

Over de betekenis van feesten*

door J. A. Groen**

Wanneer we iets willen weten over de betekenis van een bepaald woord kunnen we Van Dale ter hand nemen. Daar vinden we als betekenis van het woord 'feest':

- 1 — viering met vreugdebedrijf en plechtigheid van een gedenkdag;
- 2 — bijeenkomst en samenzijn ter viering van een heuglijk feit;
- 3 — kermis—jaarmarkt;
- 4 — aanleiding tot vreugde of vreugdebedrijf, iets zeer plezierigs, genot.

Het lijkt mij dat we na lezing van dit alles niets verder doorgedrongen zijn in het wezenlijke van een feest. Zelfs zouden we ons kunnen afvragen of het wel mogelijk is over de betekenis van een feest te denken en of het niet zo is, dat we alleen door er zelf aan deel te nemen er iets meer over kunnen weten. Ondanks deze bedenkingen wil ik trachten om vanuit het psychoanalytisch denkraam iets verder te komen dan een eenvoudige begripsomschrijving. We stuiten daarbij al direct op de moeilijkheid dat er vele soorten feesten bestaan. Aangezien het ondoenlijk lijkt vanuit deze veelheid iets zinnigs te willen ontdekken, wil ik uitgaan van één bepaald feest, en daarna proberen tot een algemene beschouwing te komen. Ik heb hiervoor carnaval genomen, omdat ik meen dat aan dit feest, dat zo diepgeworteld ligt in de cultuur van bijv. bepaalde delen van Zuid-Nederland, waarschijnlijk nog het meest essentiële te achterhalen is. We kunnen immers van vele feesten (Fischer, 1961) zeggen, dat het gereduceerde feesten zijn, waarbij de zin grotendeels verloren is gegaan. Dit gereduceerde geldt niet voor carnaval. Het woord wijst er al op, dat we hier te maken hebben met een feest dat zijn wortels diep in de oudheid heeft. Hoewel gedacht is dat carnaval wil zeggen: carne-vale-, ook wel carne-levare-, lijkt dit bepaald door een christelijke visie, die dit feest wil zien als iets dat aan de vastentijd vooraf gaat. Tegenwoordig zijn de meeste deskundigen van mening dat het woord carnaval afgeleid is van carrus navalis, de 'boot op wielen'. Het meevoeren van een boot op wielen is een zeer oud gebruik, dat reeds vermeld wordt in de beschrijvingen van de viering van het nieuwe jaar in Babylon. De boot diende om de god Mardoek zijn reis om de wereldzee te laten maken, na welke reis hij verdween in de hemelse 'kuil', waarin hij onderging om herboren te

* Voordracht gehouden voor het Psychoanalytisch Genootschap.

** Zenuwarts te Utrecht.

worden. Opmerkelijk is dat ook in Nederland een dergelijke boot op wielen een plaats heeft in de carnavalsoptochten, bijv. in Bergen op Zoom als de 'Blauwe Schuit'. En als ik nu in Bergen op Zoom terecht ben gekomen zou ik u willen vragen met mij te gaan kijken op de eerste dag van de carnavalsviering. De stad heeft zich dan reeds weken voorbereid op dit gebeuren, niet alleen door veel werk te verzetten maar ook door het houden van 'voorfeesten'. Op die zaterdagmiddag te 3 uur 33 minuten (3 × 11!) arriveert met een speciale trein, Zijne Koninklijke Zotheid Prins Nilles II, de Prins Carnaval van Bergen op Zoom. De prins, zo wil het verhaal, heeft de tijd die verstreken is sinds het vorige carnaval doorgebracht in het slik, de schorren die zich langs de Schelde bevinden, en is alleen ter gelegenheid van de zojuist genoemde voorfeesten even naar boven gekropen, zij het dan nog gehuld in zijn 'slikkleding', een boerenkiel met zuidwester en visnet. Nu echter is het moment gekomen dat hij in volle glorie uit dat slik te voorschijn komt om zich aan zijn volgelingen te vertonen. De aankomst van Prins en gevolg wordt begeleid door het geknal van vuurwerk als vreugdeuiting voor de wedergeboorte die zojuist heeft plaatsgevonden. De prinselijke standaard, voorzien van een klein boertje, staat op de locomotief. In de nabijheid van de Prins zien we de nar, compleet met varkensblaas, welke blaas wordt gebruikt om straks verdienstelijke inwoners tot ridder te slaan. Een zeer belangrijke figuur uit het gevolg is de Grootste Boer, die hoog aangeschreven staat. Hij is uitgerust met een parasol, waarop een enorme winterpeen prijkt. Een niet minder populaire figuur is de veldwachter Steketee, de carnavaleske ordebewaarder. Als heksesluiser fungeer Wana, de heks, een dreigende figuur die gedurende het gehele feest vanaf het marktplein op de feestvierenden neerkijkt. De stoet trekt nu naar het stadhuis. Op het marktplein ervoor zijn duizenden mensen bijeengekomen om te zien hoe de burgemeester, in vol ornaat gestoken, de sleutel van de stad overhandigt aan de Prins, waarna hij zich van zijn ambtsketen ontdoet en zich hult in de boerenkiel, compleet met petje en rode halsdoek. De Grootste Boer leest daarna de elf geboden voor, die op badinerende wijze bepaalde regels voor de viering van carnaval omschrijven, en waarvan de inhoud altijd een vermaning inhoudt het feest te vieren binnen de perken die de traditie wil. Na dit alles trekken Prins, burgemeester, boerenploeg en andere hoogwaardigheidsblekleders zich terug voor de boerenmaaltijd, bestaande uit boerenkool met enorme stukken worst. Opvallend is dat tot dan de inwoners van de stad zich hebben beperkt tot contemplatie zonder dat er van participatie aan dit ritueel gebeuren veel sprake is. Pa na afloop van de boven beschreven gebeurtenissen komt het feest op gang.

