde dame op te bellen, wat hem echter iedere keer mislukt. Op de eerste plaats krijgt hij geen verbinding, omdat de draaischijf kolossaal groot is - zij bevat ongeveer honderd onderverdelingen -, zodat hij niet kan kiezen. Bij het wakker worden heeft hij gemerkt, dat het nummer dat hij wilde kiezen, slechts lijkt op het telefoonnummer dat die dame in werkelijkheid heeft, maar dat het identiek is met het telefoonnummer van een onderneming, waarvoor hij tegenwoordig met succes werkt. Bij de bespreking van de droom met de patiënt blijkt, dat hij - van beroep componist - in die buitenlandse stad tijdens zijn werkelijk verblijf aldaar met een compositie bezig was, die hem ten zeerste bevredigde: het ging om muziek van religieus karakter. Tegenwoordig evenwel werkt hij aan jazzmuziek voor films, weliswaar met succes, maar zonder het gevoel van innerlijke voldoening. Nu verklaart patiënt gedeceerd, dat er geen sprake kan zijn van heimwee naar die buitenlandse stad, omdat de daar doorgebrachte jaren afgezien van het werk - in elk opzicht onaangenaam waren geweest, maar ook van een terugverlangen naar die dame kon geen sprake zijn, omdat hij in erotisch opzicht niet het minst aan haar gebonden was. Spontaan verklaart hij evenwel, dat hij uit dat gedeelte van de droom, waarin de abnormaal grote draaischijf voorkwam, nu gelaten opmaakt, dat de keus hem zwaar valt. Welke keus echter, moeten wij vragen. Het antwoord spreekt wel vanzelf: de beroepskeus

tussen profane en gewijde muziek - tot welke laatste onze patiënt zich eigenlijk juist geroepen voelt. Opeens begrijpen wij nu ook de betekenis van de centrale droominhoud: dat onze patiënt weer, zij het ook vergeefs, maar toch telkens 'weer verbinding' zoekt. Wij hoeven dit 'weer verbinding' maar door 'terugverbinding' te vervangen, en dit woord slechts te vertalen, en het luidt: religio. Hier richt een droom dus niet zoals de vorige, een waarschuwing tot de dromer, maar hier stelt de droom een zelfverwijt voor. In beide gevallen gaat hij uit van het geweten, dus uitgezocht van het geestelijk onbewuste, waarbij in de tweede droom kennelijk niet alleen het morele, maar ook het artistieke geweten ter sprake komt. De persoonlijke religieuze problematiek die in de laatstgenoemde droom - juist als concreet voorwerp van het onbewust geestelijke - naar voren kwam, kan in andere dromen natuurlijk ook minder verhuuld tot uiting komen: niet als latente, maar als manifeste religieuze problematiek. Hiervan een volgend voorbeeld:

Een patiënt droomt, dat zijn vader hem sacharine aanreikt (Übergebe),⁷ maar dat hij deze zelf van de hand wijst, en wel met de trotse opmerking, dat hij koffie of thee liever bitter drinkt dan door een of ander vervangingsmiddel zoet gemaakt. Op 'übergebe' associeert de patiënt: 'Übergabe' - letterlijk traditie; maar dat, wat ik door traditie van mijn vader krijg, is de gewone godsdienstige confessie.' Verder leveren de associaties de volgende dagresten op: Op de avond voor de droom heeft de patiënt een tijdschriftartikel gelezen dat de dialoog weergeeft tussen een existentie-filosoof en een theoloog. Welnu, de argumentatie van de existentie-filosoof was hem heel plausibel voorgekomen en vooral had de afwijzing van existentieel onechte godsdienstigheid door deze filosoof veel indruk op hem gemaakt. In het bijzonder op die plaats van de dialoog, waar de filosoof het afwijst, om 'te vluchten in een rijk van het geloof of in een rijk der dromen' en uitroept: 'Wat is dat voor een motief, om gelukkig te willen zijn? Wij willen de realiteit.' Ook hier in het waakleven werd dus iets onechts afgewezen. Laten wij verder luisteren: Op dezelfde avond had onze patiënt naar een radiopreek geluisterd, die hij in zekere zin als goedkope troost en in zekere zin als 'zoetelijk' had aangevoeld. Vergeten wij daarbij niet, dat in het geciteerde artikel ook ergens gevraagd wordt: 'Hoe is het dan, als men de smaak (!) voor de wereld verliest?', dan begrijpen wij heel goed, op grond van welke associaties het (existentieel) onechte (aan de religiositeit, respectievelijk overgeleverde confessie) bij voorkeur met de

⁷ vergelijk het Grieks: paradidomai = overleveren, doorgeven, overhandigen (PH)

smaaksfeer in verband wordt gebracht, en waarom voor de aanschouwelijke droomvergelijking speciaal een onechte zoetstof wordt gekozen, namelijk het vervangingsmiddel sacharine, dat immers de echte suiker moet vervangen. Helemaal duidelijk wordt ons deze symbool-keuze, als wij daarbij nog het volgende vernemen: onze patiënt draagt steeds, als een soort talisman, een bepaald religieus symbool. Dit beantwoordt aan de hem overgeleverde (tradierte) confessie en, om het onzichtbaar te maken voor ongewenste blikken, draagt hij het nog wel in een klein houten doosje dat oorspronkelijk als sacharine-verpakking dienst deed.

Weer in andere dromen vinden wij bij de manifestaties van het geestelijk onbewuste niet alleen een persoonlijke religieuze problematiek met betrekking tot de confessie, zoals in de laatst besproken droom, maar - binnen het confessionele - ook speciaal wat betreft het kerkelijk-institutionele. Laten wij als empirisch bewijsstuk voor deze mogelijkheid de volgende droom van een patiënte aanvoeren:

Een patiënte droomde: 'Ik ga naar de Alserkerk.' Hierbij associeert zij: op weg naar mijn therapeut kom ik langs de Alserkerk en herhaaldelijk heb ik daarbij gedacht; ik ben op weg naar God, maar niet door de kerk, maar als het ware door de psychotherapeutische behandeling heen; mijn weg naar God voert dus eigenlijk langs de psychotherapeut of arts; evenwel: als ik terugkeer van de arts, kom ik weer voorbij de Alserkerk; mijn weg naar de behandeling is dus een omweg naar de kerk. De droom gaat als volgt verder: 'De kerk maakt een verlaten indruk'. Duiding: de kerk 'is' verlaten betekent: de patiënte heeft de kerk verlaten. In feite heeft zij de kerk de rug toe gekeerd. 'De kerk is helemaal kapot gebombardeerd, het dak is ingestort en alleen het altaar is onbeschadigd blijven staan.' Duiding: de - innerlijke - schokken van het oorlogsgeweld hadden in werkelijkheid patiënte niet alleen psychisch losgeschud, maar ook haar blik vrijgemaakt op het centrale punt (altaar!) van de religie. 'Men kan de blauwe hemel zien; de lucht is vrij.' Duiding: de innerlijke schokken hebben haar een vrije doorkijk op het bovenaardse gegeven. 'Maar boven mij zijn nog resten van het dak; balken, die dreigen naar beneden te vallen, en daar ben ik bang voor.' Duiding: patiënte is bang voor nieuwe instortingen, om opnieuw bedolven te worden. 'En ik vlucht naar buiten, zij het ook wat teleurgesteld.' Duiding: in feite had zij de laatste tijd kleine teleurstellingen ondergaan, niet alleen wat betreft haar erkenning van het religieus-confessionele, maar ook van het kerkelijk-institutionele: toevallige indrukken, die betrekking hadden op vermeende kleinzieligheid en bekrompenheid van

enkele priesters en theologen hadden het haar moeilijk gemaakt, om zonder meer haar kerk te erkennen.

Dat deze patiënte in haar religieus-confessionele problematiek moeite had met het kerkelijk-institutionele zal ons dadelijk niet meer verbazen, als wij horen, dat zij geneigd was tot uitgesproken extatisch mystieke belevingen. Daarom kan het van belang zijn, om ook deze zijde van haar religieuze problematiek in haar dromen na te gaan, respectievelijk uit dromen te leren, in hoeverre ook deze kant van het onbewust geestelijke van onze patiënte tot in dromen doordrong. Dit bevestigt nu de volgende droom van patiënte:

'Ik bevind mij op het Stefanusplein.' Duiding: het centrum van het katholieke Wenen. 'Ik sta voor het dichtgemetselde portaal van de Stefanuskerk.' Duiding: de toegang tot het Christendom is voor haar nog afgesloten. 'In de dom zelf is het donker; maar ik weet: daar is God.' Associatie: 'waarlijk, Gij zijt een verborgen God.' 'Ik zoek naar de ingang.' Duiding: nu zoekt zij de toegang tot het Christendom. 'Het is al bijna twaalf uur.' Duiding: het is de hoogste tijd. 'Pater N.N. is binnen aan het preken.' (Pater N.N. is voor onze patiënte op een of andere wijze representatief voor het Christendom.) 'Door een luik zie ik zijn hoofd.' Duiding: zijn persoon bezorgt haar slechts een klein deel van dat, wat hij vertegenwoordigt. 'Ik wil naar binnen.' Duiding: zij wil zich van die persoon af en naar het wezenlijke toe-wenden. Ik loop door nauwe (enge) gangen.' Duiding: 'Enge' is 'angst': onze patiënte verkeert in een toestand van angstige, ongeduldige verwachting, om haar doel te bereiken. 'Ik heb een bonbonnière bij me; daar staat op geschreven 'God roept'.' Duiding: haar roeping tot een religieus leven - dat doel, wat zij zo ongeduldig nastreeft - dus reeds de weg naar het doel draagt de zoetheid in zich verborgen van een extatisch mystiek beleven. 'Ik neem een bonbon uit de bonbonnière en eet hem op, hoewel ik weet, dat ik er misschien wel ziek van word.' Associatie: meer dan eens heeft patiënte verteld, dat zij zich welbewust aan haar mystieke extasen overgaf op gevaar af, krankzinnig, dus ziek te worden. 'Ik ben bang, dat iemand het opschrift op de bonbonnière zou kunnen zien; ik schaam me en begin het opschrift uit te krassen.' Associatie: patiënte wist, dat haar 'geval' gepubliceerd zou worden, en had daarom ook alles gedaan, wat zij kon, om deze publicatie te vrijdelen.

