MARC DE KESEL

EEN 'GESTALT' HOUDT IN HAAR SPLINTER

Lacans subjecttheorie in het licht van de Gestalttherapie

Lezing voor het 4de Nederlands Vlaams Congres voor Gestalttherapie NVAGT, "Een vis verdrinken: over creatieve aanpassing", Helvoirt, 5 oktober 2002

1. *Gestalt* & identiteit

De *Gestalt* binnenbrengen in de psychologie en de therapie is een geweldige idee. Het klinkt als trap ik een open deur in, maar het is goed daar nog eens uitdrukkelijk van uit te gaan. Het is een sterke vondst, zeker als men de tijdsgeest in rekening brengt waarin Wertheimer, Köhler, Koffka tot die bevinding kwamen. Onze perceptie van een geheel is niet de optelsom van de elementen die men erin waarneemt. We nemen eerst het geheel waar en pas dan, in tweede orde, de elementen waaruit het bestaat. Die laatste behoren tot een geheel – een 'Gestalt', een gestalte – die hen in de logica van de perceptie voorafgaat. Ze zijn pas binnen – en ook dankzij – die gestalte als zodanig waarneembaar. In een andere gestalte nemen we hetzelfde element anders waar.

Die idee is geweldig, zeker als men ze toepast op de therapie. Wanneer iemand zich niet langer goed in zijn vel voelt, wanneer hij problemen heeft, dan zijn we geneigd te gaan zoeken *waarmee* hij problemen heeft, *wat* hem juist dwars zit, *waarover* hij zich zo zorgen maakt. Neutraliseer je dit deelaspect, zo denken we, dan heb je het probleem opgelost. Zoals je, wanneer je auto niet meer functioneert, een of ander onderdeel kunt vervangen, en je weer de weg op kan. De *gestalt*therapie heeft door dat de vork niet op die manier aan de steel zit. Als ik problemen heb, is het niet zozeer een of ander onderdeel in mij dat niet meer functioneert. Het probleem is veeleer dat de onderdelen zelf niet meer in de juiste plooi vallen, dat ze wringen in de gestalte waarin ze zo lang normaal hebben gefunctioneerd. Ik moet niet een of ander onderdeel aanpakken, maar het geheel, het geheel als *Gestalt*, als iets dat een eigen wetmatigheid kent, los van de elementen waaruit het bestaat. Ik moet schudden aan het raamwerk waarin de puzzelstukken verwrongen zitten, want het is gaat erop dat raamwerk opnieuw in zijn plooi krijgen.

Heeft iemand problemen, dan is er iets met hemzelf, en dat 'hemzelf', dat 'zelf' – zo luidde de crux van de hele gestalttheorie – is een *Gestaltung*, een gestalte. Daarover gaat het

als we het hebben over het ‘psychische’, het Ik, het ‘subject’. Het Ik is geen ‘psychè’, ‘anima’, ‘ziel’, zoals de antieke of theologische manier van denken dacht. Het Ik is evenmin een ding, een ‘*res* cogitans’, zoals men aan het begin van de moderniteit dacht en doorgaans ook nu nog denkt. Het is ook geen los amalgaam van dingen. Het Ik is een gestalte, een ‘contour’ waarin alles waarvan een individu leeft een unieke plaats en zin krijgt. En het komt erop aan die gestalte intact te houden of, wanneer er met ‘mij’ iets fout gaat, opnieuw intact te krijgen.

2. Lacan: een *Gestalt*theorie

Dit basisinzicht van de gestaltpsychologie is ook dat van de meest controversiële psychoanalyticus van de twintigste eeuw, Jacques Lacan. Dat is in ieder geval wat hij in 1936 wilde bijdragen aan de psychoanalytische theorie. In zijn fameuze theorie over het spiegelstadium[1] stelde hij dat de Ik-functie binnen het polymorf perverse driftwezen dat wij aanvankelijk zijn, gevormd wordt, niet bij onszelf (want er is geen oorspronkelijk zelf), maar in het beeld in de spiegel. Pas daar ontdekt de op handen en voeten kruipende peuter tussen zijn 6 en zijn 12 maand ‘zichzelf’. Het Ik dat zich op basis van die ‘aha-Erlebnis’ vormt, is het resultaat van een identificatie met een ander.