Ik zal proberen enige zin aan te brengen in dit op het oog zo zinloze gebeuren. In de eerste plaats iets over het komen en gaan van de Prins in en uit het slik, waaraan wij de betekenis van de wedergeboorte kunnen geven. Wedergeboorte is bij oudere analytici een nogal eens besproken onderwerp. Freud (1913), (1915), (1918) heeft er zich niet veel over uitgelaten en zo hij dit al deed, was dat in kritische zin, welke kritiek wel bepaald geweest zal zijn door de

controverse met Jung. Kijken we echter bij Jones (1951), dan zien we hoe hij bij de bespreking van de betekenis van Kerstmis een belangrijke plaats aan het wedergeboortethema inruimt. Hij vindt het opvallend dat de meeste feesten plaats vinden rond de vier belangrijkste tijdstippen van het jaar, die te maken hebben met de zonnewende. De zon heeft in vele religies een belangrijke rol gespeeld. De zon sterft en wordt wedergeboren; dat is een centraal punt bij vele feesten. Dat de lotgevallen van de zon medepalend zijn voor het houden van feesten zou in de eerste plaats gezien kunnen worden als een uiting van opluchting en geruststelling, de zon leek immers verdwenen te zijn (gestorven te zijn), maar wordt toch opnieuw geboren. In de tweede plaats is in vele godsdiensten de zon een God, en kan als zodanig gezien worden als vader-symbool. De 'nieuwe' zon wijst dan op de betekenis van de zoon die de macht overneemt zoals bijv in de Mithra-godsdienst, waar Mithra de zon verslaat en zelf een Zonnegod wordt. Kijken we vanuit deze gedachte nog eens naar de figuur van Prins Carnaval, dan valt ons op dat, althans in Bergen op Zoom, deze Prins jong is, als een symbool van het voorjaar, dat de winter heeft verslagen. Tegelijkertijd heeft hij zelf betrekkelijk weinig macht, vaak lijkt het erop dat de boerenploeg hem meevoert als een symbool. Hij is jong en vitaal, maar tegelijkertijd is hij een scherts-prins, getuige ook zijn vele scherstitels. We denken hierbij aan een feest als de Romeinse Saturnalia, waarbij een scherstkoning werd aangewezen, die aan het einde van het feest verplicht was zelfmoord te plegen. We kunnen in dit alles toch de opstand van de zoon tegen de vader terugvinden, waarbij het overhandigen van de sleutel van de stad door de burgemeester ook een diepere betekenis krijgt. Het scherts-karakter zit in het hele ritueel van Carnaval, er wordt duidelijk de draak gestoken met bestaande, vaak zeer plechtige gebruiken. Zo zien we de Grootste Boer de elf geboden vervoeren in een zeer oud rieten koffertje, trouwens al het gebruik van het cijfer elf kan als spot of zelfs als hoon worden gezien. Voorts wordt als carnavalsgroet de linkerduim aan de neus gezet, waarbij de gespreide vingers naar degene die gegroet wordt, wijzen. Dit is duidelijk het maken van een lange neus, waarvan Fenichel (1954) meent dat het gezien moet worden als een teken van minachtende hoon en in laatste instantie zou betekenen: 'Jij hebt geen penis'. De scherts kunnen wij zien als dubbel-bepaald, zeker wordt de autoriteit belachelijk gemaakt, maar ze is ook een verhulling van agressie.

