

Aanzet en inzet: de grenzen van voorstelling en betekenis

De mens is een voorstellingswezen. Onder meer Spinoza, weleens een voorloper van de psychoanalyse genoemd, laat daar in zijn *Ethica* geen twijfel over bestaan. Onder 'voorstelling' verstaat Spinoza een waarneming die niet bepaald wordt door het ondergaan van een aanwezig voorwerp, wat ze onderscheidt van de gewaarwording. Het is een zelfstandige handeling van de denkende geest. Wat is de werking van de menselijke geest anders dan zich voorstellen, verbeelden, zich indenken van wat niet zonder meer gegeven is? Verlangen, begeren, fantaseren, over iets nadenken, zich herinneren, zich overgeven aan toekomstdromen, mogelijke handelingen overwegen, gevoelens koesteren – het gaat allemaal gepaard met voorstellingen. Elke 'zielsaandoening' gaat gepaard met een voorstelling of beeld (*imaginatio*) van de zaak waarop ze gericht is. 'De mens denkt' is dan ook een van Spinoza's grondstellingen (Spinoza 1979, p. 63-64). Droefheid bijvoorbeeld is zich voorstellen dat iets wat men liefheeft, tenietgaat. Wie zich echter voorstelt dat iets wat hij haat, tenietgaat, zal zich verblijden. De basis van alle voorstellingen en daarom primordiaal voor het wezen van de geest, aldus Spinoza, is de voorstelling van het eigen lichaam.

Deze laatste idee vinden we, zij het in een heel ander coloriet, ook terug in de psychoanalyse. De Oostenrijks-Engelse psychoanalytica Melanie Klein werkte – in het zog van Freuds drifttheorie – een hele visie uit over hoe de eerste voorstellingen bij de baby voortkomen uit een soort primaire 'interpretaties' van lichamelijke gewaarwordingen. Onze vroegste voorstellingen zijn nog heel lichamenlijk, maar door hun voorstellingskarakter nemen ze toch al enige afstand van dat lichamenlijk. De gewaarwording is hun bron, ze leunen er nauw tegenaan maar ze vallen er al niet meer mee samen. Natuurlijk is er een biologisch substraat nodig om te kunnen denken en uiteraard blijft de lichamenlijke ervaringswereld een levenslange bron van inspiratie, maar tegelijk is alle denken onvermijdelijk ook een afstand nemen van het puur organische. Door te verlangen, zich voor te stellen, zich te herinneren, taal te gebruiken, enzovoort vallen we al niet meer zonder meer samen met dat substraat. Het behoort tot de 'natuur' van de mens niet geheel in zijn en in de natuur op te gaan.

Deze paradoxale positionering van wat typisch menselijk is, vinden we terug in zowel de filosofie als de psychoanalyse. De vele verschillende visies en niet altijd te verzoenen discussiepunten en accenten binnen beide disciplines worden overstegen door dat ene gegeven: de mens is een verbeeldingswezen. De Duitse filosoof Martin Heidegger formuleert, voortgaand op zijn voorgangers, een onderscheid tussen

zijn en denken. Al staat het denken, dat ook hij opvat als voorstellen en inbeelden, niet los van het zijnde, alleen al door te denken valt de mens niet samen met het zijnde als zodanig. En bij Sartre wordt het dat de mens niet is, maar vanuit zijn leeg bewustzijn slechts betrokken is op het zijn van de wereld. De dingen zijn, de mens als bewustzijnswezen is niet(s). Voor Sartre is de verbeelding een essentiële structuur van het bewustzijn, dat nooit alleen waarneming van de werkelijkheid kan zijn. Hierin sluit hij aan bij Spinoza's definitie van de voorstelling. Juist doordat het bewustzijn kan verbeelden, kan het afstand nemen van de natuurlijke wereld. In dit verbeeldend of voorstellend bewustzijn vindt de menselijke vrijheid zijn oorsprong.