Hier komen wij iets tegen, wat voor het verder onderzoek niet onbelangrijk is: het feit, dat het godsdienstige soms beschaamd verborgen wordt gehouden. Het zou zeer onjuist zijn, om zo'n beschaamdheid voor

neurotische geremdheid te houden. Schaamte is een heel natuurlijke houding en heeft zeker niet altijd de betekenis van een neurotische remming. Sinds het werk van Max Scheler op dit gebied weten wij immers, dat de schaamte ook in de liefde een uitgesproken beschermende functie heeft. Haar taak is het, om te verhinderen, dat iets zonder meer tot object wordt, tot object van toeschouwers. Wij kunnen dus zeggen: *de liefde wil niet graag bekeken worden. Zo vlucht zij voor elke openbaarheid; want de mens is bang, dat in de openbaarheid en door de openbaarheid iets, wat hem heilig is, ontwijd zal worden. Deze ontwijding zou namelijk daardoor plaats kunnen vinden dat de onmiddellijkheid der overgave teloor gaat, doordat deze overgave op een of andere wijze tot voorwerp wordt gemaakt; maar niet alleen tot voorwerp van vreemde toeschouwers, maar ook tot voorwerp van eigen zelfbeschouwing. In beide gevallen dreigt het onmiddellijke, het oorspronkelijke, het karakter van echtheid dreigt dus de existentialiteit te verdwijnen, 'respectievelijk te veranderen in de facticiteit van een door de ander of door zichzelf geobserveerde toestand. Met andere woorden: door de observatie van vreemden of van zichzelf zou de liefde ont-'ik'-t en ver-'es'-t worden.*

Precies hetzelfde schijnt dit, ook met iets anders te gebeuren, dat de mens niet minder heilig is, met wat hem zelfs het heiligst is: de religiositeit. Laten wij het toch niet vergeten: minstens evenzeer als de liefde is *de religiositeit een ware intimiteit*; zij is 'intiem' voor de mens in de dubbele betekenis van het woord: zij is het 'meest innerlijk' in hem én *zij staat, evenals de liefde, onder bescherming van de schaamte*. Ook echte religiositeit houdt zich, omwille van haar echtheid, verborgen voor elke openbaarheid; zij houdt zich verborgen, om zich niet te verraden. Want hun 'intiem' religieus beleven te 'verraden' vrezende patiënten in tweevoudige zin: zowel in de zin van 'verklappen' als in de zin van 'verraad plegen'. Dit laatste vrezende zij namelijk in zoverre, dat zij hun intiem beleven niet willen uitleveren aan hen, die het misschien niet begrijpen, die het misschien niet zouden opvatten als het eigenlijke, wat het is, veeleer het zouden laten doorgaan voor iets oneigenlijks. Zulke patiënten zijn bang, dat de psychotherapeut of arts, aan wie zij hun beleven prijs zouden geven, *het religieuze* misschien wel zou willen ontmaskeren als een sublimering van libido; ofwel, dat hij het zou kunnen onthullen als iets onpersoonlijks, - niet als iets van het Ik, maar als iets van het Es (archaïsch onbewuste) of als iets van het 'men' (collectieve onbewuste).

Alleen zo is het te begrijpen, dat de besproken patiënte er een diepe afkeer voor voelde, om op een goede dag als 'geval' gepubliceerd te worden en daarmee haar religieuze gevoelens op een of andere wijze tot een zaak gedegradeerd te zien.⁸ Deze afschuw komen wij natuurlijk niet alleen voor publicaties tegen, deze afschuw voor de openbaarheid is er dus niet alleen een voor 'openbaarmakingen', maar ook voor het gedemonstreerd worden voor een 'publiek'. Hierbij denken wij in het bijzonder aan waarnemingen, die wij bij onze psychotherapeutische colleges konden doen:

Bij onze colleges worden de patiënten niet in de collegezaal gedemonstreerd, maar het gesprek vindt onder vier ogen plaats in een nevenvertrek, voor een microfoon het via een luidsprekerinstallatie naar de collegezaal overbrengt. De patiënten worden het publiek dus niet voor ogen, maar als het ware voor oren gesteld; het publiek is dus een echt 'auditorium'. Op deze wijze wordt eigenlijk niets 'te kijk gesteld', maar enkel ten gehore gebracht van hen, die in dit geval werkelijk slechts 'toehoorders' zijn. Niettemin staande dat is en blijft het zich uitspreken van de patiënten in zekere zin toch een zich uitspreken coram publico; want de overbrenging van het gesprek naar de collegezaal vindt natuurlijk met hun medeweten en goedvinden plaats. Nu komt het ons hoogst opmerkelijk voor, dat dezelfde patiënten, die dank zij de door ons verzorgde optimale voorwaarden voor het bewaren van hun anonimiteit en een daaraan beantwoordende maximale reductie van hun verlegenheid zonder meer bereid zijn, hun seksuele leven bijvoorbeeld tot in de intiemste, zelfs tot in perverse details te bespreken, dat diezelfde patiënten 'remmingen' vertonen, zodra hun intiem religieus beleven ter sprake komt. Zo werd gedurende zo'n gesprek voor de microfoon in een vertrek achter de collegezaal een patiënte toevallig eens totaal onver-

⁸ (bij de tweede druk) Een van mijn patiënten zei eens spontaan: 'Hoe komt het toch, dat ik mij voor alle godsdienstige dingen schaam, dat ze mij pijnlijk en belachelijk lijken? Wel, ik weet het zelf heel precies, waarom ik mij voor mijn godsdienstige noden schaam: de ondertoon van de psychische behandeling, zoals ik die 27 jaar lang onderging bij andere artsen en in andere klinieken -, was toch altijd: zo'n verlangen was fantasie, een dwaze speculatie; daar immers slechts dat bestond, wat men ziet en hoort, en al het andere onzin was, door een trauma opgewekt of slechts een vlucht in de ziekte (om het leven te ontlopen). Zo moest ik bijna vrezende, dat het mij een dwangbuis zou bezorgen, wanneer ik over mijn verlangen naar God sprak. Elke behandelingswijze was tot nu toe een eeuwig langs elkaar heen praten.'

wacht naar dromen gevraagd. Op deze voor haar verrassende vraag reproduceerde zij de volgende droom:

'Ik bevind mij midden in een grote mensenmenigte, - het gaat er toe als op een kermis; allen bewegen zich in één richting voort, terwijl ikzelf moeite doe, om in de tegengestelde richting vooruit te komen.' Duiding: in de kermisdrukke van deze wereld is de grote massa op een enkele richting ingesteld en aldus tot 'massa' geworden; patiënte echter zwemt als het ware tegen de stroom in. 'Op een of andere manier weet ik iets van de richting, waarin ik moet gaan; want aan de hemel schittert een licht dat ik volg. Dit licht wordt steeds feller en feller en verdicht zich tenslotte tot een gestalte.' Duiding: eerst weet patiënte slechts om en nabij iets van de richting, maar dan weet ze het nauwkeuriger. Wij vragen haar nu, wat voor een gestalte dat dan geweest was. Op hetzelfde ogenblik wordt patiënte verlegen en na enig aarzelen vraagt ze met smekende blik: 'Moet ik daar werkelijk over spreken?' En pas na krachtig aandringen geeft zij haar geheim prijs: 'De gestalte was Christus.' In de droom had zij, had haar geweten van haar verlangd, om Christus na te volgen, om haar weg als christin te gaan.

In deze droom kan niet meer van religieuze problematiek in eigenlijke zin gesproken worden: voor deze patiënte is de godsdienst, is haar godsdienstige weg ogenschijnlijk zonder problemen. In tegenstelling hiermee was er in de eerst beschreven dromen van andere patiënten een uitgesproken religieuze problematiek; deze deed zich in min of meer verhulde vorm aan ons voor, afhankelijk van de mate, waarin de religiositeit van de betrokken dromer manifest of latent was; afhankelijk daarvan dus, of de religiositeit van de betrokkenen hun zelf bewust was, of onbewust gebleven, door hen was verdrongen. Dat het tot zulk een 'verdringing' van religiositeit, tot haar psychologisch verborgen zijn voor het bewuste Ik, kan komen, zal ons nu niet langer meer verbazen na alles, wat wij hierboven over het waarlijk 'intieme' karakter van echte religiositeit hebben gezegd. Evenmin zal het ons verwonderen, wanneer wij soms ook bij manifest ongodsdienstige mensen op flagrant godsdienstige dromen stoten. Want nu weten wij, uit welke diepe, wezensnoodzakelijke grond niet slechts onbewuste of verdrongen libido stamt, maar ook onbewuste of verdrongen religio. Dat de eerste evenwel tot het driftmatig onbewuste gerekend moet worden, terwijl de laatste in wezen tot het geestelijk onbewuste behoort, is nu wel duidelijk, maar voor ons verder onderzoek is dat een belangrijk uitgangspunt.

V

De transcendentie van het geweten

Zijn wij in het vorige hoofdstuk bij de bespreking van de existentiële-analytische droomduiding op het psychologische feit van onbewuste, respectievelijk verdrongen religiositeit gestoten, dan willen wij nu aantonen, in hoeverre *deze psychologische resultaten van de existentiële-analyse ook beantwoorden aan haar ontologische verwachtingen*. Dit is ook werkelijk het geval; want de existentiële-analyse van het geweten, zoals wij die in het voorlaatste hoofdstuk benaderd hebben, moet ons uiteindelijk confronteren met een hoogst belangrijke bevinding die wij a priori als transcendentie van het geweten zouden willen omschrijven. Om deze gewetenstranscendentie te verklaren, hoeven wij slechts van de volgende feiten uit te gaan:

Elke vrijheid heeft een 'waarvan' en een 'waartoe': datgene, 'waarvan' de mens vrij kan zijn, is het gedreven zijn - zijn Ik is vrij tegenover zijn Es; maar dat, 'waartoe' de mens vrij is, (datgene, waarop de menselijke vrijheid gericht is) is het verantwoordelijk zijn. *De vrijheid van de menselijke wil is dus vrij zijn 'van' het gedreven zijn 'tot' het verantwoordelijk zijn, 'tot' het hebben van geweten.*

Deze feitelijke toestand met zijn dubbel aspect is wel het best getroffen door een eenvoudige imperatieve uitspraak van Maria von Ebner-Eschenbach: 'Wees heer over uw wil en knecht van uw geweten!' Van deze uitspraak, van deze ethische eis, willen wij nu uitgaan, om duidelijk te maken, wat wij de transcendentie van het geweten hebben genoemd. Onze overwegingen ontwikkelen zich daarbij als volgt:

'Wees heer over uw wil...' Welnu, heer over mijn wil ben ik reeds in zoverre ik mens ben, maar tegelijkertijd *mijn mens zijn goed begrijp*: in zoverre ik het juist *als vrij zijn, mijn hele bestaan als volledig verantwoordelijk zijn begrijp*. Maar moet ik bovendien nog 'knecht van mijn geweten' zijn, moet ik dat zelfs ook maar kunnen zijn, dan moet dit geweten wel iets anders, meer zijn dan ikzelf; dan moet het iets hogers zijn dan de mens die de 'stem van het geweten' toch slechts verneemt, - dan moet het iets buitenmenselijks zijn.

