

MET WELK RECHT SPREEKT DE ANALYTICUS OVER DE LIEFDE ?

Julien Quackelbeen

Inleiding

Met welk recht spreekt de analyticus over de liefde ? Het is onder deze vragende vorm dat ik de titel aankondigde van mijn uiteenzetting van deze middag, titel die overgenomen werd voor de gehele cyclus die het Gezelschap voor Psychoanalyse en Psychotherapie vorig jaar organiseerde. Zo werd het een algemene vraag naar het recht waarmee de analyticus, toch vaak de specialist van de bewerkstellende stilte, het woord neemt. Als het ware beroofd van mijn titel, moest ik me dus wel buigen over de voorwaarden die mijn spreken mogelijk maken en over die welke erin moeten gerealiseerd worden. Want is er één gebied gevoeliger voor de vorm die dit spreken kan aannemen dan dit van de liefde ?

In de kuur blijkt dat elkeen denkt er alles of althans het beste over te weten, ook al geeft men slechts zelden publiekelijk lucht aan deze intieme overtuiging. Het besef dat men dit thema in alle culturen gedurende eeuwen uitvoerig behandelde, het weet hebben van de uiterste gedifferentieerdheid waarmee men het in onze cultuur vanaf Hesiodus, Parmenides, Empedocles, over Plato, Aristoteles, de Kerkvaders, Dante, Plotinus, Marsilio Ficino, Pico della Mirandola, Leone Ebreo, Spinoza, tot Schopenhauer, Nietzsche, Freud, ..., het weet hebben van de nuances waarmee men dit thema steeds opnieuw in behandeling nam, vermag geen afbreuk te doen aan deze vaststelling uit de kuur, met name dat aanvankelijk praktisch iedereen zich expert waant, denkt de ware liefde te kennen, en zich derhalve verzet tegen alles wat daarin enige verandering zou kunnen brengen. Is het niet zo dat de analysant zich aanvankelijk bij de analyticus aanmeldt met een grote, onbewuste liefde voor de herhaling en dat deze, door in kuur genomen te worden, juist omslaat in een geredelijk wantrouwen tegenover de blote herhaling die zich onder het camouflagenet van de schijnbare variatie zoekt te verbergen.

Deze verslaving aan de herhaling heeft evenwel niets te maken met de filosofische "Amor fati" van Nietzsche. Waar deze vorm wel eens tot

therapeutisch principe verheven werd, als de serene assumptie van het onvermijdelijke, van het noodwendige, vergeet men dat de neuroticus maar al te graag zijn niet willen weten, zijn onbewuste herhaling, op deze filosofische helling zal ingraven. Heel zijn neurose is immers een defensieve structuur tegen het zijnde, tegen de instemming met wat van hem niet afhangt.

Toen ik mijn uiteenzetting aan het voorbereiden was, vertelde ik een welwillende leek dat één van de schijnbare paradoxen die me bezighielden te maken had met het volgende feit. De psychoanalyse stelt zich op langs de kant van Plato, die stelt dat de liefde onder zekere voorwaarden onweerstaanbaar oprijst, los van de wil. Ze zou dus nooit beroep doen op de wil om enige verandering te beogen, om enig therapeutisch effect te sorteren. Maar, op het eind van een goedgevoerde kuur realiseert ze juist doeleinden waardoor het subject wel greep krijgt op wat zich aanvankelijk aandiende als volledig buiten het bereik van zijn wil.

Voor mij ontplooit een kuur zich aldus in het teken van een balans die omslaat: vertrekend met de Grieken, tegen een wilsethiek zoals die in de Joods-Christen traditie leeft, mondt ze vreemd genoeg uit op iets dat daar toch zeer sterk verenigbaar mee geacht kan worden.

Mijn welwillende leek opperde de bedenking dat deze opvatting al te veel misverstanden met zich zou brengen. Kunnen we anders dan de onvermijdelijkheid van het opdoemen van misverstanden aanvaarden, trachtte ik te argumenteren. Niemand, ook de analyticus niet, kan vandaag de dag nog over de liefde spreken als specialist. Al hoort de analyticus er buiten elke aanmatiging en er dus 'als leek' over te spreken, men mag uit hoofde van zijn praxis wel verwachten dat hij iets minder leek is dan de leek die aan het begin staat van een analytische kuur.

Het symposium van Plato

Laat ons vertrekken bij een uitspraak van Lacan: "Aimer, c'est donner ce qu'on n'a pas".¹ Zou het daar, in het "ce qu'on n'a pas", in het tekort, gaan om de gave van het ontbrekende, om het aanwezig stellen van een niet te zeggen iets, van het verloren woord, om het zoeken naar ditgene wat men in zijn steeds hernieuwd zeggen tracht te zeggen niettegenstaande het niet te zeggen is. We stellen daarom dat beminnen een woord van liefde spreken is. Vandaar dat de analyse vraagt naar een vernieuwd spreken, naar een mooi zeggen, naar een *bene dire*.

1. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre IV, La relation d'objet* (1956-1957), texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil, 1994, p. 151.

In de liefde bemint men de woorden die gesproken worden en die het zoeken zelf naar het onzegbare uitdrukken. Is het liefdeswoord geen substituut voor het ultieme woord van liefde dat ontbreekt, dat nooit gesproken werd! Niet zozeer de betekenis van het gezegde telt, dan wel de kwaliteit van het zeggen zelf. Het gaat niet om "Zeg me dat je me bemint", nog minder om "Zeg me wat je in me bemint", dan wel "Zeg me het beminnen zelf, zeg het, zing het steeds opnieuw niettegenstaande al zijn onzegbaarheid. Laat me het woord horen. Ik kan me slechts daar terugvinden. Alleen de liefde is het antwoord op al mijn vragen."