Ondertussen heeft Sigmund Freud laten zien dat het puur driftmatige slechts kan kantelen naar een psychisch niveau via voorstellingen, en hoe onze hele psychische huishouding voortvloeit uit dingvoorstellingen en woordvoorstellingen. Denken, dat zich ontwikkelt uit de eerste voorstellingen, is eigenlijk een opschorten van de motorische afvoer en is een proefondervindelijk, 'intern' handelen, waartoe bijvoorbeeld ook fantaseren en dagdromen behoren. Heel de denktheorie van de Engelse psychoanalyticus Wilfred Bion, die zijn sterke beïnvloeding door Klein combineert met een uitgesproken kantiaanse inslag, is hierop een commentaar en verdere uitwerking: de mens is een denkwezen, waardoor het ding-op-zich onbereikbaar wordt.

Tot zover enkele bokkesprongen binnen en tussen psychoanalyse en filosofie. Ik leg ze voor om ruwweg weer te geven hoezeer we doordrongen zijn van het beeld van de mens als een voorstellingswezen dat niet op natuurlijke wijze samenvalt met, maar wel intens betrokken is op de dingen, op de werkelijkheid. De menselijke geest, het menselijk functioneren, intermenselijke betrekkingen en samenlevingsvormen, het hele spectrum van kleine alledaagse handelingen en belevingen tot grootse cultuurprestaties zijn uitingen en voortbrengsels van dit onmetelijke voorstellingsvermogen.

Dit vormt het uitgangspunt van en de aanzet tot voorliggend boek. Het is er echter niet de inzet van. De inzet van het boek heeft juist betrekking op de begrenzing van de vanzelfsprekendheid van dit uitgangspunt. Dat de mens een voorstellingswezen is, is zo vanzelfsprekend, is zo vervlochten met ons mensbeeld, dat we achteloos voorbijgaan aan de limieten ervan. Het voorstellings- en verbeeldingsvermogen van de mens mag onuitputtelijk lijken – iets kan nog zo gek of bizar zijn of we kunnen het ons voorstellen –, toch is dit vermogen niet eindeloos. Om de uitzonderlijke impact van een gebeurtenis of verschijnsel kracht bij te zetten, zeggen we: 'dit tart elke verbeelding' of 'de werkelijkheid overtreft de verbeelding'. We belanden dan in het domein van wat we het onvoorstelbare of het ondenkbare noemen. Zodra we daar uitspraken over doen, over nadenken of over schrijven, halen we het natuurlijk toch weer binnen in onze voorstellingswereld. Dat neemt echter niet weg dat dit nooit helemaal lukt en dat er een aanvoelen is van een zone op de grens van ons ervaringspotentieel waarin dingen zich niet laten voorstellen of afbeelden in

de gangbare betekenis van het woord. Meer zelfs, ons denken en voorstellen zijn op een vreemde manier ook betrokken op, of misschien wel aangetrokken tot die grens, omdat we geen genoeg nemen met de begrenzing ervan.

Doorheen of verborgen achter ons doorgaans comfortabel vertoeven in onze vertrouwde talige ruimte van voorstellingen speelt er ook een dimensie van geïntrigeerd zijn door de duistere marges ervan. Op de vervaarlijke rand van ons mens-zijn oefent de ondoorgrondelijke afgrond een lugubere aantrekkingskracht op ons uit, de afgrond waarin woorden en gedachten dreigen te verdwijnen, maar waarin we ook hopen nieuwe ervaringen op te doen, ervaringen voorbij de verbeelding, waar woorden en gedachten overbodig zijn of tekortschieten. Gretig als we zijn, willen we ons ook het onvoorstelbare kunnen voorstellen, willen we ook het onzegbare kunnen zeggen. Er gaat een fascinatie uit van 'onvoorstelbare voorstellingen', voorstellingen die hun voorstellingskarakter als zodanig onderuit halen of in het gedrang brengen, omdat er te veel werkelijkheid en te weinig afstand is. Omdat juist daardoor het functioneren als mens in gevaar komt, is deze fascinatie niet vrij van angst. Met de Franse psychoanalyticus Jacques Lacan kunnen we zeggen dat het menselijke verlangen, waarvan de dynamiek juist gaande wordt gehouden door een onophefbaar tekort, gericht is op het ding-op-zich, op *la Chose*, maar precies om als verlangen te kunnen blijven functioneren van datzelfde Ding ook afstand moet houden.