Ik wil nu graag een ander thema aansnijden naar aanleiding van de prinselijke standaard, waarop een krab is afgebeeld, terwijl bovenop de standaard een boertje met een varken te zien is. Wat de krab betreft moet duidelijk gesteld worden dat dit niet zo maar een willekeurige afbeelding is. Integendeel, iedere rechtgeaarde inwoner van Bergen op Zoom zal zich zelf gaarne als Krab betitelen en daar een eer in stellen. Een echte krab te zijn maakt hem of haar gedurende het gehele jaar tot iets bijzonders, maar eerst recht ten tijde van Carnaval. In alle carnavals toespraken worden de inwoners dan ook aangesproken als 'krabben'. Wanneer men geen krab is moet men het doen met de benaming kreukel, iets dat uiteraard geheel

andere en duidelijk minder is. Hierbij sluit aan dat de voertaal ten tijde van carnaval het plaatselijk dialect is, en dat het niet spreken hiervan maakt dat men er eigenlijk buiten staat. Het lijkt me dat we hier duidelijk een clan-geest zien gedemonstreerd en we denken hierbij onwillekeurig aan de totem-clan, waarbij we dan de krab als totem-dier zouden kunnen zien. Jammer genoeg is het niet zo dat tijdens carnaval veel krab wordt gegeten, en het mooiste zou het zijn wanneer het eten hiervan de rest van het jaar verboden was. Een dergelijke tegemoetkoming aan de oerhorde-gedachte hebben de Bergenaren ons niet gegund. Wel zouden wij, wanneer we ons toch aan speculaties willen wagen, iets van een totem-maaltijd terug kunnen vinden in de boerenmaaltijd, die ik u al beschreef. Sidney Tarachow (1948) heeft een beschouwing gewijd aan de betekenis van banketten en andere officiële diners. Hij noemt als een der belangrijke motiveringen van totemfeesten een uitlaat van primitieve agressie tegen autoritaire vaderfiguren en tegelijkertijd een bevorderen van vreedzame relaties tussen de deelnemers aan zo'n feest. De groep wordt een symbolische agressie geboden waar allen aan deelnemen, waardoor zij zich één voelen, vrij zijn van schuld, elkaar liefhebben en toch tegelijkertijd iemand vermoorden. Op de achtergrond van zo'n beschouwing doemt Freud's idee van de oerhorde op, het kannibalistisch incorporeren van de verslagen vader is dan vervangen door de boerenkool met de enorme stukken worst. Iets anders dat doet denken aan zeer primitieve gebruiken is het veldteken, een soort insigne van steen dat om de hals wordt gedragen. Freud (1913) zegt in Totem und Tabu over de Arunta-stam: 'Es wird ferner angenommen, dass die Geister (der Verstorbenen, wie der Wiedergeborenen) an eigentümliche Steinamulette gebunden sind'. Dat aan een dergelijk amulet ook nu nog vele emoties kleven blijkt uit het feit, dat wanneer iemand in Bergen op Zoom zich vertoont met een insigne van bijv. het zeer naburige Halsteren, hij zich blootstelt aan, zij het dan verbale, agressie.

Ik wil het wat de totem-feest-achtige kant van carnaval betreft, voorlopig hierbij laten en ook verder mijn beschouwingen over de opening van het feest afsluiten. En daarmee kom ik meteen in moeilijkheden. Immers, wanneer ik moet proberen een enigszins adequate beschrijving te geven van wat mensen doen die carnaval vieren, dan ontstaat bij mij de neiging te vluchten in de mening, dat feesten niet te beschrijven zijn maar uitsluitend beleefd kunnen worden door er aan mee te doen. Trouwens, een beschrijving van de uiterlijkheden van carnaval hoef ik niet te geven, omdat het gebeuren zelf bekend is door bijv. televisie-reportages, die overigens wel vaak de mogelijkheid bieden tot veel misverstanden. Dit misverstand is een kwestie van binnen en buiten. Staat men buiten, dan is er niet veel meer te zien dan een buitennissig, dwaas gedoe waar iedere zin aan ontbreekt. Is men binnen, dan vraagt men zich niet meer af wat er gebeurt, wat men zelf toch wel aan het doen is, waarbij dan erg belangrijk is dat, wanneer men zich betrappt op deze vragen, men al weer buiten het gebeuren staat en dezelfde gevoelens kan krijgen als een televisiekijker. Met andere woorden is de vraag 'wat doe ik hier eigenlijk?' een duidelijk bewijs dat men er buiten

