

Psychoanalyse en maatschappij

Freud's interpretatie van de geschiedenis is ongetwijfeld in tegenpraak met het historisch materialisme. Toch kunnen zijn stellingen onrechtstreeks, via het eigen lijk geïmpliceerde freudiaanse mensbeeld en meer bepaald via de aanverwante sartriaanse antropologie, bijdragen tot de verrijking en de ontplooiing van het marxisme.

Wanneer Freud het voor het eerst over de regressie heeft, dan kan daarvan gezegd worden dat hij een beslissende stap heeft gezet: het individuele gedrag verkrijgt door dit begrip een historische diepte. Zeker, in het begin beperkt deze vaststelling zich tot het aanvaarden van een psychologische ontogenese, maar onvermijdelijk leidt deze draad ook impliciet naar een buitenpersoonlijke wording. Gaat men inderdaad terug (zoals Freud) van de neurotische verschijnselen naar het Oedipus-komplex, dat samenhangt met de vereenzelviging van de kinderen met hun ouders, dan verwijst men ook onopgemerkt naar een historiek van het gedrag. Deze historiek kon kretiseert zich in de modellen die zich opdringen van de ene generatie op de andere. De maatschappij dringt binnen in de sfeer van de individuele psychologie.

Eens dit duidelijk gesteld, kan men twee wegen uit. Het is in de eerste plaats mogelijk (zoals Jung doet wanneer hij de 'herleefde archetypen' van het onderbewustzijn onderzoekt of zoals Freud zelf wanneer hij in *'Der Mann Moses und die monotheistische Religion'* de invloed van de 'archaische erfenis' van het gedrag aanhaalt) om te wijzen op de invloed van de buitenpersoonlijke modellen op de psychologie van de enkeling en om dit verband precies te bepalen. Maar men kan ook een andere werkwijze toepassen door de maatschappij en de geschiedenis te bekijken als een projectie van de psychologische ervaring. Dit is meestal het geval bij Freud vanaf *'Totem und Tabu'*

Voor we overgaan tot de studie van de Freudiaanse aanpak is het nuttig een ander standpunt - weliswaar ouder, maar daarom niet minder belangrijk - eens opnieuw te bekijken: het materialisme van Friedrich Engels.

Analyse van gezins- en maatschappij-organisatie door Engels

In zijn voorwoord tot *'Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats'* herneemt Engels de grondslagen waarop hij zich haast veertig jaar vroeger steunde in *'Die Deutsche Ideologie'*, nl.: de historisch materialistische basis. De kernidee van het historisch materialisme bestaat erin uit te gaan van de idee "dat de mensen in staat moeten zijn om te leven om de geschiedenis te maken", en dat "de mensen die elke dag hun leven hernieuwen, andere mensen doen ontstaan, zich voortplanten en aldus een gezin oprichten." (1) Deze twee aspecten komen samen opnieuw aan bod op een eenvoudige en duidelijke manier: "Volgens de materialistische opvatting is het in de geschiedenis in laatste instantie beslissende moment de productie en de reproductie van het onmiddellijke leven." (2) Maar Engels voegt er een belangrijke bijzonderheid aan toe: "Hoe minder de arbeid is ontwikkeld, hoe beperkter de hoeveelheid zijner voortbrengselen en dus de rijkdom van de maatschappij, des te sterker schijnt de maatschappelijke orde beheerst door verwantschapsbanden." (3)

Doorheen dit standpunt getuigt Engels van non-konformisme. Hij denkt dat het werk van Morgan over de exogamie en de endogamie in de primitieve stammen de fundamentele en revolutionaire ontdekking van Bachofen bevestigt. Bachofen beweert dat het groepenhuwelijk - welke ook de vooroordelen zijn die men daartegen blijft hebben - de oorspronkelijke familieregels is.

Engels meent dus samen met deze auteurs dat "...ervôër de monogamie, inderdaad bij de Grieken en de Aziaten, een toestand heeft bestaan, waarin niet slechts één man met verschillende vrouwen, maar ook één vrouw met verschillende mannen geslachtelijke omgang had zonder tegen de zeden te zondigen..." (4). Anders gezegd, de gezinsorganisatie was "in de wildheid", wat men er ook over denkt, tegelijk gefundeerd op de polyandrie en de polygamie.

Maar deze primitieve staat van vrije seksuele betrekkingen was waarschijnlijk van korte duur. Mettertijd ontstonden er, nog volgens Morgan, steeds verder groeiende beperkingen. Eerst was het de scheiding van de generaties die tot de vorming leidde van wat de schrijver "de bloedverwantschapsfamilie" noemt. Alleen de seksuele betrekkingen "tussen voorouders en nakomelingen, tussen ouders en kinderen" waren uitgesloten. De broeders en zusters, neven en nichten bleven m.a.w. potentieel of werkelijk allen man en vrouw van elkaar.

Daar werd juist een einde gemaakt door een volgende stap van gezinsontwikkeling. Morgan duidt deze stap aan als de "poenaloeafamilie". Kenmerkend daarvoor is dat de seksuele betrekkingen tussen broers en zusters verboden worden. Dit heeft waarschijnlijk geleid tot het door Freud vermelde incesttaboe.

Deze familie blijft nochtans een "wederzijdse gemeenschap van mannen en vrouwen binnen een bepaalde familiekring waarvan echter de broeders van de vrouwen, eerst de vleselijke, later ook de verder verwijderde en omgekeerd dus ook de zusters van de mannen waren uitgesloten". (5) De poenaloeagezinsband is anderzijds de norm die heerst in de "stam", de organisatie die tenslotte de basis is van al de traditionele maatschappijen, zowel diegene die in de loop van de geschiedenis verdwenen zijn, als diegene die men heden, weliswaar met min of meer veranderde regels, nog aantreft.

Oorspronkelijk hadden de vrouwen vanzelfsprekend een bevoorrechte plaats in dit systeem. De verwantschap tot de stam kon, rekening houdend met de overblijvende polygamie en ook polyandrie, inderdaad alleen maar vastgelegd worden doorverwijzing naar de moeders." Het is duidelijk, dat voor zover het groepshuwelijk bestaat, afstamming alleen van moederzijde aan te tonen is en dus alleen de vrouwelijke lijn wordt erkend". (6) De vrouw wordt zeker geacht omdat zij huishoudelijke taken verricht die in dit stadium van ontwikkeling nog zeer belangrijk zijn, maar zij wordt ook in ere gehouden omdat zij de band is van de familiale gemeenschap. Kortom het juridisch regime van de stam was centraal gericht op de moeder.