We kunnen onze onstilbare 'voorstellingsdrang' niet zelf actief uitschakelen. Als we ons iets onvoorstelbaars voorstellen, is het al niet onvoorstelbaar meer, het heeft zich dan immers al in onze voorstellingswereld genesteld. Het onvoorstelbare als onvoorstelbaar kan ons slechts onverwacht overvallen, kan slechts plots verschijnen nog vooraleer het al een voorstelling genoemd kan worden. Misschien behoort het onvoorstelbare tot een ongrijpbaar tussengebied tussen de waarneming en de gewaarwording. Op de confrontatie met de duistere marges van het voorstelbare kunnen we ons niet voorbereiden, ze kan ons slechts verbijsteren. We worden erin geworpen ondanks en buiten onszelf. Spinoza (*ibid.*, p. 196) definieert verbijstering als de vrees die de mens zó verstomd doet staan dat hij een of ander kwaad niet kan afwenden. Zijn begeerte om het kwaad af te wenden wordt door verbazing belemmerd.

Het aftasten van deze marges van de menselijke voorstellingswereld vormt de inzet van dit boek. Het gaat over het hele spanningsveld waarin zich fenomenen afspelen die de grenzen van de verbeelding uitdagen, die ons verbijsteren, ons functioneren als subject onder druk zetten of de dynamiek ervan bevriezen, die ons met verstomming slaan en ons denken stilleggen, die de taal en het symbolische aantasten, maar die ons ook op een overrompelende en niet te voorziene manier kunnen inspireren of in vervoering brengen. Juist ook het loslaten van de vertrouwde regionen van het menselijke opent onvermoede nieuwe horizonten. Het lijkt erop dat deze zone aan de rand van het menselijke ervaren precies ook zeer intense ervaringen kan opleveren, 'ervaringen' die amper nog die benaming

verdienen omdat ze op hun hoogtepunt onze persoonlijke betrokkenheid erbij ondermijnen of overstijgen. Precies in hun ongemene intensiteit ontnemen ze ons elke persoonlijke positie: we ondergaan het gebeuren meer dan dat het iets ‘van ons’ is. Deze fenomenen op de rand van het fenomenale, randfenomenen dus, kunnen uiteenlopende gedaanten aannemen, maar telkens gaat het over ervaringen die ons – meestal kortstondig, maar daarom niet zonder langdurende effecten – uit ons gewone doen halen, ons menselijk functioneren opschorten of dat dreigen te doen. Het gaat dan zowel over in ‘negatieve’ zin traumatische ervaringen of confrontaties met het catastrofale, als over in ‘positieve’ zin op mysterieuze wijze in contact komen met voorheen ondenkbare compleet nieuwe zaken die het subject eveneens in totale verwarring kunnen brengen. Het hemelse of helse van dergelijke ervaringen zijn niet altijd goed van elkaar te onderscheiden, hun openbarende en dodende draagwijdte lopen soms in elkaar over. Dan wordt de persoon (of de groep) overvallen door iets dat hij niet meteen kan thuisbrengen, met niets kan verbinden en dat dus geen aansluiting vindt bij de vertrouwde keten van voorstellingen. Het doet zich dan ook in eerste instantie voor als... onvoorstelbaar.