De begripbaarheid is daar noch een eerste, noch een onontbeerlijke vereiste. Vormt de concrete lichamelijke aanwezigheid, of de principiële mogelijkheid daartoe, een noodzakelijke voorwaarde? Of is dit liefdeswoord zelf de noodzakelijke en voldoende belichaming van de liefde? Wat zou er anders te geven zijn? Is daar juist de verleiding niet groot onszelf te willen geven in de plaats van het woord dat we niet hebben? Waar het lichaam dit manco komt afdekken, geeft men toch dit manco niet? Men geeft, geeft, geeft zoveel... dat men tot over de oren in de giften blijft steken!

Het gevaarlijke in dit soort verleiding is dat men uitgaat van de vooronderstelling dat men beminnenswaardig is, narcistische valkuil waarin noch Socrates, noch Freud vervielen. Beiden beseften dat ze zelf niet onweersaanbaar waren om hun schoonheid, noch om wat ze waren, maar dat ze schijnbaar iets bekleedden, de plaats waar een bres geslagen werd in het weten, waarrond de andere bleef draaien. Lacan interpreteert: naast wat er allemaal niet gezegd wordt over de liefde doorheen de dialogen, zou Plato fundamenteel in zijn *Symposium* een plaats reserveren voor "une inscience", voor het ongewetene, het ongewisse als bron uit wiens donkerte iets opwelt... Hij zal gans het eerste trimester van zijn Seminarie over de overdracht in 1960 wijden aan een commentaar op het *Symposium*.

De kracht van het *Symposium* bestaat erin dat uiteenlopende opvattingen over de liefde in een gedurige schommeling doorheen de dialogen in stand gehouden worden. Zo is er de opvatting van Aristofanes over de gedeelde seksuele genoegens. Een andere — later vereenzelvigd met Plotinus — verwijst naar wat daaraan voorbij ligt, naar de schoonheid van een elders die het driftmatige overstijgt. Nog een andere is deze van Diotime waar ze een glijdende overgang poneert van de driftmatige voldoening, naar een scheppen van het schone, naar het lichaam in de heteroseksuele procreatie en naar de geest in de homoseksuele verhouding. Vruchtbaarheid en creativiteit zijn de enige vormen van onsterfelijkheid, bereikbaar als antwoord op de dood.

Het hoogtepunt van Lacans commentaar ligt echter in de uitwisseling tussen Alcibiades en Socrates. Hij insisteert meer in het bijzonder op de volgende drie punten:

- Op de metafoer van de liefde waar Alcibiades van geliefde zelf tot minnaar wordt.

- Op het "Ik-ben-niets" van Socrates dat tegenover de algama staat, tegenover wat in de liefde alleen aanwezig is onder de gedaante van afwezigheid.
- Op het weten dat Alcibiades meent tot het zijne te kunnen maken, op voorwaarde dat Socrates hem maar enig teken van instemming geeft. Wat Lacan toelaat het over een andersoortig weten te hebben.

Uit die verschillende omslagen ziet Lacan een ander subject oprijzen.

In de omslag van geliefde ("érôménos") naar verliefde, naar minnaar ("érastès"), krijgt men de kans te ontdekken dat er iets anders is in de liefde dan het duele, dan het banale een-twee-spelletje. Vormt de substitutie van de geliefde door de liefhebbende niet de metaforische kans van de liefde waardoor mogelijks een winst aan betekenis te realiseren valt? Maar welke winst precies?

Wat Alcibiades in Socrates ontdekt, wordt uitgebeeld door de schitterende, goddelijke figurines — de algama — die in de gesculpteerde sileen verborgen zitten. Het is daarop dat het verlangen van Alcibiades gefixeerd is. Hij holt eigenlijk zijn beminde Socrates uit en lokaliseert in hem het object dat hem onstuitbaar in beweging brengt. Daar begint voor hem een werkelijk nieuwe ervaring. Hij verlangt niet zozeer de persoon van zijn partner, maar het object dat hij in hem vooronderstelt.

Socrates zal die lege plaats van de vraag van Alcibiades op een exemplarische manier ondersteunen. Hij weet hoe de bedrieglijkheid van de liefde zich tot de waarheid verhoudt. Daarom laat hij Alcibiades ervaren hoe zijn vraag zich aan een eigen verlangen articuleert. Hoezeer Socrates Alcibiades ook begeert, hij profiteert niet van diens voorstel want hij ziet zichzelf als een niets, als een leegte, geen ogenblik die liefde waardig. Hij weigert de karikatuur van de beminnelijke voor te wenden. "Il se fait absent au point où se remarque la convoitise d'Alcibiade."² Socrates beseft zichzelf als verlangend, niet als beminnenswaardig, niet als begerenswaardig.

Wat Alcibiades in de gelegenheid stelt op die lege plaats te ontdekken wat slechts daar kan zijn onder de vorm van de afwezigheid, de algama, ditgene wat hij wil omdat hij het wil, omdat hij het verlangt. Hij kan zichzelf daar ontdekken, niet enkel als de beminde, maar als de verlangende die voor niets terugschrikt. Socrates maakt Alcibiades diets — is liefde trouwens ook niet te beschouwen als een interpreteren? — dat het niet hem is die hij bemint, maar Agathon, wiens naam homoniem is met het Opperste Goed, "Kalos kagatos", met "agathôn", "des gens de bien", met zij die dit Schoon-Goede nastreven.³

2. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, Le Transfert* (1960-1961), texte établi par J.-A. Miller, Paris, du Seuil, 1991, p. 187.