Men kan nochtans aannemen dat het verbod van de huwelijken tussen bloedverwanten mettertijd de onstandvastigheid van de seksuele verhoudingen beperkt heeft. Er wordt geleidelijk overgegaan naar een toestand die de tijdelijke huwelijken bevordert en die dan het familiebeeld gevoelig verandert. Het overgangsstelsel van het "paringshuwelijk" wordt bereikt.

Engels geeft ons in werkelijkheid geen duidelijke oorzaken of redenen voor de bestendige vernauwing van het huwelijkssysteem. Hij beperkt zich tot het vaststellen van een korrelatie tussen dit fenomeen en de ondergang "van het antiek kommunisme" die verbonden is met de economische ontwikkeling. "De familie, paringsfamilie, zegt Engels, ontstond op de grens van de wildheid en barbaarsheid, meestal al op de hoogste trap van de wildheid, en hier en daar op de laagste trap van de barbaarsheid. Het is de karakteristieke familieform voor de barbaarsheid, zoals het groepshuwelijk karakteristiek was voor de wildheid en de monogamie dat is voor de beschaving." (7) Het waarom en het hoe van deze samenhang werd niet beter omlijnd of ontleed. Dit is tenminste het geval voor de eerste twee huwelijksvormen.

Want Engels is heel wat duidelijker wanneer hij het heeft over de overgang naar de monogamie. Hij weet ons inderdaad te vertellen dat "Volgens de toenmalige arbeidsdeling in het gezin de man voor het voedsel en de daartoe nodige arbeidsmiddelen moest zorgen, en hij deze laatste dus ook in eigendom bezat; in geval van scheiding nam hij ze mee, terwijl de vrouw haar huisraad behield. Volgens het gebruik in de

toenmalige maatschappij was de man dus ook de eigenaar van de nieuwe bron van voedsel: van het vee en later van het nieuwe arbeidsmiddel: van de slaven." (8).

De economische organisatie begunstigt m.a.w. de mannen. Daardoor wordt het hen mogelijk gemaakt aan de groeiende vernauwing van de huwelijksmogelijkheden het hoofd te bieden. Goederen werden tegen vrouwen geruild. De veralgemening van dit ruilsysteem wordt voor hen de oplossing voor het steeds moeilijkerwordend probleem van het huwelijk. Deze modaliteiten die samenhangen met de overgang naar de monogamie ondermijnden het aanzien waar de vrouwen tot dusver van genoten. Maar de beveiliging van het door de mannen bijeengebracht patrimonium zou tenslotte zorgen voor de uiteindelijke nederlaag van het vrouwelijk geslacht. Men wilde inderdaad dat de ontstane rijkdom in de stam van de eigenaar zou blijven.

Dit was onmogelijk zolang het oude moederlijke juridisch stelsel (zie hierboven) van toepassing bleef, omdat de erfgenamen, de kinderen, verwant bleven met de stam van de moeder. De heersende reglementeringen waren dus voorbijgestreefd. Ze werden volledig omgekeerd: er werd besloten dat de afstammelingen voortaan deel zouden uitmaken van de stam van de vader. Dit kon zonder veel problemen dank zij de monogamie. Van het matriarchaat werd bij de afstamming naar de mannelijke filiatie overgegaan, terwijl het behoud van de erfenis aan de stam van de vader werd toegewezen.

De vrouw verloor zo haar laatste troeven. De afschaffing van de affiliatie via de moeder was de wereldhistorische nederlaag van het vrouwelijk geslacht. De man nam ook in huis het roer in handen, de vrouw werd van haar waardigheid beroofd, verknecht, tot slavin van zijn lusten gemaakt en louter een instrument om kinderen voort te brengen." (9). Het monogame huwelijk betekent vooral de huwelijksrouw van de vrouw aan de man, daar waar het zorgt voor de mannelijke seksuele vrijheid. Ook gaat dit gepaard met het overspel van de mannen, hetgeen bovendien het "hetaerisme" en, in zijn uiterste vorm, de prostitutie bevordert.

In de burgerlijke maatschappij ontstond bovendien de praktijk om de monogame echtvereniging te koppelen aan financiële en economische overwegingen. De wederzijdse hoofse liefde die men in de middeleeuwen begint te verheerlijken, wordt haast uitsluitend buitenechtelijk mogelijk. Zo staat men voor berekeningshuwelijken. Deze stand van zaken is nauw verbonden met de groei van de produktiemiddelen en van de produktie. De bezitloze klassen werden in mindere mate getroffen door deze praktijken.

"Hier ontbreekt, schrijft Engels, eigendom helemaal, voor hetgeen behoud en overerving immers juist de monogamie en de heerschappij van de mannen werden geschapen en hier ontbreekt dientengevolge iedere drijfveer om de maatschappij van de mannen te laten gelden." (10)

Het terrein is dus meer gepast voor een vrije huwelijkskeuze en een goede echtelijke verstandhouding.

Ook zouden de ineenstorting van het kapitalisme en de likwidatie van het privé-bezit van de produktiemiddelen (steeds volgens Engels) de voorwaarden moeten scheppen voor de veralgemening van de onbaatzuchtige en wederzijdse echtelijke liefde die nog uitzonderlijk is in de kringen van de burgerij en evenmin courant is bij de werkende klasse. Het zou trouwens ook het einde van het mannelijk overwicht in het vooruitzicht stellen omdat de socialisatie van de huishoudelijke lasten, die hebben bijgedragen tot de onderwerping van de vrouw, mogelijk zou worden.

Eindelijk "treedt hier een nieuwe faktor in werking, luidt de konklusie van Engels. Het is de faktor die in de tijd, toen de monogamie zich ontwikkelde, hoogstens in aanleg aanwezig was: de individuele geslachtsliefde." (11).

Indien de huwelijksvormen en de gezinsorganisatie wel in hun essentie beantwoorden aan de behoefte van de mens om zich te reproduceren en te vermenigvuldigen, dan is nochtans, volgens de schrijver van *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, de overgang van het ene stelsel naar het andere, hun geleidelijke omvorming, te wijten aan de ontwikkeling van de produktiekrachten en aan de overeenkomende transformatie van de produktieverhoudingen.

Hetzelfde kan men trouwens zeggen in verband met de veranderingen die de zogenaamde politieke aspecten van dit proces ondergaan.