Met andere woorden: knecht van mijn geweten kan ik dan pas zijn, als ik in het begrip, dat ik van mijzelf heb, het geweten zie als een *verschijnsel dat mijn louter mens-zijn transcendeert* en zodoende *mijzelf,*

mijn existentie, juist van de transcendentie uit begrijp. Het verschijnsel van het geweten zou ik niet enkel in zijn psychologische facticiteit, maar in zijn essentiële transcendentie moeten begrijpen: want 'knecht van mijn geweten' kan ik eigenlijk alleen dan zijn, als *de tweespraak met mijn geweten een echt twee-gesprek is, dus meer dan een bittere alleenspraak*; als mijn geweten dus meer is dan mijn Ik: als het de spreekbuis is van iets anders.

Zou de taal zich dan vergissen, wanneer zij spreekt van een stem van het geweten? Want daarom al zou het geweten geen stem kunnen 'hebben', omdat het zelf stem 'is', - stem van de transcendentie. *Deze stem wordt door de mens slechts gehoord, - maar zij komt niet uit de mens voort*. Integendeel: juist het transcendente karakter van het geweten doet ons de mens en in het bijzonder zijn persoonlijkheid eerst in een diepere zin begrijpen. De uitdrukking 'persoon' zou in dit licht namelijk een nieuwe betekenis krijgen. Want nu zouden wij kunnen zeggen: *door het geweten van de menselijke persoon personat een buitenmenselijke instantie*. Welke instantie dat is, kunnen wij van hieruit, enkel in samenhang met de oorsprongsproblematiek van het geweten of met haar geworteld zijn in het transcendente, niet opmaken; maar heel goed kan men tenminste dit ene beweren: dat ook deze buitenmenselijke instantie van haar kant noodzakelijk een persoonlijk wezen moet zijn, - waarbij men van deze ontologische conclusie dan zeker ook moet kunnen concluderen tot dat, wat men noemt: het evenbeeld-zijn van de menselijke persoon.

Het geweten, als een immanent psychologisch factum, verwijst dus al per se op transcendentie; slechts vanuit de transcendentie, slechts als zelf een hoe dan ook transcendent fenomeen is het te begrijpen. Zoals de navel op zich beschouwd zinloos kon lijken, daar hij alleen uit de voorgeschiedenis, zelfs uit de prenatale voorgeschiedenis van de mens, begrepen kan worden als een 'rest' aan de mens die over de mens zelf heen wijst naar zijn herkomst van het moederlijk organisme, waarin hij eens geborgen was; precies zo kan het geweten alleen dan volkomen als zinvol begrepen worden, wanneer het opgevat wordt als een heenwijzing naar een transcendente oorsprong. Zolang wij in de biologische ontogenese de mens alleen als enkeling op zich beschouwen, zonder te trachten, hem vanuit zijn oorsprong te begrijpen, zolang kan men niet alles van zijn organisme begrijpen. Maar precies zo kan men ook in de ontologie van de mens niet alles van hem en vooral niet het geweten begrijpen, zolang wij niet teruggrijpen naar een transcendente oorsprong. Het geweten wordt eerst te begrijpen vanuit een bui-

tenmenselijke sfeer; uiteindelijk en eigenlijk dus slechts dan, wanneer wij de mens begrijpen in zijn geschapen zijn. Zodat wij kunnen zeggen: als heer over mijn wil ben ik schepper, maar als knecht van mijn geweten ben ik schepsel. Met andere woorden: *om het menselijke vrij-zijn te verklaren, is de existentialiteit voldoende; maar om het menselijk verantwoordelijk-zijn te verklaren, moet ik terugrijpen naar de transcendentaleiteit van het hebben van geweten.*

Zo wordt het geweten, - dat wij reeds van het begin af tot model van het geestelijk onbewuste hebben gemaakt, - tot een soort sleutelpositie, waaraan voor ons *de wezenlijke transcendentie van het geestelijk onbewuste* duidelijk wordt. Het psychologisch factum van het geweten is daarom slechts het immanente aspect van een transcendent fenomeen, - alleen dat deel, dat tot in de psychologische immanentie reikt. Het geweten is slechts de immanente zijde van een transcendent geheel, dat als zodanig het vlak der psychologische immanentie te boven gaat, dit vlak juist transcendeert. Daarom ook kan nooit zonder forceren iets uit de ruimte van het geestelijke omlaag geprojecteerd worden in de vlakke van het psychische, zoals in alle psychologische verklaringen tevergeefs wordt geprobeerd.⁹

Boven werd gezegd, dat het geweten stem van de transcendentie is en in zoverre zelf transcendent. De ongodsdienstige mens is nu niets anders dan iemand, die deze transcendentie van het geweten miskent. Want ook de ongodsdienstige mens 'heeft' geweten, ook de ongodsdienstige mens heeft verantwoordelijkheid; hij vraagt alleen niet verder, - noch naar de bestemming (Wovor) van de verantwoordelijkheid, - noch naar de herkomst van het geweten. Maar dat moet ons niet verwonderen:

In het eerste Boek Samuel (3:2-9) wordt beschreven, hoe Samuel als jongen op zekere nacht samen met de hogepriester Eli in de tempel slaapt. Dan wekt hem een stemde hem bij zijn naam roept. Hij staat op en wendt zich tot Eli, om hem te vragen wat hij, Eli, van hem wenst; maar de hogepriester heeft hem helemaal niet geroepen en zegt, dat hij weer moet gaan slapen. Datzelfde herhaalt zich en pas de derde maal geeft de hogepriester aan de jongen de aanwijzing, om de eerstvolgende keer, dat hij zijn naam hoort roepen, op te staan en te zeggen: 'Spreek Heer, want Uw dienaar luistert!'.

⁹ Vergelijk 'Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit', Amandus-Verlag. Wenen. 1947. blz. 37; en 'Zeit and Verantwortung'. Fr. Deuticke, Wenen, 1947, blz. 6.

Zelfs de profeet heeft dus, toen hij nog een jongen was, de roepstem die van het transcendente tot hem doordrong, als zodanig miskend. Hoe zou dan een gewoon mens in staat zijn, om het transcendente karakter van de stemde hij uit zijn geweten op hoort klinken, zonder meer te herkennen? En hoe zou het ons kunnen verwonderen, dat hij de stemde in het geweten tot hem spreekt, gewoonlijk voor iets houdt, dat enkel in hem zelf gegrond is?

De a-religieuze mens is dus diegene, die zijn geweten houdt voor de psychologische facticiteit ervan, - diegene, die bij dit factum, als was het uitsluitend immanent, quasi blijft staan - voortijdig blijft staan, kunnen wij zeggen -, want hij houdt het geweten voor een eindpunt, voor de laatste instantie, waarvoor hij zich te verantwoorden heeft. Toch is het geweten *niet de laatste bestemming (Wovor) van het verantwoordelijk* zijn; het is geen eindpunt, maar een halte vóór het eindpunt. Voortijdig is de ongodsdienstige mens blijven staan, als hij op zijn speurtocht naar de zin van het leven *niet boven het geweten* uitgaat, er niet *boven uit vraagt*. Het is, alsof hij pas aan een voor-top is aangekomen. Waarom gaat hij niet verder? Omdat hij de 'vaste grond onder de voeten' niet wil missen; want de eigenlijke top, - die is aan zijn uitzicht onttrokken, die is met nevel omhuld, en in deze nevel, in dit ongewisse, daarin juist waagt hij zich niet. Dit waagstuk levert juist alleen de religieuze mens. Wat zou beiden er dan van weerhouden, om daar waar de ene blijft staan en de andere opbreekt voor het laatste traject zonder wrok afscheid van elkaar te nemen?

Juist de religieuze mens moest toch ook dit negatieve besluit van zijn medemens kunnen respecteren; hij moest dit besluit zowel erkennen als principiële mogelijkheid en ook aanvaarden als feitelijke werkelijkheid. Want juist de religieuze mens moest weten, dat de vrijheid tot zulk een besluit een door God gewilde, door God geschapen Vrijheid is; want in die mate is de mens vrij, door zijn Schepper vrij geschapen, dat deze vrijheid een Vrijheid is tot het Neen, dat zij zover gaat, dat het schepsel ook tégen zijn eigen schepper zijn standpunt kan kiezen, dat het ook God verloochenen kan.

Zeker, soms neemt de mens er genoeg mee, slechts de Náám van God te verloochenen; uit hoogmoed spreekt hij dan alleen over 'het goddelijke' of over 'de godheid', en zelfs daaraan zou hij het liefst nog

een privé-naam¹⁰ geven of het tot elke prijs verbergen achter vage, nevelachtige uitdrukkingen in pantheïstische trant. Want evenals er de nodige moed toe vereist is, om wat men eens heeft ingezien, ook te erkennen, evenzo is er de nodige deemoed vereist, om het te kunnen benoemen met dat woord, waarmee de mensen het al duizenden jaren noemen: met het eenvoudige woord God.

Tot nu toe was er in hoofdzaak sprake van de bestemming (Wovor) van de menselijke verantwoordelijkheid en wij hebben gezien, hoe de ethische vraagstelling daarbij omslaat in de religieuze. Het geweten verwijst niet alleen naar de transcendentie, het vindt ook zijn oorsprong in de transcendentie; daarom is het ontisch onherleidbaar. Men komt niet uit de oorsprongsproblematiek van het geweten langs een psychologische of psychogenetische weg, maar alleen langs een ontologische.

Hoe vergeefs alle pogingen zijn, om tot een ontische herleiding van het geweten, dus tot een ontische oplossing van de vraag naar zijn herkomst te komen, heeft Hebbel reeds ingezien, toen hij in een brief aan Üchtritz schreef (van 13 Mei 1857): 'Het geweten staat in scherpe tegenspraak met alle doeleinden die er vanuit het standpunt van het materialisme voor de mensen zijn, en mocht men ook proberen, om het ten grondslag te leggen aan de drift tot handhaving van het geslacht, wat zeker vroeg of laat gebeurt, ingeval het nog niet gebeurt mocht zijn, dan zal men het daardoor evenmin verklaren als opheffen.' Welnu, wat Hebbel hier geprofeteerd heeft, is intussen werkelijk gebeurd, en wel in de psychoanalyse die de poging gedaan heeft, om het geweten uit het driftleven te verklaren en hiertoe te herleiden: de psychoanalyse noemt het geweten Über-Ich en het leidt dit Über-Ich af van de introjectie van de vader-imago.