staat, in een andere psychische toestand is geraakt, een toestand, die dan meestal als zeer onaangenaam wordt ervaren. Men hoort dan ook wel mensen verzuchten, dat zij 'er niet in kunnen komen' of 'hun draai niet kunnen vinden'. Bij carnavalsvierders komt men ook de bezorgdheid tegen of het deze keer wel zal lukken, waarbij deze mensen desgevraagd zeer moeilijk zouden kunnen zeggen wat er dan wel moet lukken, waar zij 'in moeten komen', wat die 'draai' dan wel is, die zij al of niet hebben. Blijkbaar gaat het hier om een moeilijk te omschrijven toestand, die als lustvol wordt ondervonden en die, wanneer hij niet wordt bereikt, onlust verwekt.

Ik ben mij ervan bewust, dat datgene, dat ik tot nu toe beschreven heb bij velen de toets van de kritiek niet goed kan doorstaan. Bonte beelden als totemfeesten, speculaties over de oerhorde, een thema als wedergeboorte hebben voor moderne analytici het cachet gekregen van weinig wetenschappelijk. Zo zeggen Arlow en Brenner (1964) over het begrip phylogenetische regressie: 'When applied to the phenomena of mental life, phylogenetic regression contributes little more than a suggestive analogy'. Desondanks wil ik u nog schilderen hoe een feest als carnaval eindigt. Dinsdagavond kwart voor 12 zijn we terug op het marktplein in Bergen op Zoom. Een grote menigte heeft zich verzameld rond de heks Wana, die misschien nog wel dreigender is geworden naarmate het einde van het feest nadert. Vlak naast Wana bevinden zich de Prins en de boerenploeg, de Prins nu weer in zijn slik-pak gehuld. De menigte danst de zevensprong, zo op het oog een onbegrijpelijk gebeuren, dat misschien iets meer zin krijgt wanneer we niet op de tekst letten maar op het gebeuren, dat immers eindigt in een houding van absolute onderwerping. Dan valt de kraai, die op Wana's hand zit om; de menigte zingt ondertussen: 'Moeder onze kraai is dood, hij is van zijn stokje gevallen, hij heeft gebroken zijn linkerpoot, moeder onze kraai is dood'. Hierna klimt de Prins op de rug van de heks en verdwijnen zij, uitgeleide gedaan door de boerenploeg, het slik weer in. Als bij toverslag is het feest voorbij, de muziek is stil, er wordt niet meer gezongen, niet meer gehost. Alle café's sluiten, de menigte gaat naar huis, de een meer, de ander minder voldaan, de kater van de volgende dag tegemoet. Er ligt een belangrijk veld voor duidingen braak in dit sluitingsgebeuren, waarbij het oedipus-complex centraal staat. Ik kom hier later op terug.

Ik wil nu overgaan op datgene dat ik in de psychanalytische literatuur over feesten heb gevonden. Dat zijn dan in de eerste plaats in *Totem und Tabu* de beschouwingen over totemfeesten, die ik reeds noemde. Verder een artikel van Baudouin (1947) dat van een duidelijke Jungiaanse visie uitgaat, een artikel van Tarachow (1948) dat ik reeds vermeldde en iets soortgelijks van Sterba (1941), die het feest van de onnozele kinderen zoals dat in Nederland plaats heeft, vergelijkt met het Oedipusdrama. Verder uiteraard Freud (1921), in *Massenpsychologie und Ich Analyse*: 'Bei allen Verzichten und Einschränkungen, die dem Ich auferlegt werden, ist der periodische Durchbruch der Verbote Regel, wie ja die Institution der Feste zeigt, die ursprünglich nichts anders sind als die vom Gesetz gebotene Exzesse und dieser Befreiung auch ihren heil-

teren Karakter verdanken. Die Saturnalien der Römer und unser heutigen Karnaval treffen in diesem wesentlichen Zug mit den Festen der Primitiven zusammen . . .' Fenichel (1954) zegt dat de sociale betekenis van feesten is, dat de maatschappelijke orde een symbolische rebellie prefereert boven een werkelijke. Het volk moet 'circenses' krijgen zowel als 'panem', moet een gelegenheid hebben opstandige en sadistische tendenzen te ontladen op een onschuldige manier. Een geslaagde rebellie geeft triomf, het is, zegt Fenichel, de vereniging van de tot nu toe onmachtige met de macht. En in zijn *Psychoanalytic theory of neurosis* (1946) zegt hij: 'The good mood felt at festivals is certainly a corollary of mania. All differentiations in the psychic apparatus may need a temporary abolition from time to time. In sleep the ego is submerged nightly from the id from which it arose, similarly in festivals and in mania the super-ego may be drawn back into the ego'.

