

**KRING ONLINE**

**14**

**JUNI '23**

**Kring voor Psychoanalyse**  
van de New Lacanian School



<b>EDITORIAAL</b>	<b>3</b>
Tom Lintacker	
<b>PIPOL 11: KLINIEK EN KRITIEK VAN HET PATRIARCHAAT</b>	<b>4</b>
Guy Poblome Argument	5
Thomas Van Rumst In de greep van de vrijheid	8
<b>ATELIER LACANIAANSE KLINIEK: MELANCHOLIE</b>	<b>13</b>
Katrien Mortier Het syndroom van Cotard: de ontkenningsswaan	14
Jeroen Sollie Verloren wat nooit geweest is: Melancholie in Freuds denken	19
Mart Verschueren Melancholie en passage à l'acte	25
Christel Van den Eeden Melancholie en alledaagse psychose	29
Luc Vander Vennet De abrupte kantelingen in de melancholie	34
<b>PPAK GENT: ANGST EN ONGELUK, VANDAAG EN MORGEN</b>	<b>38</b>
Lieve Billiet Naastenliefde of het culturele Boven-Ik	39



## Editoriaal

Tom Lintacker<sup>1</sup>

Beste lezer

Op 1 en 2 juli vindt PIPOL 11 plaats, het tweejaarlijkse congres van de *EuroFederatie voor Psychoanalyse*, met als titel: *Kliniek en kritiek van het patriarchaat*. In zijn argument stelt Guy Poblome zich de vraag wat we nog van de vader kunnen verwachten in tijden van wetenschap en kapitalistisch discours, waarin we overspoeld worden door consumptiegoederen die onze tekorten moeten stillen. U kunt het in dit nummer lezen. Om dit thema verder toe te lichten, organiseerde de *Kring voor Psychoanalyse* een voorbereidende avond waarop Thomas Van Rumst werd uitgenodigd. Hij poneerde de stelling dat de hypermoderne beschaving *hors-discours* is, waarbij men in de kliniek nieuwe symptomen ziet verschijnen bij subjecten die bevrijd zouden zijn van de betekenaar, zoals eetstoornissen, verslavingen en depressies...

Op de eerste bijeenkomst van het Atelier Lanciaanse Kliniek van dit werkjaar werd de kliniek van de melancholie uitvoerig besproken. Elk van de vijf presentaties benaderde de melancholie vanuit een verschillende lektuur: zo koos Katrien Mortier voor een klassieke psychiatrische invalshoek en concentreert ze zich in haar bijdrage op het syndroom van Cotard. De psychoanalyse heeft deze fenomenologische rijkdom van een logische consistentie voorzien, waardoor de klinische verschijnselen leesbaar zijn geworden. Aan de hand van enkele van Freuds fundamentele teksten licht Jeroen Sollie de wijdverbreide freudiaanse stelling toe dat in de melancholie de schaduw van het object op het 'Ik' is gevallen. Mart Verschueren heeft het over de *passage à l'acte* en biedt aan de hand van Lacans object *a* een verhelderende kijk op de 'raptus melancholicus'. In haar tekst verkent Christel Van den Eeden de melancholische dimensie binnen de hedendaagse kliniek van de

alledaagse psychose en tracht ze te achterhalen of er sprake is van een melancholische toestand dan wel van een melancholische positie. En tot slot zal Luc Vander Vennet zich afvragen of het latere onderwijs van Lacan, met name met betrekking tot de betekenaar, nieuwe middelen biedt om de bekende bruuske kantelingen in de melancholie te begrijpen.

De bijdrage van Lieve Billiet voor PPAk-Gent sluit het nummer af. In haar tekst legt ze uit dat de ethiek van de psychoanalyse, zoals beschreven door Lacan in *Seminarie VII*, gericht is op het verlangen en niet in dienst staat van het ware, het goede of het nuttige.

<sup>1</sup> Lid van de Kring voor Psychoanalyse van de NLS, klinisch psycholoog. [tom.lintacker@gmail.com](mailto:tom.lintacker@gmail.com)



**PIPOL II:  
KLINIEK EN KRITIEK VAN HET PATRIARCHAAT**

## Kliniek en kritiek van het patriarchaat<sup>1</sup>

Argument voor PIPOL 11 — Brussel, 1- 2 juli 2023  
Guy Poblome<sup>2</sup>

### De terugkeer van het patriarchaat

Het thema van het patriarchaat leek achterhaald, maar is vandaag weer sterk in opmars en wordt zelfs verantwoordelijk gehouden voor het hedendaagse onbehagen. Het is opnieuw opgedoken in enkele Amerikaanse universitaire studies en heeft zijn weerklank gevonden in de media. We horen het ook terug in het spreken van analysanten. Het is vanuit dit klinische perspectief dat we het thema hier zullen benaderen om het uit te breiden naar de huidige maatschappelijke vraagstukken.

Het patriarchaat brengt de feministische strijd, zogenaamde *wake*-ideologieën en het LGBTQIA+-activisme samen in hun gezamenlijke strijd tegen het patriarchaat, dat gezien wordt als een sociaal, cultureel en economisch systeem dat geconstrueerd is voor de overheersing en uitbuiting van vrouwen door mannen; en van raciale, klassen- of genderminderheden door de witte, kolonialistische, burgerlijke en heteronormatieve meerderheid.

Sinds haar uitvinding door Freud heeft de psychoanalyse bijgedragen aan het bekritisieren van de patriarchale orde. Paradoxaal genoeg wordt ze vandaag beschuldigd van medeplichtigheid aan de instandhouding van deze orde door de vader in het centrum van de menselijke subjectiviteit te plaatsen. Lacan had in 1971 – tijdens de tweede feministische golf – opgemerkt dat de Oedipus “zogezegd [...] het primaat van de vader installeert, die een soort patriarchale reflectie zou zijn”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Vertaling door Tom Lintacker, nagelezen door Erik Mertens.

<sup>2</sup> Analyticus van de School (AE) in Doornik, van de *École de la Cause freudienne* (ECF) en van de *World Association of Psychoanalysis* (WAP), lesgever aan de Section clinique van Bergen. Directeur van PIPOL 11 – het congres van de *EuroFederatie voor Psychoanalyse*.

<sup>3</sup> Lacan, J. (2006 [1971]). *Le Séminaire*, livre XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Texte établi par

### Het falen van de vader

Nochtans wees Freud reeds in *De Droomduiding* op de “danig verouderde *potestas patris familias*”<sup>4</sup>. En Lacan bracht reeds in *Les complexes familiaux* het verschijnen van de psychoanalyse in verband met de teloorgang van de vader, wiens persoonlijkheid “altijd falend [...], afwezig, vernederd, verdeeld of nep is”<sup>5</sup>.

De figuur van de almachtige, jaloerse en genietende vader die alle vrouwen voor zich houdt, wordt alleen op het niveau van de mythe gevonden, die Freud uitvond met *Totem en Taboe*<sup>6</sup>: een dode vader, die bovendien vermoord werd door zijn zonen. Hierna konden deze laatsten slechts een zonde en de verering van de totem doorgeven om er de almacht van de dode vader in te lokaliseren. Freud zag dit als oorsprong van de religie en de figuur van een eeuwige God, God de vader<sup>7</sup>.

Lacan is gedurende zijn hele onderwijs blijven wijzen op deze fundamentele fout van de vader, want het is alleen onder deze voorwaarde dat hij het genot kan limiteren en civiliseren om toegang te verschaffen tot het verlangen, dat wil zeggen om de castratie over te dragen. Door de elementaire structuren van verwantschap te ontcijferen, formaliseerde Claude Lévi-Strauss wat Freud had ontdekt met de Oedipus als vector van de fundamentele en universele wet van het incestverbod.

De teloorgang van de vader werd door Lacan op verschillende manieren uitgewerkt in de loop van zijn onderwijs. Van het gebrek aan macht dat verbonden is met het vaderimago werd de vader later in zijn onderwijs gereduceerd tot een betekenaar, de Naam-van-de-Vader. En waar deze laatste aanvankelijk garant stond voor de symbolische orde, kreeg hij nog later het statuut van fictie, van schijn die het gat in het symbolische afdichtte, om uiteindelijk gepluraliseerd en tot een zuiver logische functie van uitzondering te worden.

J.-A. Miller, Paris, Seuil, 173.

<sup>4</sup> Freud, S. (2006 [1900]) *De droomduiding*. *Werken 2*, Amsterdam, Boom, 257.

<sup>5</sup> Lacan, J. (2001 [1938]). *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu*. *Autres écrits*, Paris, Seuil, 61.

<sup>6</sup> Freud, S. (2006 [1912-13a]). *Totem en taboe*. *Werken 6*, Amsterdam, Boom, 11-167.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 159.

## De ziektes van de vader

Wat kunnen we nog van de vader verwachten in het tijdperk van het discours van de wetenschap en het kapitalisme, van de overspoeling door consumptieobjecten die het tekort verzadigen en de castratie vermijden? Hoe kan hij nog ons verbazen [*é-pater*]<sup>8</sup>? Door op een “juiste on-uitgesproken” wijze de manier over te dragen waarop hij zich uit de slag trekt met het genot in de verhouding tot zijn partner, zei Lacan. Deze versie van de vader, die antwoordt op de wanverhouding tussen de geslachten, is altijd symptomatisch.

De Oedipus verleent dus geen toegang tot enige normaliteit, maar brengt eerder neuroses voort. Dat zijn de ziektes van de vader: fobie, hysterie, dwangneurose, met hun respectievelijke litanie van symptomen. En als een vader zich een vader waant die voor alles een regel heeft zonder tekort, of als hij zichzelf gelijk wil stellen aan de Naam om een universeel en onbelichaamd ideaal te dienen, valt hij ten prooi aan bedrog door “de Naam-van-de-Vader uit zijn positie in de betekenaar te sluiten, wat zijn forclusie is”<sup>9</sup>.

## Aan deze zijde van het symbolische

De civiliserende tekortkoming die de vader met zich meedraagt - zijn eigen castratie - en die hij overdraagt als tekort, is daarom fundamenteel. Maar als het wordt verworpen, geweigerd of ontkend, dan kan de macht van de vader met een geweld, buiten het symbolische, terugkeren. Want er zijn ook “de zonden van het patriarchaat”<sup>10</sup>. Denk aan het masculinisme, de intimidatie, het seksueel misbruik of zelfs de feminicides. Ze beperken de vader tot zijn fixatie op het genot, dat de barrière van de schaamte gepasseerd is om het ondraaglijk reële te vervoegen.<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Lacan, J. (2011 [1971-1972]). *Le Séminaire, livre XIX, ... ou pire*. Texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 208.

<sup>9</sup> Lacan, J. (1966 [1957]). *D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*. *Écrits*, Paris, Seuil, 579.

<sup>10</sup> Miller, J.-A. (2021). *Conversation d’actualité avec l’école espagnole du Champ freudien*, 2 mai 2021 (I). *La Cause du désir* 108, 54.

<sup>11</sup> Cfr. Miller, J.-A. (2013). *Nous n’en pouvons plus du*

Op maatschappelijk niveau worden de reacties op het verval van de vader ook steeds feller. Religieuze stromingen radicaliseren. In sommige islamitische landen worden vrouwenrechten geschonden. Maar ook in onze westerse samenlevingen wordt bijvoorbeeld in naam van de godsdienst het recht op abortus ontzegd aan vrouwen die verkracht zijn – een recht dat al bijna vijftig jaar in de “grootste democratie ter wereld” verworven was.

Populistische patriarchale leiders rekenen op de wreedheid van het Boven-Ik terwijl ze zichzelf buiten de wet plaatsen, waardoor ze de democratische fundamenteën in gevaar brengen. Sommige autocraten aarzelen niet om, in een nostalgie naar een verloren imperium, een oorlog te beginnen en zo dood, verwoesting en een massale vlucht van de burgerbevolking te veroorzaken.

## Veralgemeende segregatie

Lacan voorspelde al in 1968 dat “het spoor, het litteken van de verdamping van de vader [...] een wijdvertakte, geconsolideerde segregatie [teweegbrengt], die speelt op alle niveaus en die alleen maar meer en meer barrières genereert.”<sup>12</sup> De legitieme strijd tegen onrechtvaardigheden in verband met ras, geslacht of sociale status wordt gekenmerkt door een paradox. Hoewel ze inclusie nastreeft, is het duidelijk dat er “een keerpunt”<sup>13</sup> is. In naam van het goede nemen de discours een felle en intolerante toon aan, zonder enige mogelijkheid tot dialectiek. Er wordt een heuse taalpolitie opgezet, waarbij iedereen elkaar in de gaten houdt en elkeen moord en brand schreeuwt zodra iets niet voldoet aan de arbitraire normen die door de zelfbenoemde groepen zijn bepaald.

Het verdampen van de vader, zijn verpulvering [*pulvérisation*] naar de uitdrukking van J.-A. Miller, voorbij zijn pluralisering [*pluralisation*], levert zoveel identitaire betekenaars die ge-

père. *La Règle du jeu*. Online beschikbaar: <https://laregledujeu.org/2013/04/26/13161/nous-nen-pouvons-plus-du-pere/>

<sup>12</sup> Lacan, J. (2015 [1968]) *Note sur le père*. *La Cause du désir* 89, 8.

<sup>13</sup> Miller J.-A. (2021). *O.c.*, 54.

meenschappen vormen en zich proberen opdringen aan alle anderen. De strijd tegen het patriërchaat die mensen zou kunnen verenigen, brengt daarentegen segregatie teweeg.

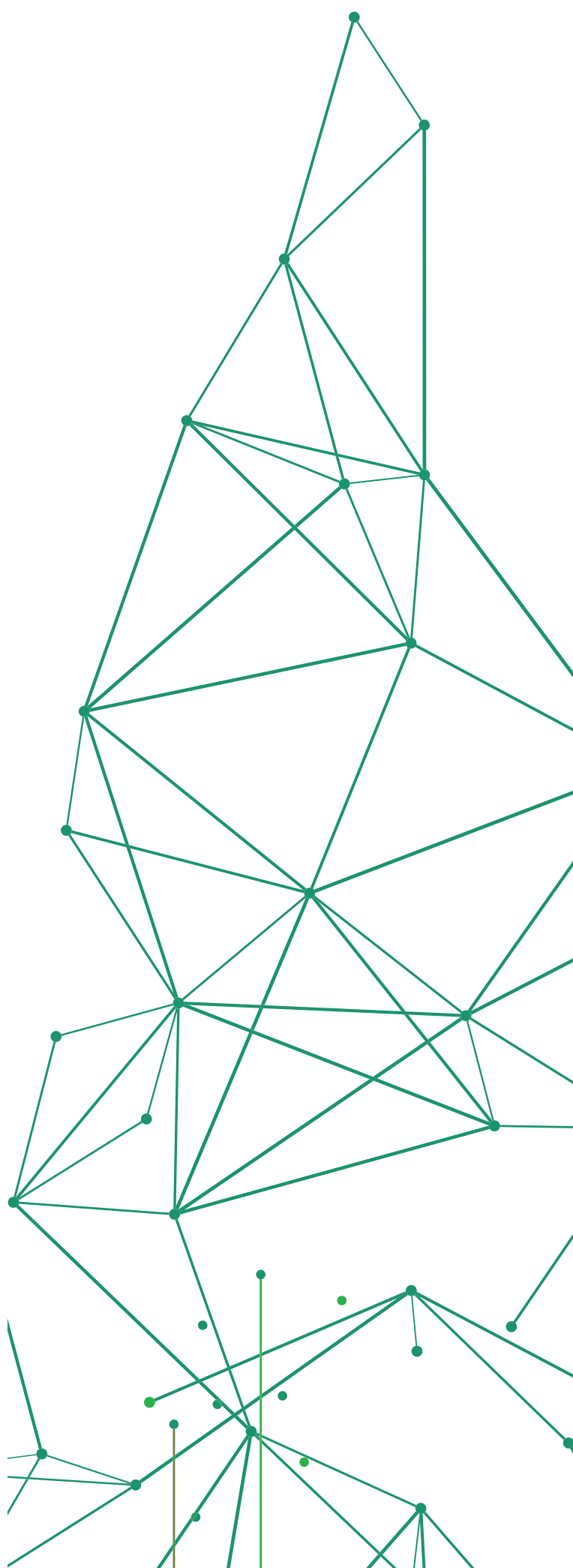
### Wat kan de psychoanalyse doen?

Op een moment waarop ideologische discours met elkaar botsen, merkt J.-A. Miller op dat het belangrijk is om het lijden niet te vergeten dat het verval van de symbolische orde voor elk subject afzonderlijk, één per één<sup>14</sup>, kan veroorzaken. En als, zoals Miller aangaf, het moeilijk is om te onderhandelen met een verlangen – zoals bijvoorbeeld over transidentiteit, omdat op dit niveau niemand gelijk of ongelijk heeft –, dan is het vanuit de kliniek dat de psychoanalyse kan handelen. Waarvan is het patriërchaat voor iedereen afzonderlijk de naam? Wat veroorzaakt een gat, een traumatisme voor een subject? Hoe zorgt dit voor een genotsprogramma dat terzelfdertijd singulier en extiem is? Hoe flanst een subject een symptoom in elkaar, welke knoop kan hij maken die hem in staat stelt om op het Reële te antwoorden?

Om op zijn taak berekend te zijn waarvan hij tot adres wordt gemaakt, moet de psychoanalyticus, de practicus - of hij nu in een privépraktijk of in een instelling werkt - van zichzelf een object maken dat “verrassend veelzijdig, ontvankelijk en multifunctioneel is [...], dat niet *a priori* het goede wil voor de ander, zonder vooroordeel over het goede gebruik dat van hem kan worden gemaakt [...]. Daarvoor moet hij zijn volgzaamheid zodanig gecultiveerd hebben tot het punt waarop hij weet hoe hij de plaats voor elkeen kan innemen en van waaruit hij kan handelen.”<sup>15</sup> Dat wordt de uitdaging van PIPOL 11 over de kliniek en kritiek van het patriërchaat.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Miller, J.-A. (1998). Les contre-indications au traitement psychanalytique. *Mental* 5, 14.



## In de greep van de vrijheid<sup>1</sup>

Thomas Van Rumst<sup>2</sup>

De figuur van de *pater familias* is in het Westen achterhaald. Niet langer aan de haard geketend, bekleden vrouwen nu de hoogste posities in de regering en de macht. Waarom is de aanklacht tegen het patriarchaat in datzelfde Westen dan zo levendig? Het is een aanklacht, geen kritiek, wat op zich al een lektuur impliceert. Wij gaan de kritiek leveren. Het PIPOL 11-congres en de voorbereidingen daarop bieden daarvoor de gelegenheid.

Men kan zich afvragen of we werkelijk in een patriarchaal systeem leven. Toch wordt het patriarchaat gezien als de oorzaak van racisme, kolonialisme, geweld tegen vrouwen, kinderen, dieren en het milieu. Dit alles bestaat natuurlijk, en het is weerzinwekkend. We zien tegenwoordig steeds meer onrechtvaardigheden op wereldwijde schaal, die worden toegeschreven aan het dominante patriarchaat dat slachtoffers maakt. Niet alleen is de vader ontdaan van zijn plaats als vertegenwoordiger van de wet, hij is een figuur van de misdaad geworden. De serie *Breaking Bad* zorgt voor een nogal sympathieke fictie, huiselijk geweld voor een grimmige realiteit.

Vandaag zal ik proberen deze criminele dominantie van het patriarchaat te onderzoeken, die aan de kaak wordt gesteld. Dit is vooral interessant omdat Lacan in 1978<sup>3</sup>, naar het einde van zijn leven, schreef dat het analytische dis-

cours *de dominantie uitsluit*. Daarmee kunnen we misschien uit de impasse komen van *voor of tegen het patriarchaat* te zijn. Lacan ging nog verder en stelde dat het beter zou zijn als het discours van de analyticus niet domineerde. Dit “beter” roept het ergste op, *le pire*: hoe zou het discours van de analyticus dat domineert tot het ergste kunnen leiden?

De toekomst van de psychoanalyse staat op het spel. Zoals op alle PIPOL-congressen maken we de lektuur van fenomenen die, al dan niet direct, de praktijk van de psychoanalyse zelf in gevaar brengen.

De tijden zijn veranderd, *du père au pire*, van de vader naar het ergste. Ik verwijs graag naar het artikel van Neus Carbonell op de blog<sup>4</sup>. We zijn nu op het punt aangekomen waarop “het ergste” zich voordoet. Maar was het vroeger dan beter?