In grote trekken gaat het zo. Gaande van de oorspronkelijke democratie van de stam en rekening houdend met de economische groei die daarmee samenhangt, komt men terecht bij de overheersing van het patriciaat en bij de strijdvaardige weerstand van het plebs. Dit groeit uit tot de eerste klassekonflikten binnen een zich vormend kapitalisme. Men vindt er de kiem van de staat in de oprichting van een publieke macht. De imperatieven van de opgestapelde rijkdommen en van de algemene veiligheid doen geleidelijk aan alle in de stam gegroeide banden verdwijnen ten gunste van een atomisatie in individuen. Dit gaat gepaard - hoe paradoxaal dit ook moge klinken - met de versterking van de staatsmacht en het overwicht van de bezittende en dominerende elites. Maar, besluit Engels, die hieromtrent zijn voornaamste informatie- en inspiratiebron, Morgan, weer eens aanhaalt: "Het verval van de maatschappij staat dreigend voor ons als het slot van een historische loop die als enig einddoel de rijkdom heeft; want een dergelijk verloop bevat de elementen van zijn eigen vernietiging. Democratie in het bestuur, broederschap in de maatschappij, gelijkheid van rechten en algemene ontwikkeling zullen de eerstvolgende hogere trap van de maatschappij beheersen. Zij zal een hernieuwing zijn - maardan in hogere vorm—van de vrijheid, gelijkheid en broederschap van de oude gentes." (12).

Deze laatste besluiten zullen vandaag, meer dan zestig jaar na de Oktoberrevolutie, naïef klinken, maar dat neemt nietweg, denken wij, dat de ernst en het globaal belang van het werk blijft bestaan. Zeker indien men rekening houdt met de gezonde omzichtigheid van Engels in de voorstelling van zijn stellingen (zie het einde van zijn voorwoord in 1891). Wat ons betreft, zullen wij ons voorlopig beperken tot het onderlijnen van twee punten die precies een zeer goede aanleiding zijn tot de konfrontatie met de wel erg afwijkende opvattingen van Freud. Het eerste punt behandelt het geloof en de godsdienst die door de schrijver van *'Der Lirsprung der Familie...'* gewoon verwaarloosd werden. Wil men dit tekort begrijpen, dat moet er, menen wij, teruggedaan worden naar de twist die in de jaren veertig van devorige eeuw ontstond tussen de Oude en Jonge Hegelianen en die een uitstekende stimulans was voor de ideeën van Marx en Engels. Marx zal zich, in *Zur Judenfrage*, vooral distantiëren van een kritiek die, volgens hem, teveel belang hecht aan de godsdienstige aspecten van het hegelianisme. "Voorons, schrijft hij, is de godsdienst niet de grondslag, maar een uiting van de beperkingen die de lekenidee treffen. Daarom leggen wij de verlegenheid van de vrije burgers t.o.v. de godsdienst uit door hun verlegenheid in de lekenzaken... Voorons zijnde lekenvraagstukken geen theologische vraagstukken. Integendeel, wij beschouwen de theologische vraagstukken als lekenvraagstukken". (13).

Maar dit betekent nog niet dat het volstaat (zoals H. Bauer het gelooft) een politieke oplossing te vinden voor het godsdienstprobleem. Marx meent integendeel dat de liberale hervormingen terzake een zegen voor de godsdienst zouden betekenen en haar helemaal niet zouden ondermijnen. Het resultaat van de opheffing van de officiële dwang, zou inderdaad alleen maar, volgens hem, de zogezegde spontane geloofsijver versterken.

Marx denkt dat er een andere oplossing bestaat en hij zal trachten die te vinden. Tenslotte meent hij dat de greep van de godsdienst op de mens pas zal verdwijnen, wanneer de zelfzucht van "de burgerlijke maatschappij", die brutaal en vrij in de joodse en schijnheilig in de kristelijke godsdienst tot uitdrukking komt, uitgeschakeld wordt. Dit betekent dat de politieke bevrijding niet meer gewoonweg de verantwoording van "de wereld der geatomiseerde enkelingen" (14) is, maar dat ze daarentegen de werkelijke oorsprong van de sociale en godsdienstige vervreemding zal aanpakken.

Laat ons toegeven dat de uiteenzetting geen voldoening geeft. Het onderwerp verdiende een ernstige en meer doordachte studie.

Het tweede punt waarop wij de aandacht willen vestigen, is de geleidelijke "vernauwing" van de seksuele mogelijkheden. Bij Engels is het, inderdaad, enkel de vrouw die door de groeiende beperkingen getroffen wordt, omdat de polygamie van de mannen in feite door het monogame

huwelijk geduld wordt.

Voor Freud gelden de frustraties voor alle aspecten van mannelijke en vrouwelijke seksualiteit. De restricties zouden onder andere ook opgaan voor deverschillende overblijfselen van hetseksueel "polymorfisme" van de kinderjaren.

Dit standpunt werd trouwens duidelijk gemaakt in het werk '*Das Unbehagen in der Kultur*'. De seksuele energie zou door dit frustratieproces aan "het realiteitsprincipe" opgeofferd worden en aan de imperatieven van de samenleving overgedragen worden. Deze prijs wordt voor de individuele veiligheid betaald. De overgedragen energie zou zich echter tegen de geïnteresseerde keren in de vorm van een verinnerlijkte repressie, waaraan Freud de naam 'über-ich' geeft. Het is aan het 'über-ich' te danken dat de mens schuldgevoelens heeft en zich aanpast aan de zedelijke normen van de beschaafde wereld. Het Freudiaanse standpunt hieromtrent is zeker vollediger dan dat van Engels.

De freudiaanse projectie van de psychoanalyse op maatschappij en geschiedenis

In tegenstelling tot Engels heeft Freud steeds veel aandacht geschonken aan het verschijnsel godsdienst. Zeer vroeg reeds heeft hij getracht het fenomeen te begrijpen en te verklaren. Het dwangkarakter van godsdienstbeoefening en godsdienstige handelingen is hem van meet af aan opgevallen. Hij vergeleek dit zelfs, vanaf 1907, met de symptomen die hij bij geobsedeerden had gade geslagen. Het werd voor Freud een overtuigende vergelijking. Zijn besluit luidt als volgt: "steunend op deze overeenkomsten en analogieën zou men de dwangneurose kunnen beschouwen als de pathologische tegenhanger van de godsdienstige uitdrukking, de dwangneurose als een individuele godsdienstigheid te omschrijven en de godsdienst als een dwangneurose". (16)

Er kan dus een parallellisme getrokken worden tussen beide gedragsvormen. In beide gevallen zou het gaan om de voering of de overdracht van driften waaraan men heeft moeten verzaken.