Ik wil nu terugkeren tot het uitgangspunt dat luidde of het vanuit de psychoanalyse mogelijk is een beter en misschien dieper begrip te krijgen van feesten. Een feest zouden we kunnen zien als een sociale situatie, die door een groep tot stand wordt gebracht. Deze groep dient niet te klein te zijn, en moet liefst, afgezien van het gemeenschappelijke doel feest te vieren, ook nog andere dingen gemeenschappelijk hebben. Het lijkt interessant na te gaan aan welke voorwaarden een groep moet voldoen om een optimaal slagen van een feest te bewerkstelligen. Dit hangt nauw samen met de identificatie-mogelijkheden die de groep biedt. De mogelijkheid tot onderlinge identificatie wordt bevorderd door de verschillen tussen de deelnemers te verkleinen, iets dat we bij het carnaval duidelijk zien gebeuren, waarbij we kunnen veronderstellen dat de anonimiteit van het gemaskerd zijn een gunstige factor is. Tevens zullen er niet te veel onderlinge spanningen moeten bestaan, te veel agressie lijkt niet bevorderlijk. Met andere woorden: de groep moet zodanig zijn, dat alle deelnemers zich veilig genoeg voelen om die veranderingen in hun psychisch functioneren aan te brengen die nodig zijn om een feest mee te vieren. De situatie die aangeboden wordt (of soms ook spontaan kan ontstaan) heeft een aantal karakteristieke kenmerken. Zij wordt bijna altijd geplaatst buiten de gewone orde der dingen, in ruimte en in tijd. Verder blijkt dit 'buiten de gewone orde staan' uit het feit dat zo vele dingen anders zijn, bijv. dat het feest zich afspeelt op een tijd waarop we gewoonlijk slapen, dat we veelal anders gekleed zijn, andere dingen eten en drinken, andere motorische uitingen hebben dan gewoonlijk. Bij carnaval speelt bovendien een grote rol dat aan de groep symbolen worden aangeboden. Een feest kan echter pas dan tot een feest worden wanneer de deelnemers op de aangeboden situatie op een bepaalde manier reageren. Kunnen we hierover iets zeggen? Ik zou daarbij een centrale plaats willen geven aan de Ik-regressie, en wel speciaal aan wat Kris (1934) genoemd heeft de regressie in dienst van het Ik. Hij onderscheidt een toestand waarbij het Ik door regressie wordt overrompeld (wij zouden nu spreken van een min of meer totale Ik-regressie, als zoiets al mogelijk zou zijn) en de mogelijkheid die het Ik heeft het primair proces dienstig aan zijn doeleinden te maken.

Aan dit mechanisme hecht Kris de grootste betekenis, het is, zegt hij bij voorbeeld van toepassing op het grote gebied van de kunst en de symboolvorming. Ook Hartman (1939) heeft gewezen op het feit, dat we regressie niet alleen moeten zien als de tegenhanger van aangepast gedrag. Hij zegt: 'We are all familiar with the part which regression plays in pathogenesis . . ., but in actual fact we have to distinguish between progressive and regressive form of adaptation . . . We also find instances of succesful adaptation achieved by way of regression. These comprise many examples of the activity of the imagination, a further illustration is afforded by artistic activity as well as by those symbolic devices for facilitating thought which are found even in science.' En verder: 'A system of regulation operating at the highest level of development is not sufficient to maintain a stable equilibrium; a more primitive system is needed to supplement it'. Ook andere auteurs, als Schur (1946) en Arlow en Brenner (1964) wijzen op het belang van deze 'regressie' in dienst van het Ik. Als gevolg van een dergelijke regressie komt het primair proces meer op de voorgrond; het primair proces dat met bewegelijke energie werkt, naar snelle afvoer tendeeft en gebruik maakt van condensatie, verschuiving en symboolvorming. De objectrelaties kunnen een wat vluchtiger karakter krijgen of meer tenderen naar identificaties, iets dat door de groepsvorming mogelijk wordt gemaakt en bevorderd, zoals ik zojuist reeds aanstipte. Eidelberg (1968) zegt hierover: 'Groupformation involves controlled regression, identifications tend to replace object-relationships of a more mature type.' De regressie lijkt ook een rol te spelen bij het tot stand komen van de beleving, op te gaan in een groter geheel, deel te hebben aan iets groots en machtigs, opgeslokt te worden, en daardoor één te zijn met dat machtige, zodat we soms bij carnaval mensen zien die de indruk wekken in een religieuze extase te zijn. Het lijkt mij dat de toestand waarin mensen zich bevinden die deelnemen aan een feest in belangrijke mate veroorzaakt en bepaald wordt door deze 'regressie in dienst van het Ik', en dat het 'er niet in kunnen komen, de draai niet hebben' en dergelijke uitdrukkingen wijzen op het feit, dat een zodanige regressie niet tot stand is gekomen. Aangezien aangenomen moet worden dat regressie altijd wisselt in diepte, zouden we dan meteen kunnen begrijpen dat mensen tijdens een feest, na aanvankelijk 'er in' te zijn geweest, plotseling pijnlijk kunnen ervaren dat zij er buiten geraakt zijn om er daarna al of niet weer 'in' te komen.