De vader is niet langer een autoriteit. Lacan benadrukte het verval van het vaderlijke imago zodra hij in 1938 de analytische scène betrad - u kent het citaat. Hij brengt het ontstaan van de psychoanalyse in verband met deze crisis<sup>5</sup>. Het is dus niet dankzij de vader dat de psychoanalyse bestaat en dat ze zal blijven bestaan. We zouden de leer van Lacan op dit punt kunnen volgen, waarbij hij, na het matheem van de oedipale vader te hebben gegeven in de vadermetafoor, deze achter zich laat. Na de pluralisering van de Namen-van-de-Vader richt hij zich op de discours, waarvan de grondvorm wordt gevonden in het discours van de meester.

Van de vader tot de meester. Het is het discours dat orde schept. Dit is wat verworpen wordt: dat men wordt opgenomen in een discours en dat dit met ons lichaam gebeurt. “Geweld! Dominantie!” wordt er geroepen wanneer de betekenaar het lichaam raakt, wat voortkomt uit onze onderwerping aan de taal. Een discours,

<sup>1</sup> Bijdrage aan de voorbereidende avond ‘Naar PIPOL 11’ - het congres van de *EuroFederatie voor Psychoanalyse (EFP)*, op 27 maart 2023, te Gent.

<sup>2</sup> Analyticus met praktijk, lid van de *Kring voor Psychoanalyse van de NLS*, de *New Lacanian School* en de *World Association of Psychoanalysis*.  
thomas.vanrumst@gmail.com

<sup>3</sup> Lacan, J. (1979 [1978]). Lacan pour Vincennes ! *Ornicar ?* 17/18, 278 : “Il y a quatre discours. Chacun se prend pour la vérité. Seul le discours analytique fait exception. Il vaudrait mieux qu’il domine en conclura-t-on, mais justement ce discours exclut la domination, autrement dit il n’enseigne rien. Il n’a rien d’universel : c’est bien en quoi il n’est pas matière d’enseignement.”

<sup>4</sup> Carbonell, N. (2023). *Solutions With the Father or Outside the Father*.

<https://www.pipol11.eu/en/2023/01/26/solutions-with-the-father-or-outside-the-father-neus-carbonell/>

<sup>5</sup> Lacan, J. (2001 [1938]). Les complexes familiaux dans la formation de l’individu. *Autres écrits*, Paris, Seuil, 61.



in de zin van Lacan, is wat deze onderwerping overneemt. Elk woord of elke uiting van autoriteit wordt vandaag ontvangen als een dominantie, een overheersing waarvan men zich moet bevrijden of waarvan men anderen moet bevrijden.

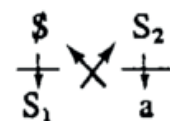
De vrijheid die wij eisen zal zijn prijs hebben. Of liever, als ik die uitdrukking mag omdraaien: het is nu dat we de prijs beginnen te betalen voor de vrijheid die we al enige tijd genieten. De klimaatcrisis is hiervan het voorbeeld op planetaire schaal. Op klinisch niveau zijn het de nieuwe symptomen die het belichamen: eetstoornissen, verslavingen, depressies... symptomen die buiten het discours vallen, bij subjecten die bevrijd zouden zijn van de betekenaar. Onlangs legde een patiënte, die met anorexia te kampen heeft en haar vrijheid hoog in het vaandel draagt, me uit hoe haar lichaam haar nieuwe paar handboeien is geworden. We moeten er ons maar aan herinneren dat het *hors-discours* een geactualiseerde vorm is van de forclusie van de Naam-van-de-Vader om bij de psychoticus als vrij subject te belanden, waarop Lacan<sup>6</sup> al in 1946 wees. Ik stel hier dat de hypermoderne beschaving *hors-discours* is.

Hoe kunnen we het anders begrijpen dan dat het discours een suppletie is, een suppletie voor de Ander die niet bestaat? De Ander bestaat niet, maar er zijn discours. Wat is een discours? Het is een apparaat dat de taal behandelt. Een discours fungeert als *point de capiton* en produceert of scheidt een meer-aan-genieten af. Dat taal behandeld moet worden, blijkt steeds duidelijker uit de huidige pogingen tot inclusief schrijven en het censureren of herschrijven van kinderboeken. Enerzijds bestrijkt de betekenis geen breed genoeg veld, anderzijds is er te veel genieting die geëlimineerd moet worden. We zijn ver verwijderd van het woord als de moord op het ding: de betekenaar is de oorzaak van de genieting<sup>7</sup>. Deze genieting kan worden geëlimineerd, verworpen uit het symbolische, zoals in de inspanningen

van de *wokisten*, of ze kan worden opgenomen in een discours waar ze aan gene zijde van het symbolische zal belanden.

Met andere woorden, een discours articuleert zin en reële en scheidt ze tegelijkertijd van elkaar. Het discours bepaalt welke elementen worden gearticuleerd en welke worden gescheiden. Lacan geeft er vier en behoudt dit aantal tot in 1978<sup>8</sup>: het meesterdiscours - het basisdiscours, laten we zeggen - het universitair discours, het hysterisch discours en ten slotte het analytische discours, dat historisch gezien als laatste komt, maar logisch gezien eerste is omdat het de formalisering van de drie voorgaande mogelijk maakte. Vier discours geconditioneerd door de verdeling van vier elementen op vier plaatsen, waaronder die van de agens, de dominerende. De agens van het discours zou degene zijn die beslist welke elementen worden gearticuleerd en welke gescheiden blijven. Ik zet het in de voorwaardelijke wijs omdat deze agens een *semblant* - schijn - blijkt te zijn. Belangrijk is dat zin en reële elkaar uitsluiten; dat is de fundamentele structuur van deze vier vertogen. Zo brengen deze vertogen orde in de wereld, ze oefenen een dominantie uit.

Deze dominantie wordt vandaag aan de kaak gesteld, maar, zoals Lacan in *Télévision* zei, "wanneer ik hem - een discours - aanklaag, versterk ik hem"<sup>9</sup>. Hij zei dit met betrekking tot het kapitalistisch discours, een discours dat niet voorkomt in de vier eerdergenoemde discours. Dit is het discours dat "het meesterdiscours heeft vervangen" en het is "onder een onverwachte vorm" gebeurd: door de omkering van twee elementen -  $\$$  en  $S_1$  - in het discours van de meester. Lacan vervolgt: "Men staat inzake het discours soms voor verrassingen, dat is zelfs bij uitstek de zaak van het onbewuste"<sup>10</sup>. Het onbewuste heeft er iets mee te maken, de psychoanalyse dus ook.



*Kapitalistisch discours*

<sup>6</sup> Lacan, J. (1966 [1946]). *Propos sur la causalité psychique*. *Écrits*, Paris, Seuil, 175-176.

<sup>7</sup> Lacan, J. (1975 [1972-1973]). *Le Séminaire*, livre XX, *Encore*. Texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 27.

<sup>8</sup> Lacan, J. (1979 [1978]). *O.c.*

<sup>9</sup> Lacan, J. (2001 [1974]). *Télévision*. *Autres écrits*, Paris, Seuil, 518.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 27.

Jacques-Alain Miller wijst er in 2004 in *Une fantaisie* op dat de hypermoderne beschaving samenvalt met het analytische discours: op de plaats van de agens is het object tot het sociale zenit gestegen, wat een bureaucratisering van het weten met zich meebrengt, de promotie van een subject zonder kwaliteiten en de massaproductie van meesterbetekenaars. “Dat het *meer-aan-genieten* enerzijds het bevel voert; dat het subject anderzijds werkt; dat aan nog een andere kant de wegvallende identificaties vervangen worden door een homogene evaluatie van de capaciteiten; en dat alles terwijl de diverse vormen van weten ijverig liegen en tegelijk bloeien.”<sup>11</sup>. Dat was 20 jaar geleden. Vandaag is het niet beter.

Wijst deze convergentie erop dat Lacan gelijk had toen hij zei dat het beter zou zijn als het analytisch discours niet zou domineren. Miller gaat zover om te zeggen dat deze convergentie het gevolg is van een eeuw van psychoanalyse in de praktijk. En inderdaad, het opstijgen naar het sociale zenit stond al geschreven toen de psychoanalyse in de beschaving werd geïntroduceerd. We kennen allemaal de regels waarmee Freud zijn *Droomduiding* opent: “Flectere si nequeo superos, acheronta movebo”, een citaat van Vergilius, dat zegt: “Kan ik de goden in de Bovenwereld niet doen buigen, dan zal ik de Onderwereld in beroering brengen.” En wat hebben we sindsdien geroerd!

Vandaag, een eeuw later, raken we de bovenwereld<sup>12</sup>. Satellieten en GPS leiden ons meer dan “la grande route du signifiant”, de snelweg van de betekenaar. De discours van de wetenschap en het kapitalisme hebben deze snelweg van de betekenaar vervangen om ons te overspoelen met gadgets waar niemand

<sup>11</sup> Miller, J.-A. (2005). *Une fantaisie*. *Mental* 15, 13-14. Vertaald in: *iNWiT* 8/9, 415.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 21. Vertaald in: *iNWiT* 8/9, 424: “De psychoanalyse, die – als ik het zo zeggen mag – een met cynisme vermengd socratisme is, heeft alle *semblants* waarop de discours en de praktijken steunden, doen daveren; zij heeft op die wijze de economie van het genot onthuld, zoals Lacan het noemde. Welnu, de spot en het cynisme zijn vandaag in de *socimel* overgegaan, met net die humanitaire zweem om te verhullen waarover het gaat.”

zonder kan en waaraan men zich volledig en vrijwillig onderwerpt. Als de dienst gratis is, dan komt dat omdat wij het product zijn: onze lichamen en onze levens worden geopenbaard en gedeeld voor het grote geluk van deze discours. Het geluk van de gebruikers, zodra de *likes* en *shares* voorbij zijn, verandert al snel in niets. “Zie ons eens genieten!” Toch is het niet hetzelfde om in een discours verstrikt te zitten, dan wel in een zogenaamd sociaal netwerk: het ene creëert een band, terwijl het andere iedereen terugstuurt naar zijn eigen wereld. En dat ze daar maar blijven!

Haat viert overal hoogtij, terwijl klinici, in instellingen of in privépraktijken, worden gereduceerd tot een luisterend oor, zonder interpretatie, op risico van *gecanceled* te worden. We worden in het oog gehouden. We zijn verwijderd van de overdrachtsliefde, de liefde die ooit vanuit de vader en vanuit het verlangen werd gearticuleerd. Het kapitalistische discours, aldus Lacan, laat de dingen van de liefde aan de kant.<sup>13</sup> Wat gebeurt er met de liefde buiten het discours? Welke plaats neemt zij in binnen dit klimaat van dominantie, toxiciteit en misbruik?

Hoe praat je erover? Het klimaat is gespannen.

Als het vroeger beter was, komt dat omdat ze ons lieten doen. Ze lieten de psychoanalyse de kleine vuiligheden uit de onderwereld van de beschaving oprakelen. Ze veroorzaakte een schandaal! Maar men liet haar doen. Freud had een commercieel succes met zijn *Traumdeutung*, hij kon leerlingen vormen, de psychiatrie veroveren en tot het einde van de vorige eeuw was de psychoanalyse de dominante stroming in de instellingen. Niemand dacht er toen aan om ooit een Forum Psy te moeten organiseren.

Als men haar liet doen, was dat omdat het de meester goed uitkwam.

Miller verwijst in zijn college *Tout le monde*

<sup>13</sup> Lacan, J. (2011 [1971-1972]). *Je parle aux murs. Entre-tiens de la Chapelle de Sainte-Anne*. Texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 96.

est fou<sup>14</sup> naar Goebbels die zijn psychoanalyse gebruikte om zijn propagandamachine op te zetten. Hij had het schijnkarakter van de waarheid begrepen om op die plaats de stem van de Führer te laten verschijnen. Hij gebruikte zijn psychoanalyse om de onderwereld van het Duitse volk te beroeren, maar niet in de zin dat ze op de divan zouden gaan. Eerder in de zin van een eerste *cancel culture*, klaar om Freud, zijn boeken en zijn volk tot as te herleiden.

Aan de andere kant van de Atlantische Oceaan werd Edward Bernays, een neef van Freud, de vader van de politieke en industriële propaganda en marketing, de eerste *spin doctor*. In 1929 voerde hij campagne om Amerikaanse vrouwen aan te moedigen in het openbaar te roken in een "Torches of Freedom Parade" om hun vrijheid en emancipatie te laten gelden in dienst van de tabaksindustrie. Anderzijds heeft hij nonkel Sigmund nooit geholpen om de psychoanalyse in Amerika te verspreiden.

Als de meester zich van de psychoanalyse bedient, is het niet om haar een wederdienst te bewijzen. Bij Goebbels en de nazi's is dit duidelijk. Dichter bij huis, als er in Frankrijk geen of te weinig opvang is voor mensen met autisme, wiens schuld is dat dan?

Het analytisch discours kan alleen domineren door een ander discours te dienen. Tot nu toe heb ik alleen het meesterdiscours vernoemd. Judith Butler, die een universitair discours hanteert, heeft Lacan ook gebruikt voor haar genderstudies. Dat de logica van de seksuering bij Lacan radicaler is dan het feminisme kon er bij haar echter niet in. In Vlaanderen hebben we Mattias Desmet.

Wij zijn dus niet immuun voor toe-eigening, niet cultureel maar discursief.

Miller stelt in 2004: "De psychoanalyse stelt vandaag vast dat zij het slachtoffer van de

psychoanalyse is. [...] De gevolgen van de psychoanalyse keren naar de psychoanalyse zélf terug en men kan zelfs zeggen dat wat op dit traject de voorwaarde voor haar mogelijkheid was, nu als het ware een voorwaarde voor haar onmogelijkheid wordt."<sup>15</sup> Dit is het verschil met Mei '68, toen nog kon worden beweerd dat het analytisch discours de keerzijde was van het meesterdiscours. Ook al veroorzaakte ze een schandaal, de psychoanalyse ruimde ook op, ze stelde orde op zaken. Miller zegt over Freuds *Onbehagen in de cultuur* dat het "niet simpelweg een diagnose was - dat brengt orde op zaken - maar een opstapje voor de psychoanalyse, haar belofte van succes"<sup>16</sup>. De meester van vandaag bekommert zich niet meer om het huishouden; wat hem niet meer dient, gooit hij weg. Hoezeer we hem ook onze therapeutische successen kunnen voorhouden, met statistieken om het te staven, het interesseert hem niet.

Daarom is het altijd zo moeilijk om een politicus voor onze forums en congressen te pakken te krijgen. Het is een kwestie van agenda, zeggen ze. Wij behoren niet tot hun prioriteiten. En zoveel te beter, want we hebben ook forums moeten organiseren zodat de meester ons niet lastig zou vallen.

Sommige psychoanalytici zouden liever terugkeren naar het oude meesterdiscours want dat was voor hen de voorwaarde om subversief te zijn! Lacan, die commentaar gaf op de subversieven van Mei '68, vatte de woorden van de meester over hen als volgt samen: "Zie ze eens genieten!"<sup>17</sup> Entertainment, niets meer. Een paar kasseien uit de straat gerukt om de ordetroepen in vorm te houden. Daarna worden er verkiezingen georganiseerd en wordt er gestemd voor... de terugkeer naar de orde. Uiteindelijk had het niet meer effect dan de New Yorkse vrouwen die sigaretten rookten op de 5<sup>th</sup> Avenue in 1929. Genieten gebeurt alleen

<sup>14</sup> Miller, J.-A. (niet gepubliceerd [2007-2008]). *L'orientation lacanienne. Nullibiété – Tout le monde est fou*. Colleges aan het Département de Psychanalyse Paris VIII. Les van 4 juni 2008.

<sup>15</sup> Miller, J.-A. (2005). *O.c.*, 20-21. Vertaald in: *iNWIT* 8/9, 423-424.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 23.

<sup>17</sup> Lacan, J. (1991 [1969-1970]). *Le Séminaire*, livre XVII, *L'envers de la psychanalyse*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris, Seuil.

niet meer achter de schermen. Bovendien kost het geen moeite meer om te genieten. Je hoeft alleen maar een beetje te krabben: *Sous les pavés, la plage. Onder de kasseien, het strand!* Wat wil zeggen dat deze verhouding en situering aan de keerzijde vrij comfortabel was.

Binnenkort zal het strand de kasseien vervangen als we koning auto, *la voiture à papa*, uit het straatbeeld wegjagen. Plaats voor terrasjes!

Deze verhouding van keerzijde en weerszijde is nu dus een verhouding van convergentie. Het kapitalistisch discours heeft een keerpunt ingeluid. Het verwerpt de castratie door de copulatie van het subject met zijn meer-aan-genieten te herstellen, daar waar het meesterdiscours hen juist scheidt. Het kapitalistisch discours scheidt de genieting niet van het discours, maar integreert het juist opnieuw. En het gaat als vanzelf, in een circuit dat geen hindernissen kent.

Guy Poblome sprak in zijn argument van een “aan deze zijde van het symbolische” [*en-deçà du symbolique*], dat geen *jenseits* is. Dit kapitalistisch discours, en in zijn kielzog de instellingen, die de genieting niet langer onderdrukken of belemmeren, zijn haarden van genieting geworden. Corruptie in de Europese Commissie, echtelijk geweld in de instelling van het huwelijk, pedofilie in de Kerk, geweld en racisme bij de politie... Deze verschijnselen zijn niet nieuw, maar ze doen zich voor nu de *semblant* naakt is, dat wil zeggen, dat het duidelijk is dat de meester geen agens maar een marionet is, een clown<sup>18</sup> die veel drukte maakt terwijl de kleine lettertjes blijven draaien. Of het nu gaat om de kleine lettertjes van de wetenschap, de beurs of big data, we zien dat de meesters niet veel invloed hebben op het reële dat geen wet kent. Daartegenover staat de roep om een sterke macht die eens echt orde op zaken zal stellen, maar ook hier is het symbolische gewelddadig, zoals blijkt uit de wetten tegen abortus, zelfs voor verkrachte vrouwen. In beide gevallen is het symbolische gewelddadig. Patriarchaat is de naam van deze terugkeer

<sup>18</sup> Salmon, C. (2020). *La tyrannie des bouffons. Sur le pouvoir grotesque*. Paris, Les Liens qui Libèrent.

van de genieting naar de onderbuik van het symbolische.

Dit klinkt als een paranoïde stelling, maar de sociale band is in wezen paranoïde<sup>19</sup>. Bovendien heeft Éric Laurent het over “de psychotiserende aspecten van de vaderlijke functie in onze wereld van de Ander die niet bestaat.”<sup>20</sup> Laten we dus van hen leren. De eisen en prementies van welwillendheid – *bienveillance* – op alle niveaus verbergen amper het feit dat “de sociale Ander altijd een kwalijke Ander is, die van mij wil genieten, mij wil gebruiken en mij zijn eigen doeleinden wil laten dienen.”<sup>21</sup>

Het moet werken! Vooruitgaan! Je hebt veerkracht nodig om dit allemaal aan te kunnen. Daar zijn psychologen voor. Zo niet is er in België en vooral in Vlaanderen euthanasie voor geestelijk lijden: doden als ultieme daad van welwillendheid.

Tegenover dit alles moet men niet aarzelen om te missen<sup>22</sup>. Het is de misslag [*ratage*], het mislukken van de genieting die het analytisch discours beveelt, een mislukken dat niet *in* is in onze tijdgeest, maar die de restant vormt, het residu dat niet door een ander discours zal worden toegeëigend.

<sup>19</sup> Miller, J.-A. (2010). *Le salut par les déchets*. *Mental* 24, 13.

<sup>20</sup> Laurent, E. (1998). *Le modèle et l'exception*. *Ornicar ?* 49, 125.

<sup>21</sup> Miller, J.-A. (2010). *O.c.*, 12.

<sup>22</sup> Miller, J.-A. (2005). *O.c.*, 17. Vertaald in: *iNWIT* 8/9, 419: “De lacaniaanse praktijk sluit de notie van het welslagen uit.”