Vanaf 1912, bij het schrijven van *Totem und Tabu*, gaat Freud nog een stap verder en voert hij een evolutie in van godsdienstige (en sociale) systemen, infunctieván de historische wijzigingen van de gezinstsels, namelijk in functie van de organisatie van de seksuele repressie.

De in dit boek behandelde thema's werden trouwens nadien overgenomen in het later werk van Freud, voornamelijk in *Massenpsychologie und Ich-Analyse* en in *Das Unbehagen in der Kultur*. En tenslotte in 1939, het laatste levensjaar van de auteur, was het *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* dat daaraan nog merkwaardige ontwikkelingen en verrijkingen toevoegde. Wij zullen dan ook voornamelijk op dit werk steunen om in functie van de psychoanalyse de beschreven

etappes van de socio-godsdienstige evolutie te schetsen.

In de oertijden, zo begint Freud, leefde de mens in kleine horden die alle geleid werden door een stoere mannelijke leider... Alle vrouwen behoorden hem toe: de vrouwen en dochters van zijn eigen horde net als waarschijnlijk ook die vrouwen die bij andere horden werden gehaald. Het lot van de zonen was pijnlijk: ze werden uit jaloersheid door hun vader vermoord, gekastreerd of verjaagd. Daarom waren ze genoodzaakt in kleine gemeenschappen te leven, die zich alleen door middel van roof vrouwen konden toeëigenen". (17) Deze historische periode van frustratie is dan ook een goede voedingsbodem voor de interiorisatie van de seksuele drang. Ze stemt overeen met de fase van het auto-erotisme *beschreven in Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*. "In verband met later waar te nemen pathologische fixeringen van deze toestand (dus het blijven steken in dat stadium. Verf.), schrijft Freud, noemen we dit nieuwe stadium dat van het narcisme". (18). Daar men het begeerde object niet kan bemachtigen, zoekt men een uitweg en stelt men zich tevreden met vervangende ideële bevredigingen. En deze "gedachten-almacht" (19) lag waarschijnlijk aan de oorsprong van de eerste magische en bijgelovige praktijken, nog voordat zij overal terwereld animistische projecties (zoals geesten en duivels) in het leven riep.

Dit zal nochtans niet beletten dat de verjaagde en gekastreerde zonen zich toch niet zullen vergenoegen met deze narcistische substituten. Freud merkt dan ook op dat "na dit eerste stadium van 'sociale' Organisatie een ander volgde waarin de verdreven broers zich groepeeren, zich aaneensloten om de vader te overwinnen en (zoals het in deze tijd de gewoonte was) hem te verslinden". (20).

Deze daad lijkt ons nu zeer wreed maar toen was zij meer de uitdrukking van gemengde dan van hatelijke gevoelens. Zeker ging het enerzijds om een uiting van wrok en haat, maar anderzijds had dit menseneten ook een betekenis van vereenzelviging met de verslindende vader. Het was een teken van afkeer maar tegelijkertijd ook van eerbied voor het slachtoffer. De eerste fase van onderdrukking, namelijk het narcisme, was in ieder geval doorbroken en werd vervangen door een dubbelzinnige houding van vijandigheid en schuldgevoel t.o.v. de overleden vader.

Maar deze etappe van de bevrijding van de broeders zou snel onttaarden in een periode van hevige rivaliteiten rond de vaderlijke erfenis en meer bepaald rond het bezit van de vrouwen. "Maar een ogenblik brak aan waarop ze de nutteloosheid en het gevaar van deze strijd begrepen... Iedereen verzaakte aan de droom om zijn vader te vervangen of zijn moeder of zusters te bezitten. Zo ontstond het gebod van de exogamie en het taboe van de bloedschande. Een groot deel van de macht die vrijkwam door het overlijden van de vader werd zo overgedragen op de vrouwen. Het werd de tijd van het matriarchaat". (21) Het was alleen toen, dat men, volgens Freud, dit soort van gezinsorganisatie kon terugvinden,

terwijl deze fase veel oorspronkelijker was voor Engels.

Blijft nu dat de opnieuw ingevoerde echtelijke en seksuele beperkingen op een bepaalde manier bevorderlijk waren voor de heropleving van een gedeelte van de dwang of het gezag waartegen de zonen in opstand waren gekomen. Dit heeft, zegt Freud, zeker bijgedragen tot het feit datde nog levende herinnering aan de vader meteen weer bij zijn getraumatiseerd nageslacht gewekt werd. De voorvader werd voortaan vereerd onder de vorm van het wakend en beschermend totemdier. Toch was deze verering ook niet zo zuiver want periodisch werd de totem plechtig geofferd en kollektief doorzijn beschermelingen opgegeten. Wat nadien dan weer eens gekompenseerd werd, want na de daad wordt het afgemaakte dier beweend en beklaagd". (22)

Dit offer is volgens Freud de symbolische viering van de terechtstelling van de vader doorzijn opstandige zonen alhoewel de daad tegelijk diep betreurd wordt. Deze eerste, aan maatschappelijke regels en morele plichten gebonden godsdienstige stap, het totemisme, is daarom een duidelijke illustratie van de dubbelzinnige gevoelens die in hetteken van het Oedipuskomplex de kinderjaren van de mensheid beheersen.

"De volgende stap, schrijft Freud, is de vermenselijking van het vereerde wezen. In de plaats van het dier komen er goden waarvan detotemische oorsprong niet verborgen is." (23) In het begin zijn ze nog jong en bevindt hun uitbeelding zich naast goddelijke moederfiguren die nog altijd voordeel halen uit de verering van de vrouwen onder het voorbije matriarchaat. Mettertijd nochtans zullen de belangrijkste goden meer vaderlijke trekken krijgen, wat een duidelijke terugkeer naar de patriarchale macht van vroeger aankondigt. Toch betekent dat niet dat naar de oorspronkelijke almacht van de vader teruggegrepen wordt. Het vaderlijke gezag moet voortaan rekening houden met zekere grenzen en toegevingen.

