

WAT IS ER BEANGSTIGEND AAN SEKSUELE LUST? Heen en weer tussen Freud en Lacan via Plato en Aristoteles.

Paul Moyaert

We weten dat seksueel genot opwindend en spannend is. Maar, zo stelt Freud vast, voor sommigen draagt die spanning helemaal niets bij tot het genot zelf. Voor hen is de spanning beangstigend en is de angst zelfs zo beklemmend dat seks geen bron van genot kan zijn. Dat is een interessante vaststelling. Want hoe kan seksueel genot, ja hoe kan zoiets als genot beangstigend zijn en dus onlustvol? Lust is een thema waar filosofen sinds Plato en Aristoteles over nadenken en zonder veel overdrijving zou je kunnen stellen dat de talloze antwoorden op de vraag *wat is lust* varianten zijn van de twee standaardantwoorden die eertijds al door Plato en Aristoteles werden geformuleerd.¹ Volgens Plato is lust de opvulling van een gemis of de bevrediging van een behoefte, voor Aristoteles is lust de ongehinderde ontplooiing van een activiteit. Nu was voor beide filosofen de ontologische vraag onlosmakelijk verbonden met de in hun ogen veel belangrijkere vraag naar de morele waarde van lust. Is genot zonder meer goed, of zijn alleen bepaalde genietingen onder bepaalde voorwaarden goed? Of komt genot misschien zelfs in aanmerking voor het hoogste goed? Is genot het meest waardevolle waar alle andere zaken in het leven aan ondergeschikt zijn en hun betrekkelijke waarde aan ontlenuen? Ook hier liepen de antwoorden uiteen. Wat de goedheid van het genot betreft is Plato steeds veel terughoudender gebleven dan Aristoteles.

De aandacht voor het feit dat seksueel genot niet zonder angst is, is daarentegen wel van meer recente datum. Toch is Freud ook hier niet de enige die oog heeft voor het samengaan van genot en angst. Levinas, die weinig sympathie had voor het freudiaans ideeëngoed, heeft in zijn beschrijving van *jouissance* eveneens op die samenhang gewezen en ook hij wijst, in zijn onovertroffen fenomenologie van de Eros in *Totalité et Infini*, op sporen van deze samenhang in de seksuele wellust.²

Het is een interessante vaststelling dat seksueel genot niet zonder angst is. Opmerkelijk is evenwel dat Freud zijn eigen vaststelling niet goed kan plaatsen. Freud kan wel begrijpen wat angst is en hoe angst en seksuele drift samenhangen. Angst is een ophoping van lichamelijke excitatie die niet kan worden afgevoerd. Maar deze bepaling van angst verklaart niet waarom seksueel genot iets beangstigends kan zijn. Er zijn twee redenen waarom Freud moeite heeft met het beangstigend karakter van seksueel genot. Ten eerste, omwille van zijn definitie van lust en ten tweede, omdat hij te weinig aandacht had voor de andere vraag die voor Plato en Aristoteles nochtans belangrijker was. Die tweede vraag onderzoekt zoals gezegd hoe lust en het goede zich tot elkaar verhouden.

Hoe kadert de zin voor lust in een leven dat de moeite waard is om geleefd te worden? Voor Plato bijvoorbeeld kennen goden wellicht geen genot. Het is niet waarschijnlijk, zo schrijft hij in de *Philebus*, dat de goden vreugde of het tegendeel ervaren.³ Dat is een reden waarom althans voor de latere Plato de levenswijze van de goden voor mensen niet altijd even aantrekkelijk is. Maar daaruit volgt voor Plato niet dat lust het meest nastrevenswaardige is of het beste dat we in dit leven kunnen bereiken. Een leven zonder lust is weinig aantrekkelijk, maar hoe belangrijk is dat bestanddeel dan wel? Sommige filosofen waaronder opnieuw Plato, hebben zich trouwens ernstig afgevraagd of lust überhaupt uit zichzelf iets goed is. Ik kan me voorstellen dat veel lezers zich nu afvragen of dit wel een ernstige vraag kan zijn. Want, het mag dan wel een zinvolle discussie zijn of lust inderdaad het meest zinvolle en begerenswaardige is, maar toch niet of lust iets goed is? We gaan toch niet terug naar de tijd van de ascetisch verkrampde antihedonisten. Trouwens, zo zal men er in een adem aan toevoegen, heeft de psychoanalyse nu niet net bijgedragen tot een algemeen menselijke herwaardering van het genot en van het seksuele? Overhaaste antwoorden zijn hier evenwel niet op hun plaats. Voor een belangrijke psychoanalyticus als Lacan is de morele waarde van genot helemaal geen uitgemaakte zaak. Integendeel, zelfs. Hij bestempelde het hedonistisch utilitarisme dat er vanuit gaat dat lust uit zichzelf goed is simpelweg als boerenbedrog. Wie beweert dat lust goed is, aldus Lacan, moet eerst uitleggen wat er dan zo goed aan is, of waaruit het goed zijn van lust bestaat. En omdat hedonisten dat niet doen is hun theorie oplichterij:

Waar het eigenlijk op aankomt is dat wij de zogenaamde traditie van het hedonisme verwijten dat ze nooit de weldadige effecten van lust hebben beklemtoond. Ze hebben nooit uitgelegd waarin het goede van de lust bestond. Juist daarin bestaat het bedrog.⁴

Freud had meer over deze morele kwestie moeten nadenken, dan had hij, zo luidt mijn stelling, beter kunnen begrijpen waarom genot beangstigend kan zijn.