Omdat het hele domein van de voorstelling, de verbeelding, zo nauw verbonden is met betekenis en zin, zal dit ook een aandachtspunt zijn. De noties zin en betekenis, maar ook waarheid, worden juist in het leven geroepen door het zich voorstellen. Door niet het ding zelf te zijn of ermee samen te vallen, kunnen we het ons slechts voorstellen, bedenken, er tekens aan geven. Door ons zijnstekort betekenen we de dingen, waardoor ze dit of dat gaan betekenen. Taal, deze verzameling van tekens, verwijst naar de dingen maar kan nooit in de plaats ervan komen. Onze taalrijkdom blijft in die zin steeds in gebreke, maar ze sticht wel een veld van betekenis en symbolisering. Elk menskind wordt geboren in een al bestaand betekenisveld, een genereus aanbod waarin het zijn weg en zijn plaats kan zoeken. Binnen dit collectieve draagvlak zal deze plaats ook mee gekleurd zijn door de individuele driftmatige en fantasmatische bagage en dus nooit exclusief door dat veld op zich bepaald worden. Elke dynamiek van symbolisering en betekenisverlening is, zoals de identiteitsvorming, de resultante van lichaam en ander.

Zeggen dat de mens een voorstellingswezen of een verbeeldend wezen is, is zeggen dat hij een symboliserend wezen is. En symbolen verwijzen steeds naar iets anders, betekenen iets. Ze kunnen het gesymboliseerde zeer krachtig oproepen, ja, door hun zeggingskracht haast aanwezig stellen, maar ze kunnen er nooit mee samenvallen want dan zouden het geen symbolen meer zijn en zou elke betekenis wegvallen. Inherent aan de verbindende verwijzingsdynamiek, eigen aan symbolisering, is dus ook het behoud van afstand: zonder afstand is geen verwijzing en dus betekeniscreatie mogelijk. Precies het spanningsveld tussen beide doet een betekenisvolle menselijke werkelijkheid verschijnen.

Een verzamelterm die in de wijsgerige antropologie en de psychoanalyse alle verschijnselen rond verbeelden, voorstellen, betekenen, weergeven en symbolise-

ren samenbrengt, is *het representatieve*: processen die betrekking hebben op iets of iets vertegenwoordigen en daardoor afstand nemen van de pure *presentie* ervan in de werkelijkheid. Representatie verwijst náár een mogelijke werkelijkheid en valt er dus per definitie niet mee samen. Hoe dicht kunnen voorstellingen het ding zelf benaderen zonder dat betekenis geheel ophoudt te bestaan? Waar gaat representatie over in presentie en omgekeerd? Kunnen we verschijnselen beschrijven waarvan het representatieve karakter onder druk staat, of waarin de beweging van presentie naar representatie verhinderd wordt? Ook hier zitten we in de hierboven genoemde marge van het mens-zijn. Verbeelding en betekenis, hun mogelijke opgang en ondergang gaan hand in hand. Mijn onderzoek richt zich op de grenzen van zowel het verbeeldingsvermogen als op het vermogen tot betekenisstoekenning, op ervaringen in de marge ervan, ervaringen die het representatieve en dus ook het talige als zodanig onder druk zetten maar tegelijk (en daardoor) de wezenskenmerken ervan des te krachtiger naar voor halen.

Fenomenen op de rand van betekenis, op de rand van de voorstelling, op de rand van het symbolische... Dit zijn allemaal typisch menselijke categorieën, zodat we overkoepelend kunnen spreken over 'randverschijnselen van het menselijke', waar de mens op zijn eigen grenzen stuit en datgene dat hem zo typisch menselijk maakt in het nauw wordt gedreven. Maar is die zelfondermijning niet precies waar de mens essentieel op gericht is, niet als een bewust persoonlijk verlangen maar als een onvermijdelijke tendens die zijn hele zijn vergezelt? Toont de mens misschien zijn ware gelaat precies waar hij zichzelf verlaat? Zoals juist wanneer we afscheid nemen van een dierbaar persoon de betekenis of 'essentie' die hij voor ons heeft extra op de voorgrond komt te staan en intenser dan ooit voelbaar wordt, dus precies op de rand van zijn verdwijning, zo verschijnt het menselijke het sterkst en het indrukwekkendst wanneer het op het punt staat te verdwijnen, wanneer het wankelt of onzeker wordt. Juist in dit bijna-niet-meer menselijke, juist op de rand ervan komt het menselijke het sterkst tot zijn recht. Dan zijn de genoemde randverschijnselen geen bijkomstigheden maar behoren ze integendeel tot het wezen van het mens-zijn. De mens is evenzeer grenszoeker als zinzoeker. Juist als zinzoeker is hij noodzakelijk ook grenszoeker. De rand toont de kern. Het gaat over ervaringen die een indruk nalaten, impressionante ervaringen. Daar wil dit boek enkele impressies van geven.