Er zijn trouwens talrijke goden die elk een deel van de macht bekleden, maar toch worden ze mettertijd geleid door een unieke en leidinggevende topfiguur. Geleidelijk verschijnt weer, ondanks alles, het beeld van de onbetwiste en almachtige vader van de oorspronkelijke horde. Het monotheïsme is precies een hoogtepunt van dit herstel, in een goddelijke projectie die de kenmerken heeft van het tegelijk geruustellend en verpletterend oud paternalisme. Het geloof aan één god is, volgens Freud, nochtans nietspecifiek ontstaan(in tegenstelling metwat gewoonlijk aangenomen wordt) met de joodse godsdienst. Het monotheïsme bestond inderdaad al in Egypte waar het vermoedelijk ingevoerd werd, rond 1375 voor Christus, door de farao Amenhotep. Hij installeerde de kultus van een universele god die wellicht gemakkelijker aanvaard kon worden in de ruime gebieden die de Egyptenaren destijds veroverd hadden.

De farao besloot zelfs, volgens Freud, zijn naam, die naar de oude god

Amon verwees, te veranderen en werd voortaan Echnaton genoemd. Hij zou bovendien al het mogelijke gedaan hebben om de vroegere trouw van zijn onderdanen aan het polytheïsme te ondermijnen, maar het zou hem niet gelukt zijn. Het polytheïsme kreeg na zijn dood weer de overhand.

Mozes nochtans was, volgens Freud, een edele Egyptenaar die trouw gebleven was aan het monotheïsme van de verdwenen farao. Maar, aangezien hij zijn eigen volk niet kon overtuigen van de gegrondheid van dit geloof en van de veroveringsgeest die dit nieuw godsdienstig universalisme inhield, trachtte hij bepaalde semitische stammen die aan de uiteinden van het rijk gevestigd waren, te bekeren. Het zou hem gelukt zijn en hij zou dientengevolge de leiding genomen hebben van de avontuurlijke expeditie doorheen de woestijn die in de bijbel de Uittocht van Egypte geworden is.

De bekering van de joden tot het monotheïsme is dus de geschiedenis van hun onderwerping aan het gezag van een unieke en almachtige god maar ook, concreter, aan het beleid van diens menselijke woordvoerder, de heerszuchtige profeet Mozes. Het is, anders gezegd, de herhaling van de onweerstaanbare betoveringskracht die de oorspronkelijke vaderlijke almacht behouden heeft. Toch is hier enig verschil: in ruil voor de wederinvoering van dit paternalisme wordt er een aanzienlijke compensatie voorzien, namelijk Gods voorkeur voor het joodse volk. "Het is, schrijft Freud, de godsdienst van de oervader waaraan de hoop van een beloning, een onderscheiding en uiteindelijk de wereldheerschappij verbonden is." (24)

Maar de Uittocht van Egypte zorgde vrij vlug voor een zekere teleurstelling die onvermijdelijk het gezag (net zoals in de tijden van de oorspronkelijke horde) in opspraak zou brengen. De opstand liet inderdaad niet lang op zich wachten. Dit wordt door de bijbel zelf bevestigd met het verhaal van de aanbidding van het gouden kalf. Ook denkt Freud, die in deze zaak een beroep doet op een ontdekking die Ed. Sellin uit het boek van de profeet Hosea geput heeft, dat "... Mozes tijdens een opstand van zijn weerspannig en halsstarrig volk een gewelddadig einde vond". (25) De joden zouden de primitieve vadermoord herhaald hebben op de persoon van de vader die zij zich gekozen hadden.

De uitwissing van de sporen van deze moord nadien is weer te danken aan de wroeging en het schuldgevoel. Met schuldgevoel wordt het even in opspraak gebracht Oedipus-evenwicht hersteld. Er werd, volgens Freud, een kompromis gevonden toen het volk van de opstandige bannelingen zich eindelijk aansloot bij aanverwante stammen die sinds lange tijd al in het land van Canaän gevestigd waren. Hoewel deze laatsten de naam en zekere kenmerken van hun woedende en vulkanische god Jahve opdrongen aan het herrezen joodse monotheïsme, werden de voornaamste aspecten van de mozaïsche kultus en leer

behouden dankzij de levieten die trouw waren gebleven aan de profeet. Vooral de unieke vaderlijke god en de uitverkorenheid van het heilige volk konden op deze wijze bespaard en behouden worden.

De idee van een uitverkoren volk zal daarentegen opgegeven worden door de kristelijke godsdienst. Het paternalistische monotheïsme blijft ongewijzigd maar het proselitisme (= bekeringsdrang) zorgt voor de uitbreiding van de kring van gelovigen. Het kristelijke monotheïsme, in tegenstelling met het joodse geloof, streeft naar universele aanhang.

Het offer van Christus daarentegen is een stap in de richting van de verlossing van de menselijke erfzonde die, niettegenstaande de verdraaiing van de godsdienstige overdracht, in feite maar een variant is van de onvergeeflijke oorspronkelijke vadermoord. Dankzij Jezus zal de mens zich gedeeltelijk verlost voelen van zijn ingeworteld schuldgevoel. Zo luidt volgens Freud de wijsgerige keerzijde van de repressieve voorzijde van de kristelijke boodschap.

Zo komen ook, voor de stichter van de Psychoanalyse, de "fixeringen" die te danken zijn aan het Oedipus-komplex (verboden begeerte/narcistische projectie, verering van de vader/ rivaliteit-vijandschap en opstand/ schuldgevoel) uit de kindertijden van de mensheid telkens terug in de weinig gevarieerde "dwangvormen" van de verschillende socio-godsdienstige systemen. Deze fixeringen zijn de werkelijke ondergrondse assen van de geschiedenis en hun verborgenheid is het gevolg van blokkeringen die te vergelijken zijn met de psychologische verdringing. "De godsdienst, aldus Freud in *Die Zukunft einer Illusion*, is de universele dwangneurose van de mensheid; zoals bij het kind is zij een uitloeijsel van het Oedipus-komplex, van de verhouding kind-vader." (26) Maar zoals er eindelijk een ontvoogding komt uit de fantasmen (of neurosen) die aan de onmacht van de kinderjaren te wijten zijn, zo zal ook de historische mens geleidelijk, naarmate hij rijper wordt, aan de dwang van de godsdienst ontsnappen. "Volgens deze opvatting kan men voorzien, zal Freud besluiten, dat de verdwijning van de godsdienst plaats zal grijpen met de onverbiddelijkheid van een groeiproces en dat wij ons heden precies in dit stadium bevinden". (27)

Het is dus van het begin tot het einde dat, volgens de auteur van *Totem und Tabu*, de etappes van de menselijke geschiedenis vergelijkbaar zullen zijn met de fasen van bewustwording en controle van het onderbewustzijn in de psychologische ontwikkeling van het individu.