Ik heb niet het gevoel, nu reeds een afdoende verklaring, zo die ooit mogelijk is, van het feest'gevoel' gegeven te hebben. Immers we hebben nu uitsluitend gekeken naar het Ik, maar wat is er te zeggen over de Super-ik zijde van de zaak? Moeten we met Fenichel aannemen dat het Super-ik teruggetrokken wordt in het Ik, er als het ware in opgaat? Ik moet u zeggen dat een dergelijke constructie mij niet erg aanspreekt. Eerder zou ik het zo willen zien dat het groepsgebeuren het mogelijk maakt tijdelijk en voor een deel een gemeenschappelijk en nu geëxternaliseerd Super-ik en Ik-ideaal op te richten, dat veel minder streng is. We zien dat een feest als carnaval zijn eigen specifieke normen heeft waaraan voldaan moet worden wil

men in de groep geaccepteerd blijven, normen die neergelegd zijn in de elf geboden en gesymboliseerd worden door de veldwachter Steketee. We zouden dus kunnen vermoeden dat de spanning tussen Ik en Super-ik tijdelijk wordt opgeheven en wordt vervangen door een vriendelijker samenspraak tussen het geregredieerde Ik en het geëxternaliseerde groepsgeweten. Een ander aspect van het intrapsychisch gebeuren is dat door de gecontroleerde Ik-regressie de afweerfunctie iets in sterkte afneemt en meer drift-impulsen tot bevrediging kunnen komen dan normaal het geval is. Hierbij betreft het niet alleen genitale impulsen, maar ook orale, anale, exhibitionistische en voyeuristische componenten komen makkelijker aan hun trekken. Wat de agressie betreft zou het zo kunnen zijn, dat bij een feest een gemeenschappelijk object aangeboden wordt waar agressie op tijdelijk gelegaliseerde wijze op gericht kan worden, n.l. de bestaande orde, de conventie, de verkeersregels van ons bestaan, met daarachter de imagines van de vader en de moeder.

Ik heb nu vanuit een dynamisch, structureel en adaptief standpunt getracht het feestgebeuren enigszins in te passen in ons analytisch denkmodel. Komen we bij de vraag waarom mensen feest vieren, dan kan dit gekoppeld worden aan de vraag hoe we eigenlijk het lustbeleven moeten plaatsen. We komen dan bij het economisch gezichtspunt, dat door Rapoport (1960) wordt samengevat als: 'All behavior disposes of and is regulated by psychological energy'. Tengevolge van de Ik-regressie zal energie vrijkomen, die tot dan nodig was om het secundaire proces in stand te houden. Bovendien zullen tegenbezettingen minder nodig zijn, hetgeen ook een energiebesparing inhoudt. Door het meer overheersen van het primaire proces zal energie sneller worden afgevoerd. Dit zou dan een verklaring kunnen zijn van het lustgevoel dat bij feesten optreedt, een verklaring die mij zelf niet bevredigt. Ondanks deze bezwaren wil ik toch Jacobson (1953) noemen. Zij wil lustvolle affecten niet zien als bepaald door spanning of ontspanning, maar door afvoer van de 'energetic flux', nadat deze een bepaalde drempel heeft overschreden. Deze 'flux' speelt ook een grote rol bij Kris (1952). Hij stelt dit begrip tegenover het 'reservoir' van Hartman, een reservoir van geneutraliseerde energie waarvan de secundaire Ik-autonomie afhangt. De flux ziet Kris als voorbijgaande veranderingen in energieverdeling zoals tijdelijke versterking van seksuele en agressieve energie. Mogelijk, zegt hij, kan men het tijdelijk overheersen van de flux begrijpen als een gevolg van de gecontroleerde Ik-regressie. Jacobson komt verder tot de hypothese, dat er een 'urge for a change of the psychic situation' is, en dat dientengevolge na een lustvolle periode gestreefd zal worden naar een andere, rustiger psychische toestand. Zij citeert Goethe, die gezegd heeft: 'Nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von guten Tagen.' Of we iets hebben aan zulke beschouwingswijzen wanneer we over feesten spreken, lijkt mij overigens erg twijfelachtig. De vraag, 'waarom vieren mensen feest?' zou ook geformuleerd kunnen worden als: 'wat is de winst ervan, of wat koop ik ervoor?'. Deze winst zou dan bestaan uit de mogelijkheid tijdelijk op snelle wijze een hoeveelheid psychische energie af te voeren. Ik merkte reeds op, dat dergelijke