Maar evenmin als het Ik van het Es afgeleid kan worden, evenmin kan het Über-Ich van het Ik afgeleid worden. Veeleer staan wij hier voor een tweevoudige aporie: enerzijds van de existentialiteit van het Ik, anderzijds van de transcendentaleiteit van het zogenaamde Über-Ich. Wat het eerstgenoemde feit betreft, hebben wij reeds besproken, dat het (existentiële) verantwoordelijk zijn van de mens nooit tot zijn gedreven zijn teruggebracht kan worden, dat het begrip van de 'Ik-driften' veeleer met

¹⁰ Dit is in de geschiedenis van het Jodendom telkens de grote waarschuwing van de hubris: het G'd naar je hand willen zetten. Iemand's naam kennen is macht hebben over. Daarom wordt de heilige Godsnaam hwhy in de synagoge niet uitgesproken. (PH)

zichzelf in tegenspraak is. Nooit en te nimmer kunnen de driften zichzelf verdringen, noch censureren of sublimeren; en ook al mag het, zuiver biologisch gezien, nog zozeer driftenergie zijn, die ter beperking van het driftleven wordt ingezet, - datgene, waardoor ze wordt ingezet, kan niet zelf weer van drift worden afgeleid.

Maar evenmin als het Es zichzelf kan verdringen, evenmin kan het Ik zich voor zichzelf verantwoorden. Nooit kan het Ik zijn eigen morele wetgever zijn. Uiteindelijk kan daarom helemaal geen autonome 'categorische imperatief' bestaan; want elke categorische imperatief ontleent zijn legitimatie uitsluitend aan de transcendentie, maar nooit aan de immanentie. Zijn categorisch karakter staat en valt met deze transcendentie en kan daarom ook niet uit de immanentie worden afgeleid. Zouden wij ons van de terminologie van Nicolai Hartmann willen bedienen, namelijk van zijn antithese 'autonomie - dependentie', dan konden wij op die grond zeggen: Wat wij tegenover Freud bestrijden, is, dat het Ik van het Es afhankelijk zou zijn; en wat wij tegenover Freud volhouden, is, dat het Ik ten opzichte van het Es autonoom is; wat wij echter bovendien handhaven, is de transcendentie van het zogenaamde Über-Ich. *Want daarmee, dat het Ik - in tegenstelling tot het Es als gedreven zijn - in wezen verantwoordelijk zijn is, is nog lang niet gezegd, dat dit verantwoordelijke Ik alleen maar verantwoording schuldig is aan zichzelf. Vrij zijn is weinig, is niets, - zonder iets, waartoe men vrij is; maar ook verantwoordelijk zijn is nog niet alles, - zonder een bestemming (een wezen, aan wie men verantwoording schuldig is).*

Zo min men dus van de driften (Es) de wil (Ik) af kan leiden, zo min kan men van het willen het moeten (Über-Ich) afleiden. Laten wij toch aan dat mooie woord van Goethe denken: 'Denn alles Wollen ist ja nur ein Wollen, weil wir eben sollten.'

Het moeten is dus bij elk willen reeds op een of andere wijze verondersteld; *het moeten is ontologisch altijd eerder dan het willen. Want juist zoals ik slechts kan antwoorden, wanneer mij iets gevraagd is, zoals dus elk antwoord een vraag vereist, juist zo is de bestemming (Wovor) van alle verantwoording vooraf-gaand aan de verantwoording zelf. Mijn ethisch moeten gaat vooraf aan mijn willen.*

Achter het Über-Ich van de mens staat niet het Ik van een Über-mensch, maar het Gij van God; want nooit en te nimmer kon het geweten een woord van gezag zijn in de immanentie, als het niet het Gij-woord was van de transcendentie.

Geen Über-Ich, geen 'Ik-ideaal', zou werkzaam kunnen zijn, als het louter uit mijzelf voortkwam, als het slechts een door mijzelf ontworpen voorbeeld was en het niet op een of andere wijze vooraf gegeven, reeds aanwezig gevonden was. Nooit zou het werkzaam kunnen zijn, als het daarbij slechts om mijn eigen uitvindsel ging.

En wanneer Jean Paul Sartre de mens vrij noemt en van hem eist, dat hij een keus make, dat hij zichzelf uitvinde, dat de mens de mens 'ontwerpe', en wanneer Sartre bovendien van mening is, dat de mens in staat zou zijn, zichzelf uit te vinden zonder hierbij een voorafgegeven voorbeeld te hebben, zonder dat hem hierbij dus iets tegemoet komt uit een sfeer, die in wezen buitenmenselijk is, dan moeten wij vragen: Lijkt zo'n onderneming niet op de *Indische touwtruc*? Bij deze truc wil de fakir doen geloven, dat een jongen langs het touw, dat hij in de lucht gooit, omhoog kan klimmen. *Juist zo ontwerpt de mens volgens Sartre zijn moeten-zijn in de lege ruimte - zonder dat hem van welke kant ook steun geboden wordt - en Sartre meent, dat de mens zich langs dit ontwerp omhoog kan werken en hoger ontwikkelen.*

Wij zien, dat dit niets anders is dan ge-ontologiseerde psychoanalyse, een ontologiseren van de psychoanalytische Über-Ich-theorie. *De psychoanalyse* echter, dat wordt ons nu duidelijk, is tenslotte niets anders dan *een gepsychologiseerde geschiedenis van Münchhausen*; want wat zij beweert, is niets meer of minder dan het volgende: *het Ik trekt zichzelf aan de kruin van het Über-Ich uit het moeras van het Es.*

In de psychoanalyse is het niet slechts zo, dat heel algemeen het Über-Ich een geïntrojecteerd vader-imago voorstelt, maar in het bijzonder wordt dit ook van het godsbegrip gezegd; voor de psychoanalyse is ook God een loutere vader-imago.

Wij echter beweren juist het omgekeerde: in werkelijkheid is *niet God een vader-imago, maar de vader een imago van God*. Voor ons is *niet de vader het oerbeeld van alle goddelijkheid*, veeleer is precies het tegendeel waar: *God is het oerbeeld van alle vaderschap*. Slechts ontogenetisch, biologisch, biografisch, is de vader het eerste, - maar ontologisch is God het eerste. Psychologisch gaat dus de betrekking kind-vader wel vooraf aan de betrekking mens-God, maar ontologisch is zij er geen voorbeeld voor, maar een afbeelding van. Ontologisch gezien is mijn lijfelijke vademde mij lichamenlijk verwekt heeft, als het ware de 'toevallige' eerste representant van Hem, die alles verwekt heeft; ontologisch gezien is mijn natuurlijke schepper slechts het eerste

symbool en daarom in zekere zin het imago voor de bovennatuurlijke schepper van heel de natuur.¹¹

Als de psychoanalyse het aandurft niet slechts het Über-Ich en het godsbegrip tot een geïntrojecteerd vader-imago terug te brengen, maar ook de religie zonder meer als gesublimeerde libido op te vatten, om dus de aangeboren oer-beleving van het kindschap Gods - al is die nog zo dikwijls onbewust want verdrongen - hoe dan ook tot infantiele seksualiteit te reduceren, dan zouden wij slechts een ding willen zeggen: Wij laten ons niet wijs maken, dat de mens een gesublimeerd dier is, zodra wij kunnen bewijzen, dat hij een verdrongen engel in zich bergt.

¹¹ (Bij de tweede druk) Vgl. de onbeïnvloede verklaring van een patiënt: "Daar ik de goddelijke vader kwijt ben geraakt, zocht ik naar surrogaat-hemels: zo kwam het bij mij tot zo'n uitgesproken heimwee naar mijn lichamelijke vader - die ik nooit gekend heb! - en tot de gehechtheid aan mijn gestorven moeder." Een andere keer: 'Het heimwee naar God - mijn ver-langen, om in het magnetisch veld van God te geraken - is bij mij primair.'

VI

Onbewuste religiositeit

Overzien wij niet alleen de resultaten die wij in de laatste hoofdstukken hebben verworven, maar vergelijken wij deze met vroegere resultaten van de existentiële-analyse, dan blijkt, dat wij als het ware drie stappen vooruit zijn gegaan in de richting, waarin zich ons onderzoek ontwikkelt:

Dit is uitgegaan van het fenomenologisch primair gegeven feit van het menselijk zijn als bewustzijn en verantwoordelijk zijn, respectievelijk van de synthese of 'potentiering van beiden in het verantwoordelijkheidsbewustzijn, in het bewustzijn, verantwoordelijkheid te hebben.

In een tweede ontwikkelingsfase trachtte de existentiële-analyse door te dringen in het onbewust geestelijke; zoals zij in haar logotherapie bij het psychische - tot dan toe eigenlijk het enige object van de psychotherapie - ook het geestelijke betrokken had, zo leerde zij zelf en leerde zij anderen nu ook in het onbewuste het geestelijke zien, - dus als het ware *de onbewuste Logos*: bij het Es als het driftmatig onbewuste voegde zich als nieuw gegeven het geestelijk onbewuste. Met dit onbewust geestelijke van de mens - wat wij bovendien als iets geheel Ik-eigens gekwalificeerd hebben - werd die onbewuste diepte ontsloten, waarin juist de grote, existentieel echte beslissingen vallen; daaruit volgde echter niets meer en niets minder dan dat er boven het verantwoordelijkheidsbewustzijn of de bewuste verantwoordelijkheid uit ook zoiets als een onbewuste verantwoordelijkheid moet zijn. Is de existentiële-analyse door de ontdekking van het geestelijk onbewuste aan het gevaar ontkomen, waaraan de psychoanalyse was bezweken - die namelijk het onbewuste ver-'Es'-t en ont-'Ik'-t heeft - zij was bovendien nog aan een ander, om zo te zeggen haar innerlijk gevaar ontsnapt: Door het geestelijk onbewuste te erkennen voorkwam zij ook elk mogelijk eenzijdig intellectualiseren en rationaliseren ten aanzien van het wezen van de mens. De mens kon haar niet meer voorkomen als een uitsluitend verstandelijk wezen, - niet meer als een wezen, dat alleen van de theoretische of 'praktische Vernunft' uit te begrijpen is.

Nu heeft de existentiële-analyse in een derde ontwikkelingsfase binnen het onbewust geestelijke van de mens zoiets als onbewuste religiositeit ontdekt, - in de zin van *een onbewust betrokken zijn op God* als een in de mens *schijnbaar immanente*, zij het nog zo vaak latent blijvende,

betrekking tot het transcendente. Terwijl daarom door de ontdekking van het onbewust geestelijke het (geestelijke) Ik achter het (onbewuste) Es zichtbaar werd, werd door de ontdekking van de onbewuste religiositeit nog achter het immanente Ik het transcendente Gij zichtbaar. Was dus gebleken, dat het Ik 'ook onbewust' en het onbewuste 'ook geestelijk' is, zo bleek nu dit geestelijk onbewuste 'ook transcendent' te zijn.

De onbewuste gelovigheid van de mens die zich op deze wijze onthult, zou - meegegeven en mee gezien in het begrip van zijn *'transcendent onbewuste'* - beduiden, *dat wij altijd reeds onbewust op God zijn ingesteld*,¹² dat wij altijd reeds een, zij het ook onbewuste, dan toch intentionele betrekking tot God hebben. En deze God noemen wij 'de onbewuste God'.