Psychoanalyse, existentiële antropologie en marxisme

De opvattingen van Engels en Freud zijn blijkbaar moeilijk te verzoenen. De auteur van *Totem und Tabu* verbergt zijn terughoudendheid trouwens niet tegenover het historisch materialisme. "In den beginne was, schrijft hij inderdaad in *Die Zukunft einer Illusion*, de bijzonderheid van de

beschaving voor ons te vinden in de aanwezige materiële bestaansmiddelen en in de verdelingsorganisatie ervan. Maar toen we erkennen dat elke cultuur op het opgelegde werk en op het terugdringen van instinkten berust en dat dit onvermijdelijk weerstand uitlokt van diegenen die door deze imperatieven getroffen worden, dan werd het ons duidelijk dat de bestaansmiddelen zelf, de middelen om ze te verwerven en om ze te verdelen noch het essentiële noch het unieke kenmerk van de beschaving konden zijn. (28)

Maar de twee standpunten verschillen niet alleen door hun onderscheiden theoretische aanpak van de problemen, ze zijn ook duidelijk tegenstrijdig voor wat welbepaalde feiten, zoals bijvoorbeeld kronologische volgorde van de huwelijksstelsels, betreft. Voor Engels waren zoals wij het gezien hebben, de seksuele banden oorspronkelijk volkomen vrij. Wel, Freud heeft het ook in *Totem und Tabu* over dit stadium van groepenhuwelijk. Maar, hoewel hij dit stadium ook voor het incesttaboe en het totemisme situeert, beschouwt hij ze in geen geval als het begin van de gezinsorganisatie. Dit huwelijksstelsel zelf werd, volgens hem, voorafgegaan door het seksuele monopolie van de vader en door de daaropvolgende bevrijdende vadermoord.

Toch is de breuk, zoals die door Freud is beschreven, nogal onwaarschijnlijk. In elk geval is ze minder overtuigend dan het geleidelijk vernauwingsproces van de huwelijksvormen dat Engels voorstaat. Voor Leroi-Gourhan die, tegelijk als bioloog, paleontoloog en etnoloog, een specialist terzake is, heeft er trouwens nooit iets bestaan zoals "de zwervende horde" die zich oorspronkelijk "unter der Herrschaft eines starken Männchens" bevond. Indien men toch het leven van de menselijke voorgangers (*Pithecanthropus* of *Australopithecus*) met de dierenwereld wil vergelijken dan "is men natuurlijk geneigd om die te vergelijken met de gezinsgroepen van gorilla's of chimpansees die zich laten kenmerken door hun betrekkelijke echtelijke kohesie, hun polygamische verhoudingen, hun standvastige grondgebieden en de vorming, doorsplitsing, van buurgroepen". (29) Voorwatde oermens betreft, die dichter bij de huidige mens aanleunt, kan "men zich een kortere duur van de echtelijke unies en minder duidelijke begrenzingen van de wederzijdse gedwongenheid der groepsleden voorstellen..." (30) Het beeld dat ontegensprekelijk meer gelijkenis met de visie van Engels die overtuigd was van de Vrij ongehinderde seksuele omgang van zijn voorouders. Toch is Leroi-Gourhan tamelijk voorzichtig en zal hij zijn eigen besluiten relativeren en ze bij "afwezigheid van gegevens over de werkelijke levenswijze" als "abstrakt", dus hypothesen, beschouwen. Kortom, er moet een andere weg gevonden worden indien men duidelijk stelling wil nemen in de konfrontatie tussen de tegenstrijdige standpunten van Engels en Freud.

Wat Engels betreft, was de voorwaarde waarzonder van geschiedenis

geen sprake kon zijn, dat diegene die ze maakt, in de eerste plaats moet in leven blijven. Voor Freud integendeel lijkt de fundamentele drijfveer de seksuele begeerte te zijn. Welke van de twee opties is de meest waardevolle? Deze vraag kan ons helpen om de discussie in een nieuw lichtte plaatsen.

Hieromtrent kan men logischerwijs oordelen dat er geen seksualiteit bestaat zonder leven en dat dit laatste daarom de overwegende faktor is. Maar dat zou ons op het controversiële terrein van de problematiek van het ei en de kip kunnen leiden. Laat ons verduidelijking zoeken bij wat Freud tenslotte bedoelt wanneer hij het heeft over het begeren of de seksuele drang.

Over de angst schrijft de auteur bijvoorbeeld in zijn *Vorlesun gen zur Einführung* in der Psychoanalyse dat het gaat om een regressie naar het geboortetrauma. Bij de geboorte wordt werkelijk een schok in de bloedsomloop en een beklemming van de ademhaling vastgesteld die getuigen van wat op dat eerste ogenblik doorslaggevend is voor de pasgeborene: de plotse hulpeloosheid die gepaard gaat met het probleem om te overleven.

De seksualiteit zal pas later komen. Freud zegt het trouwens uitdrukkelijk in zijn *Drei Abhandelun gen zur Sexualtheorie*. "Oorspronkelijk, schrijft hij, was het genot van de erogene zone nauw verbonden met het voldoen van de honger" en hij voegt daar in 1915 aan toe dat "de seksuele aktiviteit berustte op een drang tot overleven. Pas later kon de seksualiteit zich losmaken van deze drang tot overleven." (31)

Het vadercomplex waaruit de godsdienst ontstaan zou zijn, zou trouwens ook, ten zelfde titel als de liefde voor de moeder die beschermt "tegen de onbepaalde gevaren die het kind bedreigen in de buitenwereld" (32) aan "de mensennood" en aan "de behoefte aan hulp" te wijten zijn. Men zou niet duidelijker kunnen zeggen dat de affektieve en ook de erotische drang oorspronkelijk door de overlevingsimperatieven verwekt worden.

De wil om te leven lijkt dus wel het eerste gegeven te zijn waarmee men rekening moet houden om de menselijke psychologie en geschiedenis te verstaan. Maarde levensdrang wordtoptwee manieren tot uitdrukking gebracht: men kan voorzichtig zijn of men kan strijdlustig zijn.