De opeenvolgende hoofdstukken vormen een thematisch geheel en beslaan als het ware de hele spanningsboog van *zelfverwerkelijking* in de meest intense ervaringen tot hoe diezelfde ervaringen juist *zelfondermijning* bewerkstelligen. De twaalf hoofdstukken, verdeeld over vier delen, behandelen elk een eigen invalshoek, illustreren in verschillende toonaarden de overkoepelende thematiek aan de hand van een specifieke deelthematiek. De lezer zal merken dat sommige aspecten op verschillende manieren in diverse hoofdstukken terugkeren en elkaar aanvullen. Regelmatig worden de wijsgerig-antropologische gedachtelijnen geconfronteerd met fenome-

nen uit de psychoanalyse of zijn, omgekeerd, ervaringen uit de psychoanalytische praktijk aanleiding tot wijsgerige beschouwingen. Door haar indringende praktijk en theorie leert ook de psychoanalyse – als een klinische antropologie – wat het is om mens te zijn en hoe precies in de marges ervan het menselijke zich bij uitstek profileert. De hoofdstukken verwijzen onderling naar elkaar en bouwen voort op elkaar maar kunnen ook afzonderlijk gelezen worden.

Het *eerste deel* draait om de grenservaring van de zogenaamde ‘fascinatie’, die in haar radicale vorm, waarbij het subject quasi volledig opgaat in een exclusieve objectpool, een zelfverlies impliceert dat even beangstigend als aantrekkelijk is.

Met de fascinatie, het vertrekpunt van het hele onderzoek, zitten we meteen midden in de problematiek die het boek wil voorleggen. Fascinatie is een prototypische ervaring van de grenzen van het vertrouwde menselijke die ik verder in het boek zal verbreden naar hieraan verwante toestanden en verschijnselen. Vertrekkend van ervaringen in de psychoanalytische praktijk, bespreekt het eerste hoofdstuk een fenomenologie van de fascinatie en dit in dialoog met Sartre, die daarover belangwekkende dingen schreef.

Hierop voortgaand zoomt het tweede hoofdstuk in op hoe fascinatie zich kan voordoen in de psychoanalytische kliniek en presenteer ik een ‘metapsychologie’ die een klinische aanvulling en verheldering brengt bij de eerder beschreven fenomenologie. Centraal staat het proces van ‘excessieve projectieve identificatie’, waarbij het subject nagenoeg helemaal opgaat in de ander/het andere, wat resulteert in een gestolde gedaanteverwisseling bestaande uit verworpen delen van het zelf.

In het derde hoofdstuk probeer ik aan te tonen dat in ernstig trauma, zoals in oorlogstrauma’s, foltering of vroegkinderlijk seksueel misbruik, dikwijls een dimensie van gefascineerd zijn meespeelt. Trauma is op zich iets waar een zekere fascinatie van uitgaat en het getraumatiseerde subject zelf kan zich in een toestand van fascinatie dikwijls moeilijk losmaken van wat zich als zo zelfvernietigend opdrong. Verwonding en verwondering zijn op een bizarre manier met elkaar verknoopt. De idee dat fascinatie en trauma iets evoceren van waar het ‘zijnsverlangen’ op gericht is, brengt ons weer bij Sartre en maakt de cirkel rond.

De ervaring van dreigend zelfverlies zet de identiteit van het subject onder druk. Het weet niet meer wie of wat het is of zoekt wanhopig een mogelijke identiteit in het fascinerende object waar het zo aan ‘gehecht’ is. Het *tweede deel* focust op deze identiteitsproblematiek en verbreedt deze naar verschillende levensgebieden. De achterliggende vraag is of onze zogenaamde identiteit sowieso geen illusie is, die vooral bij belevingen ‘in de rand’ aan het licht komt en ontkracht dreigt te worden.