**ATELIER LACANIAANSE KLINIEK:  
MELANCHOLIE**

## Het syndroom van Cotard: de ontkenningswaan<sup>1</sup>

Katrien Mortier<sup>2</sup>

### De intieme vreemdeling in de getuigenis van Anne Révah

Ik start met de vrij recente getuigenis van een melancholisch ziekteverloop, zoals beschreven door Anne Révah in haar boekje *L'intime étrangère*<sup>3</sup> uit 2021. Ze beschrijft het verloop van haar ziekte in de tweede persoon enkelvoud: *tu*. De '*tu*' vertelt over de vreemde die zich in haar genesteld heeft.<sup>4</sup> Anne Révah is zelf psychiater. Vermoedelijk draagt het beschrijven van het verloop bij tot de genezing, daar waar haar psychiatrische kennis tekort kwam.

Tegen een medepatiënt zegt ze “een melancholische waan” [*une mélancholie délirante*], “depressie met waanvoorstellingen” [*une dépression avec du délire*] te hebben<sup>5</sup>, ook spreekt ze over het syndroom van Cotard. In wat volgt heb ik geprobeerd om de gebeurtenissen chronologisch te beschrijven en zo nauwkeurig mogelijk de woorden van de persoon in kwestie weer te geven.

Het gaat om een lange, progressieve en oncontroleerbare verglijding. Het begint met een grote vermoeidheid, met pijn in het hart<sup>6</sup> [*mal au cœur*] alsof het in brand staat. Het ontnemt alle

energie. Medische onderzoeken bij een cardioloog leveren niets op. Bij de acupuncturist wordt een tekort aan energie geconstateerd, de internist spreekt over een depressief hart en bij de pijnspecialist krijgt ze het advies om veel te rusten, om met de pijn te leren leven en om zelf een oplossing te vinden. De rust dient echter tot niets, ‘iets’ gaat niet en er wordt aangeraden om een psychiater te consulteren.

Ze droomt over een horloge dat kapot is, waarvan de wijzers vervormd zijn. De wijzerplaat vormt een onsamenhangende puzzel en zodra het horloge valt, ontstaat er een chaos die niet te herstellen valt. Desondanks zal ze de stukken weer bijeenrapen, de leegtes vullen en de puzzel trachten vervolledigen, ook de zaken waarvan ze niets wou weten.

Ze voelt zich wegglijden en komt langzaam terecht in gevangenschap, waarbij ze elke dag als een bestraffing ervaart en ze bedenkt dat het verlangen om te sterven de enige uitweg vormt voor haar toenemende lijden. De pijn in het lichaam valt niet meer te lokaliseren, haar eetlust verdwijnt, de vermoeidheid wordt steeds slopender, ze kampt met een onbepaalde *tristesse*, de dood roept. Hoewel ze overweegt om een einde aan haar leven te maken door middel van ophanging, besluit ze het uiteindelijk niet te doen omwille van de kinderen. Nadat de antidepressiva en angstremmers zonder effect bleven, werd er besloten om de dosis te verdubbelen.

Er ontstaat een breuk in het ziekteverloop wanneer ze een stem hoort die haar beveelt om uit het raam te springen, “Jette-toi!” Gaat het om een vrouwenstem – de hare – of een mannenstem? Toch is het bevel duidelijk. Er is een kaap overschreden en ze roept om hulp, waarna ze wordt opgenomen in het ziekenhuis. Ze zal lang zwijgen over de stem, voelt een enorme schaamte. Het is haar eigen fout. Ze heeft een misdaad begaan, maar weet niet dewelke. Wél weet ze dat de ziekte toen begonnen is. Er is een verrotting van het lichaam, dat verdwijnt, de organen zijn reeds verdwenen. Het lichaam behoort haar niet meer toe. Het is veranderd, net zoals haar stem. Ze voelt niets meer, warmte noch koude, haar voeten

<sup>1</sup> Lezing gegeven in het Atelier Lacaniaanse Kliniek over Melancholie op donderdag 19 januari 2023.

<sup>2</sup> Lid van de *Kring voor Psychoanalyse van de NLS*

<sup>3</sup> Révah, A. (2021). *L'intime étrangère*. Paris, Mercure de France.

<sup>4</sup> Zie ook: Fromentin, C. (2022). “Une psychiatre ne devrait pas dire ça”. À propos de *L'intime étrangère* d'Anne Révah-Lévy, *Mental* 45, 168-173. Hij stelt dat de '*tu*' geen merkteken is van een gedeeld subject, maar eerder van een verbrokken lichaam dat zich niet in de spiegel herkent.

<sup>5</sup> Révah, A. (2021). *O.c.*, 26.

<sup>6</sup> De uitdrukking ‘avoir mal au cœur’ kan gebruikt worden om aan te geven dat iemand erg bedroefd is.

dragen niet meer. Ze bevindt zich in een andere wereld. Bij het horen van de stem ervaart ze een enorme angst en ze wil dood zijn om zich ervan te ontdoen. Ze bestaat niet. Kinderen heeft ze niet, ook al bellen ze haar. De spiegel levert haar het bewijs dat ze niet bestaat. Ze denkt dat ook andere mensen haar niet zien.

De diagnose die de psychiater stelt, luidt “une belle mélancolie *délirante*”<sup>7</sup>. Er is een risico op zelfmoord en ze wordt met elektroshocks behandeld, wat haar zeer angstig maakt. Na de behandeling eet ze niet meer en heeft ze er geen herinneringen aan. Ze weet bovendien niet meer waar ze is, heeft hoofdpijn en slaapt veel. Het vervangt de “Jette-toi!”, schrijft ze. Hoewel de wanen en hallucinaties verdwijnen, keren ze telkens terug. Sterven blijft een project. Er zijn meerdere elektroshocks nodig en ze voelt alleen nog haar hoofd, de rest van haar lichaam bestaat niet. Volgens de psychiater ervaart ze bij de elektroshocks “une belle crise d’épilepsie”<sup>8</sup>. Bijna dagelijks heeft ze gesprekken met hem, maar ze schrijft daar amper over.

Ze beschrijft dat ze dankzij de elektroshocktherapie en de liefde uit deze crisis is gekomen, zij het in een fragiel evenwicht.

Anne Révah stelt dat huidige psychiaters het menselijk lijden hebben beperkt tot de biologie van de hersenen en zich vooral concentreren op de activiteit van neuronen, zonder veel aandacht te schenken aan wat mensen hen kunnen vertellen over hun ervaringen. Cotard hield van zijn patiënten, waardoor hij begreep wat ze beleefden. Ze noemt zijn werk “un tableau clinique” - een klinisch beeld.

#### Over de hypochondrische waan bij een ernstige vorm van angstige melancholie

Jules Cotard (1840-1889) beschrijft een vorm van melancholie die later naar hem vernoemd werd als het syndroom van Cotard. Na zijn me-

<sup>7</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 64.

dische opleiding werkte hij bij Charcot in de Salpêtrière, waarna hij zich in 1872 vestigde in Vanves.

Voor zijn twee belangrijkste artikels baseert hij zich op observaties van Charcot, Falret, Bouillarger, Esquirol, Leuret, Petit, Macario, Morel, Krafft-Ebing, Griesinger, Guislain en Materne. Cotard komt beslagen ten ijs wat resulteert in zijn zeer beschrijvende observaties.

In zijn artikel uit 1880 getiteld *Du délire hypochondriaque dans une forme grave de la mélancolie anxieuse*<sup>9</sup> komen de observaties van waanideeën, hypochondrie, melancholie en angst samen. Cotard onderscheidt zes kenmerken bij deze vorm van melancholie: melancholische angst, het idee van verdoemenis of bezetenheid, de neiging tot suïcide en mutilatie, een gevoelloosheid voor pijn, het hypochondrische waanidee niet te bestaan of de destructie van verschillende organen, het hele lichaam, de ziel, god, enzovoort, en ten slotte het idee nooit dood te kunnen gaan.

#### Over de ontkenningswaan

Wat in dit artikel nog niet benoemd werd, maar wel duidelijk aanwezig is, zal hij als titel nemen voor zijn volgende artikel uit 1882, namelijk *Du délire des négations*<sup>10</sup>. Vrij vertaald: de ontkenningswaan (ook wel de verlooche-ningswaan genoemd) of het syndroom van Cotard. Dit syndroom uit zich in het ontkennen van de eigen organen, van de wereld of de dood. Een persoon met een ontkenningswaan kan bijvoorbeeld geloven dat hij of zij niet bestaat, dat de wereld om hem heen niet echt is, of dat bepaalde gebeurtenissen in het verleden niet hebben plaatsgevonden. Er is heel wat verloren: het verlangen, het affect, maar ook pijn, smart, leed en verdriet.

<sup>9</sup> Cotard, J. (1891 [1880]). *Du délire hypochondriaque dans une forme grave de la mélancolie anxieuse. Annales médico-psychologiques*, tome IV. In: *Études sur les maladies cérébrales et mentales*. Paris, 307-313.

<sup>10</sup> Cotard, J. (1882). *Du délire des négations. Archives de neurologie* 11, 152-170. Gepubliceerd in: Postel, J. (1994). *La Psychiatrie*. Paris, Larousse, 311-328.

In het artikel heeft Cotard zich voorgenomen om de ontwikkeling te beschrijven van de angstige melancholie, waarbij de specificiteit van de angstwaan te vinden is in de negatieve en ontkennende aspecten van deze aandoening. De mensen in kwestie zijn sceptisch, ongeloofig en ironisch. Ze ontkennen de realiteit en zijn niet overtuigd van wat er om hen heen gebeurt. Ze ervaren de wereld als vreemd en vijandig.

Het vertrekpunt van zijn onderzoek is een kort vignet van Leuret waarin een vrouw over zichzelf in de derde persoon enkelvoud spreekt. Ze verlangt ernaar om "juffrouw" genoemd te worden en zegt dat haar persoon geen naam en geen leeftijd heeft, dat ze geen ouders heeft en die nooit gehad heeft. Bovendien beweert ze dat haar persoon overleden is. Men voert fysische en metafysische experimenten op haar uit, waar ze niet van op de hoogte was. Een onzichtbaar iemand vermengt zijn stem met die van haar.

Cotard merkt op dat naast de ontkenningswaan met hallucinaties, ook de achtervolgingswaan wordt waargenomen, wat bij complexe gevallen niet ongewoon is. Hij schrijft dat beide wanen meestal afzonderlijk geobserveerd worden, omdat subjecten die zich achtervolgd weten geen diepe depressie en klagende angst vertonen, maar er in het beginstadium wel degelijk depressie en angst voorkomt. Ze vertonen geen morele gevoeligheid, die volgens Griesinger een fundamenteel element is van de melancholie. Bij achtervolgingswaan ontwikkelt de systematische ontkenning zich later, in een verder gevorderd stadium van de waan, waarbij de depressie en de angst zich niet meer manifesteren. Ook bij melancholie kan de depressie en de angst veranderen, maar de waan blijft ongewijzigd. Zelfbeschuldiging is kenmerkend voor de melancholie.

Op dit punt in het artikel maakt Cotard onderscheid tussen twee soorten melancholie: degenen die zichzelf beschuldigen en degenen die de externe wereld - en meer specifiek het sociale milieu - beschuldigen. Met dit onderscheid stelt hij twee andere verschillen min of meer gelijk aan elkaar: met name enerzijds

het verschil dat Baillarger maakt tussen melancholie met een algemene stoornis van de intelligentie en een neerslachtige monomanie [*monomanie triste*] en anderzijds het verschil dat Foville maakt tussen de algemene lypémanie<sup>11</sup> en de particuliere lypémanie. Cotard beweert ook dat de door hem onderscheiden zelfbeschuldiging en externe beschuldiging in de loop van de tijd elkaars kenmerken overnemen.

Cotard houdt zich verder aan het essentiële verschil tussen de achtervolgden [*persécutés*] en andere melancholici. Waarna hij schrijft: "Misschien is het in de neigingen die ik eerder aangaf en die patiënten ertoe brengen zichzelf of anderen te beschuldigen, dat we moeten zoeken naar de meest directe manifestatie van deze intieme disposities die de werkelijke achtergrond van de ziekte vormen"<sup>12</sup>. De tendensen bestaan dikwijls vele jaren voordat de waan verschijnt, en de kenmerken kunnen elkaar overlappen.

Ik vermoed dat Cotard, op dit punt aanbeland met de verschijnende en verdwijnende symptomen, de dooreenlopende symptomen en de moeilijke differentiaaldiagnose, zich voornemt om door te gaan met zijn plan om van gewone melancholie naar ontkenningswaan te evolueren.

Hij vertrekt van de melancholie zonder waan, zoals beschreven door Falret als de morele hypochondrie. Deze toestand wordt gekenmerkt door een triest beeld van de eigen morele en intellectuele vermogens, waarbij alles negatief is, alles veranderd is en er niets meer rest aan intellectuele, energetische of talentvolle vermogens, zelfs geen fortuin. Over de realiteit hangt een verwarrende sluier, tot hun eigen verbijstering. Deze morele hypochondrie is een ruïne, een waan, een schuld, een verdoe-menis. In tegenstelling tot de gewone hypochondrie, die eerder een achtervolgingswaan is, evolueert de morele hypochondrie naar

<sup>11</sup> Lypémanie verwijst naar een depressieve toestand gekenmerkt door diepe melancholie die kan uitgroeien tot een morbide obsessie en depressieve waanzin.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 314.



wanen wanneer deze chronisch wordt. Bij het chronisch worden van de morele hypochondrie verschijnen wanen: de personen hebben geen hart, geen intelligentie en na verloop van tijd hebben ze geen lichaam.

De ontkenningsswaan en de verschillende vormen daarvan worden beschreven als een particuliere vorm van melancholie. Samen met de wanen zijn er een heleboel symptomen die met elkaar verbonden zijn en er een echte ziekte van maken. Hallucinaties zijn een bijkomend symptoom en komen over het algemeen in de vorm van schuldideeën voor, zowel visueel als auditief. Bij achtervolgingswaan zijn visuele hallucinaties zeldzamer en gaan auditieve hallucinaties gepaard met een dialoog, terwijl bij angstmelancholie eerder een monoloog of litanie wordt waargenomen. Er valt ook systematische oppositie en weerstand waar te nemen. De inertie is geen passiviteit, eerder een actieve weerstand met zelfmoordimpulsen en mutilatie. Ze zijn dood of in de onmogelijkheid te sterven: ze zoeken zich te vernietigen (zich verbranden, in stukken doen). Sommige tonen zich daarin gewelddadig. De weigering te eten kan totaal zijn: ze hebben geen maag, ze moeten boete doen. Bij achtervolgingswaan is de weigering eerder partieel.

Het ziekteproces verloopt verschillend. De achtervolgingswaan verloopt traag, progressief en duurt het hele leven. In tegenstelling hiermee kan de ontkenningsswaan een abrupt begin kennen, maar ook een abrupt einde, meestal op middelbare leeftijd.

De melancholie zonder waan geneest meestal, maar herval is mogelijk. De intens angstige, langdurig zieken met hallucinaties vervallen dikwijls in zwijgzaamheid, wat vaak verward wordt met dementie. Er is vaak een sterk verzet met een herhaling van het woord 'neen'.

Als men kijkt naar de antecedenten en het karakter van de zieke, kan men zeggen dat deze mensen altijd een beetje melancholisch zijn geweest: zwijgzaam, scrupuleus, toegewijd, liefdadig en behulpzaam. Deze morele karakteristieken worden uitvergroot tijdens de ziekte, die we vaak zien ontwikkelen tegen een hysterische achtergrond.

Cotard presenteert negen klinische voorbeelden, waarvan acht vrouwen van middelbare leeftijd die allemaal opgenomen zijn in een instelling.

Aan het einde van het artikel presenteert Cotard een schema dat de parallellen tussen de ontkenningsswaan en de vervolgingswaan illustreert. Hoewel hij in het schema probeert om de achtervolgingswaan [*délire de persécution*] en de ontkenningsswaan [*délire de négation*] van elkaar te onderscheiden, bevatten beide veel gemeenschappelijke kenmerken. Ik som er enkele op:

1. Een kenmerk dat aanvankelijk ontbreekt bij de ene aandoening, kan later in het ziekteproces toch verschijnen, terwijl het bij de andere aandoening wel al van bij aanvang aanwezig is.
2. Sommige kenmerken hebben slechts een verschillend object: zoals zelfmoord en moord, zelfbeschuldiging of beschuldigingen aan het adres van de ander.
3. Bepaalde kenmerken kunnen zeldzaam zijn of net veelvuldig optreden (zoals bijvoorbeeld een verstoring in de gevoeligheid).
4. Hallucinaties kunnen auditief of visueel van aard zijn. Het subject kan ertegen ingaan met behulp van een dialoog of een monoloog.
5. Een ander kenmerk dat zowel bij de ontkenningsswaan als de vervolgingswaan voorkomt, is de hypochondrie. Het kan zowel fysiek als moreel van aard zijn en treedt in beide gevallen vanaf het beginstadium op. Volgens Cotard wordt dit kenmerk in verband gebracht met gewone melancholie, terwijl Falret het beschrijft als een morele hypochondrie.



## Vragen en bedenkingen

Cotard merkt op dat de melancholie een hysterische achtergrond heeft. Zien we ook niet bepaalde obsessionele trekken? Hij beschrijft de ziektes voornamelijk als een evolutionair proces en hecht geen bijzonder belang aan het optreden van hallucinaties. Deze worden bijvoorbeeld niet als een kantelpunt aanzien. Opmerkelijk is ook dat er in zijn artikels geen enkele aanwijzing voor behandeling te vinden is.

Deze rijke klinische beschrijvingen van de melancholie geven veel stof tot nadenken over de hedendaagse kliniek. Vinden we herkenningspunten voor wat met psychose/alledaagse psychose te maken heeft? Ik denk daarbij aan sommige hedendaagse vormen van depressie, anorexia, genderneutraliteit, burn-out, bipolaire 'stoornis', borderline en de vraag naar euthanasie omwille van psychisch lijden.

Het belang van het lezen van de artikels van Cotard ligt niet zozeer in de beschrijving van de kliniek van de melancholie, maar vooral in het herkennen van de melancholische trekken en het belang ervan voor de hedendaagse kliniek.



## Verloren wat nooit geweest is: Melancholie in Freuds denken<sup>1</sup>

Jeroen Sollie<sup>2</sup>

In de tien jaar durende periode van zijn *Ter Introductie tot het Narcisme* (1914) tot *Het Ik en het Es* (1923) worstelt Freud met zijn conceptualisering van drift. In die periode vormt *Aan Gene Zijde van het Lustprincipe* (1920) een breekpunt. Het voorgaande is te begrijpen als een voorbereiding tot en het daaropvolgende als een uitwerking van zijn raadselachtige notie van doodsdrift. Melancholie vloeit in die periode te pas en te onpas uit de pen van Freud, soms ook om claims over drift over het algemeen te staven. Daarom denk ik dat het interessant is om ons niet alleen de vraag te stellen hoe melancholie past in de tot dan toe gevormde theorie over drift, maar ook om de vraag te belichten naar hoe drift er moet uitzien opdat het fenomeen van melancholie mogelijk is.

### Verdringing van lust, lust in verdringing

Van in het begin is melancholie volgens Freud een impasse van het narcisme. In zijn *Ter Introductie van het Narcisme* (1914) dat voorafgaat aan de tekst *Rouw en Melancholie* (1916), beschouwt Freud het primaire narcisme als een moment in de ontwikkeling waarop het Ik zijn eigen ideaal is, "His majesty the baby".<sup>3</sup> Het Ik houdt op dit moment vast aan de illusie van de eigen almacht en volmaaktheid en toont geen enkele interesse in de buitenwereld. Door reële hindernissen wordt het Ik er echter toe gebracht het eigen Ik als reeds geactualiseerd ideaal op te geven.<sup>4</sup> De libido verdwijnt uit het

Ik en bezet voor de eerste keer objecten in de buitenwereld. Het wordt objectlibido of seksuele libido.

Hierdoor ontstaat niet enkel een breuk tussen het Ik en de objecten in de buitenwereld maar ook een breuk tussen het Ik en zichzelf: Het Ik observeert nu ook zichzelf als een object in de buitenwereld, kan dat nu afmeten aan een extern (cultureel/ethisch) ideaal en kan van hieruit welbepaalde eisen aan zichzelf opleggen om aan dat ideaal te voldoen. De verlangens en indrukken die niet consistent zijn met dat ideaal moet het Ik zien te verdringen.<sup>5</sup> Verdringing wil dus niet zeggen dat deze verlangens er niet meer zijn, wel dat ze niet meer detecteerbaar zijn voor anderen.