Zo ontstaat trouwens ook de dubbelzinnigheid van het menselijk projekt wanneer het met de "schaarste" (die Sartre in *Critique de la raison dialectique* definieert als het gebrek van de universele materie om aan het levensonderhoud van al de mensen te voldoen) gekonfronteerd wordt. Deze konfrontatie leidt in de eerste plaats tot agressieve neigingen omdat de mensen om te overleven meedogenloos met elkaar in concurrentie staan. Ze zijn, zoals een gezegde het uitdrukt, wolven voor hun medemensen en omgekeerd. En hetgevoig daarvan is de selektie van de meest aangepasten en de uitschakeling van de zwaksten. 'Maar ander-

zijds wordt deze keuze van de opgeofferden, die volgens Sartre altijd aanwezig is achter de schermen van de materiële omgeving of beter van de bestaande economische orde, voorzichtig en passief aanvaard door diegenen die een kans maken om te overleven. Ze leggen zich erbij neer in de mate dat ze dit voor zichzelf als een reddingsboei beschouwen. Men schikt zich omdat men vreest de voortdurende en meedogenloze strijd met de anderen te doen herleven. Kortom, deze verinnerlijkte konfrontatie met de andere wordt volgens Sartre uiterlijk ervaren als zich steeds opnieuw onderwerpen aan de onmacht van de "series". Ze ligt aan de basis van onze "omgekeerde praxis" of "contre-finalité" zowel als van de "antidialectische" weerstand van de geschiedenis.

Maar de freudiaanse seksualiteit heeft een ander kenmerk dat van belang is, n.l.: dat het begeren bij de mens gesublimeerd kan worden. Freud heeft het trouwens al in zijn *Vorlesungen zur Einführung in der Psychoanalyse* over de algehele "plasticiteit" van de libido. Dit geldt in het bijzonder voor het narcisme van de kinderjaren. Het begeren van het kind stuit op de onverzettelijke tegenkanting van het ouderlijk paar en keert zich in zichzelf. Daaruit volgt dan een "introjectie" van het object op het Ik, wat eigen is aan het narcisme. En dit verinnerlijkt model zal dan een voedingsbodem worden voor "de projekties" die dooreen wederkerende en halsstarrige libido onvermijdelijk weer in het leven geroepen zullen worden.

Daarover schrijft Freud in *Das Ich und das Es* "Het is gemakkelijk aan te tonen dat het ideale Ik voldoet aan al de voorwaarden die kenmerkend zijn voor de hogere essentie van de mens. Als substituut van de hartstocht voor de vader, bevat het de kiemen waaruit al de godsdiensten geboren werden." Waaraan men "onder de vorm van gewetensbezwaren, de morele censuur" kan toevoegen. Tenslotte "rusten de maatschappelijke gevoelens op de vereenzelviging met andere leden van de gemeenschap die hetzelfde ideale Ik hebben". (33) En zo leidt het aanvankelijk narcisme naar de hoogste trappen van de sublimatie.

Deze psychologische scharnier is anderzijds de innerlijke tegenhanger waardoor men de overdracht van seksuele energie, die volgens *Das Unbehagen in der Kultur* aan de basis ligt van de beschaving, kan verduidelijken. Marcuse erkent trouwens in *Eros and civilisation* dat deze beschaafde wereld niet uitsluitend tot een repressief stelsel kan herleid worden, maar dat hij ook op het fundamenteel principe van "het rendement" aangewezen is. En op dit punt benadert deze auteur dan ontegensprekelijk de marxistische thesen over de ontwikkeling van de produktiekrachten en de daaruitvloeiende groeiende rijkdom.

Maar wat gebeurt er dan met de schaarste? We zullen zien dat ze in feite onder een andere vorm blijft voortduren.

De produktie van goederen die niet bestemd zijn voor de onmiddellijke bevrediging van levensbehoeften ligt inderdaad aan de basis van het

ontstaan van bezitsdrang. De drijfveren van de bezitter zijn duidelijk. Hij houdt zich niet aan het di rekte verbruik, tracht zijn toekomst te verzekeren en wordt a.h.w. gedreven door het atavistische spookbeeld van zijn kwetsbaarheid in de strijd voor het bestaan. Hij voelt dat hij zich moet versterken indien hij niet het slachtoffer wil worden van de versterking van zijn concurrenten en omgekeerd.

Kortom, de bezitter is om te beginnen de tegenstrever van zijn gelijken. Maar hij is bovendien evenzeer meedogenloos tegenover zijn slachtoffers die, wanneer zij daar de kans toe krijgen, hem ook niet zullen sparen en zich tenslotte in een verbitterde strijd voor de overgebleven kruimels zullen werpen.

De meedogenloze oorlog van allen tegen allen is m.a.w. niet geluwd met de groei van de rijkdom, maar neemt daarentegen in hevigheid toe.

De schaarste is dus weliswaar relatief geworden, aangezien ze voortaan niet meer door een werkelijk tekort, maar door de opstapeling in het voordeel van enkelen veroorzaakt wordt. Toch zorgt ze zowel in de nieuwe als in de oude vorm voor het voortbestaan van de omgekeerde praxis en de anti-dialektiek. Deze laatste termen hebben nochtans niet meer de abstrakte betekenis die Sartre ze gegeven heeft. Ze kunnen niet meer, indien ze met de werkelijkheid overeen moeten stemmen, losgemaakt worden van de bezitsdrang en de daarmee verbonden klassenstrijd.

Anderzijds leidt het interiorisatieproces dat aan de basis van de sublimatie ligt tot de introjecties en de mediatie van de symbolische functie die de technische heerschappij van de mens op de natuur mogelijk maakt. En dit verklaart en rechtvaardigt dan ook de begrippen van "transcendentie" en "menselijk projekt" die kenmerkend zijn voor de sartrianse antropologie. Ook, al onderwerpt de mens zich aan de anti-dialektiek, dan is dit ten koste van een zelfnegatie. De betaalde prijs m.a.w. is de broze dubbelzinnigheid van de "kwade trouw". De mens blijft dus bereid in opstand te komen in de mate dat de omstandigheden hem ertoe dwingen of een onweerstaanbare hoop voorleggen.

Dan zal het ogenblik aanbreken van de "apokalyptische" toenadering en solidariteit die, zoals Sartre het in *Critique de la raison dialectique* aantoonde, gewoon door toedoen van een vonk in opstandige "fusie" kunnen losbarsten. Maar deze uitbarsting wordt ondermijnd door de verspreiding en de veelvoudigheid van de projekten die tijdens een bevoorrechte spanning ontstonden. De uitbarsting zal weer vlug verslappen en stilaan terugkeren, doorheen de "institutionalisering", naar de sleur van de serialiteit en de anti-dialektiek die precies moest worden verbannen of uitgedreven.