verklaringen mij niet kunnen bevredigen. Er blijft toch een gevoel bestaan dat het om iets anders moet gaan, iets dat veel essentiëler is. Dit geldt naar mijn idee voor het gehele metapsychologische verklaringssysteem, dat iets heeft van een mechanistisch geschuifel met begrippen die ontleend zijn aan geheel andere gebieden, vooral wanneer het niet meer bedoeld wordt als een taal waarmee we elkaar iets duidelijk maken, maar een zelfstandig leven gaat leiden. Daarom wil ik terugkeren naar het begin, waar ik de symboliek beschreef van een feest als carnaval. Deze symboliek verwijst duidelijk naar het oedipuscomplex. Ik zou dit dan ook centraal willen stellen in de beantwoording van de vraag waarom men feesten als carnaval viert. Dit wordt vooral duidelijk wanneer we mensen zien, die als het ware gedreven worden, waarbij een drang naar het meebelevan van een feest als carnaval aanwezig is. Deze 'drang' verwijst dan, lijkt mij, naar een conflict, een conflict waarbij mijns inziens het oedipuscomplex centraal staat. Mogelijk zou dus de betekenis van het vieren van geïnstitutionaliseerde feesten gezocht moeten worden in een poging het oedipuscomplex op te lossen, een poging die niet tot het gewenste resultaat leidt en daarom steeds moet worden herhaald. Of dit ook geldt voor de gereduceerde en sterk gereduceerde feesten, lijkt mij te overwegen, in elk geval zal het hier minder duidelijk zijn.

Ik wil nu nog ingaan op een ander punt, nl. hoe het komt dat sommige mensen wel, andere niet feest kunnen vieren. Dit heeft te maken met de mogelijkheid tot regressie. Blijkbaar is het zo, dat deze van individu tot individu wisselt. Daarbij moeten we natuurlijk wel bedenken, dat deze mogelijkheid niet alleen aangewend kan worden om feest te vieren en dat er mensen zijn die deze in dienst stellen van andere activiteiten dan feestvieren als bijv. creatief bezig zijn. Dat zo'n regressie bij velen geen eenvoudige zaak is moge blijken uit het feit, dat de situatie die geboden wordt en waarin toch vele regressie-bevorderende factoren een rol spelen, vaak niet voldoende is en er hulpmiddelen gebruikt moeten worden als alcohol en marihuana. Ondanks deze hulpmiddelen lukt het sommige mensen dan niet een feest mee te vieren. Er zijn er, die zich niet in een feest-situatie wagen, zich er van distantiëren door er ver boven te gaan staan, het af te doen als vulgair, oppervlakkig en kinderachtig. Maar er zijn ook mensen, die er zich wel in begeven en dan tot hun verdriet merken dat zij er geen deel aan kunnen hebben, hoe vaak zij het ook proberen. Als er al een wankel evenwicht bestaat tussen Ik, Es en Super-ik is ook te begrijpen dat bij sommigen feesten eerder angst-versterkend dan bevrijdend werkt. Ik noem nog de vaak onplezierige invloed van het Super-ik voor en na feesten, zoals blijkt uit het feit dat vele mensen juist voor een feest ziek worden, een ongeluk krijgen, herpes labialis ontwikkelen of plotseling gaan menstrueren. Van de enorme katers die na feesten optreden kan gezegd worden dat deze niet alleen maar verklaard worden door het alcoholgebruik en de lichamelijke vermoeidheid. Hetzelfde geldt voor het ziek worden ná een feest.