Die ‘gestalte’ is voor het jonge driftwezen, aldus de psychoanalyticus, een welkome list om een punt van eenheid te creëren in het onsamenhangend geheel van partiële driften waaruit het bestaat (het is een “corps morcelé”, een ‘verbrokkeld lichaam’ zoals Lacan het noemt, daarmee het psychotische patiënten citerend dat zich angstig armen en benen spalken, niet omdat ze gebroken zijn maar *opdat* ze niet zouden breken). Dat eenheidspunt is nodig om alle driftimpulsen waarvan het organisme leeft op één lijn te krijgen, zodat het niet aan de diversiteit van die driftimpulsen – aan de tegenstrijdige lustwerking die daarmee gepaard gaat – ten onder gaat.

Als Lacan een gestalttheorie voorstaat – en dat doet hij inderdaad, zeker in het begin van zijn oeuvre, maar met de nodige modificaties geldt dat ook voor zijn latere werk – dan betreft het wel een ‘gedecentreerde’ gestalte: het punt van waaruit de gestalte zich vormt die ‘ik’ ben, is op het meest fundamentele vlak niet bij mijzelf te vinden, maar bij de ‘ander’, bij het (dode) beeld in de spiegel. Ik ben een gestalte, maar die gestalte behoort in eerste instantie een ander

[1] Zie J. Lacan (1966), Écrits, Paris: Éditions du Seuil, p. 93-100; Nederlandse vertaling in: *Psychoanalytische perspectieven* 4/5 (1984): 9-15.

toe. ‘Je est un autre’ citeert Lacan de Franse dichter Arthur Rimbaud, en verwoordt daarmee zíjn versie van de gestalttheorie.[2]

Dit gedecentreerde karakter van Lacans gestalttheorie zal die theorie gaandeweg voor een aantal moeilijkheden stellen die haar dwingen nieuwe wegen op te gaan.

3. Identiteit als imaginaire *Gestalt*

Lacans eerste theorie is een *imaginaire* gestalttheorie (of, wat bij Lacan op hetzelfde neerkomt, subjecttheorie). We nemen de wereld waar als een gestalte, en we nemen ook onszelf waar als een gestalte. Alleen moeten we die laatste gestalte uit een spiegelbeeld plukken. Dit betekent evenwel dat het ‘zelf’ waarvoor wij ons houden, op een leugen is gebouwd. Want dat onze identiteit in feite teruggaat op een fake en dood beeld in de spiegel, ontkennen we met klem. Nee, we *zijn* die ander in de spiegel, dat wil zeggen: als zich op de plaats waar wij onszelf zijn een ander bevindt, moet hij daar weg. Daarom, zo moet Lacan eind de jaren veertig besluiten, behelst die imaginaire identificatie met de ander niet alleen een fascinatie voor hem/haar, maar ook een agressie tegen hem/haar. Ik haal mijn Ik bij de ander, maar moet in dezelfde beweging die ander ontkennen, negeren, uit de weg wensen. Daar komt nog bij dat die agressie zich binnen de kortste keren tegen mezelf keert, want ik ben niets of niemand anders dan die ander. Ruim ik die ander uit de weg, dan ruim ik mijzelf uit de weg. Of ik moet minstens onmiddellijk opnieuw naar een nieuwe ander toe om mij met hem te identificeren, een identificatie die mij opnieuw in een conflictsituatie zal brengen die mij uiteindelijk zelf treft.[3]

Ziehier de manier waarop Lacan, in een gestalttheoretische context, het oedipuscomplex articuleert. De oedipale conflictueuze haat/liefde-verhouding wordt hier gesitueerd in de verhouding van het Ik tot zichzelf, dit is tot de ander in de spiegel. Alleen, zo merkt Lacan eind de jaren veertig, wordt de conflictueuze verhouding *ontkend*, *geloochend*, en het is uitgerekend die ontkenning die voor alle agressie zorgt.

4. Identiteit als symbolische *Gestalt*

[2] Rimbaud doet die uitspraak in een brief aan Georges Izembard van 13 mei 1871. Lacan verwijst vaak naar die uitspraak, zie onder meer: Lacan (1978), *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris: Éditions du Seuil, p. 16.
[3] Zie Lacans essay “L’aggressivité en psychanalyse”, in Lacan, 1966: 101-124; Nederlandse vertaling in: *Te Elfder Ure* 36 (1985): 167-187.