Per definitie is het Ik hier de verliezer, want het ideale Ik impliceert dat het Ik het ideaal niet meer is, maar het moet worden. Toch gebeurt dit alles niet zonder lustwinst. Het voldoen aan een ethisch en cultureel ideaal overlapt niet met ethiek in de eigenlijke zin. Het nastreven van een ideaalbeeld is een eis die het Ik aan zichzelf oplegt vanuit narcistische motieven. Als het Ik direct ethische idealen zou nastreven, zou het niet primair bezig zijn met hoe zijn nastreven zelf als bewonderenswaardig kan gezien worden. Een ethische act echter, doet men niet omdat het bewonderenswaardig overkomt, maar omdat men vindt dat men het moet doen en enkel en alleen daarom (ook als het niet bewonderenswaardig is).

Freud haalt in deze constellatie een derde instantie aan, het geweten, die het latere Boven-Ik zal worden. Het is het geweten dat erop toeziet dat "de narcistische *bevrediging* uit het Ik-ideaal wordt gewaarborgd, en die met dit doel voor ogen het actuele Ik onafgebroken

<sup>1</sup> Lezing gegeven in het Atelier Lacaniaanse Kliniek over Melancholie op donderdag 19 januari 2023.

<sup>2</sup> Klinisch psycholoog

<sup>3</sup> Freud, S. (2006 [1914]). *Ter Introductie van het Narcisme*. *Werken* 6, Amsterdam, Boom, 326-355.

<sup>4</sup> Hoe het primaire narcisme eraan moet geloven verklaart Freud nog niet helemaal, wel dat het gebeurt. Het castratiecomplex schuift hij naar voor als mogelijke verklaring, maar hij stelt dat het te specifiek is en niet in alle gevallen van neurose voorkomt. Toch geeft hij in 1926 in een brief aan Edoardo Weiss toe: "Er is niet één

neurose waarin het castratiecomplex niet terug te vinden is." (*Ibid.*, 346, voetnoot 36) Dit vormt een belangrijke aanwijzing voor wat later in deze tekst zal volgen. <sup>5</sup> *Ibid.*, 347: "Op dit ideale Ik richt zich nu de eigenliefde die in de kinderjaren door het werkelijke Ik werd genoten. Het narcisme is verschoven naar dit nieuwe ideale Ik, dat zich, zoals het infantiele Ik, mag verheugen in het bezit van alle waardevolle volmaaktheden."

observeert en aan het ideaal meet.”<sup>6,7</sup> Door verdringing worden niet enkel bepaalde vormen van bevrediging opgegeven, het is ook op zichzelf al een bron van bevrediging. Verdringing van lust wordt lust in verdringing. Het voldoen aan een ideaal is een secundaire poging tot bevrediging van een mislukt primair narcisme.

### Wie denkt hij wel dat hij niet is?!

De volgende mop staat ons toe dit punt meer te verhelderen:

Een aantal Joden komt op het idee om publiekelijk in een synagoge hun nietigheid in de ogen van God te verkondigen. Eerst staat een rabbijn op en zegt: “O God, ik weet dat ik waardeloos ben. Ik ben maar een flauw afkooksel van wat ik zou moeten zijn. Ik ben niets waard!” Nadat hij klaar is, staat een rijke zakenman op en zegt, zichzelf op de borst kloppend: “O God, ik ben ook waardeloos, geobsedeerd door materiële rijkdom. Ik ben niets waard!” Na dit schouwspel staat ook een arme ordinaire Jood op en verkondigt: “O God, ook ik ben niets ook waard.” Waarop de zakenman zegt: “Wie denkt hij wel niet dat hij is?!”<sup>8</sup>

Merk op dat “Wie denkt hij wel *niet* dat hij is?!” een ontkenning toevoegt aan: “Wie denkt hij wel dat hij is?!” De toegevoegde ontkenning legt het narcisme intern aan de werking van het Ik-ideaal bloot: het toont dat het punt ten

<sup>6</sup> *Ibid.*, 349. (eigen cursivering)

<sup>7</sup> Merk op dat Freud het Ideaal Ik en het Ik-Ideaal door elkaar lijkt te gebruiken, daar waar Lacan deze onderscheidde: het Ik-ideaal is de blik waarin het Ik zich als Ideaal Ik wil voordoen. Het Ik-ideaal bepaalt de maatstaf ten aanzien waarvan het Ik een ideaal Ik is.

Met Lacan kunnen we eerder stellen dat het Ik niet zichzelf observeert maar dat het een blik veronderstelt van de grote Ander. In die specifieke zin wordt hoe het Ik gezien wordt (vanuit het Ik-ideaal) een object van narcisme dat losstaat van diens werkelijke motieven, wat het echt belangrijk vindt etc. Zonder de kloof tussen de twee zou er geen narcistisch genot zijn. Narcistisch genot is eveneens het spoor van die kloof.

<sup>8</sup> Zizek, S. Five Jokes. <https://thereader.mitpress.mit.edu/five-jokes-slavoj-zizek/> geconsulteerd op 24/01/23.

aanzien waarvan het Ik zich afmeet en zich definieert reeds de stof is waarmee het Ik zichzelf opsmukt. De zakenman klaagt dat hij (nog) niet het ideaal is dat hij voor God zou moeten zijn, maar (voorlopig nog) geobsedeerd is door materiële rijkdom. Voor hem zou het dus meer gepast zijn de bovenstaande ontkenning meer te verschuiven naar achter: “Wie denkt hij wel dat hij *niet* is?”, want zijn niet-zijn definieert zijn *zijn*. Wat hij niet is, is wat hij nastreeft. Toch is dit geen werkelijk nastreven. Zijn geste is niet ethisch, maar wel narcistisch. Mocht hij werkelijk begaan zijn met wat hij verkondigt, dan zou hij zijn geld ook gewoon kunnen weggeven, zijn zaken kunnen opdoeken, militant van een socialistische partij worden, enzovoort. Door het eindeloze uitstel van de ethische zuiverheid die hij nastreeft, kan hij echter aan de mogelijkheid van het volmaakte ideaal wel vasthouden, doordat hij toont dat hij zich daar wel schuldig over voelt, maar zonder er de prijs voor te betalen: het verlies van de bewonderenswaardigheid van zijn positie. Zijn nog-niet-zijn getuigt van zijn spirituele/morele nastreven van volmaaktheid, van zijn toewijding, en daarom past de laatste, de arme ordinaire Jood, voor hem niet in het rijtje. Het niets zijn van die laatste is van een andere orde, één die de zakenman niet nastreeft: een niets zijn zonder narcistische lustwinst, niet opgesmukt door de listen van het ideale ik.

### Rouw in melancholie

Wanneer de narcistische bevrediging op reële hindernissen stuit, stelt Freud, kan ook het seksuele ideaal dienst doen als surrogaatbevrediging. Dit is wat hij ‘narcistische objectkeuze’ noemt: “Bemind wordt hier wat de voortreffelijkheid bezit die het Ik mist om aan zijn ideaal te kunnen voldoen. Deze noodoplossing heeft een speciale betekenis voor de neuroticus, wiens Ik door overmatige objectbezettingen is verarmd en die niet in staat is aan zijn Ik-ideaal te voldoen.”<sup>9</sup>

<sup>9</sup> *Ibid.*, 354.

De narcistische objectkeuze is dus een manier om de verloren primaire narcistische bevrediging te recupereren, wanneer het Ik niet aan het Ik-ideaal kan voldoen, namelijk door de illusie van volmaaktheid te transponeren van wie het Ik ooit dacht dat het was, naar wie het Ik wel denkt dat het seksuele object is. Dit is de objectkeuze die melancholie typeert, stelt Freud in 1916 in *Rouw en Melancholie*.<sup>10</sup> Hij vergelijkt die twee en stelt dat in melancholie, net als in rouw, een verlieservaring heeft plaatsgevonden: "Rouw is in de regel de reactie op het verlies van een geliefd persoon of van een voor deze in de plaats gekomen abstractie als vaderland, vrijheid, een ideaal enzovoort."<sup>11</sup> Verder stelt hij:

Melancholie wordt in psychisch opzicht gekenmerkt door een diep pijnlijke neerslachtigheid, door het verdwijnen van belangstelling voor de buitenwereld, door het verlies van het vermogen tot liefhebben, door de remming van elke activiteit en de verlaging van het gevoel van eigenwaarde, tot uiting komend in zelfverwijten en zelfsmad en soms culminerend in een waanverwachting dat men gestraft zal worden. Dit beeld wordt bevattelijker voor ons wanneer wij bedenken dat rouw dezelfde trekken vertoont, op één na: de verstoring van het gevoel van eigenwaarde blijft achterwege. Verder is alles eender.<sup>12</sup>

Hoe verklaart Freud dat ene verschil? Hij stelt dat in het geval van melancholie de narcistische objectkeuze door krenking, ontgoocheling of ambivalentie is aangetast. Vervolgens doet zich een tweede stap voor: er vindt niet zozeer een verlies van object plaats, zoals in rouw, maar wel een verlies van het eigen Ik. Daaruit

<sup>10</sup> Freud, S. (2006 [1916-17g]). *Rouw en Melancholie*. *Werken 7*, Amsterdam, Boom, 129-148; 139: "Enerzijds moet er een krachtige fixatie aan het liefdesobject voorhanden zijn, anderzijds en daarmee in tegenspraak een geringe resistentie van de objectbezetting. Deze tegenspraak lijkt, zoals O. Rank treffend heeft opgemerkt, te impliceren dat de objectkeuze geschied is op de grondslag van het narcisme, zodat de objectbezetting naar het narcisme kan regrediëren zodra ze op moeilijkheden stuit."

<sup>11</sup> *Ibid.*, 133.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 134.

volgt: de zelfverwijten zijn eigenlijk vermomde verwijten naar een ander toe die ooit op de positie van het seksuele ideaal stond. Wie, zegt Freud, beklagt dat het Ik verarmd en verzwakt is, beklagt dan eigenlijk de zwakheid van zijn partner, die erin bestaat dat hij aan zo'n zwak persoon gekoppeld is. De ontgoocheling in de ander wordt geïncorporeerd in het Ik zelf, dat nu vanuit een daarvan afgescheurde kritische instantie beschimpt wordt. Het Ik neemt in de plaats van de ander, zichzelf als object van vernedering.

Dat is echter geen volledig antwoord. Volgens deze redenering is het object van de narcistische objectkeuze, waarin de melancholicus vervolgens ontgoocheld is, altijd al een manier geweest om het primaire en verloren narcisme te recupereren. Je kan dan wel zeggen dat de zelfverwijten eigenlijk verwijten zijn aan de ander die op de plaats komt van het seksuele ideaal, maar wat is dan het aandeel van het Ik in het installeren van dat ideaal? Welke ander heeft het Ik doen bestaan waarin het vervolgens ontgoocheld is? Is er iets te zeggen over het publiek dat de goochelaar in eerste instantie betaald heeft opdat hij zeer goed zou doen alsof hij kan toveren?

Een tweede punt waarop rouw en melancholie fundamenteel verschillen, stelt Freud, is het bewustzijn van het verlies - en dit is misschien wel een gevolg van dezelfde impasse. In sommige gevallen van melancholie [...] meent men te moeten vasthouden aan de veronderstelling van zo'n verlies, maar men kan er niet goed achter komen wat precies werd verloren, en mag *a fortiori* aannemen dat ook de patiënt niet bewust kan vatten wat hij verloren heeft. Van dit geval zou zelfs nog sprake kunnen zijn wanneer het verlies dat tot de melancholie heeft geleid, de patiënt bekend is doordat hij weliswaar weet wie, maar niet wat hij aan die persoon heeft verloren. Zo zou zich de gedachte aan ons kunnen opdringen om melancholie op enigerlei wijze in verband te brengen met een aan het bewustzijn onttrokken objectverlies, dit in tegenstelling tot rouw, waarbij niets aan het verlies onbewust is.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> *Ibid.*, 135.



Als het niet duidelijk is wat in een persoon verloren is, dan gaat het hier misschien wel over iets dat van de orde is van een ideaal. Dat bespreken we later verder.

Ten slotte stelt Freud op het einde van de verhandeling dat het mechanisme van de omkering van melancholie in manie hem nog niet duidelijk is. Hoe kan melancholie in manie overslaan en op welke manier zijn beide de uiting van hetzelfde mechanisme?

### Het steentje in de schoen van het lustprincipe

Na de lezing van *Rouw en Melancholie* blijven dus nog heel wat vragen onopgelost. Op welke manier kan een objectverlies onbewust zijn? Wat is de eenheid van melancholie en manie? Wat is het aandeel van het Ik in de seksuele objectkeuze? Is het vermomd verwijt aan de ander een voldoende verklaring voor de zelfverwijten? Is zelfkrenking wel te verklaren vanuit Freuds visie op drift?

We beginnen met de laatste vraag. In *Aan Gene Zijde van het Lustprincipe* in 1920 vormt Freuds notie van doodsdrift een kantelpunt in zijn driftenleer. Waar Freud op dit punt mee verveeld zit kunnen we als volgt parafaseren: als lust spanningsdaling is, wat tot dan toe altijd zijn uitgangspunt is geweest, dan kan lust zijn eigen doel niet bereiken, want men kan niet alle spanning/onlust weghalen, aangezien dat de dood zelf tot gevolg zou hebben. Hoe kan lust (spanningsdaling) dan het enige doel van drift zijn? Van hieruit botst Freud op de vraag naar de constitutie van het leven in het algemeen en van drift in het bijzonder: waarom is het spanningsloze anorganische *tout court* ooit organisch geworden, aangezien dit een spanningsstijging impliceert, en dus onlust? Wat maakt dat iets anorganisch, als pakweg een steen, zijn absolute stabiliteit ooit verloren heeft en dat het dit stabiliteitsverlies niet meteen weer opheft door zichzelf onmiddellijk weer de dood in te jagen? Wat is het andere van het lustprincipe? Is dit een externe verstoorder of een interne vijand, namelijk intern aan de structuur van het lustprincipe zelf?

Drift kan niet enkel spanningsdaling viseren, want dan zou het leven zich niet voordoen. Wel impliceert drift de wens tot het herstellen van een oorspronkelijke toestand, zegt Freud. Toch is dat herstel, eens in leven, reeds verpest. Het is niet voldoende om te sterven na levend/organisch te zijn geweest, de onmogelijke wens ligt er precies in om, net zoals het koor van Oedipus te Colonus het stelt na de hele ravage die zijn leven was: nooit geboren te zijn geweest. Freud haalde hieromtrent elders al een treffende grap aan: "op de 100.000 mensen overkomt dit bijna niemand."<sup>14</sup> Deze mop alludeert op de onmogelijkheid die de doodsdrift viseert. De wens om nooit geboren te zijn geweest kan immers maar opkomen bij wie reeds geboren is, en dus bij wie het doel van deze wens al mislukt is. Doodsdrift ontstaat dus tegelijk met zijn eigen onmogelijke doel. In zekere zin is de organische toestand een mislukking van anorganisch-zijn-gebleven, is *zijn* een zichzelf voortbrengende mislukking van niet-*zijn*, en die mislukking heeft een naam: seksuele drift. Het leven is een omweg naar de dood, stelt Freud.<sup>15</sup> Seksuele driften maken een omweg rond hun onmogelijke doel en bevredigen zich in deze omweg, in het missen van hun doel en in het terugkeren in het circuit om opnieuw het doel te missen enzovoort. Dat doel wordt niet enkel gemist, het is het missen zelf dat ook het doel doet bestaan, net als in de grap. Er zit een paradox, een onophefbaar steentje in de schoen van het lustprincipe, maar zonder dit steentje zou er ook geen lustprincipe zijn: zonder de onmogelijkheid van zijn eigen bevrediging zou de bevredigingsmachine niet functioneren.

### Rouwen om wat nooit kan zijn geweest

Freud werkt enkele consequenties van deze vertiginouse stelling verder uit in het *Ik en het Es* (1923). Hij wijst erop dat alles wat verdrongen is onbewust is, maar niet alles wat onbewust is, verdrongen is. Niet alles van het onbewuste is van de orde van een verdrongen

<sup>14</sup> Freud, S. (2006 [1905]). *De Grap en haar Relatie tot het Onbewuste*. *Werken 3*, Amsterdam, Boom, 340-556; 389.

<sup>15</sup> Freud, S. (2006 [1920]). *Aan gene zijde van het lustprincipe*. *Werken 8*, Amsterdam, Boom, 162 – 218; 196.

inhoud. Daaraan voegt hij toe dat hij niet weet hoe groot dat deel van het onbewuste is en dat het andere vormen van therapeutische interventie vereist om daarmee aan de slag te gaan. Dit deel noemt hij het *Es*. Geeft deze aanwijzing ons een handvat tot het begrijpen van het onbewuste verlies in melancholie? Met andere woorden: waarom stelt Freud dat men in sommige gevallen van melancholie soms wel kan weten wie, maar niet wat men in de persoon verloren heeft?

Dat wat onbewust verloren is, is niet eerst bewust geweest als inhoud en vervolgens verdrongen, misschien is het zelfs niet ooit geweest en dan verloren, maar, conform de mythische anorganische toestand van volledige rust en stabiliteit: iets dat er nooit is geweest en toch verloren. Dat strookt met het verlies van het oorspronkelijke narcisme. De toestand van volmaaktheid moet wel retroactief, *nacht-räglich* geconstrueerd zijn als punt van waaruit het allemaal moet zijn misgelopen. Het idee van primair narcisme biedt de illusie van volmaaktheid, om het verlies van volmaaktheid rouwen is rouwen om iets dat nooit kan zijn geweest. De oorspronkelijke toestand is een constitutieve mislukking die enkel achteraf vervormd kan worden tot een verloren welslagen, zodat iets van het narcisme kan worden behouden *als verloren*. De val creëert datgene waarvan het de val is. Driften vallen niet op te lossen, nu niet, in het verleden niet, nooit niet.

#### De reincultuur van een onmogelijke eis

Het narcisme, dat zich bevredigt in de illusie van volmaaktheid en almacht, moet die interne impasse dus wel buitensluiten om zich zijn beeld van volmaaktheid te kunnen voorhouden. Aangezien verdringing viseert het Ik te doen samenvallen met zijn ideaal, veronderstelt het verdringingsmechanisme al primair een verdringing van de onmogelijkheid van dat ideaal: het wordt als mogelijk voorgehouden. Bijgevolg miskent de eis van het Boven-Ik stilzwijgend de constitutieve onmogelijkheid van zijn eigen eis en houdt het het Ik voor dat die impasse enkel getuigt van het onvermogen of de impotentie van het Ik. Het Boven-Ik wordt

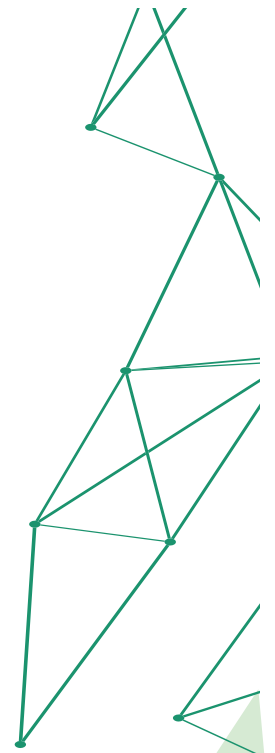
daarom niet zachter, maar net meer hardvochtig en sadistisch, hoe meer het Ik zich ernaar probeert te plooiën. Deze onmogelijkheid is (symbolische) castratie. Verdringen van onmogelijkheid door het te doen verschijnen als onvermogen, is verdringen van de voorstelling van castratie, of lacaniaans: verdringen van de betekenaar van het tekort in de Ander.