Afsluitend zou ik willen zeggen, dat de vraag 'wat is een feest?', op deze wijze beantwoord zou kunnen worden: We spreken van een

feest wanneer een, liefst zo geschikt mogelijke, groep een bepaalde situatie schept (of aangeboden krijgt) die aan specifieke eisen moet voldoen, die de bedoeling hebben een gecontroleerde Ik-regressie mogelijk te maken, waardoor de deelnemers in staat zijn zodanige wijzigingen in hun psychisch functioneren aan te brengen dat er veranderingen plaatsvinden die resulteren in een lustbeleving. De lustbeleving zou ik willen koppelen aan het tijdelijk oplossen van het oedipuscomplex en het ook weer tijdelijk overwinnen van de verboden, die hieraan inherent zijn. Het zou dus kunnen zijn dat mensen die hun oedipuscomplex op niet-neurotische wijze hebben opgelost geen behoefte hebben de meer geïnstitutionaliseerde feesten mee te vieren, anders gezegd zou de mogelijkheid moeten worden overwogen dat voor hen, voor wie het leven een feest is, feesten niet dwingend noodzakelijk zijn.

Summary

The meaning of festivals

Festivals have always been of great importance in human life. The author tries to come to a better understanding of this phenomenon by using psychoanalytic concepts. As an example of festivals a description is given of Carnival in the South-Netherlands. When participating in a festival changes in psychic functioning are taking place. These changes are described from a structural, dynamic and economic point of view. The author concludes that the oedipus-complex might be seen as the core of the question why festivals are playing such an important role in human life.

Literatuur

- J. A. Arlow, Charles Brenner, 1964. *Psychoanalytic concepts and the structural theory*. Int. Univ. Press. New York.
- Charles Baudouin, 1947, Signification des fêtes. *Psyche*, Paris, 47/2.
- L. Eidelberg 1968, *Encyclopedia of Psychoanalysis*. The free Press, New York.
- O. Fenichel, 1954, Trophy and Triumph, in *Collected Papers*. Vol. II, Routledge, Kegan & Paul Ltd., London.
- O. Fenichel, 1954, The long nose, in *Collected Papers* of O. Fenichel, vol. I. Routledge, Kegan & Paul Ltd., London.
- O. Fenichel, 1946, *The Psychoanalytic theory of neurosis*, Routledge, Kegan & Paul Ltd., Londen.
- H. Th. Fisher, 1961, *De zin van feestvieren*. Rede ter gelegenheid van de viering van de 325e dies natalis van de R.U. te Utrecht.
- S. Freud, 1913, Totem und Tabu. *G.W. IX*. Imago Publ. Co., Londen.
- S. Freud, 1915, Zeitgemässes über Krieg und Tod. *G.W.X*. Imago Publ. Co. London.
- S. Freud, 1918, Aus der Geschichte einer infantilen Neurose. *G.W.XII*. Imago Publ. Co., Londen.
- S. Freud, 1921, Massenpsychologie und Ich-analyse. *G.W.XIII*, Imago Publ. Co., Londen.
- H. Hartmann, 1939, Psychoanalysis and the Concept of Health, in *Essays on Ego Psychology*. 1964. Hogarth Press, Londen.
- E. Jacobson, 1953, The affects and their pleasure-unpleasure qualities in relation to the psychic discharge processes, in *Drives, Affects, Behavior*, vol. I. Ed. by R. M. Loewenstein. Int. Univ. Press, New York.
- E. Jones, 1951, The significance of Christmas, in *Essays in applied psychoanalysis*. Vol. II, Hogarth Press Ltd., Londen.

- E. Kris, 1934, The psychology of caricature, in *Psychoanalytic Exploration in Art*. Int. Univ. Press, New York, 1952.
- E. Kris, 1952, *Psychoanalytic Exploration in Art*. Int. Univ. Press, New York.
- D. Rapaport, 1960. The structure of psychoanalytic theory. *Psychological Issues*. Vol. II, no. 2. Int. Univ. Press, New York.
- M. Schur, 1966, *The id and the regulatory principles of mental functioning*. Int. Univ. Press, New York.
- R. Sterba, 1941, A Dutch Celebration of a festival. *Am. Imago*. 1941-2.
- S. Tarachow, 1948, Totemfeast in modern dress. *Am. Imago*. 5: 65-69.