Deze opvattingen zijn nochtans duidelijk bezield door een overdreven formalisme. De aandacht van Sartre gaat bijna uitsluitend naar de modaliteiten van het proces van rebellie. Weinig aandacht besteedt hij

aan de omvergeworpen realiteit, hoewel deze realiteit voor hem toch het beslissend vertrekpunt van de omwentelingen is.

De oorspronkelijke toestand is echter meer dan wat zonder meer moet opgeruimd worden. Het is ook onvermijdelijk de erfenis die zal moeten bewerkt en omgevormd worden. Sartre is hieromtrent niet zo onwetend als uit zijn theorie zou kunnen blijken. Immers, in zijn essai *Le fantôme de Sta/me*, lijkt hij zich erg bewust te zijn van de rol die de erfenis van het tsarisme gespeeld heeft in de opbouw van een *nieuwe* bolsjewistische maatschappij. De bolsjewieken moesten ermee rekening houden en waren verplicht een "primitieve accumulatie" te voorzien die een betere toekomst mogelijk zou maken. Maar de prijs van het verleden weegt zeer zwaar op het verdere verloop van de Revolutie.

De stempel van het verleden zou zich trouwens niet beperken tot de geërfde socio-ekonomische realiteit maar zou zich ook uitstrekken tot de politieke, juridische, morele, godsdienstige, filosofische en andere instellingen en tradities van het tsarisme. Ook de internationale verhoudingen mochten niet verwaarloosd worden. En zo is het duidelijk dat de revolutionaire bewegingen, al lijken ze tamelijk eenvormig, erg afhankelijk blijven van de bijzondere voorwaarden waarin ze afzonderlijk gegroeid zijn. Niets laat vermoeden dat de opstanden gebonden zijn aan de tot nu toe gekende ontwikkelingsmodellen.

De sociale structuren komen trouwens niet alleen in aanmerking in het beginstadium van de opstand, ze blijven voortdurend aanwezig, al is het met de aangebrachte veranderingen. Ze zijn de objektieve voorwaarden die telkens weer, zelfs in een revolutionair proces, de zaken op gang brengen. Zo is b.v. de uitleg, die de destalinisatie in de U.S.S.R. louter als een gevolg van Stalins dood en de aansluitende konflikten in de K.P.S.U. beschouwt, volkomen ontoereikend. Het gebeuren was inderdaad ook te wijten aan de ekonomische stilstand, een gevolg van een autoritair en bureaukratisch beleid dat, niettegenstaande de aanvankelijke successen, het hoofd niet meer kon bieden aan de nieuw geschapen situatie. Het stalinisme was bovendien een hinderpaal geworden voor een internationale ontspanning die op dat moment onontbeerlijk bleek zowel voor de U.S.S.R. als voor haar westerse tegenstrevers.

Kortom, het begrijpen van de geschiedenis veronderstelt, wat het bestudeerde moment ook moge wezen, een structurele benadering die, zoals Sartre het zelf in *Question de méthode* moet toegeven, onafscheidbaar is voor de "onovertreffbare" ontdekkingen van het marxisme.

Besluit

Als wij de balans dus meer hebben laten doorwegen in het voordeel van het historisch materialisme, dan betekent dit niet dat wij de freudiaanse denkwijze willen onderschatten. Met zijn ontleding van het begeren, dat

tenslotte vooral als een uiting van levensdrangen kreatievermogen naar voren komt, heeft Freud inderdaad de weg gebaad die tot het uitdiepen van een bevredigende maar toch vage stelling van Engels kan leiden. Deze stelling, die als vertrekpunt van de sartrianse gedachtengang in *Critique de la raison dialectique* fungeert is fundamenteel: "Het is dus niet, zoals men het uit gemakzucht maar al te graag veronderstelt, een zuiver mechanisch proces dat zijn oorsprong vindt in de economische toestand. Integendeel, de mensen maken zelf hun geschiedenis, maar ze worden beperkt en gekonditioneerd door hun omgeving en reëel voorafgaande voorwaarden. De economische voorwaarden blijven echter in laatste instantie - en dat ondanks het feit dat ze beïnvloed worden door politieke en ideologische factoren - doorslaggevend. Ze bezorgen ons juist die rode draad die ons helpt de wereld te begrijpen." (34)

1. K. MARX - F. ENGELS, *L'idéologie allemande*, Editions Sociales, Paris, 1971, p. 57 en p. 58.
2. F. ENGELS, *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'Etat*, Editions Sociales, Paris, 1973, p. 17.
3. Ibid., p.18.
4. Ibid., p.22.
5. Ibid., p. 48.
6. Ibid., p. 50.
7. Ibid., p61.
8. Ibid., p63.
9. Ibid., p. 65.
10. Ibid., p.80.
11. Ibid., p.84.
12. Ibid., p.186.
13. K. MARX, *La question juive*, union générale d'édition, 10/18, 1968, p. 21.
14. Ibid., p54.
15. H. MARCUSE, *L'homme unidimensionnel* Editions de minuit, Paris, 1977, p. 98, p. 99.
16. S. FREUD, *Nevrose, psychose et perversion*, P.U.F., Paris, 1978, p. 14.
17. S. FREUD, *Moïse et le monothéisme*, Gallimard, Idées, Paris, 1977, p. 110.
18. S. FREUD, *Totem et tabou*, Payot, Paris, 1979, p. 104.
19. Ibid., p103.
20. *Moïse et le monothéisme*, op. cit., p. 111.
21. Ibid., p111.
22. *Totem et tabou*, op. cit., p. 161.
23. *Moïse et le monothéisme*, op. cit., p. 113.
24. Ibid., p116.
25. Ibid., p. 49.
26. S. FREUD, *L'avenir d'une illusion*, P.U.F., Paris, 1976, p. 61.
27. Ibid., p61.
28. Ibid., p. 15.
29. A. LEROI-GOURHAN, *Le geste et la parole*, Technique et langage, Albin Michel, Paris, 1964, p. 222.
30. Ibid., p. 222.
31. S. FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Gallimard, Idées, Paris, 1977, p. 74.
32. *L'avenir d'une illusion*, op. cit., p. 33.
33. S. FREUD, *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1977, p. 206.
34. J.-P. SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, Paris, 1960, p. 30.