Zo kunnen we begrijpen waarom Freud in datzelfde artikel stelt dat melancholie de reincultuur is van doodsdrift<sup>16</sup>: de reincultuur van doodsdrift impliceert een zuiver onmogelijke eis. Van hieruit wil ik graag een stelling naar voor schuiven: het probleem van het Boven-Ik ligt niet in castratie of onvolmaaktheid zelf, die is structureel en universeel, maar wel in de miskennis van de voorstelling van castratie of de betekenaar van het tekort in de Ander, in de vorm van verdringing, verwerping of loochening. In melancholie is, als we het als psychose begrijpen, de voorstelling van castratie verworpen.<sup>17</sup> Het gecasteerde subject kan binnen de structuur van melancholie het symbolische tekort (onmogelijkheid) slechts als accidenteel, persoonlijk moreel falen ervaren (onvermogen/impotentie). Het probleem is niet dat het subject gecasteerd is, wel dat het referentiepunt waartegenover het subject gecasteerd is, de Ander zonder tekort, daardoor niet van de orde van een geloof, maar wel van een absolute zekerheid is. Ten opzichte van de zekerheid van (de mogelijkheid van) het ideaal kan het constitutief gecasteerde subject enkel een mislukking, een "teveel" zijn. De verwerping van de betekenaar van het tekort in de Ander wil immers niet zeggen dat er geen tekort *is* in de Ander, wel dat er geen representatie voorhanden is om dat tekort als universeel en eigen aan de structuur van de Ander zelf te lokaliseren, waardoor het in een dialectiek kan verschijnen, eventueel verdrongen kan worden, enzovoort.

<sup>16</sup> Freud, S. (2006 [1914]). Het Ik en het Es. *Werken 8*, Amsterdam, Boom, 415.

<sup>17</sup> Lacan, J. (1981 [1955-1956]). *Le Séminaire, livre III, Les Psychoses*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris, Seuil, 170: "Wat Verwerping betreft zegt Freud dat het subject niets wilde weten over castratie, zelfs niet in de zin van verdringing." (eigen vertaling)

Zo zouden we de eenheid van manie en melancholie kunnen begrijpen: Manie is het moment van melancholie waarop het subject het ideaal van volmaaktheid of non-castratie verwezenlijkt. Elk tekort heft zich op. Totdat castratie, verworpen uit het symbolische, terugkeert in het reële en een nieuwe periode van melancholie introduceert. Hieruit volgt dat het klinisch gezien geen zin heeft om te stellen dat de zelfverwijten overdreven zijn. Wel moet het punt ten aanzien waarvan het melancholische subject niets waard zou zijn worden aangepakt: het beeld van de volmaakte/vervolledigde Ander/ander.





# Melancholie en passage à l'acte<sup>1</sup>

Mart Verschueren<sup>2</sup>

Graag wil ik het vanavond hebben over de passage à l'acte in de melancholie. Een klinisch-conceptueel koppel dat pertinente klinische vragen met zich meebrengt rond oriëntatie en ethiek in ons werk.

## Raptus melancholicus

Vooraleer ik jullie zelf meeneem naar Lacan en het object *a* om iets te vatten van de logica van de passage à l'acte in de melancholie, voer ik jullie even een heel stuk verder terug in de tijd. Preciezer naar 1817, het jaar waarin Wilhelm Griesinger<sup>3</sup> een handleiding psychopathologie begint te schrijven voor artsen en studenten. Hij omschrijft in het boek de *raptus melancholicus* als een plotse doorbraak van suïcidale impulsen bij een tot dan toe 'gezond' persoon. Hij voegt eraan toe dat de persoon een obscuur bewustzijn vertoont en tekenen van grote exaltatie. Hoe kunnen we deze raptus lezen, dit plotse doorbreken van een grote agitatie met suïcidale impulsen?

Lacan introduceert in zijn tiende seminarie over de angst enkele concepten die hier iets van kunnen verhelderen. Hij stelt er dat het object triomfeert in de melancholie en werkt zo verder op Freuds stelling dat in de melancholie de schaduw van het object op het Ik is gevallen. Lacan linkt de suïcidale haast<sup>4</sup> – “met diens noodzakelijke karakter en het wezenlijk vervreemde die melancholische suïcides zijn” – aan het object *a*. De melancholicus dient immers zijn eigen beeld aan te vallen om zo het object *a* dat hem overstijgt te raken. Deze

moeilijke passage verdient enige opheldering.

## Act en passage à l'acte

Vooreerst iets over de *act*, ze dient immers als referentie voor de passage à l'acte. Dit omwille van het gegeven dat de act een coupure vormt, die maakt dat er sprake is van een voor en een na. Het subject dat de act stelt is niet meer hetzelfde.<sup>5</sup> In het hart van elke act is er een uitgesproken 'nee' ten aanzien van de Ander waarbij het subject breekt met de regels van het spel, maar tegelijk het spelterrein niet verlaat.<sup>6</sup> Deze eerste vorm van separatie met de Ander blijft met andere woorden gekaderd via de symbolische coördinaten van de oorzaak van het verlangen. In de act verdwijnt het subject als subject en produceert er zich een moment van reële. Het paradigma van de act<sup>7</sup> is voor Lacan de suïcide, die hij omschrijft als de enige mogelijke geslaagde act. Wanneer het subject nog uit de act komt, wordt hij er anders uit geboren.

De *passage à l'acte* vormt in dit opzicht een meer radicale vorm van separatie. Ze voltrekt zich immers niet binnen de symbolische coördinaten maar passeert in het reële. Alfredo Zenoni<sup>8</sup> stelt dat deze radicale vorm van separatie te lezen valt in twee soorten klinische fenomenen. Enerzijds de neiging tot separatie door het verlaten van de Scène, waar het subject het object is. Anderzijds kan het leiden tot diverse automutilatiepraktijken in een reële poging om het object te extraheren.

De raptus melancholicus indachtig, zal ik het vanavond hebben over de eerste vorm van separatie die het verlaten van de Scène inhoudt.

Daar waar de suïcide als paradigma voor de act geldt, is de fugue dat voor de passage à l'acte. Lacan omschrijft in *Seminarie X* de fugue

<sup>1</sup> Lezing gegeven in het Atelier Lacaniaanse Kliniek over Melancholie op donderdag 19 januari 2023.

<sup>2</sup> Lid van de *Kring voor Psychoanalyse van de NLS*

<sup>3</sup> Griesinger, W. (1965 [1867]). *Mental pathology and therapeutics*. New York, Hafner Publishing, 178.

<sup>4</sup> Lacan, J. (2004 [1962-1963]). *Le Séminaire*, livre X, *L'angoisse*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris, Seuil, 388.

<sup>5</sup> Zenoni, A. (2009). *L'autre pratique clinique. Psychanalyse et institution thérapeutique*. Toulouse, Érès, 280.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 286.

<sup>7</sup> Miller J.-A. (2006). Jacques Lacan: remarques sur son concept de passage à l'acte, *Mental* 17, 20.

<sup>8</sup> Zenoni, A. (2009). *O.c.*, 288.

als “départ vagabond dans le monde pur”<sup>9</sup>: vrij vertaald een zwerfend vertrek in de pure Wereld. Hij introduceert hier twee registers waarin het subject zich vormt. Enerzijds is er het register van de Scène van de Ander. Met diens structuur van fictie kan de mens er zich als subject vormen en plaats nemen als iemand die het gesproken woord draagt. Tegenover deze Scène staat de Wereld [*Monde*], een plaats waar het Reële stuwt. De Wereld is buiten de sociale band, zonder coördinaten in het symbolische kader van de Scène.<sup>10</sup>

De passage à l’acte is dus een act die samenvalt met het verlaten van de symbolische context als dusdanig, zonder daarbij een nieuwe connectie te maken. Ze is geen manifestatie van een verdrongen waarheid en vormt een conclusie, een kortsluiting met de Ander.<sup>11</sup> Er is geen publiek meer, het spelterrein wordt verlaten. “Daar waar het subject is, haast hij zich en stort zich buiten de Scène.”<sup>12</sup> De fugue is met andere woorden een passage van de Scène naar de Monde waar de Ander niet meer bestaat. Het subject realiseert zich daar als object, als afval.

### Object *a*

Lacan plaatst het object *a* centraal in de logica van de passage à l’acte. Het object dat het meest intiem en tegelijk het meest vreemd aan ons is. De plots opkomende suïcidale haast in de melancholie, kan dan ook gelezen worden als moment waarop het subject volledig samenvalt met het object *a* als afval, als rest. Een reële poging om zich van dit object te separeren is de defenestratie. Zich door het raam gooien, weg van de Scène en in de Wereld. Daarnaast is de fugue dus een andere vorm van het verlaten van de Scène, rondzwerfen zonder band met de Ander.

<sup>9</sup> Lacan, J. (2004 [1962-1963]). *O.c.*, 137.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> Zenoni, A. (2009). *O.c.*, 289.

<sup>12</sup> Lacan, J. (2004 [1962-1963]). *O.c.*, 136.

Het fenomeen van de passage à l’acte brengt dan ook een pertinente vraag mee voor het werk in de kliniek. Hoe subjecten onthalen en begeleiden op een manier die niet voert naar een nieuwe noodzaak tot separatie? Een begeleiding, aldus Zenoni<sup>13</sup>, die eerder toelaat terug aan te haken bij de Scène van de Ander.

### Vertigo, een melancholische lus

Tijdens de voorbereiding van deze avond hebben we in kartel de neerslag van één van de jaarlijkse klinische conversaties van het ECF gelezen, namelijk die van 2007 met als thema ‘Variétés de l’humeur’<sup>14</sup>. Graag herneem ik hier vanavond de casus van Sonia Chiriaco uit dat boek met de titel ‘*Vertigo, une boucle mélancolique*’<sup>15</sup> - vrij vertaald: Duizeling, een melancholische lus. De casus beschrijft het werk van meerdere jaren met Madeleine.

Aanvankelijk spreekt Madeleine tijdens haar sessies over duizelingen en een daarop volgend schaamtegevoel die haar overvallen. Deze schaamte duikt op vele momenten op. Wanneer ze getuige is van het lijden van een ander of wanneer ze de naam van bepaalde ziektes hoort. Madeleine beoefent extreme sporten, ze zoekt de hoogte op. Zo beklimt ze hoge monumenten of ruwe bergpaden, op zoek naar grandioze vergezichten. Daar waar ze bang is van de fragiliteit van door de mens gebouwde gebouwen, doet de natuur haar minder wankelen. Maar bij het zien van de grootsheid van de landschappen of de diepte onder haar, wordt Madeleine overweldigd door het universum. Ze kampt met hoogtevrees, hetgeen ze als vernederend ervaart. Ze blijft echter extreme sporten beoefenen waarbij de hoogte haar telkens optilt. Bij het optreden van hoogtevrees, duizeligheid en de schaamte, overvalt er haar een grote angst en wanhoop. Ze vraagt zich af waarom ze leeft en ze voelt dat haar ziel en lichaam gescheiden zijn. Ze heeft daar-

<sup>13</sup> Zenoni, A. (2009). *O.c.*, 295.

<sup>14</sup> Miller, J.-A. (2008). Variétés de l’humeur. *La Bibliothèque lacanienne* 1, Paris, Navarin.

<sup>15</sup> Chiriaco, S. (2008) *Vertigo, une boucle mélancolique*. In: *Variétés de l’humeur*. Paris, Navarin, 9-18.

bij de aan haar opdringende gedachte dat we niet één zijn, maar enkel een hoeveelheid aan elkaar klevende atomen. Ze wordt minder dan niets, ze wordt naar de diepte gezogen.

Madeleine wordt geteisterd door haar jeugd. Zo herhaalt ze tijdens de sessies kwetsende zinnen die ze heeft gehoord in haar kindertijd. Haar ouders hebben haar vernederd en haar overtuigd dat haar leven niets waard is. Madeleine heeft voor zichzelf de hypothese gesteld dat haar ouders dit onwaardigheidsoordeel in haar hebben geankerend. Ze telt niet mee. 'Ik ben een nul, zonder waarde', herhaalt ze vaak in haar sessies. Tijdens haar jeugd isoleert ze zich hele dagen wanneer ze zich gekwetst voelt. Ze incarneert op die manier een 'ik besta voor niemand'. Duizelen en vervagen is de vorm die Madeleine's pijnlijke verhouding tot de Ander aanneemt. In gesprekken, maar ook in momenten van duizeligheid, heeft Madeleine de ervaring 'vlottend' te zijn.

Madeleine heeft het idee dat, met ouder worden, ze enkel maar met spijt terug kan kijken op haar leven. Sinds haar adolescentie heeft ze het gevoel permanent aan het einde van haar leven te zijn en behandelt ze haar toekomst alsof die al gepasseerd is. Madeleine stelt dat ze gemakkelijk op één of andere dag in de leegte zou kunnen springen of dat ze als clochard kan eindigen.

De lus van schaamte, duizelingen en suïcidale gedachten herhaalt zich telkens weer, zonder dat de analyse in een eerste tijd iets lijkt te kunnen raken van diens virulente kracht. Wanneer Sonia Chiriaco op een gegeven moment op luchtige wijze zegt aan Madeleine dat ze graag naar de hoogte gaat én dat ze naar beneden wordt getrokken, komt er een connectie tussen twee registers die Madeleine tot dan toe niet aan elkaar linkt. Er volgt een periode waarin Madeleine meer geschiedenis vertelt. Chiriaco vergelijkt het met een fuga, waar aanvankelijk de thema's werkelijk verschillend zijn van elkaar, maar waar het zich op een gegeven moment in gang zet. Zo komen er kruisingen tussen de thema's en volgen er nieuwe hypothesen. Madeleine vraagt zich af of haar nood aan beweging en extreme sporten een tegenwicht was voor de loodzware atmosfeer

waarin ze opgroeide. Haar sessies worden als een alpinistenkoord, waarbij de betekenaars aan elkaar geweven worden op een manier die Madeleine anders doen samen houden.

Lange tijd scheert Madeleine langs de dood heen om zich levend te doen voelen, de duizelingen doen haar haar lichaam voelen op het moment dat ze aangezogen wordt om in de leegte onder haar te springen. Maar ze valt ook uit elkaar in een ziel en een lichaam dat verwordt tot een hoopje aan elkaar klevende atomen. Ze wordt telkens opnieuw weggeveegd. We zouden haar praktijk van extreme sporten en het opzoeken van gevaarlijke hoogtes kunnen zien als enerzijds een poging tot behandeling die haar lichaam doet bestaan voor haar. Anderzijds betekenen ze ook een minimale afstand tot de stempel 'onwaardigheid' die aan haar kleeft. Het langs de dood scheren als een poging tot separatie van die onwaardigheid, het niets zijn voor de Ander. Maar haar niets zijn haalt haar in. Ze wordt aangezogen tot de diepte, waarbij het haar duizelt. De hoogtevrees maakt dat ze niet in de diepte springt en terugdeinst. Dit maakt dat in de discussie over deze casus, J-A Miller<sup>16</sup> stelt dat haar melancholische positie, haar onwaardigheid, haar niets zijn voor de Ander, haar in zekere zin beschermt tegen het effectief in de diepte springen.

Even terugkerend naar de act en de passage à l'acte. Miller<sup>17</sup> stelt dat de act doofstom is, maar dat ze wel haar coördinaten in de taal heeft. Chiriaco vertelt in de bespreking van haar casus op dit punt dat Madeleine in een eerste tijd losse elementen brengt, zonder dat ze enig verband met elkaar hebben.<sup>18</sup> Er is geen spreken dat een tegengewicht kan bieden aan de eindeloze aaneenschakelingen van langs de dood heen scheren. Vandaag fungeren Madeleines sessies als een veiligheidskoord dat kalmeert en voorkomt dat ze de haar aangapende en duizelingwekkende leegte zelf gaat opzoeken. Ze neemt minder grote risico's en ze heeft via haar sessies kunnen aanhaken aan een di-

<sup>16</sup> Miller, J.-A. (2008). *O.c.*, 108.

<sup>17</sup> Miller, J.-A. (2006). *O.c.*, 27.

<sup>18</sup> Miller, J.-A. (2008). *O.c.*, 99.

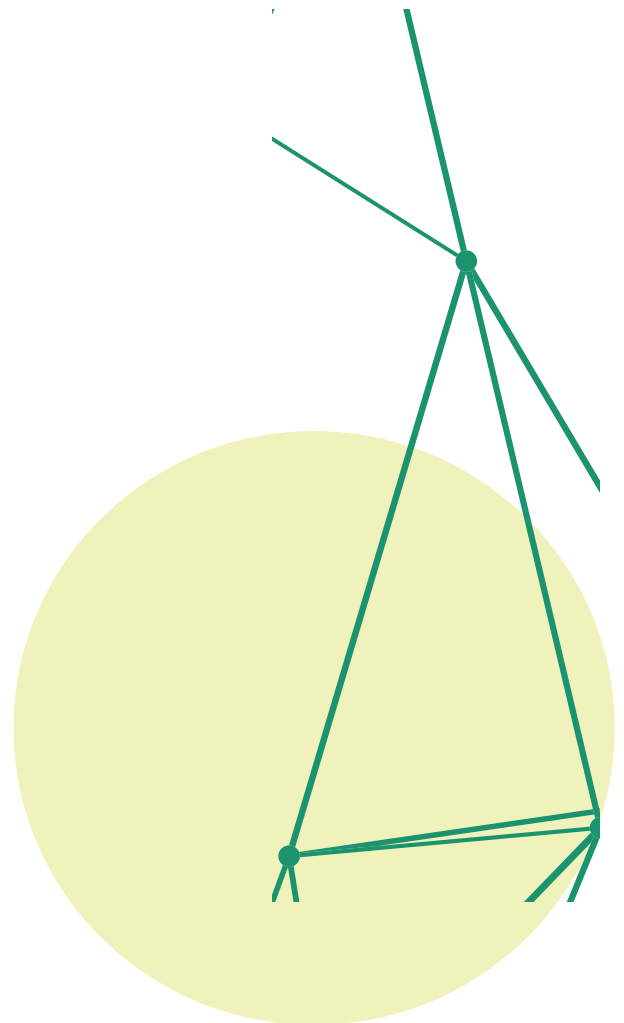
mensie van het spreken en de taal die een sociale band toelaat. Zo blijft ze een weten onderhouden in de omleidingen rond haar afgrond. Anders gesteld, daar waar Madeleine telkens op de rand van de Wereld de Scène dreigde te verlaten, heeft haar analyse iets van haar praktijk op Scène kunnen brengen. Haar analyse betekent met andere woorden een voortdurende enscenering, een telkens opnieuw aanhaken met de Scène van de Ander.

### Tot slot

De kliniek is soms een les in nederigheid, zo stelt Miller<sup>19</sup>, waar we dienen te erkennen dat we het niet altijd kunnen vermijden. Hij verwijst daarbij naar de klinische presentaties met Lacan in Saint-Anne. Lacan was niet altijd optimistisch qua prognose. Zeker bij bepaalde personen beschouwde hij dat het niet mogelijk was hen te houden, dat ze zouden kunnen eindigen door hun lot te vinden, hun lot van verdwijning.<sup>20</sup> Dit neemt niet weg dat we onze verantwoordelijkheid in de kliniek met personen in penibele situaties opnemen en een lange weg verkiezen die gaat via het gebruiken van de taal en een onderzoek van de zin om te begrijpen op welke punten het subject zich radicaal neigt te separeren van de Ander.<sup>21</sup>

Het spoor van de psychoanalyse bestaat erin om aandachtig te zijn op welk punt de separatie zich situeert en daarbij de maat te nemen van het register waar die separatie zich situeert. Zo dienen we elk spreken over suïcidaliteit au sérieux te nemen om het moment van conclusie dat de passage à l'acte is, te omcirkelen, uit te stellen, op afstand te zetten.<sup>22</sup> Alfredo Zenoni stelt dat de passage à l'acte een vorm is van wilde behandeling die een zeker respect verdient. Het beoogde is het ondersteunen van een andere behande-

ling dan de behandeling die leidt tot scheuren, zich breken of zich snijden in het register van het reële. Een vorm dus van behandeling van het reële die minder brokken maakt, minder schadelijk en meer creatief is dan het reële van de passage à l'acte.<sup>23</sup>



<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> Guéguen, P.-G. (2006). *Principes du pouvoir de la psychanalyse face au suicide. Mental 17*, 13.

<sup>22</sup> Zenoni, A. (2009). *O.c.*, 297.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 299-301.



## Melancholie en alledaagse psychose<sup>1</sup>

Christel Van den Eeden<sup>2</sup>

In de kliniek van vandaag ontmoeten we vaak subjecten die fenomenen vertonen of uitspraken doen waarin een melancholische kleur doorschemert. Voor mijn bijdrage van vanavond ben ik vertrokken vanuit deze klinische vaststelling en heb ik me afgevraagd hoe we dat kunnen begrijpen. Gaat het in die casussen om melancholie of moeten we de kwestie anders bekijken?