3. C. Méla et al., Anteros, une relecture du Banquet, *Les stratégies du transfert en psychanalyse*, Paris, Navarin, 1992, pp. 321-324.

Het subject bewerkstelligt een omslag op het ogenblik dat de verlangende vaststelt dat er geen volstreekte overeenstemming bestaat tussen het object uit zijn verlangen en de partner waarmee hij het feest van de liefde wil vieren. De aankleding van het verlangde, de voorstelling die hij zich bewust vormt van diegene waarmee hij zijn verlangen wil uitvoeren en het verlangde zelf, dekken mekaar niet. Het subject van het manco vindt bovendien in de zogenaamde 'volheid van een object' nooit zijn rust, zijn definitieve bevrediging.

Deze uitwisseling, dit proces, verleent een andere kijk op de liefde en inaugureert een andere vorm van beminnen, want het bewerkstelligt een ommekeer van het subject. De Socratische boodschap betreft dus niet een soort centrale liefde die over alles heen naar de menselijke schepsels zou vloeien. Zo'n opvatting is eerder een christelijke, lijkt op de boodschap over het "agapè" met een alles omvattende en iedereen beminnende goddelijke liefde.⁴

Liefde gerelateerd aan het manco

Opnieuw vertrekken we bij een enigszins vreemde uitspraak: *De liefde laat zich aan het onbewuste meten*. Bij nader toekijken, lijkt ze echter betrekking te hebben op een vrij banaal ervaringsgegeven. Men is in de liefde niet bewust van hetgeen er gebeurt, hetgeen men doet, zegt, van wat ons in beweging brengt, van waarin we gegrepen zijn... De liefde moet daar gelezen worden als een effect van het onbewuste, van het onbewuste als ditgene wat zich aan de greep onttrekt, wat buiten schot blijft, wat zich terugtrekt. "Ik kwam een steilte tegen" zegt Claus ergens...

De lectuur van Freud zou op het eerste gezicht de moeilijkheden uit het beminnen kunnen verbinden met het narcisme, maar ook met de nasleep van de Oedipus. De afstand tussen de beminde en het ideaalbeeld dat we ons erover voorhouden, samen met het gewicht van de vroegere beelden die het gezinsleven over het kleine kind werpt, zouden aansprakelijk kunnen gesteld worden voor de problemen die daar opdoemen. De psychoanalyse, als "wetenschap van de liefde", zou dan de weg wijzen die uit het slop leidt.

Een verder doorgedreven ondervraging van de kliniek kan aantonen dat er iets wezenlijks speelt in de ontmoeting tussen mensen waar, voorbij alle verschillen, hun toenadering in het teken staat van één en hetzelfde structureel tekort. Tekort dat gesymboliseerd wordt door de fallus, Ö, wat daar als

4. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre VIII, o.c.*, p. 186.

gedenkteken staat voor de manier waarop het subject voor het eerst in de taal gedwongen werd. Wat daar verloren ging, de bres die daar geslagen werd, ook soms benoemd als de oerverdringing, is nooit meer te reconstitueren, is voor altijd vergeten, maar blijft voor elk subject werkzaam in zijn negativiteit. Het blijft een noodzakelijke vooronderstelling, een soort noodwendige meta-constructie waarzonder tal van klinische ervaringsgegevens incoherent en onverklaarbaar blijven.

Welk antwoord daarop uitwerken? Zich zoals Narcissus in de diepte storten en pogen het voor goed verdwenen beeld te vervoegen in de dood? Of het geleden verlies aanwezig stellen, door iets laten vertegenwoordigen, teneinde er niet aan ten onder te gaan? Het verlies representeren in het object van verlangen, in de liefdespartner, in de sublimatie, in de schepping van een oeuvre, in een act, in ... Er bestaat echter geen eindeloze reeks fundamenteel verschillende antwoorden op dit structureel tekort.

De liefde is, zo beschouwd, de herinnering aan wat zich niet heeft voorgedaan. Dit is één van de betekenissen van het manco dat in de liefde spreekt. De liefde wordt zo gezien één onder de vele antwoorden op de oerverdringing. Het onzegbare, het vergetene, het voor altijd verlorene, het nooit begrepen, ... kortom, het verloren woord blijft het subject beheersen, en reïncarneert zich in zijn verlangen, in zijn liefde. Het lijkt wel alsof we daarmee een antwoord pogen te formuleren op een vraag die we niet begrepen, maar die ons met aandrang gesteld werd door onze moeder, door de eerste grote Ander. Dit is de inzet van het spel dat liefde heet, inzet die voor altijd als verloren moet worden beschouwd.

In dit perspectief is het tekort als motor van de liefde voor beide geslachten hetzelfde. Dit betekent niet dat man en vrouw op dezelfde manier ermee omgaan.

Vertrekken we even van de vrouwelijke kant. Een vrouw, voor zover ze gegrepen zit in het verlangen van de man, wordt ze zijn symptoom. In de mate dat ze het verlangen van een man wekt, uitlokt en ze zich aldus identificeert met het symbool van dit manco, met de fallus, gaat dit voor haar werken als een ravage, verwoestend, een spel waarvan de stormschaad nog jaren later kan te lezen zijn.

Denken we maar aan die psychologisch prachtige novelle van Stefan Zweig waarover Freud het trouwens ook heeft in zijn stuk over Dostojewski.⁵ Het vrouwelijk personage identificeert zich met wat de jonge man nodig heeft om te genezen van zijn speelzucht.⁶ Ze biedt zich aan als ditgene wat het spel van die blanke handen moet voorstellen en vervangen. Het nutteloze van haar

5. S. Freud, Dostojewskij en de vadermoord (1928b[1927]), *Cultuur en Religie* 2, Meppel-Amsterdam, Boom, 1983, pp. 197-223.