Vandaar dat Lacan zich gedwongen ziet zijn subjecttheorie te corrigeren. Hij doet dat aan het begin van de jaren vijftig en dit niet door weer iets nieuws aan de psychoanalytische theorie toe te voegen, maar door nu rigoureus naar de grondontdekking van Freuds therapeutische praktijk terug te keren: met name dat de psychoanalytische kuur een *talking cure* is, dat ze zich enkel en alleen op woorden kan beroepen, en dat we het met die woorden – of, exacter nog, met de radicale oppervlakkigheid van die woorden – moeten stellen.[4] Als wij naar onszelf zoeken, moeten wij niet in onze (zelf)beelden gaan pluizen, maar in de woorden, de verhalen en, preciezer, in de materiële, op zich inhoudloze betekenaars waarin we die beelden doen functioneren. 'Ik is een ander', inderdaad, maar die ander is niet enkel een beeld, het is eerst en vooral een verhaal, een set betekenaars. En wat doe ik met die agressie die de imaginaire ander in mij opriep? Die agressie kan ik nu veel beter kwijt. Ik kan nu de ander die ik ben vernietigen, ik kan erin knauwen en bijten, stukken uit hem losrukken, hem wijzigen en veranderen, zij het *zonder dat reëel veel verandert*. Datgene waarin ik knauw en bijt, zijn immers woorden/betekenaars die, wanneer ik ze te lijf ga, soepeltjes naar steeds weer nieuwe betekenaars doorverwijzen. De gestalte waaraan ik mij spiegel, kan nu veranderen zonder dat meteen *alles* moet worden vernietigd. Natuurlijk wil ik die talige ander ook *zijn* (in de volle, onmogelijke zin van het woord), daarom zal ik hem ook te lijf gaan, maar ik zal dat doen *binnen* de taal; ik zal het verhaal dat hij is, herschrijven, dit wil zeggen uit nieuwe betekenaars samenstellen. Ik zal mij met andere betekenaars identificeren, die op hun beurt weer naar weer andere betekenaars verwijzen. Ik zal mijzelf realiseren niet als een (onhoudbaar) *beeld* van mijzelf als een *verhaal* over mij zelf, dit wil zeggen als een *talig verlangen* (naar mijzelf of naar wat dan ook). En slechts in de mate dat verlangen niet te bevredigen is, is het leefbaar en loopt het niet op een dodelijke impasse (de impasse van zijn reële bevrediging) uit. Binnen het universum van betekenaars waarin het zich beweegt, kan het zich onophoudelijk steeds weer naar andere betekenaars laten glijden.

Wie ben ik? Ik ben niet enkel de imaginaire gestalte die ik de ander heb ontleend, ik ben ook en vooral wat het verhaal van anderen over mij vertellen. Dit verhaal was er eerst, en pas naderhand heb ik mij geïdentificeerd met diegene waarover dat verhaal beweerde te gaan. En waar dat verhaal een obstakel wordt, liet ik het naar andere betekenaars verschuiven om telkens weer in andere betekenaars (in andere verhalen) naar mijzelf te zoeken. Ik val met andere woorden samen met mijn verlangen naar diegene waarover ik het heb wanneer ikzelf of een ander over mij vertelt. Ik ben ten voeten uit dat niet te vervullen verlangen en ik besta

[4] Zie in dit verband zijn beroemde essay "Fonction et champs de la parole et du langage en psychanalyse", beter bekend als zijn "Discours de Rome" (Lacan, 1966: 237-322).

maar dankzij de verhalen waarin ik word verteld, verhalen waarin ik in laatste instantie de afwezige blijf. Diegene die spreekt als ik mijn verhaal uitspreek, is in feite een dode. “Nu het woord aan de dood is”: zo kan men de kern zowel van Lacans subjecttheorie als van zijn psychoanalytische praktijk samenvatten.[5]

5. Een *Gestalt* houdt in haar splinter …

Maar waar ergens kan hier van een gestalte sprake zijn? Ben ik nog wel een gestalte, of ben ik enkel diegene die verdwijnt onder die eindeloos verglijdende keten van betekenaars? Zeer zeker ben ik nog een gestalte, aldus Lacan, alleen wordt die gestalte niet meer zo vast gedacht als voorheen. Het is nog wel een beeld, maar dan een *talig* beeld, en dat verandert de hele zaak. Het is een beeld dat bestaat uit betekenaars, een beeld ook dat gemaakt is *met* betekenaars.