### Melancholische kleur als discreet teken van een positie

Tijdens mijn lektuur hierrond botste ik op twee artikels van Sophie Marret-Maleval die voor mij zeer verhelderend waren. Ze herformuleren mijn vraag en bieden er tegelijk ook een antwoord op. In het eerste artikel *Mélancolie et psychose ordinaire*<sup>3</sup> werkt ze uit hoe het model van de melancholie en de kliniek van de pre-mélancolie een waardevol kompas vormen om de alledaagse psychose te herkennen in het hedendaagse discours dat niet langer is afgestemd op de grote Ander maar eerder op het particuliere van het symptoom. De inzet van deze kliniek is vandaag van belang in een tijdperk waarin de Ander niet bestaat, er geen garant is voor de waarheid en geen grote gedeelde idealen. Daardoor wordt het moeilijker

<sup>1</sup> Lezing in het kader van het Atelier Lacaniaanse Kliniek over Melancholie op donderdag 19 januari 2023.

<sup>2</sup> Analytica met Praktijk (AP) van de *New Lacanian School*, lid van de *Kring voor Psychoanalyse van de NLS* en van de *World Association of Psychoanalysis (WAP)*. christel\_vandeneeden@yahoo.com

<sup>3</sup> Marret-Maleval, S. (2011). *Mélancolie et psychose ordinaire*. *La Cause freudienne* 78, 248-257.

voor een subject om zich af te stellen op de Ander en moet men vaak zelf iets in elkaar knutselen om zich staande te houden. En het is hier dat de karakteristieken van de melancholie en de strategieën en suppleties die we daar zien verschijnen, ons kunnen oriënteren.

Waardoor de vraagstelling verandert. Het gaat er dus eerder om aan de hand van de melancholische kleur die we in de kliniek ontmoeten, de alledaagse psychose te herkennen. De melancholische toestand [*état mélancolique*], met andere woorden de gedeclencheerde vorm van melancholie, is kenmerkend genoeg om er geen twijfel over te laten bestaan dat het om psychose gaat. Maar in de pre-melancholische fase, die voorafgaat aan het uitbreken van de psychose, bemerken we geen duidelijke, luide symptomen en manifeste elementaire fenomenen en wanen. Ook in die fase kan echter de melancholische positie, de structuur van melancholie dus, opgemerkt worden aan de hand van discrete aanwijzingen. Ook Tellenbach beschrijft de *typus melancholicus*<sup>4</sup> als een pre-melancholische structuur die opvallende en banale fenomenen vertoont die in vorm vaak niet te onderscheiden zijn van symptomen die we zien in de neurose. Wat we dus vaak ontmoeten in de kliniek zijn discrete tekens die een indicatie zijn van een melancholische positie. Of die meer algemeen wijzen in de richting van alledaagse psychose.

### Een melancholisch fundament in elke psychose

Want wat Marret-Maleval uitwerkt in haar tweede artikel *Le joint intime du sentiment de la vie*<sup>5</sup> brengt ons nog een stapje verder. Ze wijst erop dat Jacques-Alain Miller aan de variaties van het humeur<sup>6</sup> in de melancholie (de kantelingen tussen manie en melancholie) een structureel belang toekent dat hij in verband brengt met de fundamentele uitspraak van Lacan over de forclusie. In *D'une question*

<sup>4</sup> *Ibid.*, 251.

<sup>5</sup> Marret-Maleval, S. (2017). *Le joint intime du sentiment de la vie*. *Les cahiers de l'ASREEP-NLS* 1, 43-52.

<sup>6</sup> Miller, J.-A. (2008). *Variétés de l'humeur*. *La Bibliothèque lacanienne* 1, Paris, Navarin.

*préliminaire à tout traitement possible de la psychose* stelt Lacan immers dat wat men in de psychose kan vaststellen gaat om “een verstoring veroorzaakt in het intiemste gewricht van het levensgevoel bij het subject”.<sup>7</sup> De verstoring, de kantelingen in het humeur in de melancholie, het humeur dat Miller benoemt als “la basse continue de l’existence subjective”<sup>8</sup>, lijkt Miller te leiden tot de opvatting dat er een melancholisch fundament zit in elke psychose. Er is in elke psychose iets verstoord in de continue baspartij die het leven begeleidt, in de toon van het levensmuziekje zouden we kunnen zeggen. En in de alledaagse psychose horen we die verstoring discreet doorklinken.

### De delicate kliniek van de alledaagse psychose

Eerst een woordje over alledaagse psychose of ‘psychose ordinaire’. Het gaat hier om een discrete psychose waarbij we geen elementaire fenomenen zien, geen wanen of hallucinaties. De psychose verschijnt verhuld, ze is niet of nog niet uitgebroken en zal misschien zelfs nooit uitbreken. Jacques-Alain Miller die de term introduceerde<sup>9</sup>, stelt dat de alledaagse psychose een klinische, lacaniaanse categorie is omdat ze voortvloeit uit het laatste onderwijs van Lacan, waarin hij de borromeïsche knopen en de kliniek van het sinthoorn uitwerkt, wat leidt tot een generalisatie van het concept van psychose. In zijn laatste onderwijs stelt Lacan immers dat iedereen op een eigen manier delirant is. *Tout le monde est fou*, iedereen maakt een eigen verknoping tussen de registers van het imaginaire, het symbolische en het reële, een eigen fictie die de wereld ordent en zin geeft.

Alledaagse psychose is een term waarvoor er geen rigide definiëring is<sup>10</sup> en die resoneert met wat we vandaag frequent ontmoeten in de

kliniek. In het actuele discours, in deze tijden waarin het geloof in de grote Ander is weggevallen, moeten subjecten immers vaak zelf iets uitvinden om zich aan vast te houden en hun wereld te ordenen. In deze casussen valt het binaire onderscheid neurose/psychose niet eenvoudigweg te maken en soms kan men zelfs na jaren analyse niet precies duiden of het nu al dan niet om neurose gaat, aldus Miller.<sup>11</sup>

Het gaat om een delicate kliniek, waarbij het een kwestie is van intensiteit, van tonaliteit, van min of meer, van discrete tekens die wijzen in de richting van de forclusie.<sup>12</sup> In de richting dus van de verstoring waar Lacan het over heeft. Een verstoring in de wijze waarop het subject de wereld en de ander ervaart, waarop het zich verhoudt tot zijn lichaam en zijn gedachten. Dat is waarnaar we zoeken in de alledaagse psychose. Dat houdt in dat we alle kleine details die bij een subject los van elkaar verschijnen, kunnen plaatsen binnen die centrale verstoring van het levensgevoel van een subject.

De kliniek van het sinthoorn vlakt de verschillen tussen neurose en psychose dan wel af, maar heft ze absoluut niet op. Het blijft essentieel in het voeren van de kuur om de structuur te herkennen en onze klinische instrumenten daartoe te verfijnen. Want ook in de neurose is er iets dat (ver)stoort. Een hysterisch subject kan die verstoring bijvoorbeeld ervaren in relatie tot het lichaam, een obsessie eerder in relatie tot de gedachten. Hoe maken we dan het onderscheid met de alledaagse psychose?

Miller stelt voor om oor te hebben voor drie *externaliteiten*<sup>13</sup>, met andere woorden drie modaliteiten waarop het subject in de alledaagse psychose ergens ‘buiten’ lijkt te staan. Vooreerst de sociale externaliteit. Het subject lijkt niet in staat om een plaats onder de zon te verwerven, om een sociale positie in te nemen. Maar evenzeer kan het omgekeerde het geval zijn, wanneer het subject zich al te zeer identificeert met een positie en de sociale rollen

<sup>7</sup> Lacan, J. (1966 [1958]). *D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. Écrits*, Paris, Seuil, 558: “Un désordre provoqué au joint le plus intime du sentiment de la vie chez le sujet”.

<sup>8</sup> Miller, J.-A. (2008). *O.c.*, 74.

<sup>9</sup> Miller, J.-A. (2009). *Effet retour sur la psychose ordinaire. Quarto* 94-95, 40-51.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 45-46.

een hypernormale vorm aannemen. Daarnaast onderscheidt Miller de lichamelijke externaliteit: het subject zit niet in zijn lichaam en heeft kunstgrepen nodig om zich zijn lichaam eigen te maken (denk maar aan tatoeages, piercings, of zoals bij Joyce het schrijverschap dat zorgt voor verknoping). En als derde aanwijzing herkent Miller de subjectieve externaliteit: de subjectieve leegte is niet gekaderd door een fantasma en verschilt van de leegte in de neurose door de gefixeerdheid ervan, het ontbreken van een dialectisering tussen subject en Ander.

### Kenmerken van melancholie als diagnostisch kompas

Om die discrete tekens die kunnen wijzen in de richting van alledaagse psychose te herkennen, om de toon van het muzikje te horen, vormen de bijzonderheden van de diagnostische elementen van de melancholie een waardevol kompas. Sophie Marret-Maleval citeert Tellenbach die de diagnostische elementen groepeert in drie punten: verstoringen in de identificatie, strategieën om die verstoring te compenseren en het ontbreken van een inhoud aan het leven als gevolg van het niet-geëxtraheerd zijn van het object.<sup>14</sup>

In de melancholie heeft het subject het object niet zozeer op zak, maar valt het er eerder mee samen. Het object bevindt zich aan de kant van het subject, het subject identificeert zich ermee, het *is* het afvalobject. Door de identificatie met het afvalobject getuigt het subject van een schuldgevoel, men heeft het gevoel onwaardig te zijn, fouten te hebben gemaakt. Wat moet worden onderscheiden van de neurotische verdeeldheid, als teken van het verschijnen van het onbewuste. In de melancholische positie gaat het om een discrete neiging tot zelfverwijt als indicatie voor de identificatie met het object.

Deze objectpositie van het subject is vaak moeilijk te herkennen, omdat ze gemaskeerd wordt door allerhande strategieën die zeer rigide maar dus ook zeer broos zijn. In deze

<sup>14</sup> Marret-Maleval, S. (2017). *O.c.*, 49-50.

compensatiemechanismen staat de imaginaire identificatie centraal, de compensatie mag geen tekort vertonen, er kan niet van worden afgeweken. Het subject beschikt niet over een fantasmatisch kompas, waardoor er modellen moeten worden gezocht om zich op te oriënteren en mee samen te vallen. Het gaat om over-identificatie: men neemt perfect normale trekken over maar doet dat op een rigide, hypernormale manier. Men gaat zich identificeren met een norm, een persoon, een sociale of professionele rol, wat het subject imaginaire cohesie en stabilisering biedt. Een andere strategie vertoont kenmerken die we zouden kunnen verwarren met dwangneurose: men hecht een extreem belang aan structuur, orde, netheid, plichtsbesef, ernst, conventies en gezag. Er is hier echter geen sprake van symbolische identificatie, er zit geen beweging in, geen dialectiek. Jean-Claude Maleval verwoordt dit zeer helder: "Door de symbolische identificatie met de *unaire* betekenaar kan het subject loskomen van zijn talrijke rollen. In de over-identificatie daarentegen, plakt het subject op een rol. Wanneer hij die rol niet meer op zich kan nemen, zit er geen weefsel meer rond zijn 'zijn' en kan het subject wegzinken in de melancholische positie."<sup>15</sup>

Het derde kenmerk dat Tellenbach onderscheidt in de melancholie is dat het leven van deze subjecten niet op gang lijkt te komen, het leven heeft geen inhoud.<sup>16</sup> Het object is niet geëxtraheerd en kan dus niet in een fantasmatische verlangensdialectiek met de Ander geplaatst worden om het subject te oriënteren en zin aan het leven te geven.

### Kliniek

Ter illustratie verwijs ik graag naar een boeiend artikel van Jean-Claude Maleval over de alledaagse psychose waarvan ik de lectuur ook ten eerste kan aanbevelen<sup>17</sup>. Hier volgen enkele

<sup>15</sup> Maleval, J.-C. (2018). *Bouwstenen voor het klinisch begrijpen van de alledaagse psychose. Psychoanalytische Perspectieven* 36/1, 103.

<sup>16</sup> Marret-Maleval, S. (2017). *O.c.*, 50.

<sup>17</sup> Maleval, J.-C. (2018). *O.c.*

vignetten gesprokkeld in deze tekst die mooi aangeven hoe subjecten zich vaak jarenlang dankzij stabiele imaginaire identificaties en compensatiestrategieën in evenwicht houden. Tot iets dat evenwicht komt verstoren.

Arielle is een elegante, jonge vrouw die buitengewoon veel zorg besteedt aan haar uiterlijk. Nooit heeft ze een manifest psychotisch symptoom vertoond. Volgens haar omgeving oefent ze zowel haar beroep als haar taken als moeder adequaat uit. Ze lijkt aangepast en tevreden, maar voor haar heeft niets zin<sup>18</sup>. “Mijn leven is opgebouwd uit onsamenhangende scènes”, zegt ze. “Elk moment is goed, maar de dag in zijn geheel is dat niet.”<sup>19</sup> De zorg die ze aan haar beeld besteedt, heeft weinig te maken met het verlangen om te verleiden. Ze wil eerder iets maskeren, wat zij “een hoop ingewanden” noemt. “Soms,” zegt ze, “om mij weer samen te rapen, bekijk ik mezelf in een spiegel, ik zie erin wat de anderen zien. Ik hou stand door middel van het beeld”. Ze zegt dat haar man haar heeft “opgeraapt als een vod”<sup>20</sup> en dat ze zich voedt met zijn gedachten.<sup>21</sup> De liefde en het verlangen van de echtgenoot, stellen Arielle in staat een sluier te leggen op haar *zijn* en zich te representeren in het veld van de Ander. Bovendien oriënteren de idealen van de man het veld van de betekenis en vormen ze een grens aan het genot van het subject.<sup>22</sup>

Mevrouw C.<sup>23</sup> werkt in een hospitaal op een dienst radiologie. Door chronisch personeelstekort doet ze vaak weekend- en nachtdiensten bovenop haar dagdiensten. Ze is toegewijd en wordt door iedereen gewaardeerd. Zowel in haar gezin als op haar werk, is ze hyperactief. Ze negeert haar rugpijn, zelfs als ze bij gebrek aan brancardiers zelf met zieken moet sleuren. Wanneer de fysieke problemen verergeren, stelt een chirurg haar een operatie voor en schrijft een ziektebriefje. Ze smeekt haar man om dat briefje niet naar haar werkgever te

brenge, ze voelt aan dat het verlies van haar rol als modelwerknemer voor haar catastrofaal is. Haar diensthoofd wil haar geen aangepast werk geven en weigert haar in dienst te houden als ze haar oude taak niet weer opneemt. Ze wordt op verlof zonder wedde geplaatst en zinkt weg in een diepe depressie. Ze voelt zich “ontredderd, vernietigd, moedeloos, kapot”.<sup>24</sup> Door haar werk te verliezen, heeft ze het gevoel alles te hebben verloren, zelfs haar waardigheid. Ze doet een ernstige suïcidepoging en zal op de leeftijd van vijftig jaar declencheren in een melancholische episode. Over-geïdentificeerde subjecten worden ziek wanneer iets hen belemmert in hun prestaties of wanneer ze niet zoals gewoonlijk kunnen antwoorden op de verwachtingen van hun sociale rol, omdat die verwachtingen tegenstrijdig of overdreven zijn. Vandaag zouden we dat een ‘burn-out’ noemen.<sup>25</sup> Verder geeft mevrouw C. in haar weigering om in conflict te treden met haar diensthoofd blijk van een dociliteit die ze altijd al had om haar diepe schuld te maskeren: als adolescente dacht ze al dat ze niet deed wat ze moest doen voor haar familie, dat ze nooit genoeg deed. Een oud schuldgevoel onderscheidde zich bij haar van in de adolescentie, lang voor het verlies van haar werk. Ze werd gedomineerd door een verplichting van het Boven-Ik dat haar nooit met rust liet en haar ertoe aanzette om zowel professioneel als familiaal de perfectie na te streven. Dankzij deze permanente inspanning weet ze zich jarenlang ondersteund door een bevredigend beeld dat een sluier legt op haar positie van verworpen en gedevaloriseerd object.<sup>26</sup>

### Om af te sluiten

Deze bijdrage begon met de vraag waarom er in de hedendaagse kliniek vaak een melancholische kleur doorschemert in het spreken van subjecten. Het antwoord dat we hierop konden formuleren is dat de reden gezocht kan worden in het feit dat er een melanco-

<sup>18</sup> *Ibid.*, 104.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 58 en 104.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 105.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Ibid.*, 106.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 97-98.

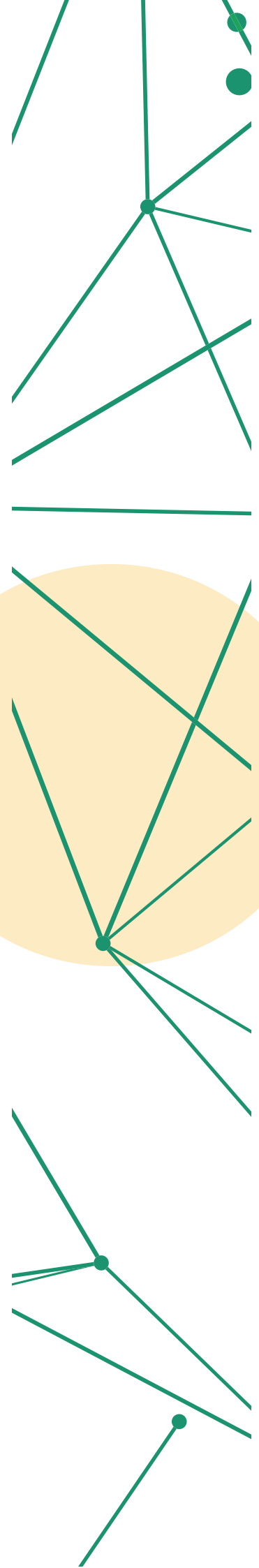
<sup>24</sup> *Ibid.*, 98.

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, 99.



lisch fundament zit in élke psychose, ook al is dat in de alledaagse psychose slechts verhuld aanwezig. In deze hypermoderne tijden waarin subjecten steeds minder een beroep kunnen doen op de grote Ander om zich te oriënteren, kunnen we de kenmerken van de melancholie als kompas gebruiken om de discrete en vaak banale tekens te onderscheiden die ons wijzen in de richting van de alledaagse psychose.





## De abrupte kantelingen in de melancholie<sup>1</sup>

Luc Vander Vennet<sup>2</sup>

### Van het tekort-aan-zijn naar $a$

In *Clinique ironique*<sup>3</sup> geeft Jacques-Alain Miller een definitie van de melancholie van waaruit ik voor mijn bijdrage wil vertrekken: “De plotse zelfmoord in de melancholie is geen appel op de Ander, zelfs niet op diens tekort, maar wel de vertaling van de abrupte kanteling van het subjectieve tekort-aan-zijn in  $a$ . En dit om een fysieke dood te sterven die slechts ondersteuning van de tweede dood is.”<sup>4</sup> Lacan bespreekt die *seconde mort* uitvoerig in zijn seminarie over de Ethiek. Kort samengevat slaat dat op de symbolische dood als effect van de betekenaar. Het subject als effect van de betekenaar is fundamenteel een leegte, een tekort-aan-zijn. Dat is nu net wat in de melancholie niet slaagt. “De melancholicus keert in zijn suïcidale act dit dodelijke effect van de taal tegen zichzelf”, door een reële, fysieke dood te sterven in de plaats van een symbolische dood. “In deze act voltrekt hij zijn lot als *kakon*.”<sup>5</sup>, als object  $a$  dus.