Onze formulering de onbewuste God' wil dus niet zeggen, dat God op zich, voor zich, zich zelf - onbewust zou zijn; veeleer wil zij zeggen, dat God óns soms onbewust is, dat onze relatie tot Hem onbewust kan zijn namelijk verdrongen en zodoende verborgen voor onszelf.¹³

Reeds in de Psalmen wordt gesproken van de 'verborgen God'; en bij de Hellenistische antieken was er een altaar toegewijd 'aan de onbekende God'. Wat nu met onze formulering 'de onbewuste God' bedoeld is, zou dan zijn: *de verborgen betrekking van de mens tot de zijnerzijds verborgen God*.

Van drie mogelijke ontsporingen evenwel moet onze formulering gevrijwaard worden. Ten eerste mag zij niet in pantheïstische zin misverstaan worden. Want niets ligt ons minder dan mogelijk te beweren, dat het onbewuste of zelfs het Es zelf goddelijk zou zijn. Moge dan gebleken zijn, dat het onbewuste als iets, dat 'ook geestelijk' is, mede onbewust religiositeit in zich bergt, - nooit en te nimmer zou het daarom ook zelf met de nimbus van het goddelijke omgeven mogen worden. Want dat wij altijd reeds in een onbewuste betrekking tot God staan, wil nog helemaal niet zeggen, dat God ook 'in ons' is, dat Hij in ons woont, ons

¹² 'Tibi loquitur cor meum'. (Jouw woorden zullen spreken tot mijn hart)

¹³ (Bij de tweede druk) Vgl. de letterlijke uitlating van mijn patiënt: 'De mensen zijn heel vanzelfsprekend met de natuur en met God verbonden; zij weten er alleen niets van.'

onbewuste vervult, - dit alles zouden thesen zijn van een dilettantistische theologie.

Ook een andere ontsporing zou denkbaar zijn. Wij zouden de these van 'de onbewuste God' ongeveer op dezelfde wijze als het occultisme foutief kunnen interpreteren. Foutief op die manier, dat die paradox welke zij bevat, namelijk de paradox van een 'onbewust weten' omtrent God, zou uitlopen op de vaststelling, dat het onbewuste alwetend zou zijn, of tenminste meer zou weten dan men zelf weet. Het Es zou meer weten dan 'Ik' weet. Zoals wij reeds zeiden, het onbewuste is niet alleen niet goddelijk, maar geen enkel goddelijk attribuut komt het toe, en dus ook niet het attribuut van de alwetendheid. Zoals de eerstgenoemde ontsporing dus zou beantwoorden aan een dilettantistische theologie, zo zou de laatst aangevoerde beantwoorden aan een metafysica die kortsluiting maakt.

Geen wetenschap kan zichzelf begrijpen, over zichzelf oordelen, zonder zich boven zichzelf te verheffen. En zo kan ook geen wetenschap, ontisch als zij is, haar resultaten beoordelen en in haar consequenties overzien, zonder haar eigen terrein, het ontische gebied, te verlaten en zich aan een ontologisch onderzoek te onderwerpen. Herhaaldelijk zagen ook wij ons gedwongen, de grenzen van het streng wetenschappelijke gebied te overschrijden, om de wetenschappelijke resultaten te confronteren met de ontologische verwachtingen. Van nog groter belang moet het voor ons zijn om de vaste grond der empirie niet onder onze voeten kwijt te raken en te vervallen in datgene, wat wij eerst als kortsluiting veroorzakende metafysica of dilettantistische theologie betiteld hebben. Veeleer beschouwen wij het als onze taak, om, uitgaand van eenvoudige ervaringsfeiten, deze feiten volgens de gebruikelijke methodes wetenschappelijk op hun waarde te onderzoeken. Zo zorgden wij ervoor, ook onze droomduidingen met behulp van de klassieke methode van vrije associatie plaats te doen vinden.

Daarbij ging het er alleen om, de fenomenologische feiten ook de betekenis te laten behouden, die hun als zodanig toekwam. Zij hadden een dermate massieve realiteit, dat wij ervan af moesten zien, om ze tot elke prijs aan een verdere analytische herleiding te onderwerpen. Hierbij denken wij natuurlijk op de eerste plaats aan zo menige flagrant religieuze droom van manifest ongodsdienstige mensen; in het bijzonder echter komen wij in zulke gevallen een in het waakleven nooit gekend extatisch geluksgevoel tegen, dat wij, indien wij eerlijk willen blijven, in

geen geval verder kunnen herleiden tot een zogenaamd nog daarachter verborgen seksueel geluksgevoel.¹⁴

Nu moeten wij echter nog een andere, de derde en de belangrijkste - mogelijkheid van ontsporing bespreken: wij kunnen namelijk niet beslist genoeg verklaren, dat het onbewuste niet alleen niet goddelijk en niet eens alwetend is, maar dat het, in zoverre het een onbewuste betrekking tot God inhoudt, voor alles één ding niet is: het is niét gebonden aan het Es.

Dát over het hoofd te zien echter was de grote fout van Jung; want al heeft deze onderzoeker ook zonder twijfel de verdienste, in het onbewuste ook het religieuze gezien te hebben, hij beging toch de fundamentele fout, om de onbewuste religiositeit weer naar het Es-eigene om te buigen: *hij heeft de 'onbewuste God' foutief gelokaliseerd.*

Jung heeft de onbewuste religiositeit naar het Es verplaatst, hij heeft het tot het Es gerekend; voor het religieuze in zijn zin was het Ik als het ware niet toerekeningsvatbaar, niet competent; nog steeds viel het religieuze niet onder de verantwoordelijkheid en de beslissende keuze van het Ik.

Volgens Jung is 'Es' religieus in mij, - maar niet 'Ik' ben dan gelovig; 'Es' drijft mij dan naar God, - maar 'Ik' kies dan niet voor God.

Want bij Jung is de onbewuste religiositeit gebonden aan religieuze archetypen, dus aan elementen van het archaische of collectieve onbewuste. In feite heeft volgens Jung de onbewuste religiositeit alles behalve de betekenis van een persoonlijke beslissing; eerder is het volgens hem een collectief, een 'typisch', - en wel een archetypisch gebeuren 'in' de mens. Wij echter zijn van mening, dat juist de religiositeit daarom al niet aan een collectief onbewuste kan ontspringen, omdat zij behoort bij de persoonlijke, zelfs de allerpersoonlijkste want de Ik-eigen beslissingen, - die weliswaar heel goed onbewust kunnen zijn, maar daarom nog lang niet bij de Es-eigen driftsfeer hoeven te behoren.

¹⁴ (Bij de tweede druk) Vgl. de verklaring van de patiënt: 'In de droom beleefde ik dikwijls een verlossend huilen; een verzoenend huilen, zoals ik dat bij het ontwaken niet kan beleven.'

Volgens Jung en zijn school is de onbewuste religiositeit in wezen iets driftmatigs; H. Bänziger¹⁵ verklaart zelfs rondt: 'Wij kunnen evengoed van een *religieuze drift* spreken als van een seksuele of agressieve drift'. (Cursivering van de auteur). Wij vragen dan: *wat zou dat nu voor een religiositeit zijn, als ik daartoe gedreven ben, - gedreven zoals tot de seksualiteit? Wij bedanken voor een religiositeit die wij aan een 'religieuze drift' te danken zouden hebben. Want echte religiositeit heeft niet het karakter van drift, maar het karakter van beslissing; religiositeit staat met haar beslissingskarakter en valt met haar drift-karakter. Want religiositeit is ofwel existentieel, ofwel zij bestaat helemaal niet.*

Voortdurend echter is bij Jung - zoals bij Freud - het onbewuste, en daarmee ook het 'religieus' onbewuste, iets, waardoor de persoon gedermineerd wordt. Maar voor ons is de onbewuste religiositeit, is zelfs heel in het algemeen *het geestelijk onbewuste, een beslissend onbewust-zijn*, - en juist *niet een gedreven zijn vanuit het onbewuste*; voor ons betekent het geestelijk onbewuste en vooral de onbewuste religiositeit, dus het 'transcendent onbewuste' op de eerste plaats, *geen determinerend, maar een existierend onbewuste*.

Als zodanig behoort het in elk geval tot de (onbewust) geestelijke existentie en niet tot de psychofysische facticiteit. Jung verstaat echter onder archetypen 'een structurele eigenschap of voorwaarde, die kenmerkend is voor de op een of andere wijze met de hersenen verbonden psyche'.¹⁶ Zodoende wordt de religiositeit niets anders dan een aangelegenheid van het menselijk psychofysicum, terwijl het toch in werkelijkheid een aangelegenheid is van de drager van dit psychofysicum, namelijk van de geestelijke persoon. Volgens Jung gaat het bij de religieuze oerbeelden om onpersoonlijke beelden uit een collectief onbewuste, die men min of meer uitgewerkt aan kan treffen in het individuele onbewuste, juist als psychologische feiten, delen van de psychofysische facticiteit; en van hieruit dringen zij zich eigenmachtig, zo niet dwangmatig, op; - als het ware over onze persoon heen. Wij echter zijn van mening, dat de onbewuste religiositeit uit het centrum van de mens, uit de persoon zelf naar voren treedt (en in deze zin waarachtig 'ex-isteert'), indien zij niet in de diepte van de persoon, juist in het geestelijk onbewuste, als verdrongen religiositeit latent verblijft.

¹⁵ Schweizerische Zeitschrift für Psychologie. VI. 4 (1947).

¹⁶ C. G. Jung, 'Psychologie und Religion'.

Doordat wij de onbewuste religiositeit haar geestelijk existentieel karakter laten behouden in plaats van haar tot de psychologische facticiteit te rekenen, wordt het ons natuurlijk onmogelijk, om haar als iets aangeborens te beschouwen: reeds daarom kan, naar onze mening de religiositeit niet aangeboren zijn, omdat zij niet aan het biologische gebonden is. Daarmee hoeft geenszins bestreden te worden, dat alle religiositeit zich steeds volgens bepaalde gepreformeerde banen en schema's beweegt; maar als zulke schema's dienen niet de zogenaamd aangeboren, overgeërfde archetypen, doch de reeds aanwezige confessionele vormen, waarin de religiositeit zich soms uit. Men moet ongetwijfeld toegeven, dat zulke gepreformeerde vormen bestaan; maar bij deze religieuze oerbeelden gaat het niet om in ons sluimerende archetypen, die langs biologische weg tot ons zijn gekomen, maar om de langs traditionele weg overgenomen oerbeelden uit onze eigen religieuze cultuurkring. Deze beeldenwereld is ons dus niet aan-geboren, maar wij zijn er in geboren.

Wij bestrijden dus absoluut niet, dat de mens iets aanwezig vindt voor zijn religiositeit, - dat er een factisch aanwezig gegeven is, wat hij zich existentieel eigen maakt. Maar dit reeds aanwezige, *déze* oerbeelden, - dat zijn geen archetypen, welke dan ook, maar dat zijn de gebeden van onze vaders, de riten van onze kerken, de openbaringen van onze profeten, - en de voorbeelden van onze heiligen.