Het is hier dat Lacan Freuds bevindingen in verband met hysterische patiënten mooi in kaart kan brengen. Het was Freud opgevallen dat men, om zich met anderen te identificeren, niet echt veel nodig had. Één trek volstaat soms. Eén liefdesbrief die een vriendin ontvangt volstaat om een (hysterisch) meisje dat in hetzelfde internaat vertoeft, tot een verregaande identificatie met haar te brengen.[6] Zonder reële aanleiding is ze even ziek van liefde, even afwezig, even onhebbelijk nerveus als het meisje dat echt ziek van liefde is. Eén trek van de ander, één betekenaar, kan mijn identiteit tot in haar kern modificeren. Eén splinter kan de assemblage waaruit ik besta een andere gestalte geven.

En hoe gebeurt dit? Doordat één betekenaar tegelijk de betekenaar voor een geheel wordt. Wij hebben ons met betekenaars geïdentificeerd, we bestaan uit betekenaars, en om onszelf aan te duiden kunnen we niet anders dan er één betekenaar uitpikken, die dan voor het geheel van betekenaars staat. Om dit uit te leggen, verwijst Lacan naar een fabricage-element bij zetelkussens. Een kussen is een min of meer amorfe materie. Hoe nu van die amorfe materie, en enkel met behulp van die materie, toch een min of meer vaste ‘vorm’ maken? Hoe nu die ‘gestalte’ geven? Door op bepaalde plaatsen rug en voorzijde aan elkaar te knopen. Door ‘capitonnerende punten’ dus, door “*point de capitons*”. Zo krijgt een amorf veld van betekenaars vorm en gestalte door middel van bepaalde betekenaars die de zaak aaneenklitten,

[5] Zie mijn essay “Nu het woord aan de dood is”, in: M. De Kesel (1998), *Wij, modernen: essays over subject en moderniteit*, Leuven: Peeters, p. 3-33. Voor een meer uitgewerkte uiteenzetting over Lacans imaginaire en symbolische subjecttheorie, zie het eerste hoofdstuk uit mijn *Eros & Ethiek* (M. De Kesel [2002], *Eros & Ethiek: Een lectuur van Jacques Lacans* Séminaire VII, Leuven: Acco, p. 23-59).

die de zijde van de betekenaars aan die van de betekenis naaien. Op zich betekenen die betekenaars – die *points de capiton* – niets, maar ze fungeren alsof ze alles betekenen.[7]

Het woord Ik is meteen het meest abstracte, maar misschien ook het meest duidelijke voorbeeld. Op zich betekent die betekenaar niets, iedereen gebruikt hem en hij heeft als zodanig geen enkele inhoud, maar fungeert de facto als wat mijn meest intieme realiteit uitdrukt. Als je steeds weer vraagt wie ik ben, zal ik op de duur stamelen en zeggen 'dat ik ik ben'. Dat tautologische Ik is meteen ook de meest adequate definiëring van mijzelf. Ik ga niet terug op een reëel zelf, maar op een *verlangen* naar mezelf, een verlangen dat zich voort beweegt op een verglijdend veld van betekenaars en dat zich alleen als gestalte kan uitdrukken door er één betekenaar uit te pikken die, precies omdat hij uit zichzelf niets betekent, kan fungeren alsof hij alles betekent.

Er zijn nog andere voorbeelden van te verzinnen een 'point de capiton', van een gestalte gemaakt door een splinter, een betekenaar. Neem nu Alfred Hichcocks film *North by North West*. Een Russische spionnageteam is in de Verenigde Staten op zoek naar een zekere Kaplan. Die Kaplan is letterlijk een fictief figuur, een uitvinding van de CIA om de Sovjetspionnage te misleiden. Ze huren hotelkamers op zijn naam, reserveren vliegtuigtickets, laten post voor hem toekomen, et cetera. Aan het begin van de film is er in de bar van een hotel plots telefoon voor Mister Kaplan en omdat op dat moment iemand in de bar een rare beweging lijkt te maken wanneer de receptionist die naam omroept, denken aanwezige Russische spionnen onmiddellijk dat hij de gezochte Kaplan is. Wat een toevallige vergissing was, wordt in de loop van de film een ware obsessie. De man in kwestie wordt door de russen gegrepen als de gezochte Kaplan, hij kan ontsnappen, begint geïnteresseerd te geraken wie die Kaplan zou kunnen zijn, waardoor hij zich meer en meer – in de ogen van iedereen die Kaplan zoekt, de zijne incluis – letterlijk die Kaplan wordt. Die ene op zich inhoudsloze maar 'opgeblazen' betekenaar geeft hem op de duur een nieuwe identiteit.[8]