6. *Ibid.*, pp. 220-223.

passie bereidt haar een toekomst voor als deze van een opgespelde vlinder, opgesloten en verstikt in een gezin waar eenieder weet heeft van haar blinde liefde die ze als vernederende ontrouw behandelen.

Er heerst in het spel van het verlangen een fundamentele dissymmetrie: langs de kant van de man het symptomatische, langs de kant van de vrouw het verwoestende, de puinhoop van de identificatie met het tekort van de man. Dus daar geen harmonie, geen complementariteit in de goede richting, geen vergoelijkende aanvulling.

Wat kan een vrouw daartegen, tegen deze dissymmetrie beginnen ?

Zich onttrekken aan het verlangen van mannen, vluchten voor hetgeen op de verleiding volgt, zich weigeren? Zich door dergelijke strategieën ongenaakbaar opstellen? In dit geval betaalt ze nooit haar schuld ten aanzien van haar moeder, want het is door het verlangen van de mannen en wat daaruit volgt, dat een vrouw het aan haar moeder verschuldigde kapitaal aan genot kan hopen in te lossen. Een vrouw die deze schuld niet delgt, die door het verlangen steeds het gat van het verlorene opnieuw gerepresenteerd ziet, die in de aaneenschakeling van gemiste kansen zegt dat de reidans niet doorgaat, zal moeten afrekenen met de angst. Bovendien helpt deze verdedigingsstrategie niet bijzonder gezien het zich onttrekken alleen het verlangen bij de man aanscherpt en hij niet zelden een soort achtervolging inzet.

Ze kan er ook op ingaan. In dit geval transformeert ze zich van de imaginaire fallus van het genot, -_, in het symbool van de castratie, Ö.

DE vrouw bestaat niet, zegt Lacan. Dit belet haar niet de plaats van het manco te bekleden; het weerhoudt haar niet het tekort te representeren met al de schijn van het lichaam en de gekunsteldheden van de mode die zich daartoe lenen. En in die zin kan een vrouw, als een soort creatie van het verlangen van de man, binnen zijn liefde, op sublieme wijze het voor altijd verloren gegane aanwezig stellen.

Is zij het produkt van het verlangen van de mannen, zij zal op haar beurt producente zijn waar ze door haar verlangen en liefde een man toelaat zich vast aan haar kade te meren: ze aanvaardt zijn naam, baart hem eventueel kinderen, beloont hem minstens met haar vrouwelijk genot. Daardoor vindt hij een ankering die het man-zijn meer vulling en een andere dimensie verleent dan dit tot voorheen, zonder haar, het geval kon zijn. Wat zij van hem verlangt, ligt voorbij zijn lichamelijke verschijning, raakt de boorden van de dood zelf. Het vrijblijvend spel wordt daar gekeerd in een onafwendbare beproeving van de ernst van zijn liefde. Zal hij op dit moment van zijn ontmoeting met de castratie, die door een vrouw geëxemplifieerd wordt, niet bevangen worden door een schrik nog groter dan die welke haar benam toen ze geïdentificeerd werd met de fallus als symbool van het tekort? Mogelijks!

Symptomatische creatie van het vrouw-spelen dus, tegenover mannelijke ankering. In geen enkel opzicht complementariteit, maar wel een complex gevlochten streng, een dialectisch verloop. Waar zich zowel langs de vrouwelijke kant als langs deze van de man vluchtroutes openen, blijft de vaststelling dat ze niet voor hetzelfde vluchten, en dat ze dit evenmin op hetzelfde moment doen.

Liefde en verlangen: een klinisch vignet

Heeft dit alles niet meer met verlangen dan met liefde te maken, zal men vragen. Men stelt daarbij duidelijk dat verlangen en liefde, hoe verbonden ook, niet hetzelfde, niet zomaar met elkaar verwisselbaar zijn. De kliniek leert immers dat heel wat moeilijkheden voortkomen uit het achteloos omgaan met hun verschillen, dat heel wat onbewuste strategieën en combinaties uitgevonden worden om ze aan elkaar te binden en dat dit lang niet altijd lukt. Al was het maar omdat het verlangen altijd verdeeld is en het een hele krachttoer is dit aldus verdeelde verlangen op zich te durven nemen.

Waar Freud het heeft over de drie identificaties — de hysterische identificatie, de identificatie middels de unieke trek en deze met de vader — lijkt het alsof hij de liefde totaal afhankelijk stelt van de identificatie met de vader. Zo'n stelling kan niet anders dan bout overkomen bij de neutrale toehoorder. Daarom even een kort klinisch vignet.

Een jonge vrouw, die haar analyse onderbrak op een tijdens de kuur ontstane fobie, consulteert tenslotte opnieuw. Ze begint met te stellen "dat ze blij is dat ze toch nog bij mij terecht kan". Het paradoxale van wat ze uittekent, bestaat erin dat "ze zich gelukkig voelt, dat alles goed loopt,... op dat ene na, haar fobie". Ze wijdt uit over hetgeen allemaal ten goede veranderd is, en kadert dit mooie landschapje in een fobisch lijstje. Het lijkt wel alsof het de prijs is die ze moet betalen voor wat ze haar geluk noemt. Ze weet één van de grote functies van haar fobie juist te duiden: het zou haar toelaten op de man beroep te doen die ze bemint en hem daarin voor haar alleen te monopoliseren. Deze duiding verandert overigens niet bijzonder veel aan die fobie. Tenzij misschien dat ze toch nogal hanteerbaar blijkt. Het is ook opvallend dat de winst die het symptoom oplevert, bijzonder benadrukt door het feit dat haar partner nog niet gescheiden is, dat deze winst niet onmiddellijk kan opgegeven worden.