Overleveringen staan er genoeg ter beschikking, - niemand behoeft God eerst te ontdekken; maar ook niemand brengt Hem in de vorm van aangeboren archetypen al mee.

Echte en in deze zin oorspronkelijke religiositeit heeft dus niet het minste te maken niet archaische en in deze zin primitieve religiositeit. Het is evenwel iets anders, wanneer wij dikwijls kunnen vaststellen, dat de oorspronkelijke, de oorspronkelijk aanwezige en naderhand verdrongen religiositeit van sommige mensen een naïeve is: namelijk een naïeve in de zin van kinderlijke gelovigheid. Want in zoverre de onbewuste religiositeit een verdrongene is, kan men geheel niets anders verwachten dan dat zij op elk punt, waar zij wordt opgedolven, vastzit aan aanwezige indrukken uit de kindertijd. En werkelijk: indien de existentiële-analyse tot ekforering¹⁷ leidt van zulk een verdrongen ge-

¹⁷ ekferw uitspreken; (uit zich) naar buiten dragen, naar buiten brengen. Hier: een mentale inprenting oproepen, een onbewuste herinnering naar boven brengen (PH)

bleven religiositeit en aldus een an-amnese in de waarste zin van het woord tot stand brengt, zien wij, hoe zij telkens weer een onbewuste gelovigheid aan het licht brengt, die in de waarste, beste zin van het woord kinderlijk te noemen is. Mag zij dan ook kinderlijk en in deze zin naïef zijn, primitief en archaisch in de zin van Jung is zij in geen geval. In het resultaat van onpartijdige analyse ervan vindt men niets van heel die archaïserende mythologie, welke ons in de duidingen van de school van Jung tegemoet treedt; maar zoals zij in de existentiële-analyse soms voor de dag komen, stemmen zulke onbewust-religieuze belevingsinhouden eenvoudig overeen met geliefde oude beelden uit de kinderjaren.

Met de existentiële-analyse staan wij dus allang niet meer daar, waar de psychoanalyse stond. *Tegenwoordig maken wij ons geen hoofdbreken meer over 'de toekomst van een illusie'; maar wij denken wel degelijk na over de eeuwigheid van een realiteit*, - over de eeuwigheid en tegenwoordigheid van die realiteit, als welke de religiositeit van de mens zich aan ons heeft geopenbaard: als een realiteit in strikt empirische zin; een realiteit weliswaar, die ook onbewust blijven of onbewust worden kan, die ook verdrongen kan zijn. Maar juist dan, in zulke gevallen is het de taak van de existentiële-analyse, om deze onbewust altijd reeds aanwezige geestelijke realiteit voor de geest te laten komen. De existentiële-analyse moet toch de neurotische zijnswijze grondig onderzoeken, tot op zijn laatste mogelijk aanwijsbare grond; zulk een grond voor de neurotische wijze van existentie zal al te vaak het feit blijken te zijn, dat de neurotische mens ergens tekort blijkt te schieten: zijn betrekking tot de transcendentie is gestoord. Zijn transcendentie betrekking is verdrongen. Maar uit de verborgenheid van zijn 'transcendent onbewuste' openbaart zich deze verdrongen transcendentie soms in een 'onrust van het hart',¹⁸ die toevallig ook heel goed kan leiden tot op de voorgrond tredende symptomen van een neurose, en dus om zo te zeggen *onder het beeld van een neurose* kan verlopen. In deze zin geldt dus ook voor de onbewuste religiositeit, wat voor al het onbewuste geldt: het kan pathogeen zijn. Ook de verdrongen religiositeit kan derhalve een 'ongelukkig verdrongene' zijn.¹⁹ En dit geldt in klinische ernst. Laten wij het volgende voorbeeld nemen van een patiënt met een

¹⁸ Vergelijk bijvoorbeeld het in 'Ärztliche Seelsorge' beschreven geval van een hartneurose.

¹⁹ (Bij de tweede druk) Vgl. de uittaling van een van mijn patiënten: 'Ik ben er het medische bewijs voor, dat men niet zonder God kan leven.'

zware dwangneurose, welke al tientallen jaren bestond en ook meerdere, langdurige psychoanalytische behandelingspogingen trotseerde: In het middelpunt van zijn dwangneurotische angsten stond de fobie, dat deze of gene van zijn daden ertoe kon leiden, dat zijn gestorven moeder of zuster 'verdoemd' zou worden. Op deze grond ging onze patiënt bijvoorbeeld niet in rijksdienst, omdat hij dan een ambtseed af zou moeten leggen en hij deze eed misschien ooit, al was het op nog zo'n onbeduidende wijze, zou kunnen verbreken; en dan, zo denkt hij, zouden moeder en zuster verdoemd worden. Onze patiënt was ook het huwelijk ontweken, alleen daarom, omdat hij bij de bruiloft zijn ja-woord zou moeten geven, wat hij echter misschien ooit eens verbreken zou en ook dit zou de verdoeming van zijn afgestorven familieleden tengevolge kunnen hebben. En pas nog, zo vertelt hij, had hij een radiotoestel alleen daarom niet gekocht, omdat hem op dat moment de dwanggedachte door het hoofd ging: als hij een bepaald technisch detail niet direct begreep, dan zouden moeder en zuster in het hiernamaals verdoemd worden.

Gezien zulk een rijkdom van wel verwrongen, maar religieuze voorstellingselementen, vroegen wij patiënt nu naar zijn vita religiosa, respectievelijk zijn instelling ten opzichte van godsdienstige vragen: Toen hoorden wij hem beslist verklaren, een 'vrijdenker' te zijn: hij was 'Häckel-aanhanger'. En hij voerde dit alles aan, om niet zonder trots te accentueren, hoe ver hij het in zijn begrip van de moderne fysica wel gebracht heeft; de elektronen-theorie bijvoorbeeld beheerst hij volkomen. Op de vraag, of hij eigenlijk wel enige kennis heeft van godsdienstige zaken, geeft hij toe, er wel iets van te weten; maar hij 'kent het gebedenboek ongeveer zo goed als de misdadiger het wetboek': hij kent het zonder het ook maar enigszins te erkennen. Of hij dan ongelovig is, vroegen wij hem; en krijgen als antwoord: 'Wie kan dat van zichzelf zeggen? Met mijn verstand ben ik zeker ongelovig, maar met mijn gevoel geloof ik misschien toch. Met mijn verstand geloof ik in elk geval slechts aan een bestemming door de natuurwet, - maar niet aan een God, die loont en straft.' En zie: dezelfde mens, die deze woorden heeft gesproken, had kort tevoren, in verband met de beschrijving van een potentie stoornis gemeend: 'Ik had op dat bewuste ogenblik de dwangvoorstelling, dat God zich op mij zou kunnen wreken.' Als Freud zegt: 'De religie is de algemeen menselijke dwangneurose; zoals die van het kind komt zij voort uit het Oedipuscomplex, uit de betrekking

tot de vader,²⁰ dan zijn wij er, gezien het juist beschreven geval, wel heel dicht aan toe, om die uitspraak om te keren en eerder de bewering te wagen: de dwangneurose is de psychisch ziek geworden religiositeit.

Wanneer het geloof verkommt, dan wordt het schijnbaar misvormd. En voor hem, die de engel in zich verdringt, ontaardt deze in een demon.

Maar zien wij ook niet op cultureel gebied, dus niet alleen volgens individuele, doch ook volgens sociale maatstaf, dat het verdrongen geloof in bijgeloof ontaardt? En dit overal, waar het religieuze gevoel ten offer valt aan een verdringing door het soevereine verstand, de technische denkwijze?²¹ In deze zin kan er veel in onze huidige culturele toestanden doen denken aan de 'algemeen menselijke dwangneurose', om met Freud te spreken, - veel, met uitzondering van één ding: met uitzondering juist van de godsdienst.

Van de niet-collectieve, maar individuele dwangneurose, ja kortweg van de neurose kan men in niet weinig gevallen zeggen: Waarlijk, God is een 'God der wrake'; *want in de neurotische existentie wreekt zich aan haarzelf het tekortschieten van haar transcendentie.*

²⁰ 'Die Zukunft einer Illusion'.

²¹ Als Goethe zegt: 'Wer Kunst und Wissenschaft besitzt, der hat auch Religion', dan weten wij thans maar al te goed, waarheen het leiden zou, wanneer de mens wel wetenschap, maar niet meer dan dat bezat; van haar hele 'zuivere wetenschappelijkheid' zou de mensheid dan al spoedig nog slechts een ding over houden: atoombommen.

VII

Psychotherapie en spiritualiteit

Tot slot willen wij ons nu afvragen, welke directe relatie al de ter sprake gebrachte vraagstukken behoren te hebben met geneeskundige werkzaamheid of medisch onderzoek. Immers de arts is niet als arts, niet uit hoofde van zijn beroep in godsdienstige vragen geïnteresseerd. Komen evenwel zulke wereldbeschouwelijke kwesties ter sprake, dan is hij als arts beslist verplicht tot onvoorwaardelijke tolerantie.

Wat de psychotherapeut of arts betreft, die zelf godsdienstig is, kan men zeggen, dat deze plicht tot tolerantie ook voor hem geldt. Van hem kan men wel niet anders veronderstellen dan dat hij in de godsdienstigheid of ongodsdienstigheid van zijn patiënten geïnteresseerd is; wel niet als therapeut, maar als mens; omdat hij zelf gelovig is, is hij in zaken als deze in hoogste mate geïnteresseerd. Maar laten wij één ding toch niet vergeten; evenzeer als deze psychotherapeut of arts geïnteresseerd is in de godsdienstigheid van de ander, zal hij het ook zijn in de spontaniteit van zulk een godsdienstigheid. Met andere woorden: hij zal het grootste belang daarin moeten stellen, dat deze godsdienstigheid tot een spontane doorbraak komt. En daarom zal hij ook rustig deze doorbraak afwachten. Dit zal hij des te gemakkelijker kunnen, naarmate juist hij, als zelf een religieus mens, reeds a priori overtuigd zal zijn van de latente religiositeit ook van de manifest ongodsdienstigen. Want de gelovige therapeut gelooft niet alleen in zijn God, maar tevens ook in het onbewuste geloof van de patiënt; hij gelooft dus niet alleen bewust in de eigen God, maar tevens gelooft hij ook in Hem als een voor de patiënt 'onbewuste God'; in deze 'onbewuste God' echter gelooft hij als een God, die de patiënt 'nog niet' bewust geworden is.