6. …als in haar symptoom

---

[6] Zie onder meer het hoofdstuk VII van Freuds *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (S. Freud [1987], *Nederlandse Editie, Cultuur en religie 5*, Amsterdam: Boom, p. 51-52).

[7] Voor die notie van "point de capiton", zie Lacan (1981), *Le Séminaire. Livre III. Les Psychoses*, texte établi par J.-A. Miller, Paris: Éditions du Seuil, p. 303-305 ; zie ook Lacan, 1966: 503, 805. Zie verder ook Slavoj Zizek (1996), *Schuins beziend – Jacques Lacan geïntroduceerd vanuit de populaire cultuur*, Amsterdam: Boom, p.97, 119, 206.

[8] Zie Slavoj Zizek, 1996: 131-132.

Ook een neurotische symptoom werkt als een ‘point de capiton’. Neem bijvoorbeeld het ons allen bekende symptoom van een conversiehysterische verlamming, zoals bij Anna O. of Elisabeth von R., die ‘founding patients’ van de psychoanalyse. Het verlamde been is een betekenaar die zegt dat ‘het niet meer gaat’. Wat *gaat* niet meer? Niet zozeer dat been zelf, want daar is, zo blijkt algauw, niets mis mee. Wat niet meer gaat, is Anna O. zelf, ze kan zich niet meer vinden in wie ze is, in de verhalen, de betekenaars waarin, waaruit, waardoor ze bestaat. Waar kan ze zich niet langer in vinden? In het feit dat ze niet reëel zichzelf is, dat ze een per definitie niet te vervullen verlangen naar zichzelf is, dat ze onherroepelijk afgesneden – gecastreerd, gesecteerd – is van haar vermeend reële ‘zelf’ of (wat op hetzelfde neerkomt) van het ultieme object van haar verlangen. Wat ze niet kan verdragen is dat ze een van zijn ultieme bevrediging ‘gesecteerd’ verlangen is – dat ze met andere woorden een ‘seksueel’ verlangen is (want daar gaat het ten onrechte zo verguisde panseksualisme van Freud over: we zijn een van het ultieme object ‘gesecteerd’ verlangen).

En welke list hanteert ze om dat ondraaglijke toch draaglijk te maken. Ze stopt haar probleem (haar castratie, haar seksualiteit, haar van utlieme bevrediging gesecteerd verlangen) in een betekenaar en dicht aan die betekenaar de oplossing van haar probleem toe. ‘Het gaat niet meer met *mij*’ wordt dan ‘mijn been wil niet langer gaan’. ‘Als dus dat been weer zou kunnen wandelen, dokter, dan zal het wel weer gaan met mij.’ Het ondraaglijk onvervulbare verlangen dat zij *is*, wordt ingepakt in een probleem dat zij *heeft*, en dat geeft zij ten geschenke aan een professional die op problemen gestudeerd heeft. Zij ontkent dat ‘zij een andere *is’*, zij *heeft* iets ‘anders’, iets vreemds, en schenkt het aan een andere, een vreemde (haar dokter, haar therapeut). Het ergste wat die kan doen, is dat geschenk aannemen (en dat is niettemin wat hij doorgaans doet – wat wil je, hij is precies daarvoor opgeleid). Want als hij dat geschenk aanneemt, ontneemt hij haar de list waarmee ze alles zo mooi had bezworen. Ze wilde juist ontkennen dat ze een ander is, dat ze verlangen (naar een andere) is, dat ze niet zomaar ‘zichzelf’ was, maar een verlangen (naar een ander). En zie, door het feit dat die ander haar geschenk aanneemt, geeft ze impliciet te kennen hoe belangrijk en beslissend die ander wel voor haar is. Ze geeft impliciet aan dat haar ‘zelf’ bij die ander ligt. Het gevolg is een imaginaire agressie tegen die ander. De ander, eerst geëerd als ware professional die haar en ieders probleem meester was, blijkt nu vooral Meester Onbenul te zijn, ‘want kijk, dokter, je hebt me wel van mijn verlamde been afgeholpen, en zie, nu wil mijn moedertaal niet meer mee en kan ik alleen nog Engels praten. Dokter, wat er is toch met mij!? Waarom kan je, wil je mij niet helpen!?’