Daarop vraag ik haar naar de relatie tot haar ouders, waarop ze heel concreet een incident vertelt waarbij haar vader de deur voor haar opent en voorwendt haar niet herkend te hebben. Ook uit andere van zijn gedragingen besluit ze dat hij haar heeft laten vallen. Ze besluit tevens, gezien zijn afgetakelde gezondheid — en meer nog, laat ik opmerken, gezien zijn onvermogen om aan kinderen een liefdevolle plaats te geven — "dat hij toch iemand is waarop ze

niet kan rekenen, iemand die afgeschreven is".

Hier zien we hoe *'het verworpen en het afgeschreven zijn'*, wegen op het verlangen van deze jonge vrouw, zoals het weegt op elke vrouw. Alles wat ze vertelt, wijst erop dat ze na de confrontatie met het verlangen van een man, een ja heeft geproduceerd, terwijl deze nog niet ten volle klaar was om daarop een voor haar afdoend antwoord te formuleren. Hij maakt haar wel tot vrouw, ze hebben het seksueel vlotlopend, zij vindt het goed bij zijn kinderen, ze verblijven vaak samen, maar delen nog niet echt een woonst.

Het is overigens op dit punt dat ze de analyse heeft afgebroken en dit naar aanleiding van een gezamenlijke reis. Een oude fobie is toen ook weer opgeflakkerd. Ik werd als analyticus op dit punt 'afgeschreven' en haar bijzondere stijl van afscheid nemen, deed haar vrezen voor 'verwerping'. Ze had eraan gedacht voor haar fobie iemand anders te raadplegen, maar ja, nu gaf ze me toch de kans stukken van de overdracht die daarmee in verband stonden met haar te bewerken, maar ook de kans om mijn verlangen als analyticus symbolisch duidelijker te profileren.

Ze vertelt me verder dat haar vriend, na heel wat aarzelingen, het risico aanvaardt dat er een kindje zou komen, maar... hij kan voorlopig niet met haar trouwen, kan haar zijn naam niet geven. En dan zegt ze "Moest ik van mijn naam kunnen afgeraken en me ...[een naam]... mogen noemen", en terwijl maakt ze een grijpend gebaar in het ijle, "ik zou een houvast hebben en misschien van mijn fobie verlost zijn". Ik laat haar daarop opmerken dat de naam die een vrouw van een man krijgt toch ook kan beschouwd worden als een pseudoniem, als een 'onder-een-ander-naam-schuilen' voor de vader.⁷

Deze unieke sessie, waarvan we een fragment schetsten, laat ons toe bijna de totale waaier te lezen van de mogelijke effecten bij een vrouw die de ontmoeting met het mannelijk verlangen bewerkstelligt waar ze voor hem koos: het 'hulpeloze slachtoffer' dat de 'verzorgingsdrift' van de man weet te wekken, wat erotisch meestal goed functioneert, het psychisch adopteren van kinderen als schadeloosstelling voor het zelf zonder kinderen blijven, het publiekelijk zich door hem als zijn vrouw laten betekenen, het zoeken naar een samenlevingsvorm, het inzetten van een scheidingsprocedure, het wachten op het nieuw huwelijk en de naamsverandering voor de wet. Zowat van vrouw door het orgasme, naar vrouw volgens de wet. Het eerste kan het eventueel doen met het verlangen en met wat het fantasma daar als ondersteuning voor biedt. Het laatste heeft in dit geval stellig te maken met de liefde: de naam laten vallen van de gedestitueerde vader (hij deed voor deze destitutie overigens alles), die haar enkel verleidde zijn zoon te spelen, en de naam aannemen van de man die ze bemint en die haar in zijn verlangen als vrouw betekent.

7. J. Quackelbeen, *Zeven avonden met Jacques Lacan*, Gent, Academia Press, 1994², 229 pp. en in het bijzonder pp. 139, 179 en 181-182.

Het enige wat in bovenstaande waaier ontbreekt en waar deze analysante ook met nadruk op staat, is dat ze ook iemand wil zijn door het scheppende in haar beroep. Naam maken door het werk om ook zo iemand te zijn voor diegene die ze bemint, en die voorbij haar vader staat.

En toch zijn er verbintenissen,... onderstut door een fantasma

Dat mensen *mekaar ontmoeten*, mekaar vinden, en dit ondanks de uiteenlopende verlangens, heeft stellig veel te maken met het fantasma dat er in zijn duistere anonimiteit in slaagt schijnbare onverenigbaarheden te verbinden. Want het verlangen van elkeen is verdeeld, kent zijn eigen verdubbelingen en zijn particuliere toekomst. In elk koppel is het verlangen meervoudig, en dit niet alleen door het feit dat vanuit het verleden de Oedipus blijft meespelen. Door de zwijgzame verborgenheden, door de stille versluiting van de fantasmatisch geconstrueerde scenario's wordt het mogelijk het verlangen een toekomst toe te bedelen die het meer dan één keer overstijgt. Moesten de liefdesparen echter de ontdubbelingen van de personages bewust zijn en mekaar bekennen, voor mekaar de rollen van de verschillende figuranten uittekenen, mekaar de scenische montages uit hun fantasma opbiechten, het effect zou voor het verlangen wel eens zo beverzend kunnen zijn dat de wereld snel zou ontvolken. Het is immers de functie van het fantasma in alle stilte trefzeker te werken. Deze scenario's zijn trouwens normalerwijze, voor de neuroticus, niet bedoeld om uitgevoerd te worden, maar dienen als 'reagens', als katalysator, als diegene wat een proces mogelijk maakt, wat het bespoedigt. Ze zorgen voor een toekomst voor het verlangen.