Zoals wij reeds gehoord hebben, is religiositeit alleen daar echt, waar zij existentieel is, waar dus de mens niet op een of andere wijze tot haar gedreven is, maar zich in een beslissende keuze voor haar uitspreekt. Nu zien wij echter, dat zich bij dit moment van de existentialiteit nog als tweede voegt het moment van de spontaniteit: echte religiositeit moet, wil zij existentieel zijn, ook de tijd hebben, om spontaan te ontkiemen. Nooit zou men hier een mens iets op mogen dringen. Zodat wij kunnen zeggen: *Tot echte religiositeit laat de mens zich noch door het Es drijven, - noch door de arts dringen.* Freud, die zoals bekend in

dergelijke gevallen van 'twee soorten bewustwording' sprak, heeft er al op gewezen, dat het therapeutisch effect van het bewust worden staat of valt met de spontaniteit van zulk een bewustwording. Iets analoogs geldt nu juist ook voor de religiositeit; en zoals bij de verdrongen 'complexen' alleen de spontaan verkregen bewustwording tot genezing leidt, zo zal ook slechts een spontaan tot doorbraak komen van de onbewuste religiositeit tot heil strekken.

Hier zou elk systematisch doelgericht te werk gaan misplaatst zijn; ja, elke meer of minder bewuste intentie zou geschikt zijn, om het effect te verijdelen. Van deze dingen zijn zelfs de priesters zich heel goed bewust, en niet eens zij zouden bereid zijn, af te zien van de spontaniteit van alle ware religiositeit. Zo herinneren wij ons een voordracht, waarin een priester beschreef, hoe hij juist op die dag aan het bed van een stervende was geroepen van wie hij wist, dat hij ongelovig was. De man had er enkel behoefte aan gehad, om zich voor zijn dood volledig uit te spreken, - en hiertoe had hij de priester gekozen. En nu vertelde deze priester, dat hij deze man de toediening van de laatste sacramenten niet had aangeboden; en wel eenvoudig daarom niet, omdat de stervende er niet spontaan naar verlangd had. Zozeer hechtte zelfs een priester waarde aan zulk een spontaniteit.

Maar moeten wij al therapeuten, *priesterlijker willen zijn dan de priesters?* Zouden wij niet veeleer minstens evenzeer als de priesters de vrije beslissing van de ons toevertrouwde mensen, de zich aan ons toevertrouwen-de patiënten, bovenal in hun religieuze aangelegenheden moeten respecteren?

Welnu, de laatste tijd gaan er in psychotherapeutische kringen telkens weer stemmen op, wier eis daarop neer komt, dat de psychotherapeut zelfs de priester nog zou overtroeven. Maar dat zou tweeslachtigheid zijn. Want wij moeten de geneeskundige functie scherp onderscheiden van de priesterlijke zending. En *zoals de ongodsdienstige therapeut aan de godsdienstige patiënt datgene moet laten, wat de patiënt heeft: zijn geloof, - zo moet de godsdienstige therapeut aan de priester laten, wat des priesters is: zijn ambt.*

Elders hebben wij als onze mening te kennen gegeven, dat de dwangneuroticus bezielde is door een bijna Faustische drang naar volmaaktheid, doordat hij de honderd procent zekere kennis en de honderd procent deugdelijke beslissing zoekt; in zoverre, zo dachten wij, was hij betoverd door de belofte van de slang: 'eritis sicut Deus, scientes

bonum et malum'.²² (Feitelijk ligt de tweeslachtigheid van de dwangneuroticus hierin, dat hij zich wil afmaken van zijn schepsel-zijn: hier ligt zijn zonde, maar niet daar, waar hij deze in zijn *scrupulositeit*, die *hyperakusis van het geweten*, ten onrechte lokaliseert.) Van die psychotherapeuten nu, die zich in hun usurpatiestreven aanmatigen, hetzelfde te doen als de priesters, kan men zeggen: zij willen 'esse sicut pastores, demonstrantes bonum et malum'.²³

Zoals wij van de logotherapie zelf beweerd hebben, dat zij de psychotherapie niet kan en wil vervangen, doch slechts aanvullen, zo hebben wij a priori ook van de medische zielzorg verklaard, dat zij in de verste verte niet de priesterlijke zielzorg zou willen vervangen. De psychotherapeut of arts kan de priester namelijk nooit vervangen, hij kan hoogstens als noodhulp zijn plaats innemen. Dat en hoe het toevallig eens kan gebeuren, zou het volgende geval kunnen bewijzen:

Een oude vrouw wendt zich tot onze psychotherapeutische polikliniek om raad wegens een zware depressie: zij staat nu geheel alleen, sinds een dochter, haar enigst kind, zelfmoord gepleegd heeft; daar kan zij niet overheen komen. Nadat gebleken is, dat haar droefheid geen pathologische, maar om het zo uit te drukken, de fysiologische droefheid weergeeft, informeert de therapeut voorzichtig naar haar houding tegenover de godsdienst; daar patiënte zich gelovig noemt, vraagt hij haar, waarom zij dan eigenlijk niet naar een priester is gegaan. Op deze vraag antwoordt zij, dat zij bij haar pastoor geweest is, om zich uit te spreken. Hij had echter niet eens een paar minuten tijd voor haar gehad. Voor de betreffende collega echter, zelf een religieus mens, was het een makkelijke taak, om deze vrouw die woorden en die uit beider geloof geputte troost mee te geven, waaraan zij behoefte had, maar die zij van haar pastoor - om een of andere toevallige reden - niet had gekregen.

²² Lett. 'Zoals God zullen jullie zijn, kennende goed en kwaad', Frankl denkt hier aan de woorden van de slang aan de vrouw Eva in Genesis 3:5 'scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum' (Vulgata) ofwel: 'maar God weet, dat ten dage, dat gij daarvan eet, uw ogen geopend zullen worden, en gij als God zult zijn, kennende goed en kwaad.' (NBG)

²³ 'Te zijn zoals de herders, wijzend op het goede en het kwade.'

Hier sprak dus de arts in plaats van de priester, bewust, uitgezocht een religieus bemoedigend woord. En daartoe had hij, als religieus mens tegenover de religieuze mens, het menselijke recht, - en de religieuze plicht. Waaraan wij ons echter moeten houden, is op de eerste plaats dit: de therapeut heeft nooit als therapeut de plicht, om tegenover een religieuze patiënt religieuze gezichtspunten naar voren te brengen. Als hij dit doet dan toch altijd alleen omdat hijzelf gelovig is. Ten tweede heeft hij hiertoe in elk geval slechts dan het recht, als hij zelf een gelovig mens is. Want een niet-religieus therapeut zou nooit en te nimmer het recht hebben om de religie als het ware te gebruiken als een goed of slecht middel ten dienste van de therapie. Dat zou namelijk betekenen: de religie degraderen en van de religie iets maken, dat net goed genoeg is om te dienen voor het bewaren of herwinnen van de gezondheid.

Al kan de religie nog zo'n gunstig therapeutisch effect hebben, haar motief is primair volstrekt niet psychotherapeutisch. Al kan zij secundair nog zo'n gunstige invloed hebben op zaken als psychische gezondheid en psychisch evenwicht: haar doel is niet psychische genezing, haar doel is het zielenheil. Godsdienst is geen verzekering voor een rustig leven, voor het zoveel mogelijk bevrijd blijven van conflicten of welke psychohygiënische doelstelling dan ook. Godsdienst biedt de mens meer dan psychotherapie, en zij vraagt ook meer van hem. Elke contaminatie van deze beide gebieden, die elkaar naar het effect weliswaar kunnen dekken, maar naar ieders intenties elkaar vreemd zijn, moet principieel van de hand gewezen worden.

In de zin van zulk een eis moeten wij echter ook alle pogingen afwijzen, die ten doel hebben, de medische zielzorg in de priesterlijke te laten opgaan, en die verlangen, dat de psychotherapie haar zelfstandigheid als wetenschap én haar zelfstandigheid ten opzichte van de godsdienst zou opgeven en zou erkennen, dienstmaagd te zijn van de theologie.

Welnu: juist zoals de waarde van de mens verankerd is in zijn vrijheid, - een vrijheid, die een vrijheid moet zijn tot het 'neen' toe, tot op dat punt derhalve, waar de mens het besluit neemt, zich voor God af te sluiten, juist zo berust de waarde van de wetenschap op die onvoorwaardelijke vrijheid, die de onafhankelijkheid van het onderzoek garandeert. Zoals de menselijke vrijheid gewaarborgd moet zijn tot op het neen, zo moet de vrijheid van onderzoek gewaarborgd zijn op een gevaar af: namelijk op dat gevaar af, dat de resultaten van het onderzoek in tegenspraak met de geloofswaarheid zouden komen. Want *slechts zulk een strijd-*

baar onderzoek kan die triomf beleven, dat de resultaten ervan onweerlegbaar passen in de hen overkoepelende geloofswaarheid.

In zoverre wij nu van 'waardigheid' spreken - zij het van de mens, zij het van het onderzoek - zou men 'waardigheid' kunnen definiëren als de waarde op zich; en daar tegenover zou men kunnen stellen de nuttigheid als de waarde 'voor mij'. En nu kunnen wij zeggen: *Wie probeert, de psychotherapie te maken tot ancilla van de theologie, wie van de psychotherapie een dienstmaagd wil maken, - die ontrooft haar mét de vrijheid van onderzoek niet slechts de waardigheid van een zelfstandige wetenschap, doch tevens ontnemt hij haar ook de mogelijke nuttige waarde, die zij voor de godsdienst hebben kan.* Want zulk een nuttige waarde kan de psychotherapie altijd alleen maar per effectum hebben, doch nooit per intentionem. Mocht zij ooit de godsdienst van dienst kunnen zijn, zij het met de resultaten van haar empirisch onderzoek, zij het met de effecten van haar psychotherapeutische behandeling, dan zal zij het slechts dan kunnen, wanneer zij niet een vastgestelde marsroute volgt, wanneer zij zich niet reeds van te voren in haar doelstelling en heeft vastgelegd; *want van de wetenschap zijn alleen de onbeïnvloede resultaten van een onafhankelijk onderzoek van waarde voor de theologie.*

En mocht de psychotherapie ooit het bewijs leveren, dat de ziel werkelijk dat is, waarvoor wij haar houden: anima naturaliter religiosa, - dan zal dit bewijs alleen geleverd kunnen worden door een psychotherapie, die is: scientia naturaliter irreligiosa, door een wetenschap, die juist niet 'van nature' aan het religieuze gebonden is, integendeel uit zichzelf puur wetenschap is en dit wil blijven.

Hoe minder de psychotherapie er zich toe zal lenen, om aan de theologie de diensten van een dienstmaagd te bewijzen, des te groter zullen de diensten uitvallen, die zij dan haar daadwerkelijk zal bewijzen.

Want men hoeft geen dienstmaagd te zijn, om van dienst te kunnen zijn.

De relatie tussen Psychotherapie en Pastoraat

Relatie maar geen contaminatie.