Telkenmale de dokter haar geschenk (haar symptoom, haar probleem, haar klacht) aanneemt, komt ze met een nieuw geschenk, een nieuw symptoom voor de dag. Niet haar probleem is haar probleem, maar het feit dat ze ervan houdt. En dat ze niet van die liefde houdt (dat ze met andere woorden een *oedipale* haat/liefde-band met dat probleem heeft). Ze kan niet *zonder* probleem, maar ze kan ook niet *met* het probleem.

Een uitgelezen cliënt voor een therapeutische markt! Verkoop haar een oplossing voor haar probleem en 's anderendaags staat ze er alweer met een nieuw probleem en kun je opnieuw verkopen. Of kan de concurrentie verkopen. Behandel haar systeemtherapeutisch en, precies omdat je je werk goed doet, maak je haar klaar voor, successievelijk, een client centerd gerichte, gedragstherapeutische, freudiaanse, jungiaanse, holistisch bakthische, boeddhistische, pendel zwierende en tarotkaarten leggende therapeutische behandeling. Geen wonder dat al die therapieën en theorieën zo voorbeeldig tolerant zijn ten aanzien van elkaar, ze leveren elkaar klanten.

7. Ethisch goede therapie

Voor Lacan begint de ethiek van een therapeut waar hij die carrousel stopt. Waar hij het probleem van zijn patiënt (cliënt, hulpvrager) niet als een probleem *op zich* ziet, maar als een probleem binnen een gestalte of, exacter, als een probleem *van* die gestalte, het probleem van de gestalte die iemand 'is'. Dat probleem fungeert als een 'point de capiton', als een 'hete', overgedetermineerde betekenaar waarin de hele identiteit, de hele gestalte van de patiënt, haar eenheid vindt. Zijn probleem is de splinter waarop zijn identiteit (zijn gestalte) rust. En nog eens, niet zijn probleem zelf is zijn probleem, maar zijn houding ertegenover. Wat de patiënt die aan zichzelf lijdt, doet lijden, is het feit dat hij van zijn probleem juist teveel verwacht: hij verlangt precies dat, wanneer dat probleem weg is, alles opgelost is. In feite verlangt hij dat mét zijn probleem, ook zijn verlangen weg (want bevredigd) zal zijn. En hij wil niet geweten hebben dat hij maar leeft voor zoverre het probleem – het problematisch verlangen – dat hij *is*, nooit opgelost, nooit ingelost, nooit bevredigd wordt.

Alleen, en dit is essentieel, je kunt je patiënt dat niet aanwrijven. Je kunt niet zeggen dat hij dat niet mag doen of dat nu maar eens heel bewust anders moet gaan doen. Juist omdat er iets met die 'hij' – met zijn 'zelf' – is. Juist omdat er iets is met het punt – die 'splinter'– van waaruit zijn gestalte zich in zijn vorm houdt. Er schort iets met die 'splinter, met het Ik, het 'zelf', het subject dat dit moet doen. Hij/zij wil dat 'zelf' (dat subject) terugvinden, en het ligt per definitie niet waar hij/zij bewust denkt dat het ligt. Alleen in een proces van scha en

schande kan hij/zij die ‘splinter’ aan bod laten komen die door elke bewuste ingreep wordt verdrongen.

Met andere woorden: elke identiteit rust dus in zijn symptoom, en het komt er niet op aan om dat symptoom weg te werken, maar om ervan te leren houden als van zichzelf. Wat zoveel betekent als dat het symptoom *verdrongen* moet worden: de ‘waarheid’ dat ik een ander ben, dat ik een niet te bevredigen verlangen ben, die ‘waarheid’ kan ik onmogelijk elk moment bewust voor ogen houden. Als die waarheid zich aan mij opdringt, heb ik de neiging dit in een symptoom in te pakken en een ander (een therapeut) op te zoeken die mij van dit ‘pak’ af zou kunnen helpen. In een goede therapie krijg ik de kans om die niet te verdragen ‘waarheid’ over mezelf even in het gelaat te kijken, maar het doel daarvan blijft in ieder geval dat ik erin slaag die ‘waarheid’ opnieuw uit de weg te gaan, zij het nu op een manier die mij geen parten meer speelt. Ik moet weer in staat zijn die te verschalken aan de hand van het listige, gladde spel dat betekenaars met elkaar kunnen spelen. Dit laatste is wat in het jargon ‘verdringing’ heet, een onbewuste strategie die niet langer *imaginair* is, maar *symbolisch* (een strategie dus die gebruik maakt van de eindeloze plasticiteit van de betekenaars).