Niet minder bevreemdend is dat het verlangen, alzo gesterkt en onderstut door een fantasma, toch aandringt op enige concrete realisatie en dat daarbij juist een metamorfose van de anonimiteit en van de zwijgzaamheid bewerkstelligd wordt. Hoe uitvoeriger het verlangen zijn realisatie benadert, hoe meer de partner uit de naamloosheid naar voren treedt en iemand wordt, hoe meer de particulariteit van de andere reliëf krijgt, hoe meer de liefde aanklopt.

We vertrokken bij het verlangen, vonden het fantasma als relais, en kwamen dan tot de liefde. Niet dat we ons daar een proces van harmonisering kunnen bij voorstellen. Ook niet dat ze zich als de beroemde Russische popjes ten aanzien van elkaar zouden verhouden. Alles blijft gelaagd en verdeeld. Hoezeer men ook verwacht van de liefde dat ze de rest zou versluiten, men kan niet om de vaststelling heen dat zij in haarzelf verdeeld is, dat ze vaak zelfs niet bij machte is om het zwervend verlangen te ankeren, ook al dekt ze

het fantasma voldoende af. Ze is trouwens zelf — evenzeer als het verlangen — verplicht op het fantasma beroep te doen om de beminde te ontdebelen telkens het verlangen te zeer aan het wankelen gaat.

Liefde en overdracht

De herhaling in de overdracht is ditgene wat zich tegen de interpretatie verzet omdat het niet herinnerde zich juist buiten de betekenaar tracht te houden en het zo in het genot van de herhaling zelf kan blijven steken. De analyticus kan, door het werk van analyse op gang te houden of door het desnoods te relanceren, de analysant voorbij dit punt brengen. Men zou Freuds opvatting over de overdracht kunnen karakteriseren als een onvermijdelijke, automatische reactualisatie van het verleden rond een nieuw personage, dit van de analyticus. Gaandeweg leerde hij de overdrachtsverschijnselen te lezen als belemmering en als hulpmiddel omdat hij zich in de confrontatie ermee telkens een aantal belangrijke vragen stelde. Bijvoorbeeld: Welke verhouding is er tussen de overdracht en de herinnering? Bijvoorbeeld ook: Welke standpunt heeft de analyticus ertegenover in te nemen? Welke ethiek hanteren wanneer de transfert verschijnt onder de vorm van overdrachtsliefde? Wat te doen als deze tot de gekende therapeutisch negatieve reactie voert?

Het zijn juist deze vragen, en enkele andere, waarmee Freud de vulgaire moraal achter zich laat en waardoor hij de goudader van de Aristotelische ethiek terug in exploitatie neemt.⁸ De regel is hier: de overdracht niet uit de weg gaan, er niet voor vluchten, maar doorheen een besliste abstinentie, de herhaling, via de interpretatie en constructie, voeren tot een zich herinneren.⁹ Waar men zich op het eerste gezicht kan ergeren aan sommige inhoudelijke

8. A.J. Festugière, *Aristote. Le plaisir. Introduction, traduction et notes*, Paris, J. Vrin, 1936.

9. Chronologie van de voornaamste door Freud gestelde stappen inzake de overdracht:

- S. Freud, Fragment van de analyse van een geval van hysterie ['Dora'] (1905e[1901]), *Ziektegeschiedenissen 2*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1980, pp. 17-157;

- S. Freud, Over psychoanalyse. Vijf colleges (1910a[1909]), *Inleiding tot de Psychoanalyse 4*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1992, pp. 9-66;

- S. Freud, Dynamiek van de overdracht (1912b), *Klinische Beschouwingen 4*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1992, pp. 69-84.

- S. Freud, Verdere adviezen over de psychoanalytische techniek II: Herinneren, herhalen en doorwerken (1914g), *Klinische Beschouwingen 4*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1992, pp. 129-143.

- S. Freud, Over de geschiedenis van de psychoanalytische beweging (1914d), *Psychoanalytische Beweging 1*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1990, pp. 57-132;

- S. Freud, Verdere adviezen over de psychoanalytische techniek III: Opmerkingen over de overdrachtsliefde (1915a[1914]), *Klinische Beschouwingen 4*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1992, pp. 145-162.

- S. Freud, Colleges inleiding tot de Psychoanalyse, Voorlezing 27: De overdracht (1916-17[1915-17]), *Inleiding tot de Psychoanalyse 1/2*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1989, pp. 464-481.

argumenten die Freud hanteert inzake liefde, mag men niet vergeten dat hij met de houding tegenover de overdracht en de overdrachtsliefde een totaal nieuw type van sociale band in het leven riep. Hij toonde de duidelijke dissymmetrie die de analyticus moet vertegenwoordigen, in tegenstelling tot de traditionele rol die men hem als hulpverlener tracht voor te houden, en hoe hij voorbij deze verschijnsels de overdracht als motor voor iets nieuws hoort te gebruiken. Zijn oeuvre bevat aanduidingen omtrent de gevolgen van de opdoemende overdracht en de oriëntering die men daardoor aan een kuur te geven heeft.

In het begin van de kuur staat de liefde, zo stelt Lacan.¹⁰ Men moet daar de liefde dienen om zich ervan te kunnen bedienen. We onderscheiden daar twee momenten.

1. Waar bij de aanvang *de vraag naar liefde* verschijnt — "Bemin me" —, wordt de analyticus door de analysant behandeld als één onder de vele gelijke-anderen tot wie de vraag zich zou kunnen richten. De vraag om bemind te worden, is tegengesteld aan het weten en bestaat eerder uit complicitéit, zelfbedrog, ondersteund door de valkuil van het narcisme en het raamwerk van het fantsma. Daar ontmoet ze echter de analyticus als Ander, die zich niet tot de identificatie leent, noch tot het fopspeel, de valstrik van de verleiding.