Na de vele uiteenzettingen vanavond moet deze formulering helder zijn. De schaduw van het object is op het Ik gevallen, de melancholicus valt samen met het object  $a$  enz. We zouden de formulering van Miller - de kanteling

van het tekort-aan-zijn in  $a$  - als een matheem kunnen schrijven:  $\$ \rightsquigarrow a$ . Dat sluit echter niet uit dat een aantal punten onduidelijk blijven. Deze formulering geeft bijvoorbeeld geen verklaring voor wat die abrupte kanteling veroorzaakt. Evenmin is het duidelijk van waaruit het kantelt. Op welke plaats staat de melancholicus vóór de kanteling naar  $a$ ? Kan men dit wel schrijven als  $\$$ ? En is er sprake van een eenrichtingsverkeer? Wie klinische ervaring heeft met de melancholie weet dat de kanteling even abrupt in beide richtingen kan gebeuren. Waar een melancholicus plots kan kantelen in een diepe melancholische crisis en het object  $a$  vervoegt, daar kan zich even plots een herrijzenis voordoen. De kliniek leert ons dat er een zeer grote variëteit bestaat wat de intermitterende periodes betreft. Soms kunnen er vele jaren zijn tussen de kantelingen, soms grijpen de kantelingen zeer frequent plaats, in zeer extreme gevallen meerdere keren per dag. Het matheem zouden we dus eerder zo moeten schrijven:  $\$ \rightleftarrows a$

Om te proberen een weg te vinden in dit labyrint van vragen, baseren we ons op de bundel *Variétés de l'humeur*<sup>6</sup>, de weergave van de Klinische Conversatie van 2007 in de *Champ Freudien*. We kunnen stellen dat deze conversatie een antwoord wil bieden op de hedendaagse ‘bipolaire- of stemmingsstoornissen’. Niet alleen spreekt men in die DSM en gedragswetenschappelijke benadering over ‘stoornissen’, men laat ook elke beschouwing over de psychische causaliteit van de kantelingen in het humeur achterwege, ten voordele van een seizoensgebonden idee. De vraag die in heel de conversatie centraal staat is of de lacaniaanse oriëntatie, die niet vanuit een stoornis vertrekt maar vanuit de kliniek van het symptoom, ons middelen aanreikt om het singuliere fundament te grijpen van de tonaliteit van het humeur en zijn wankelingen en kantelingen in het tegengestelde. Het boeiende aan deze Conversaties is dat het stuk voor stuk smeltkroegen zijn waarin, vertrekkende van klinische casussen, vernieuwende theorie wordt

<sup>1</sup> Lezing gegeven in het Atelier Lacaniaanse Kliniek over Melancholie op donderdag 19 januari 2023.

<sup>2</sup> Analyticus Lid van de Kring voor Psychoanalyse van de NLS, de New Lacanian School en de World Association of Psychoanalysis. Lesgever aan het PPaK-Gent luc.vdvennet@gmail.com

<sup>3</sup> Miller, J.-A. (1993). *Clinique ironique. La Cause freudienne* 23.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 9.

<sup>6</sup> Miller, J.-A. (2008). *Variétés de l'humeur. La Bibliothèque lacanienne* 1, Paris, Navarin.

gemaakt. Er wordt in deze conversaties geen bestaande theorie toegepast op casussen. We hebben er veeleer vernieuwende theorie zien uit ontstaan. Denk maar aan het begrip van de alledaagse psychose dat in zo een reeks Conversaties tot stand is gekomen.<sup>7</sup>

### Twee vormen, één eenheid met de structuur van een Moebiusband

Wat meteen in het oog springt, is dat in elk een van de zes casussen de kanteling van het humeur in zijn tegengestelde aanwezig is. Er is de casus van Laure Naveau waarin een vrouw op de rand van de afgrond, in een diepe melancholische crisis, na enkele sessies reeds een ware metamorfose ondergaat en een vitaliteit herwint, weliswaar met een zeer discrete manische toets. De patiënt van Armand Zaloszyc kantelt van de melancholische klacht dat hij stinkt, een slechte geur verspreidt, naar de megalomane idee een pragmatisch genie te zijn. De vrouw in de casus van Lucia D'Angelo kantelt van de gedisciplineerde vrouw naar diegene die onderwerp van spot is op het werk omdat ze geen discipline kan handhaven. De patiënte van Sonia Chiriaco dreigt laag te vallen maar wordt er ook toe aangezogen hoger op te klimmen. Maar de casus die er voor mij uitsprong en waar ik iets langer wil bij stil staan is die van Serge Cottet. Of beter gezegd een casus van Binswanger. Want Serge Cottet leest de casus van Mevrouw Olga, die Binswanger in zijn boek *Mélancolie et manie*<sup>8</sup> beschrijft. Voor mij sprong die lectuur in het oog omdat hij de betekenaar als uitgangspunt neemt om de melancholie te benaderen daar waar iedereen doorgaans in koor 'object  $a$ , object  $a'$ ' roept als het over melancholie gaat. Ik zal hier niet de hele casus uit de doeken doen maar proberen in enkele stappen de ontwikkeling rond de betekenaar uit te werken.

Eerste stelling: Doorgaans onderkent men de

<sup>7</sup>Vander Vennet, L. (2014). In de smeltkroes van de alledaagse psychose. *iNWIT* 11, 205-230.

<sup>8</sup>Binswanger, L. (1987 [1960]). *Mélancolie et manie*. Paris, PUF.

kanteling in twee onderscheiden vormen, de kanteling van een melancholische vorm naar een manische vorm. De radicale stelling van Cottet is dat die twee vormen een eenheid zijn die de structuur van een Moebiusband heeft waarbij de één quasi permanent in de ander overloopt. Dezelfde betekenaar geldt voor beiden. Het is de verandering van teken dat aan die betekenaar wordt toegekend die een wijziging van de stemming veroorzaakt. Zeer concreet: de betekenaar waar alles in deze casus rond draait is die van 'vuile égoïst'. Mevrouw Olga getuigt dat, als ze een vuile égoïst is zoals de vader, ze vervalt in een melancholie waarin ze onderwerp is van zelfverwijten en zich onwaardig voelt te blijven leven. Wanneer ze erin slaagt geen vuile égoïst te zijn dan wordt de wereld manisch miraculeus.

Als we ons matheem aan de hand van deze stelling herschrijven, dan zouden we dus in de plaats van de beide pijltjes in tegengestelde richting een Moebiusband moeten schrijven.

### Het principe van de eenheid: een pure doodsdrift

Tweede stelling: Alles berust op twee identificaties. In de melancholische fase identificeert ze zich met de onwaardige vader, een vuile égoïst die het niet verdient te leven. Dat verwijt keert zich, door de identificatie, om in een reeks zelfverwijten. Zij verdient het niet te leven. Die vader had zich moeten zelfmoorden door zich een kogel door de kop te jagen. Iemand die is zoals haar vader mag geen kinderen hebben. Zij is dochter van die vader en ze heeft dus geen recht op een bestaan. Haar bestaan zelf is een fout. Zij IS een fout. Als gevolg van de identificatie haat ze zichzelf als de vader. Het is leven in de duisternis van de nacht.

In de manische fase wil ze het tegengestelde zijn van haar vader, dus geen vuile égoïst. Dan identificeert ze zich met de familie van haar moeder die ze idealiseert als briljante en eminente persoonlijkheden. Het zijn ambitieuze mensen die geslaagd zijn in tal van exploten. Hardwerkende mensen die intens leven aan honderd per uur. In deze fase leeft ze in een

volkomen transparante wereld waarin er geen grenzen zijn. Ze overschrijdt het menselijke, spreekt met dieren en bomen, leeft in een permanente sfeer van overwinning, alsof de hele wereld haar toebehoort en gekend is zonder limieten. Ze slaapt weinig, is geëxciteerd en de spanning die furieus tot agressie kan leiden schrijft zich in het lichaam in dat zich opspant als een boog. Ook deze fase is georiënteerd rond één en dezelfde betekenaar, hetzij voorzien van een plus of een min, al dan niet een vuile egoïst zijn.

Maar Cottet gaat een stap verder. Als er een structurele eenheid is tussen beide vormen dan is het principe van die eenheid de doodsdrijf. Doorgaans situeert men de melancholie aan de zijde van de doodsdrijf en de manie aan de kant van de levensdrijf. Beiden zijn echter een pure cultuur van de doodsdrijf. Langs de melancholische kant is de dodelijke dimensie evident in de zelfdestructie die kan leiden tot een suïcidale *passage à l'acte*. Maar in de manie is "het subject op geen enkele manier verzwaard door geen enkel object zodat het zonder enige kans op ontsnappen overgeleverd is aan de pure, oneindige metonymie van een ontketende betekenaarsketting."<sup>9</sup> En die manische excitatie is een verzekerde weg naar de dood<sup>10</sup>, aldus Lacan in *Télévision*.

### De temporele pulsatie van het onbewuste in zijn brute toestand

Derde stelling: In *Seminarie XI* heeft Lacan het over de temporele pulsatie van het onbewuste<sup>11</sup> – het openen en sluiten van het onbewuste, het verschijnen en verdwijnen van het subject volgens de logica van de betekenaar – die hij fundeert op de twee operaties van de aliënatie en de separatie. Wanneer er in de

<sup>9</sup> Lacan, J. (2004 [1962-1963]). *Le Séminaire, livre x, L'Angoisse*, texte établi par J.-A. Miller. Paris, Seuil.

<sup>10</sup> Lacan, J. (2001 [1966]). *Télévision. Autres écrits*. Paris, Seuil, 526.

<sup>11</sup> Lacan, J. (2008 [1966]). Aanwezigheid van de analyticus (Seminarie XI), De vier fundamentele concepten van de psychoanalyse. *iNWIT* 4, 21.

psychose sprake is van een verwerping van het onbewuste, op welke manier keert die temporele pulsatie in het reële dan terug? Cottet stelt dat men in de bruuske kantelingen tussen melancholische en manische fasen die pulsatie tussen aliënatie en separatie in zijn brute, reële toestand kan observeren.

De manie kan men situeren aan de kant van de aliënatie. Maar niet de aliënatie die, zoals dat in de neurose het geval is, een moment van identificatie is. Een identificatie die voert tot een  $S_1$  die een subject representeert voor een  $S_2$ . Dat is niet het geval in de manische aliënatie. Daar is het subject op geen enkele manier verzwaard [*lesté*] door een meesterbetekenaar. Er is integendeel een infernale oneindige metonymische verglijding. Evenmin wordt het subject verzwaard door een object dat het genot lokaliseert zodat het onderworpen is aan een dolgedraaid genot in een dodelijk manische excitatie. Miller geeft hiervan een mooie metafoor: stel u een aapje voor in een laboratorium dat een hendel moet indrukken teneinde een elektrische stroomstoot te doen stoppen maar zelf niet meer kan stoppen en onophoudelijk het hendeltje blijft indrukken tot het eraan bezwijkt. Een permanente iteratie zouden we met onze huidige concepten zeggen.

De melancholie situeert zich dan aan de kant van de separatie. Maar dan een separatie in het reële. De zelfverwijten zijn een poging tot uitwerping van het object die niet zelden tot een *passage à l'acte* voert. De manisch-melancholische vorm van aliënatie en separatie zijn als dusdanig te lezen als twee modaliteiten van de pure doodsdrijf.

### Identificatie en identiteit

Een opmerking van Jacques-Alain Miller in de conversatie gaf me de inspiratie te eindigen met een eigen vierde stelling. Het is een abuis, zegt Miller<sup>12</sup>, te speken over een identificatie met het object. In de melancholie is er een *identiteit*, een *identiek* zijn aan het object.

<sup>12</sup> Miller, J.-A. (2008). *O.c.*, 168.

Het subject IS het object. Zouden we niet hetzelfde kunnen zeggen over de manische kant? Het subject zit er met heel zijn *zijn* in de betekenaar. In de casus van Olga: zij IS de vuile egoïst, of ze IS geen vuile egoïst. Zouden we tot besluit kunnen zeggen dat de kanteling melancholie-manie ons de twee dodelijke genotsmodaliteiten in hun brute toestand laten zien van de betekenaar-heel-alleen wanneer die zich niet abonneert op het onbewuste en dus niet symbolisch wordt gereguleerd? Enerzijds is 'vuile egoïst' een verwijt en het verwijt, zo leert Miller ons, is een ultieme poging van de betekenaar het *zijn* zelf te zeggen en te viseren. Het is een index van het *zijn*. Anderzijds is geen 'vuile egoïst' zijn evenmin een betekenaar maar een teken waar het subject met heel zijn *zijn* in gegrepen zit. Het is een *dico* om het met een hedendaags concept te zeggen: "ik ben wat ik zeg te zijn" [*je suis ce que je dis*]<sup>13</sup>. Met als gevolg dat, als daaraan geraakt wordt, het subject in heel zijn *zijn* meegesleurd en tot object herleid wordt.

Lacan zei dat het verwijt het eerste en het laatste woord van de dialoog is<sup>14</sup>. Het is het eerste woord omdat het in het verwijt is dat de metafoor haar oorsprong vindt<sup>15</sup>. Lacan verwijst hier naar de Rattenman en de reeks verwijten die hij zijn vader toeslingert: "Du lampe, du Handtuch, du Teller". Het verwijt waarmee hij het zijn van zijn vader tracht te raken is dus oorsprong van een reeks metaforen. De betekenaar heel alleen, de  $S_1$  dus die op het lichaam inslaat en het spreekwezen onuitwisbaar merkt, is altijd een obscene betekenaar, drager van een genot, van waaruit - althans in het geval van de neurose waar men zich op het onbewuste abonneert - de betekenaarsketting op gang komt. Betekenaarsketting die er nooit meer in zal slagen het

zijn zelf te vatten. Het laatste woord van de dialoog is dan ook het verwijt als ultieme poging dat zijn zelf toch proberen te zeggen. Dit is de neurotische versie. In de melancholie-manie ziet men de reële versie daarvan verschijnen. De betekenaar-heel-alleen is daar het eerste en het laatste woord *tout court*, zonder dialoog. Met zijn twee dodelijke modaliteiten. Onder de gedaante van het verwijt als directe index van het reële object, of als betekenaar-teken waar het subject volledig met zijn zijn als identiteit inzit. En dus ook met heel zijn zijn meegesleurd wordt als aan dat teken wordt geraakt. Ik denk dat dit een kompas is dat in de kliniek toelaat veel verschijningsvormen te lezen.

<sup>13</sup> *Dico* is een hedendaags nieuw *cogito*, aldus Jacques-Alain Miller. Het *cogito* van Descartes - Ik denk dus ik ben [*je pense donc je suis*] - is verworden tot een *dico*: ik ben wat ik zeg te zijn [*je suis ce que je dis*]  
[https://www.youtube.com/watch?v=\\_Tqb9T134Ws](https://www.youtube.com/watch?v=_Tqb9T134Ws)

<sup>14</sup> Lacan, J. (2001). *L'étourdit. Autres écrits*, Paris, Seuil, 487.

<sup>15</sup> Lacan, J. (1966). *La métaphore du sujet. Écrits*, Paris, Seuil, 891.



**PPAK GENT:  
ANGST EN ONGELUK, VANDAAG EN MORGEN**

## Naasteliefde of het culturele Boven-Ik<sup>1</sup>

Lieve Billiet<sup>2</sup>

### Fataal en onafwendbaar

In het tweede hoofdstuk van *Het onbehagen in de cultuur* stelt Freud dat het ‘lustprincipe’ of ‘het menselijk streven naar geluk’ de werking van het psychisch apparaat van meet af aan bepaalt. Om er meteen aan toe te voegen dat “het program van dat lustprincipe op gespannen voet blijkt te staan met de hele wereld, met de macrokosmos evenzeer als met de microkosmos. Het is volstrekt niet uitvoerbaar, alle inrichtingen van het universum werken het tegen; men is geneigd te zeggen: het oogmerk dat de mens ‘gelukkig’ is, komt in het plan van de schepping niet voor.”<sup>3</sup>

Het lijden blijkt daarbij van drie kanten te komen: vanuit het eigen lichaam, vanuit de buitenwereld, vanuit de betrekkingen met andere mensen. Lijken mensen in staat de onvermijdelijkheid van het lijden uit de eerste twee bronnen te erkennen, het lijden uit de derde bron willen ze niet accepteren. Ze ondergaan het “met de diepste smart”, ze “zijn geneigd het als een in zekere zin nodeloze toegift te beschouwen, hoewel het waarschijnlijk even fataal en onafwendbaar is als het lijden uit andere bron”<sup>4</sup>, aldus Freud.

De klaarblijkelijke impasse dat de inrichtingen van de cultuur op het vlak van de sociale relaties van mensen – relaties als buur, als hulpkracht, als seksueel object van een ander, als

lid van een gezin, van een staat<sup>5</sup> – geen weldadige bescherming bieden<sup>6</sup>, het geluk niet verhogen, maar zelf bron van onlust worden brengt Freud dus tot “de verdenking dat ook hier een onderdeel van de onoverwinnelijke natuur in het spel is, ditmaal onze eigen psychische gesteldheid.”<sup>7</sup>

Anders gesteld: het ziet ernaar uit dat iets in de psychische gesteldheid niet ‘cultiveerbaar’ is, niet vatbaar voor het programma van de cultuur, van het lustprincipe. Aan het eind van de tekst zal Freud droogweg besluiten: “In het ontwikkelingsproces van het individu wordt aan het program van het lustprincipe, de bevrediging van het verlangen naar geluk, als hoofddoel vastgehouden; voor het bereiken van dit geluk lijkt het een welhaast onontkoombare conditie te zijn dat het individu zijn plaats vindt in of zich aanpast aan een mensengemeenschap. Het was misschien beter geweest als het zonder deze conditie kon.”<sup>8</sup> Begrijp: zonder sociale banden geen geluk, geen lust, maar die sociale banden zijn bron van veel ellende, veel onbehagen.

### Cultuurbevorderend en cultuurvijandig

De relaties met andere mensen zijn ‘fataal en onafwendbaar’ een bron van lijden. Gaven de voordelen die het samenleven met andere mensen had, op het vlak van werken en van genitale bevrediging volgens Freud een aanzet tot het cultuurproces, waren Eros en Anankè in een eerste tijd cultuurbevorderend, dan verloor de relatie tussen liefde en cultuur haar ondubbelzinnig karakter naarmate het cultuurproces verderging. Eros nam er geen genoegen mee gezinnen te stichten, en aldus, via de liefde de man aan de vrouw als seksueel object te binden, en de vrouw aan het deel dat zich van haar afscheidde, het kind. Eros streefde ernaar steeds grotere aantallen mensen libidineus aan elkaar te binden en uitte zich daarbij

<sup>1</sup> Bijdrage voor het PPAK-Gent, Programma Psychoanalytische Kliniek, op 22 oktober 2022.

<sup>2</sup> Analytica lid van de School (AME) van de *New Lacanian School*, lid van de *Kring voor Psychoanalyse van de NLS* en van de *World Association of Psychoanalysis*. Lesgever PPAK-Gent. Klinisch psychologe. billietlieve@gmail.com

<sup>3</sup> Freud, S. (2006 [1929]). *Het onbehagen in de cultuur. Werken 9*, Amsterdam, Boom, 472.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, 489.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 481.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, 527.



gaandeweg niet louter als zinnelijke liefde (die om seksuele bevrediging vroeg), maar steeds meer als de doelgeremde liefde (die vormgeeft aan tederheid en vriendschap). In dit proces kwamen de belangen van het individu (de seksuele bevrediging) tegenover de belangen van de gemeenschap te staan. In dit proces ontstond een spanningsveld tussen de selectieve en de universele liefde. In dit proces werkten de aanspraken van Eros cultuurvijandigheid in de hand.

### Onaanvaardbaar en onuitvoerbaar

De cultuur schrijft 'universele liefde' voor. "Gij zult uw naaste liefhebben als uzelf". De eis is niet alleen onaanvaardbaar, ze is ook onuitvoerbaar. Onaanvaardbaar, omdat ze de liefde devalueert, en omdat niet alle mensen mijn liefde waard zijn.<sup>9</sup> "Mijn liefde is voor mij iets waardevols", aldus Freud, "dat ik niet onverantwoord mag weggooien. Ze legt mij plichten op, ter vervulling waarvan ik bereid moet zijn offers te brengen. Als ik een ander liefheb, moet die dat op enigerlei wijze verdienen. De ander verdient het als hij op belangrijke punten zoveel overeenkomst met mij vertoont dat ik mijzelf in hem kan liefhebben; hij verdient het als hij zoveel volmakter is dan ikzelf, dat ik het ideaal van mijn eigen persoon in hem kan liefhebben; ik moet hem liefhebben als hij de zoon van mijn vriend is, want als hem iets ergs overkomt, zou het verdriet van mijn vriend ook mijn verdriet zijn, ik zou het verdriet dan moeten delen. Maar als hij mij vreemd is en mij niet door een eigen waarde, een al verworven betekenis voor mijn gevoelsleven kan aantrekken, valt het mij moeilijk hem lief te hebben. Daar zou ik zelfs verkeerd aan doen, want mijn liefde wordt door al de mijnen als een bevoorrechtiging van hen gezien; ik bejegen hen onrechtvaardig als ik de vreemde aan hen gelijkstel."<sup>10</sup>

Het gebod is bovenal ook onuitvoerbaar<sup>11</sup>,

want het gaat in tegen de menselijke aard.<sup>12</sup> De mens is immers geen zachtaardig wezen, maar begiftigd met een enorme hoeveelheid agressie. "[...] zijn naaste [is] voor hem niet alleen een potentiële helper en seksueel object, maar ook iemand die hem ertoe verleidt zijn agressie op de ander uit te leven, zonder vergoeding te profiteren van zijn werkkraft, hem zonder zijn instemming seksueel te gebruiken, zich van zijn bezittingen meester te maken, hem te vernederen, pijn te doen, te martelen en te doden."<sup>13</sup> "Heb uw naaste lief als uzelf", betekent ook: "Heb uw vijanden lief." Dat is onhaalbaar. Het is altijd mogelijk een vrij groot aantal mensen in liefde aan elkaar te binden, stelt Freud, als er maar genoeg anderen overblijven op wie de agressie kan worden uitgeleefd.<sup>14</sup> Niets werkt inderdaad zo verenigend als een gemeenschappelijke vijand.