De gestalte of identiteit die ik ben en die zijn eenheid dankt aan een symptoom dat haar waarheid verdringt (met name dat ze geen grond heeft in zichzelf), die gestalte moet kunnen ‘vlotten’ en soepel dobberen op het eindeloos verschuifbare veld van de betekenaars, aldus Lacan. De spontane intentie om die gestalte (imaginair) vast te leggen, werkt precies neurotiserend. In de kuur moet de patiënt er zich mee verzoenen dat de drager – of, technisch, het subject – van die gestalte, aan onze greep ontsnapt en altijd afwezig blijft in de talige gestalte (het verhaal) waardoor dat subject wordt gerepresenteerd. Het centrum van de gestalte die ik ben, datgene wat mij draagt, mijn subject, ligt altijd elders dan waar ik denk dat mijn eigenste zelf ligt. De psychoanalytisch kuur confronteert mij met mijn gedecentreerde – of, wat op hetzelfde neerkomt, gesubverteerde – subject[9]. De gestalte die ik ben, heeft haar rustpunt in een splinter die er uitspringt. Die weerbarstige splinter is mijn intiemste kern. Juist omdat die intiemste kern zo onbereikbaar is – zo “extiem “is, zoals Lacan ergens zegt[10] – blijf ik naar mijzelf verlangen als naar een ander; en blijf ik ook verlangen naar een ander als naar mezelf. Die radicale onbereikbaarheid van mijn eigenlijke ‘ik’ – of, wat op hetzelfde neerkomt, die voor de moderniteit typische ‘dood van de ziel’ – is juist de positieve

[9] Dit is wat Lacan “La subversion du sujet” noemt. Zie het gelijknamig essay in: J. Lacan ,1966: 793-827. Voor een uitvoerige commentaar bij dit essay, zie Philippe Van Haute (2000), *Tegen de aanpassing: Jacques Lacans ‘ondermijning’ van het subject*, Nijmegen: SUN.

[10] J. Lacan (1986), *Le Séminaire. Livre VII. L’éthique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A Miller, Paris: Seuil, p. 167. Zie ook De Kesel, 2002: 113.

mogelijkheidsvoorwaarde dat het verlangen die ik ben zich gaande en staande houdt. En omdat dat Ik in eerste instantie een ander is, maakt ons dat ook zo onherroepelijk sociaal en op anderen betrokken (in de moreel positieve zowel als in de negatieve zin).

8. *Jouissance*

Eind de jaren 50 en begin de jaren 60, wanneer Lacan zijn subjecttheorie – of zo je wil zijn gestalttherapie – nogmaals bijstelt, komt de nadruk nog meer op dat 'excentrisch' karakter van onze 'Gestalt' te liggen. Die ligt niet alleen te vlotten op het gladde oppervlak van een grenzeloos betekenaarsuniversum op zoek naar een subject dat aan elke betekenaar ontsnapt. Die op zich zichzelf al wankele *Gestalt* wordt bovendien nog eens gedreven door een neiging die haar tot voorbij de grenzen van de betekenaar drijft. En omdat het driftwezen buiten de betekenaar geen leven beschoren is, is die neiging niets minder dan een doodsdrift. Het ultieme object van verlangen, zo heet het bij Lacan, ligt voorbij de betekenaar: in het onmogelijk reële.

Hier wordt het gedecentreerde karakter van het verlangen nog sterker geaccentueerd. Voordien dacht Lacan dat, wanneer het verlangen bevredigd werd, het door *niets* werd bevredigd en daarom in stand werd gehouden. Het werd immers door een betekenaar bevredigd, een betekenaar die op zich *niets* is en het verlangen onmiddellijk weer doorstuurt naar een andere betekenaar. Zo hield, paradoxaal, de bevrediging het verlangen in stand, dit wil zeggen onbevredigd.