Op dit punt kan de overdracht van de analysant gelezen worden als een weigering om de horror te onderkennen van wat de werkzame oorzaak is van het eigen verlangen. Alles wordt dan in het teken gesteld van een zogenaamd "schone liefde", wat niet belet dat de gruwelijkste haat er zich bij gelegenheid onder verbergt.

In feite is het een dubbele liefde. Enerzijds gaat het om een driftmatig gedreven liefde die om onmiddellijke bevrediging vraagt. Anderzijds betreft het een liefdes-object dat ook identificatie-object is.

Daar antwoordt de ethiek van de psychoanalyse op. De analyticus heeft zich innerlijk niet te nemen voor het antwoord op de vraag. Hij zal geen bevrediging schenken, maar deze eis eerder als een herhaling verbinden met de oude habituele manieren van voldoening zoeken. Hij is enkel 'het grote voertuig', het middel. De analysant wordt voorbij de onmiddellijke eisen van de driftbevrediging gevoerd, waarzonder hij in de voren van de oude driftbevredigingen zou gevangen blijven. Daardoor wordt het mogelijk dat de analysant ontdekt dat de object-dimensie, waarmee hij zijn analyticus bekleedt, een bedrieglijke schijn, een dekmantel is voor hetgeen hem feitelijk aan de pulsie bindt.

Op dit proces antwoordt de analyticus dan ook met zijn verlangen als analyticus, met name zijn verlangen een analyse tot haar eindterm te voeren binnen het maximale verschil tussen object en ideaal. Aan het verlangen van de

10. J. Lacan, *Le Séminaire, Livre III, o.c.*, p. 12.

analysant wordt het verlangen van de analyticus verknoopt als iets totaal dissymmetrisch daarmee. Hij aanvaardt niet als identificatiepool te dienen omdat dit de analyse verduistert en de analysant van een toekomstige winst berooft.

2. Bij het begin van de kuur, of althans na de afloop van de voorafgaandelijke gesprekken, ontstaat *een liefde voor het onbewuste weten* dat in het symptoom verscholen ligt. De analyticus wordt voorondersteld te weten, wordt tot *Sujet-supposé-Savoir* (SsS), wordt op de troon van het Weten geïnstalleerd. In de overdracht lokaliseert men een weten en vooronderstelt men een subject; de analyticus moet die plaats van de vooronderstelling bekleden. In de plaats van de afwezigheid van seksuele verhouding komt een liefde die zich verhoudt ten aanzien van het weten. Juist omdat de analyticus die plaats inneemt, wordt hij bekleed met de agalma en is hij een suppletie voor het ontbreken van de seksuele verhouding en voor het tekort in het weten.

Hij antwoordt met zijn stilte en met de beperktheid van zijn interpretatie. Daartoe dient de professionaliteit van diegene die de kuur leidt, daartoe dient zijn geschiktheid tot het maken van de juiste coupure (de separatie), zijn specifieke hantering van de duiding, van de constructie en van zijn verlangen als analyticus.

Deze aan een weten gearticuleerde liefde ondergaat dus in de kuur een eerste belangrijke metamorfose waar die heel bijzondere vooronderstelling gemaakt wordt. Een andere belangrijke metamorfose wordt uiteindelijk gemaakt waar blijkt dat het SsS een constructie was om een absoluut weten te kunnen blijven vooronderstellen, wat het genot van het Meesterdiscours in stand moest houden. De destitutie van het absoluut weten — de enig logische opvatting van de liquidatie van de overdracht — opent de weg naar het $S(A, /)$ en zo naar hetgeen het steeds wederkerend tekort moest afdekken, te weten *a*.

De analyticus zet de kleine Eros aan het werk. Zo wordt de analysant gevoerd tot de ontmoeting met wat hemzelf als subject veroorzaakt heeft, tot de waarheid omtrent het object van verlangen. Het gaat hem niet over de waarheid van de liefde tot deze of gene, of van deze of gene, maar omtrent *het object a* waaraan het subject vasthangt.

Aan het eind van een analyse is een ontmoeting met het reële van wat ons verlangen veroorzaakt mogelijk, niettegenstaande alle horreur die ermee verbonden is. Progressief wordt een ander weten opgebouwd. Het is met dit nieuwsoortig weten over het wezen van ons verlangen, over hetgeen zich als *object a* uit de betekenaarsketen losmaakt, dat we klaarkomen voor een nieuw verlangen. Deze laatste ontdekking is een bijzonder ontluisterende beproeving waaruit het subject getransformeerd oprijst, eventueel geschikt voor een nieuwe liefde. Men kan daar een nieuwe liefde uitvinden, scheppen... Wat we met de verdere bewerking van de transfertliefde zien, betreft nu niet meer het automatisme, maar de verplichte ommekeer, de geforceerde uitwerking van iets nieuws.

Het nieuwe voor de liefde of een nieuwe liefde

Deze grof, zoniet toch wat vlug geschetste lijnen, worden zeer divers door de analysant ontvangen en uitgewerkt. Ik wil niet verbergen dat het vooral op dit punt is dat de analytici van mekaar verschillen. Laat ons daarom puntsgewijze samenvatten wat we nu juist het *nieuwe in de liefde* noemen zoals wij dit concipiëren in het spoor van onze interpretatie van Lacan.

Dit nieuwe toont zich in verschillende dimensies.

Vooreerst is daar *de libidinale dimensie*.