In het vierde hoofdstuk wordt dit onderzocht op het niveau van het lichaam. Wat ik het lichaam van de ‘dysincarnatie’ noem, is het lichaam voor zover het juist aan het puur organische ontsnapt maar nog niet volop deel heeft aan psychologisch-culturele processen, het lichaam tussen het organische en het intersubjectieve,

tussen vlees en ziel. Het is een 'tussenlichaam', tussen het werkelijke en het gerepresenteerde lichaam, waar het onderscheid tussen het fysieke en het psychische onduidelijk is. Het weifelt tussen de orde van het pure vlees en de orde van het woord en nog wankel betekenis, tussen een lichaam zijn en een lichaam hebben.

In hoofdstuk vijf verschuift deze problematiek naar hoe we onze identiteit in de openbare ruimte vorm willen geven en tonen maar ons er ook tegen beschermen en van isoleren. Hier is het spanningsveld dat tussen discretie en zelfonthulling. Zonder een relatie tot de ander blijft elke identiteit leeg en sprakeloos, maar anderszijds legt onze dominante transparantiecultuur van voyeurisme en exhibitionisme onze persoonlijke vrijheid op dat vlak aan banden. Ik beteken niets zonder de ander maar een exces van cultureel opgeëiste bekentenissen dreigt me mijn identiteit juist te onteigenen. Wat leert de psychoanalyse ons over deze spanning tussen betekenis en bekentenis? Blijven we – alle transparantie ten spijt – niet onvermijdelijk een vreemdeling voor onszelf?

Het tweede deel mondt uit in de opvatting van de menselijke identiteit als iets dat zowel onontkoombaar als ongrijpbaar is, wat ik uitwerk in het zesde hoofdstuk. Identiteit is iets waar we niet buiten kunnen, dat staat buiten kijf, maar tegelijk ontglipt ze ons, staat ze altijd buiten onszelf. Tussen de polen van zich niets te voelen, zoals in de melancholie, en zich alles te wanen, zoals in de megalomanie, strekt zich het hele spectrum uit van de menselijke identiteitsproblematiek zoals deze ook in de psychoanalytische praktijk aan de orde is.

In het *derde deel* komen de thema's fascinatie en identiteit uit de vorige delen samen en wordt de gezamenlijke problematiek van de marges van voorstelling en betekenis geïllustreerd aan de hand van enkele narratieve creaties uit beeldende kunst en literatuur. In de drie hoofdstukken wordt telkens uitgegaan van een artistieke creatie die de ervaring evoceert van te vertoeven op de rand van het menselijke, waar ons voorstellingsvermogen en betekenisbeleving in het nauw gedreven worden. De drie creaties zijn krachtige narratieven die er op de valreep in slagen de ondermijning van het narratieve en dus van het menselijke gestalte te geven. Op merkwaardige wijze komt in alle drie het stoffelijk overschot, als metafoor van de grens van het menselijke, naar voren.

Hoofdstuk zeven exploreert hoe de schilderijen van Edward Hopper als het ware een 'bevoren subjectiviteit' presenteren met figuren die buiten de tijd en de wereld lijken te staan en aarzelen om al dan niet tot het mensdom toe te treden. Via een dialoog met onder meer Emmanuel Levinas onderzoek ik de verhouding tussen fascinatie, identificatie en esthetisch genot.

In Sophocles' beroemde tragedie *Antigone*, onderwerp van hoofdstuk acht, draait alles rond het lijk van Antigone's broer Polynices. Het al dan niet begraven ervan volgens de menselijke symbolische rituelen bepaalt of Polynices een mens is of niet. De dramatiek van het stuk haalt haar kracht uit het voortdurend balanceren tussen die twee posities en houdt de uitkomst onbeslist. Ik opper de idee dat

het precies het evoceren van die verwarrende tussenpositie is die de tragedie al millennia overeind houdt.