De culturele eis van universele liefde is onhaalbaar, omwille van de menselijke aard, maar het is terzelfdertijd die menselijke aard die haar verklaart. Want die aard bedreigt de cultuurgemeenschap permanent met verval. En dus moet de cultuur alles in het werk stellen om paal en perk te stellen aan de agressieve driften van de mens. Freud onderzoekt dan in een apart hoofdstuk hoe de cultuur te werk gaat om de agressieve driften buiten werking te stellen via de vorming van het Boven-Ik. Hij toont er ook hoe dit Boven-Ik, via het schuldgevoel de belangrijkste bron van onbehagen wordt. In het laatste hoofdstuk zal Freud de eis tot naastenliefde het culturele Boven-Ik noemen. Als de term Boven-Ik valt, dan weten we al hoe laat het is. Hoe meer het tegemoetgekomen wordt, hoe tirannieker het wordt. In de tirannie van het Boven-Ik, of dat nu het individuele of het culturele is, situeert zich de bron van het onbehagen in de cultuur, de impasse waar de inspanning van de cultuur om geluk te bevorderen, lust te verzekeren, zelf bron van onlust en ongeluk wordt.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 494.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 500.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 529.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 503.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 502.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 504.



## Doodsdrift en genot

Alle inspanningen ten spijt, iets in de mens is niet cultiveerbaar. Daarom moet het cultuurproces wel tot een impasse leiden, daarom veroorzaakt de cultuur die lijden zou moeten voorkomen, zelf lijden. Freud situeert het niet cultiveerbare in de agressieve drift, de doodsdrift, die feller te keer gaat naarmate ze bestreden wordt. Bij Lacan zal dat niet-cultiveerbare het genot heten. Dat genot is inderdaad Lacans vertaling van Freuds doodsdrift. Het genot is niet cultiveerbaar want niet symboliseerbaar, niet dialectiseerbaar, niet negatieveerbaar. Het heeft een absoluut, een 'kost wat kost' karakter. Dat toont zich concreet hierin dat elke betrachtting het te temmen, aan banden te leggen of te cultiveren, faalt. Sterker nog, dit wordt zelf een bron van genot. Voor Lacan is het gebod tot universele naastenliefde niets anders dan een gebod tot genot. Net zoals ook de morele wet of de categorische imperatief van Kant<sup>15</sup> dat is. Het valt in zijn absoluut karakter en omwille daarvan, op één lijn te stellen met de sadianse maxime.<sup>16</sup> Absoluut, onbegrensd, kost wat kost, zonder uitzondering, universeel.<sup>17</sup>

Lacan werkt deze stelling uit in zijn zevende seminarie, *De ethiek van de psychoanalyse*, waar hij Freuds *Onbehagen in de cultuur* herleest. Hij stelt er de vraag wat de ethiek van de psychoanalyse kan zijn, als het niet die van de naastenliefde – van het goede doen –, niet de ethiek van het utilitarisme – het nuttige doen, zoveel mogelijk geluk voor zoveel mogelijk mensen –, niet de ethiek van de waarheidsliefde, – het ware zoeken – kan zijn? De ethiek

<sup>15</sup> Kant, I. (2015). *Kritiek van de praktische rede*. Amsterdam, Boom, 15: "Handel zo, dat de maxime van je wil altijd tegelijk als principe van algemene wetgeving kan gelden". Dit betekent dus: onafhankelijk van pathologische objecten, dit zijn objecten van een passie.

<sup>16</sup> Lacan, J. (1966 [1962]). *Kant avec Sade. Écrits*, Paris, Seuil, 768-769: "J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir."

<sup>17</sup> Cfr. Lacan, J. (1986 [1959-1960]). *Le Séminaire*, livre VII, *L'Éthique de la psychanalyse*. Texte établi par J.-A. Miller. Paris, Seuil, 87-102.

van de psychoanalyse kan niet van die orde zijn, omdat de psychoanalytische kliniek toont hoe er voorbij de waarheidsliefde, voorbij het ideaal het goede te doen, voorbij elke utilitaristische overweging, een andere kracht aan het werk is. Herinner u even dat Freud de aanzet tot de cultuur, tot het smeden van banden tussen mensen, vond in de overweging dat het 'nuttig' was zich van een helper bij het werk en een vaste seksuele partner te voorzien. Dat alle betrokken partijen daar hun voordeel bij zouden doen. Die nuttigheidsoverweging bleek niet het laatste woord te hebben, bleek geen garantie op succes. Want de cultuur bleek permanent inspanningen te moeten doen om een andere, haar vijandige en ondermijnende kracht te bestrijden. Iets is sterker dan die nuttigheidsoverweging.

## Mijn naaste, mijn genot

Wat bij Freud agressieve drift of doodsdrift heet, heet bij Lacan genot. Het lustprincipe vormt een barrière tegen het genot.<sup>18</sup> In de hoofdstukken 14 en 15 van *Seminarie VII* gaat Lacan in op het probleem van de naastenliefde. Stelde Freud dat wat ik beminn in de ander mezelf is (ik ben niet in staat elke mens te beminnen alleen maar omdat hij mens is, maar bijvoorbeeld wel omdat ik mezelf of mijn ideaal in hem herken), dan voegt Lacan eraan toe dat wat ik haat in de ander, ook iets van mezelf is.<sup>19</sup> Freud benadrukte dat het onmogelijk is de naaste te beminnen, omdat de ander nu eenmaal een boosaardig wezen is. "Die fundamentele boosaardigheid die in die naaste huist"<sup>20</sup>, huist ook in mezelf, stelt Lacan, want "wat is mij *naaster* dan die kern in mezelf die mijn genot is, dat ik niet durf te naderen"? Zodra ik in de buurt ervan kom, komt die onpeilbare agressiviteit in mij op waar ik voor terugdeins, die ik tegen mezelf keer.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> *Ibid.*, 218.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 233: "...le prochain a sans doute tout cette méchanceté dont parle Freud, mais [...] elle n'est autre que celle devant laquelle je recule en moi-même."

<sup>20</sup> *Ibid.*, 219.

<sup>21</sup> *Ibid.*

Het gaat er niet om dat het goede doen voor de ander, een werk van barmhartigheid stellen zoals de Heilige Martinus die zijn mantel deelt met de bedelaar, een probleem vormt omdat een zekere mate van altruïsme onherroepelijk zou botsten met het egoïsme van de mens. Zolang we ons op het niveau van de behoefte bevinden, zoals bijvoorbeeld de behoefte zich tegen de kou te beschermen, is de behoefte van de ander ook die van ons. In elk geval kunnen we ons maar een voorstelling maken van wat de behoefte van de ander is, van wat het comfort van de ander is, vanuit ons eigen comfort, vanuit wat wij ons voorstellen dat zijn behoefte is. “Ik wil het goede voor de ander overeenkomstig mijn eigen beeld.”<sup>22</sup> Maar mij altruïstisch opstellen op het niveau van de behoefte, is juist een voorwendsel waarlangs ik het probleem van het kwaad dat ik verlang en dat mijn naaste verlangt uit de weg ga.”<sup>23</sup> Sint-Martinus geeft de bedelaar de helft van zijn mantel, maar misschien was het die bedelaar om iets anders te doen? Misschien bedelde die om gedood of geneukt te worden. Dat is een ander paar mouwen, dat betreft het genot van de bedelaar.

Niet mijn verondersteld egoïsme maar het genot van mijn naaste, diens schadelijk genot, diens boosaardig genot vormt het ware probleem voor mijn liefde<sup>24</sup>. De ethiek van de psychoanalyse kan daarom niet de ethiek van het ware, het goede, het nuttige zijn. De ethiek van de psychoanalyse is die van het verlangen. Het verlangen is het antwoord op, de remedie tegen het genot, tegen het Boven-Ik of dat nu persoonlijk of cultureel is. Ik werk dat nu niet verder uit, ik voeg alleen nog even toe, verwijzend naar ons jaarthema *angst en ongeluk*, dat de angst voor Lacan een noodzakelijk stadium is, in de weg van genot naar verlangen. Dat viel ook te lezen in het tekstje dat het jaarthema toelichtte.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 220.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*

## Extimiteit

Wat is mij ‘naaster’ dan die kern in mezelf die mijn genot is? Maar die kern die mij het meest ‘naast’ is, is mij terzelfdertijd ook het meest vreemd. Lacan conceptualiseert die genotskern in het zevende seminarie vanuit de freudiaanse term *das Ding*. Niet eenvoudig om snel even samen te vatten waar die term voor staat, ik beperk mij er hier toe te vermelden dat de term een connotatie heeft van ontoegankelijkheid, van absoluteheid, maar ook van intieme exterioriteit, van extimiteit met de term die Lacan er één keer gebruikt: “ce lieu centrale, cette extériorité intime, cette extimité, qui est la Chose”.<sup>25</sup>

Jaren later zal de term nog eens opduiken in *Seminarie XVI, D’un Autre à l’autre*, ook weer in een passage waar Lacan terugkomt op Freuds *Onbehagen in de cultuur* en op het probleem de naastenliefde. De naaste, zo stelt hij daar, dat is de “ondraaglijke imminentie van het genot”.<sup>26</sup> Dat genot situeert zich op “een plaats die we kunnen aanduiden met de term extiem, een term die de intimiteit koppelt aan een radicale exterioriteit.”<sup>27</sup> En verder nog: “dat in het hart ontzegde dat voor ons eigenlijk het meeste naaste is, terwijl het buiten ons ligt.”<sup>28</sup> Dat meest intieme, meest naaste, is dan ook het meest vreemde.<sup>29</sup> In dat zestiende seminarie duidt Lacan dat extieme punt intussen niet langer aan met de freudiaanse term *das Ding*, maar met zijn term object *a*, object *a* dat inderdaad niet eenvoudigweg te situeren valt langs de kant van het subject of langs de kant van de Ander.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>26</sup> Lacan, J. (2006 [1968-1969]). *Le Séminaire, livre XVI, D’un Autre à l’autre*. Texte établi par J.-A. Miller, Paris, Seuil, 225.

<sup>27</sup> Lacan, J. (2006 [1968-1969]). *O.c.*, 249.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 224: “cet interdit au centre, qui constitue, en somme, ce qui nous est le plus prochain, tout en nous étant extérieur.”

<sup>29</sup> Lacan, J. (2005 [1960]). Discours aux catholiques. In: *Le triomphe de la religion*, Paris, Seuil, 62: “la haine suit comme son ombre tout amour pour ce prochain qui est aussi de nous ce qui est le plus étranger.”

Extimiteit is ook de titel van een seminarie van Jacques-Alain Miller uit 1985-1986. Enkele lessen daaruit zullen ons helpen om even de sprong naar vandaag te maken, naar een tijdperk waarin het christelijke gebod tot naastenliefde plaatst maakte voor een discours van universele rechten. De notie extimiteit verwijst naar de bijzondere topologie die het subject kenmerkt, topologie die elke eenvoudig veronderstelde band tussen binnen en buiten, tussen subject en Ander, subverteert. De subjectwording is niet louter een kwestie van aliënatie aan de Ander, van iets van de Ander opnemen, het is ook een kwestie van iets van zichzelf in de Ander leggen, van zich te separeren van iets. Maar deze formulering is meteen al heel ontoereikend gezien ze toch weer een duidelijk onderscheid tussen subject en Ander suggereert, terwijl de essentie nu juist is dat het punt van extimiteit noch in het subject, noch in de Ander te situeren is. Het punt van extimiteit is een punt dat niet door de Ander betekend kan worden, dat niet vatbaar is voor de operatie van aliënatie, dat niet symboliseerbaar is. Het is een punt van reële, van genot, een punt van opaciteit. In het zestiende seminarie duidt Lacan het dus aan met de term object *a*. Later zal hij dat punt ook de reële kern van het onbewuste noemen, het punt waar het onbewuste geen 'weten' is.

### Universalisering, segregatie, racisme

Wagen we nu even de sprong naar het onbehagen in de hedendaagse cultuur. In Freuds tijd gebod het culturele Boven-Ik de christelijke naastenliefde, de universele liefde, de liefde voor de mens alleen om dat hij mens is. Anno 2022 wordt de universele gedachte minder geïncarneerd door de christelijke plicht tot naastenliefde, dan wel bijvoorbeeld door de universele verklaring van de rechten van de mens. Het is een verklaring die, precies als de universele liefde, de mens niet vanuit zijn singulariteit benadert maar gelijkheid, gelijkwaardigheid, symmetrie, horizontaliteit eist. Want juist hierin verschilde de selectieve liefde van de universele liefde, dat het daarin altijd om een band gaat die steunt op specifieke kenmerken van die ander, kenmerken waardoor ik mezelf

of mijn ideaal in hem herkende, of waardoor die ander precies in mijn fantasma paste. De selectieve liefde is een asymmetrische liefde, een verticale liefde, een liefde gebaseerd op verschil – het geslachtsverschil, het generatieverschil, ... De universele liefde verdraagt geen verschil.

Ik merk meteen even op dat we die universaliseringsgedachte anno 2022 terugvinden in de (geestelijke) gezondheidszorg, bijvoorbeeld in de wet op de rechten van de patiënt die in essentie stelt dat de relatie tussen zorgverlener en patiënt symmetrisch moet zijn. Ze bedoelt dan ook juist af te rekenen met de klassieke zogenaamde paternalistische houding van de zorgverlener, met het meesterdiscours zouden we met Lacan zeggen. Een rechtendiscours is altijd universaliserend, want zegt men juist niet 'iedereen gelijk voor de wet'? In de gezondheidszorg is de eis van symmetrie de hedendaagse modaliteit van verwerping van het onbewuste en daarmee van de overdracht, want het is dat onbewuste dat voor asymmetrie zorgt. Niet de zorgverlener maar het onbewuste is de meester. Lacan noemt het meesterdiscours niet voor niets ook het discours van het onbewuste.

De verwerping van de 'meester' leidt tot nieuwe vormen van onbehagen, dat zich dan niet toont in machtsmisbruik binnen hiërarchische relaties, maar misschien te herkennen valt in de problematiek van het pesten, dat van de kleuterklas tot de werkplaats de sociale relaties teistert, pesten dat zich intussen meer en meer afspeelt in netwerken, op internet.

Jacques-Alain Miller noemt het universeel humanisme, de eis dat de Ander gelijk is, een logische absurditeit<sup>30</sup>. Vijftig jaar geleden voorspelde Lacan dat de universaliseringstendens, – tendens die intrinsiek is aan het kapitalistisch discours met zijn eengemaakte markten en aan het discours van de wetenschap dat nu eenmaal desubjectiverend is, dat abstractie maakt

<sup>30</sup> Miller, J.-A. (niet gepubliceerd [1985-1986]). *L'orientation lacanienne. Extimité*. Colleges aan het Département de Psychanalyse Paris VIII. Les van 27 november 1985.

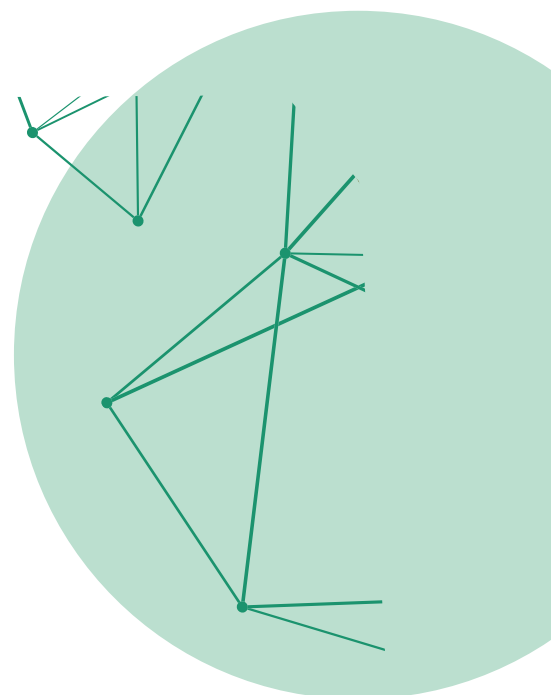




van de subjectieve particulariteiten – zou resulteren in een proces van steeds toenemende segregatie<sup>31</sup> en racisme.<sup>32</sup>

Iets in de Ander is nu eenmaal niet universaliseerbaar. De ontkenning, de verwerping daarvan zal leiden tot de terugkeer ervan in het reële. De klassieke verbanden – de gezinsverbanden, het verenigingsleven, de professionele relaties, ... waarbinnen niet iedereen gelijk is, die op een selectieve liefde, vriendschap of collegialiteit steunen – kaderden het genot, begrepen en versluisden het.<sup>33</sup> Waar die weg (moeten) vallen, ontstaan nieuwe, veel hardere, veel reëlere vormen van segregatie.

“Allen gelijk voor de wet”, behalve wat het genot betreft. Wat het hedendaagse racisme viseert, dat is het genot van de Ander. Wat ik niet verdraag bij mijn naaste, dat is de wijze waarop hij geniet. Maar dat genot van de ander, dat is uiteindelijk mijn genot. Want op dat opake punt van reële, van genot, vervalt het onderscheid tussen ik en Ander. Het is het punt van extimiteit. De haat van het genot van de ander, is dan uiteindelijk ook de haat voor het eigen genot.



<sup>31</sup> Lacan, J. (2001 [1967]). Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l’Ecole. *Autres écrits*, Paris, Seuil, 257: “Notre avenir de marchés communs trouvera sa balance d’une extension de plus en plus dure des procès de ségrégation”.

<sup>32</sup> Lacan, J. (2001 [1974]). Télévision. *Autres écrits*, Paris, Seuil, 534.

<sup>33</sup> Miller, J.-A. (niet gepubliceerd [1985-1986]). *O.c.*

Kring Online 14 is een publicatie van de Kring voor Psychoanalyse van de NLS

**V.U. – DIRECTEUR KRING ONLINE 14 – VOORZITTER KRING VOOR PSYCHOANALYSE VAN DE NLS**

Abe Geldhof – Ombeekhof 4, 9040 Sint-Amandsberg

**HOOFDREDACTEUR**

Tom Lintacker

**WETENSCHAPPELIJK COMITÉ – REDACTIERAAD**

Katrien Mortier, Joachim Cauwe, Els Van Compennolle, Abe Geldhof & Tom Lintacker

**VERTALING & REVISIE**

Joachim Cauwe, Abe Geldhof, Tom Lintacker, Erik Mertens, Katrien Mortier & Els Van Compennolle

**WEBSITE**

Jonas Verbauwhede & Joachim Cauwe

**ONTWERP EN VORMGEVING**

Veronique Van Rijsselberghe

Kring Online verschijnt sinds september 2016 en is de digitale opvolger van sKRIPtA.  
Het tijdschrift sKRIPtA werd opgericht in 2005, en verscheen tot 2015 drie maal per jaar in een papieren versie.

Meer info:

Kring voor Psychoanalyse van de NLS  
[www.kring-nls.org](http://www.kring-nls.org)

PPaK-Gent  
[www.ppak-gent.be](http://www.ppak-gent.be)

Eurofederatie van Psychoanalyse  
[www.europsychoanalysis.eu](http://www.europsychoanalysis.eu)

New Lacanian School  
[www.amp-nls.org](http://www.amp-nls.org)

World Association of Psychoanalysis  
[www.wapol.org](http://www.wapol.org)