Nu legt Lacan het doel van het verlangen in een reëel object *voorbij* de betekenaar. Bevrediging betekent hier in principe de dood van het verlangen en van het verlangend subject. Alleen is – gelukkig maar – die dood in de regel alleen een *symbolische* dood. Het subject verdwijnt in het moment van het genot, in de zin dat het er niet present bij kan zijn. Het kan niet zeggen, op het moment van het genot, 'ik geniet'. Het kan naar een genot alleen verlangen of erop terugblikken, het kan er, op het moment van het genot, niet de drager – het subject – van zijn.

Zonder in detail te kunnen gaan, is het duidelijk dat de intieme kern waarnaar de mens op zoek is als hij naar 'zichzelf' zoekt, hier nog complexer te articuleren valt en, vooral, dat die zoektocht een gevaarlijke zaak wordt. De splinter waarin onze gestalte rust is niet langer een symptomatisch tekort *in* onze gestalte die tot het domein van de betekenaar behoort. Het is nu in laatste instantie een reëel object dat *daarbuiten* ligt en waar de verlangende gestalte, ook al

is zij erop georiënteerd, vooral ook op afstand moet worden gehouden. Reëel aankomen bij het object waarnaar ik een verlangen ben, betekent immers mijn dood.

Dit heeft verregaande consequenties voor de manier waarop we het therapeutisch proces moeten denken. Tussen de cliënt en de therapeut is er onvermijdelijk een (imaginaire) spiegelverhouding. De cliënt verlangt van de therapeut de oplossing van zijn probleem; exacter: omdat die cliënt naar zichzelf zoekt, verlangt hij van de therapeut dat hij hem dat 'zelf' geeft. De therapeut staat op de plaats waarvandaan de cliënt zijn antwoord – en dus zijn 'zelf' – verwacht. In die zin staat de therapeut op een *dodelijke* plaats. Hij is niet alleen niet in staat zijn cliënt te geven wat hij van hem vraagt, hij moet er tegelijk voor zorgen dat niemand anders hem dat antwoord geeft, ook de cliënt zelf niet. Dat antwoord is in laatste instantie dodelijk, en we leven maar bij de gratie van het uitstel van dat antwoord.

De taak van de therapeut bestaat erin de vraag die de cliënt hem stelt op de juiste manier onbeantwoord te laten, zodat die cliënt zijn vraag teruggeworpen krijgt. Pas dan wordt hem de kans geboden om zich te confronteren met het verlangen waardoor zijn vraag wsordt gedragen (en die door zijn vraag – of, wat dezelfde structuur heeft, zijn symptoom – aanvankelijk werd miskend).

Als therapeut staan wij op de plaats waar de *Gestalt* van onze patiënt haar 'splinter' kent, de splinter waarmee die *Gestalt* zich in haar vorm houdt. Wij staan op de plaats omdat de patiënt ons daar stelt, alleen al door het feit dat hij zijn vraag tot ons richt. We moeten in ieder geval van die plaats weg: wij kunnen de vraag van de patiënt niet oplossen, die vraag voert hem naar zijn verlangen, en dat verlangen voert hem dan weer naar een principieel onbereikbaar object van genot. Dat object is strikt singulier, zo singulier dat ook de patiënt zelf er niet bij kan. En waar dus a fortiori ook geen therapeut bij kan. De therapeut die dat wel beweert, miskent het meest essentiële waar het in de hulpvraag van de patiënt om gaat. Tot het genot van onze patiënt (en dat is waar hij/zij in laatste instantie op uit zijn) hebben wij per definitie geen toegang. En al heeft hij er in principe ook zelf geen toegang toe, we moeten hem er niettemin alleen mee laten. Waar hij geniet, kan hij niet komen en a fortiori wij nog minder. En toch plaatst hij ons als therapeut uitgerekend op die plaats. Onze patiënt daar alleen achterlaten betekent hem achterlaten met de pijn van die onhebbelijke 'splinter' die zijn *Gestalt* zo dwars zit. Maar het is en blijft precies die splinter waarin hij 'zichzelf' zal moeten vinden. Net zoals hij, eenmaal hij zijn genot teruggevonden heeft, strikt genomen alleen zal genieten van de pijn die deze splinter hem bezorgde.