Wat per intentie aangestuurd wordt, kan niet worden beloofd als resultaat!



(zie ook: V. E. Frank, Ärztliche Seelsorge)

Het schema is met instemming van prof. dr. Frankl gecorrigeerd door dr. W. J. Maas. Psychotherapie is geen dienstmaagd van de theologie; theologie geen voetveeg van de psychotherapie; godsdienst is een authentieke modus van de existentie die moet en kan worden onderscheiden van de gecollectiviseerde of geïndividualiseerde religiositeit, c.q. kerkelijke of organisatorische gebondenheid. Hetzelfde geldt overigens voor de psychotherapie zelf, die te dikwijls 'verzuild' en 'dogmatisch' is en waarin mensen te vaak geacht worden 'te geloven'. Het 'zielenheil' waarover Frankl in 1946 nog spreekt, is afkomstig vanuit zijn contacten met vooral Rooms-katholieke patiënten. Desgevraagd benadrukte Frankl de juistheid van het voorstel om bij de intentie van de godsdienst - namelijk vanuit het ethos en de logos ervan - het woord sanctitas neer te zetten. Zielenheil wordt noch door de godsdienst noch door een psychotherapie in de vorm van 'sanitas' aangereikt; ware dat zo dan zouden beide benaderingen sacraal van karakter zijn, m.a.w. esoterisch. Dat zou voor beide benaderingen een ontkrachting zijn van de menselijke waardigheid die in de spanning tussen facultativiteit en facticiteit bestaat.

Frankliana**NEDERLANDS**

Frankl, Viktor E., Medische zielzorg. Inleiding tot logotherapie en existentiële-analyse. Uitgeverij Erven J. Bijleveld, Utrecht 1959.

Frankl, Viktor E., De onbewuste god. Uitgeverij "Helmond", Helmond z.J.

Frankl, Viktor E., Overspannen? Ziekten van de tijdgeest en hun genezing. Uitgeverij "Helmond", Helmond z.J.

Frankl, Viktor E., De zin van het bestaan. Een inleiding tot logotherapie. Donker, Rotterdam, 1978-1980.

Frankl, Viktor E., De wil zinvol te leven. Logotherapie als hulp in deze tijd. Lemniscaat, Rotterdam 1980.

Frankl, Viktor E., Heeft het leven zin? Een moderne Psychotherapie. Donker, Rotterdam 1981.

Frankl, Viktor E., De vergeefse roep om een zinvol bestaan. (The Unheard Cry for Meaning.) Meulenhoff, Amsterdam 1981.

AFRIKAANS

Frankl, Viktor E., Waarom lewe ek. Hollandsch Afrikaansche Uitgevers Maatschappij, Kaapstad/Pretoria 1975.

Frankl, Viktor E., Se ja vir die lewe. Tafelberg-Uitgewers Beterk, Kaapstad, 1980-1982.

DUIJS

Frankl, Viktor E., Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse. Franz Deuticke, Wien, und Fischer Taschenbuch 42302, Frankfurt am Main, 1946-1991.

Frankl, Viktor E., Ein Psycholog erlebt das Konzentrationslager. Verlag für Jugend und Volk, Wien 1946-1947

Frankl, Viktor E., ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Drei Vorträge. Franz Deuticke, Wien 1946-1947

Frankl, Viktor E., Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit. Amandus-Verlag, Wien 1947

Frankl, Viktor E., Zeit und Verantwortung. Franz Deuticke, Wien 1947

Frankl, Viktor E., Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte. Franz Deuticke, Wien, und Serie Piper 475, München, 1947-1986.

Frankl, Viktor E., Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion. Kösel-Verlag, München, 1948-1994.

Frankl, Viktor E., Der unbedingte Mensch. Metaklinische Vorlesungen. Franz Deuticke, Wien 1949

Frankl, Viktor E., Homo patiens. Versuch einer Pathodizee. Franz Deuticke, Wien 1950

Frankl, Viktor E., Logos und Existenz. Drei Vorträge. Amandus-Verlag, Wien 1951

Frankl, Viktor E., Die Psychotherapie im Alltag. Sieben Radiovorträge. Psyche, Berlin-Zehlendorf 1952

Frankl, Viktor E., Pathologie des Zeitgeistes. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Franz Deuticke, Wien 1955

Frankl, Viktor E., Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse. Uni-Taschenbücher 457, Ernst Reinhardt, München-Basel, 1956-1993.

Frankl, Viktor E., Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus. Hippokrates-Verlag, Stuttgart 1959.

Frankl, Viktor E., Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. Herder, Freiburg im Breisgau, 1971-1993 (Psychotherapie für Jedermann).

Frankl, Viktor E., Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie. Hans Huber, Bern-Stuttgart-Wien, 1972-1991.

Frankl, Viktor E., Der Mensch auf der Suche nach Sinn. Zur Rehumanisierung der Psychotherapie. Herder, Freiburg im Breisgau, 1972-1977

Frankl, Viktor E., Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Hans Huber, Bern, 1975-1996.

Frankl, Viktor E., Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute. Herder, Freiburg im Breisgau, 1977-1993.

Frankl, Viktor E., ... trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager. Kösel-Verlag und dtv 10023, München, 1977-1994; 15. Auflage Juli 1997: dtv 35039.

Frankl, Viktor E., Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. Vorwort von Konrad Lorenz. Serie Piper 289, München, 1979-1998.

Frankl, Viktor E., Die Sinnfrage in der Psychotherapie. Vorwort von Franz Kreuzer. Serie Piper 214, München, 1981-1988. Erweiterte Neuausgabe 1992.

Frankl, Viktor E., Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus fünf Jahrzehnten. Piper, München 1987. Erweiterte Neuausgabe mit dem Untertitel "Texte aus sechs Jahrzehnten": Quintessenz, München 1995. 3., neu ausgestattete Auflage 1998, Psychologie Verlags Union, Weinheim.

Frankl, Viktor E., und Franz Kreuzer: Im Anfang war der Sinn. Von der Psychoanalyse zur Logotherapie. Franz Deuticke, Wien 1982, und Serie Piper 520, München, 1982-1986.

Frankl, Viktor E., Bergerlebnis und Sinnerfahrung. (Bilder von Christian Handl.) Tyrolia, Innsbruck 1992.

Frankl, Viktor E., Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen. Quintessenz, München 1995.

Frankl, Viktor E., Zeiten der Entscheidung. Herausgegeben von Elisabeth Lukas. Herder, Freiburg i. Br. 1996.

Frankl, Viktor E., Sinn als anthropologische Kategorie. Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 1996.

ENGELS

Frankl, Viktor E., The Doctor and the Soul. From Psychotherapy to Logotherapy. Alfred A. Knopf, New York, und Souvenir Press, London, 1955-1986.

Frankl, Viktor E., From Death-Camp to Existentialism. A Psychiatrist's Path to a New Therapy. Beacon Press, Boston, 1959-1962

Frankl, Viktor E., Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy. Beacon Press, Boston, Simon and Schuster, New York, Hodder and Stoughton, London, Caves Book Co., Taipei Taiwan China, und Allahabad Saint Paul Society, India, 1963-1992 (a revised edition of From Death-Camp to Existentialism).

Frankl, Viktor E., Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy. Preface by Gordon W. Allport. Boston, paperback edition, New York, Pocket Books, 1984-1998.

Frankl, Viktor E., Psychotherapy and Existentialism. Selected Papers on Logotherapy. Simon and Schuster, New York, und Souvenir Press, London, 1967-1985.

Frankl, Viktor E., The Will to Meaning: Foundations and Applications of Logotherapy. New York and Cleveland, The World Publishing Company, 1969; paperback edition, New York, New American Library, 1988.

Frankl, Viktor E., The Unconscious God. Psychotherapy and Theology. Simon and Schuster, New York, und Hodder and Stoughton, London, 1975-1985.

Frankl, Viktor E., The Unheard Cry for Meaning. Psychotherapy and Humanism. Simon and Schuster, New York, und Hodder and Stoughton, London, 1978-1988.

Frankl, Viktor E., Synchronization in Buchenwald, a play, offset, \$5.00 (with an introductory audio tape \$ 9.00). Available at the Institute of Logotherapy, P.O. Box 2852, Saratoga, CA 95070, USA.

Frankl, Viktor E., Viktor Frankl - Recollections. An Autobiography. Insight Books, Plenum Publishing Co., New York, 1997.

Frankl, Viktor E., Man's Search for Ultimate Meaning. (A revised and extended edition of The Unconscious God; with a Foreword by Swanee Hunt). Insight Books, Plenum Publishing Co., New York, 1997.

Frankl, Viktor E., Paul Tournier, Harry Levinson, Helmut Thielicke, Paul Lehmann und Samuel H. Miller: Are You Nobody? John Knox Press, Richmond, Virginia, 1966-1971.

Hoe kan ik gericht kennismaken met het werk van Viktor E. Frankl Logotherapie en Existentieel Analytische Psychotherapie?

- * 'De zin van het bestaan' (= eerste kennismaking; 'waardering' van de persoon Frankl om zijn theorie op waarde te schatten)
- * 'Medische zielzorg' (= dissertatie, grondige inleiding in zijn denken, deels gedateerd, bijv. in de 'nomenclatuur', maar hier 'begint' het mee)
- * 'Der leidende Mensch - Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie' (= 'Der unbedingte Mensch/Metaklinische Vorlesungen' [vert.door W. Maas] & 'Homo Patiens')
- * 'Man's search for ultimate meaning' (= Frankl's laatste werk, waarin het kader de zo goed als onveranderde 'De onbewuste God' vormt, is de helft van het boek. De tweede helft moet dus in het Engels gelezen worden - niet vertaald in Duits en Nederlands)
- * 'Theorie und Therapie der Neurosen' (Dit is wat het zegt). Daarna moet de geïnteresseerde lezer gewoon gaan snuffelen (en misschien herlezen). Elk boek heeft natuurlijk wel weer wat te bieden.

Een soort samenvatting/doorsnee door het werk van Frankl geeft zijn eerdere protégé Elisabeth Lukas met de titel 'Zeiten der Entscheidung' - ruim 200 p. De Nederlandstalige lezer heeft naar mijn idee meer profijt van de volledige versies, voor zover die in onze taal verschenen zijn.

Een goed boek van dr.E. Lukas is haar

- * 'Lehrbuch der Therapie'. De ICD-codes (die ook in DSM IV genoemd worden) betreft Lukas hier ook op de Logotherapie. Daarmee geeft ze weer een verdere systematisering.

Iets wat misschien een soort 'handboek bij de Bijbel', maar dan voor Logotherapie, zou kunnen zijn is:

- * 'Kompendium der Logotherapie und Existenzanalyse - bewährte Grundlagen/neue Perspektiven', onder red. van Wolfram Kurz/Franz Sedlak. (800 p.)