De derde illustratie, in hoofdstuk negen, is Mary Shelley's *Het monster van Frankenstein*. Met behulp van de excessieve projectieve identificatie uit hoofdstuk twee toon ik aan dat het monster een *sample* is van Frankenstein zelf. De hele roman is op te vatten als Frankensteins zelfdestructieve strijd met het onmenselijke, het monsterlijke, in zichzelf.

Met het onmenselijke duid ik die verschijnselen en ervaringen op de rand van het menselijke aan waarin het onderscheid tussen het menselijke en het niet-menselijke vertroebelt. Dit thema, dat reeds de rode draad en achtergrond vormde in de vorige delen, komt in het *vierde deel* op de voorgrond te staan. De grenzen van wat des mensen is, oefenen een aanzuigingskracht uit waar we ons tegelijk tegen verweeren. We zijn geïntregerd door wat we moeilijk kunnen integreren in onze symbolische systemen. Maar de cultuur probeert ook die zone alsnog in te lijven en te bemeesteren.

Het cultureel gedragen 'ramptoerisme' vormt het onderwerp van hoofdstuk tien. De grenszone van het onmenselijke brengt ons houvast aan vertrouwde betekenissen en ordeningen in het gedrang. In dit hoofdstuk breng ik een aantal objecten, verschijnselen en situaties samen die zich er bij uitstek toe lenen mensen in die grenszone te doen belanden. Als 'ge fascineerde getuigen' worden ze er naartoe gezogen. Daarnaast wordt de vraag gesteld over welke strategieën culturen beschikken om hun leden op een niet vernietigende wijze met dit intrigerende gebied in contact te brengen. Ik illustreer dit onder meer met voorbeelden van religieuze, overgangs- en andere rituelen en uit de literatuur en de beeldende kunst.

In hoofdstuk elf onderzoek ik de marges van de symbolisering – mede geïnspireerd door Freud en filosofen als Ludwig Wittgenstein, Henri Bergson, Gilles Deleuze en Giorgio Agamben – in een vergelijkende fenomenologie van het infantiele en het traumatische. In beide staan taal en betekenis op het spel. De bizarre tendens van de mens komt naar voren om zich te transformeren in een mechanische automaat, echter zonder daarbij zijn hermeneutische essentie te willen prijsgeven. In zeker opzicht kunnen we zeggen dat deze dynamiek ook werkzaam is en zelfs wordt aangemoedigd in het vrije associëren in de psychoanalyse. Op de rand van het menselijke verschijnt de mens als een grotesk wezen.

Al bij al, zo besluit ik in het recapitulerende twaalfde hoofdstuk, is er een dimensie in de mens die in zijn streven naar zelfrealisatie paradoxaal gericht is op zijn eigen ondermijning. Dit 'eschatologische' spoor, dat ons terugbrengt bij het zijnsverlangen en ook bij de freudiaanse doodsdrijf, is inherent aan het subject als zodanig. Ik gebruik de metafoer van de ruïne: in zijn ware aard ligt het subject aan diggelen. Juist waar de mens niet een mooi geheel is, waar zijn verbrokkeling zichtbaar is – in zijn excessen of pathologie, zijn ongepastheid en zijn vreemdheid – geeft de mens zich bloot. Tegelijk toont deze verbrokkelende revelatie van de waarheid

op de rand van het menselijke precies de mens zoals hij in zijn geheel is. Want automatisch roept de ruïne de voorstelling op van de reünie van de brokstukken. Automatisch gaat de verbrokkeling op in een illusoire eenheid, worden de armzalige brokstukken aaneengenaaid tot een triomfantelijke maar immer bedenkelijke monumentaliteit.

Zo ook ontwikkelen zich doorheen de opeenvolgende 'brokstukken' van de afzonderlijke hoofdstukken verbindende lijnen, de terugkerende naden of voegen van het boek: het onvoorstelbare, het metamorfosemotief, de fascinatie, het *Unheimliche*, het stoffelijk overschot, het 'uit één stuk' willen zijn, het wankel onderscheid tussen het psychische en het fysieke, tussen subject en ding, het zijnsverlangen, het zelfverlies, trauma, de aantasting van het talige, van het symbolische, van narratieve coherentie.