De kuur werkt aan de liquidatie van het bedrieglijke, van het zelfbedrieglijke van de uitsluitend narcistisch geïnspireerde liefde. Waar men in de liefde enkel oog heeft voor de imaginaire stormen, kan men ze denken als een zich met zijn tweetjes terugtrekken uit de wereld, als een opbouwen van een eigen cocon, dit van de inter-subjectiviteit eventueel. Uit het parcours van Lacan zelf, is gebleken dat de schim van de intersubjectiviteit moet afgewezen worden.¹¹

Het merkwaardige is dat voorbij deze bedrieglijkheden — deze van het narcisme, van de idealisering, van het bekleden met het object — de ontmoeting met iets waarachtig tot de mogelijkheden gaat behoren. In dit opzicht is het reeds sedert Freud duidelijk, waar hij ironisch de oceanische betrachtting van Romain Roland afwees, dat de psychoanalyse de liefde geen weg biedt ter betere één-woording.¹² Het *amor unionis* van Sint Augustinus is aan de analytici niet te verkopen. Evenmin het zichzelf wegschenken in de liefde, wat een verklede strategische list van het masochisme kan zijn, maar wat ook op bedrieglijke wijze in de hysterie verschijnt.

Sedert Freud zal elke analyticus die gedachte van fusionaliteit, van versmelting tot één wezen als lachwekkend afwijzen. Het zogenaamd dubbele ruggebeest uit de fabels werd reeds door de vroegere goden geslacht. Het geslacht is niet één. Om dit duidelijk te maken, zal Lacan eerder het pad van Spinoza heropenen waar deze stelt dat de liefde een vreugde is die verbonden is met een uitwendige oorzaak.¹³ De liefde, in Spinozistische zin, tracht dus

11. Men kan zich de vraag stellen of liefde wel de meest bevoorrechte ervaring van inter-subjectiviteit is. Daartoe zou men het statuut en de ontstaansvoorwaarde ervan moeten ondervragen. Het lijkt ons dat de kuur daartoe de meest geprivilegieerde situatie is om dit te onderzoeken. Daar blijkt nu echter dat de liefde niet in het teken staat van de één-twee, maar dat ze van in het begin het meervoudige toont, de onoverkomelijke rol van de Ander. Zelfs dichters, hoezeer ze ook tot idealisatie geneigd kunnen zijn, bevroeden iets van die meervoudigheid. Is het immers niet de Ander die het al of niet ontstaan van het subject bepaalt? We gaan hier op dit punt dus niet verder in.

12. S. Freud, Het onbehagen in de cultuur (1930a), *Cultuur en Religie* 3, Meppel-Amsterdam, Boom, 1984, pp. 85-86 en 89.

13. "Liefde namelijk is niets anders dan blijheid, vergezeld door de voorstelling van een uitwendige

niet zoals bij Plato een tekort goed te maken, een zijnstekort aan te vullen. *De liefde bestaat in het weet-hebben-van wat daar veroorzakend werkt. Het beminnen is het weten zelf van wat veroorzakend is.*

Daarnaast staat hetgeen men wel eens *de epistemische kentering* noemt waar de verhouding ten aanzien van SsS kantelt naar het S(A,/), met het laten varen van elke aanspraak op een absoluut weten. Dit hebben we hierboven uitgebreider behandeld.

Tenslotte, naast de object-helling, naast de epistemische ommekeer, dus naast de kentering ten aanzien van het weten, een nieuw subject...

Het andere nieuwe voor de liefde is haar articulatie ten aanzien van een zeggen, van een act die toont dat men zijn woord gestand houdt. Zonder zeggen, zonder uitspreken, zo stelden we reeds, geen liefde, want alleen door dit zeggen wordt de liefde opnieuw bewerkbaar.

De analyse creëert, via de overdracht en de bewerking in de kuur, een onbepaald subject in de zin dat het subject elke definitieve bepaaldheid afwijst en kiest voor een eindeloze ontcijfering van de steeds opnieuw vanuit het onbewuste oprijzende bepalingen. Dat vormt de voornaamste bijdrage van de overdracht in zoverre deze zich binnen het register van het symbolische lokaliseert. Daardoor verwerft het subject het gedurige genot van de ontcijfering van de betekenaar.

Waar ik vertrok bij een vraag, zou ik hier voorlopig willen eindigen met een andere. *Mag de analyticus wel blijven zwijgen als het over de liefde gaat ?*

Julien Quackelbeen

Lamoraal van Egmontstraat 18

B-9000 Gent

Tel: 09/222 07 28

Fax: 09/220 73 05

Summary

What entitles the Psychoanalyst to speak about Love ?

Although a psychoanalyst is no specialist on the matter of love, the specificity of the psychoanalytic theory and praxis urges him to speak about it. Hence, this article essentially elaborates on the question of the possible novelties a psychoanalytic treatment can bring about in the field of love. First, it is argued that Plato's Symposium proffers a view on love and loving that runs counter to the general conception of love. Subsequently, it is demonstrated that the fundamental lack is the driving force of love for both man and woman, be it that the fundamental dissymmetry between man and woman as sexual beings equally holds for the way they relate to

love. Next in line is the elaboration of the close interwovenness of desire and basic phantasy in the 'encounter' of man and woman. It is stated that the realisation of the desire, supported by the basic phantasy, opens a way to a love beyond unification. This introduces the final part of the article, in which the relationship between love and transference is articulated in terms of the transference as a driving force for the creation of something new, beyond the repetition. It is argued that the psychoanalytic treatment can lead to a new desire, linked to a different relationship of the subject to knowledge. Here, a new love can be invented, created. The author concludes with a specification of what this 'new love' can imply.

Key-words

Psychoanalytic Treatment, Transference, Love, Desire