Laat ik eerst nagaan hoe Freud lust definieert en aantonen hoe hij omwille van deze definitie die in grote lijnen overeenkomt met die van Plato, zijn vaststelling niet goed kan plaatsen. Daarna gaan we op zoek naar een betere definitie waarvan de grondinspiratie teruggaat op Aristoteles. Het komt me voor dat Lacans visie op *jouissance* dichter aansluit bij Aristoteles' bepaling van lust, maar Lacan had dan wel meer oog voor de duistere kanten van het genot. Hij zag die donkere kanten niet alleen in de meest zinnelijke, vleselijke lusten, maar ook in wat traditioneel de hogere genietingen wordt genoemd zoals de zoektocht naar waarheid. Aristoteles was daar minder gevoelig voor omdat in zijn ogen de natuur spontaan aan zelfbegrenzing doet en uit zichzelf op de cultuur van het juiste midden is afgestemd.

Freud en Plato

Lust als bevrediging

Wat is genot? Sommigen zullen zich ongetwijfeld afvragen of dit wel een zinvolle vraag is. Want ieder van ons geniet nu eenmaal van andere zaken. De ene vindt dit genotvol en de ander dat. De ene heeft een lichte voorkeur voor blond, de andere verkiest donkerbruin en weer een ander lichtbruin. Nog anderen wisselen graag af en zijn niet echt verslingerd aan één bepaald type. De voorkeur voor een biersoort is inderdaad zeer subjectief en daar valt verder weinig over te discussiëren. Maar dat neemt niet weg dat we kunnen vragen *wat genieten is*. Lust beleven, aldus Freud, is iets waarnemen in het eigen lichaam. Lust is meer bepaald wat je gewaarwordt wanneer een drift of een behoefte wordt bevredigd. Kortom, lust is de gewaarwording van bevrediging. Wat Freud zegt lijkt vanzelfsprekend. Als je geniet dan weet je toch dat je geniet, en je weet dat omdat je in het genot lichamelijk op jezelf, op je eigen lichamelijke gewaarwordingen, betrokken wordt. Genot heeft te maken met een lichamelijke terugbuiging op zichzelf. Spreken van een lust waarvan een persoon zich niet bewust is heeft geen zin. Toch is Freuds definitie zeker niet zonder problemen. Zo is niet duidelijk hoe bijvoorbeeld de meer geestelijke en esthetische genoegens in deze bepaling passen. Maar belangrijker nog is dat deze stelling al heel wat problemen stelt voor lichamelijke genietingen. Genieten is iets anders dan bepaalde veranderingen aan je lijf gewaarworden.

Freud begrijpt lust als bevrediging en hierin komt zijn definitie, dat zullen we dadelijk zien, overeen met die van Plato. Freud weet nochtans dat deze bepaling niet de enig mogelijke is. In *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* merkt hij tweemaal in een voetnoot op dat lust dubbelzinnig is en “zowel de gewaarwording van de seksuele spanning (ik heb lust=ik wil graag, ik voel de aandrang) als de bevrediging betekent”.⁵ Naast bevrediging betekent lust zin of goesting. Freud betreurt dat lust voor verschillende uitleg vatbaar is, maar ziet daarin geen reden om zijn eigenlijke definitie kritisch te bevragen.⁶ Wat een gemiste kans is. Lust heeft bij Freud, en bij Plato is dat niet anders, alles te maken met bevrediging. Eerst is er de nood, de behoefte, het ongemak van de honger en de dorst, de volle blaas, of de gespannen onrust van de seksuele organen. En vervolgens, na enige doeltreffende handelingen, keert de rust terug. Lust is dus afvoer van spanning. Het teveel aan excitatie wordt geëvacueerd en die afvoer ervaren wij als lust. De terugkeer van het door onlust verstoorde evenwicht worden wij gewaar als lust. Plato komt in de *Philebus* tot dezelfde bevinding. Hij vertrekt daarbij, net als Freud, van voorbeelden waarover naar de mening van Socrates geen discussie kan bestaan: eten en drinken (*Phil.* 31e). Zeker, Plato heeft het niet over lust als evacuatie van spanning of lust in de zin van stoom afblazen, maar over de opvulling van een gemis, een leegte, een tekort. Maar dat verschil tussen Plato en Freud is volkomen onbelangrijk. Want

of je het proces nu beschrijft als opvulling van een gemis dan wel als afvoer van excitatie, in beide gevallen is lust in wezen een herstel van een verstoord evenwicht, een terugkeer naar een meer natuurlijke toestand of homeostase. Lust is de *onstabiele* en *vluchtige overgang* van leeg naar vol, of van een teveel aan excitatie naar minder spanning. Plato benadrukt sterk dat lust alleen optreedt in de overgang zelf of in het verdwijningproces van de smart. Lust heeft niet de stabiliteit van een substantiële werkelijkheid, maar de onbestendigheid van het onvoldragen worden. Lust is niet bestand tegen de tijd. Ze is een werkelijkheid die verdwijnt op het ogenblik dat ze verschijnt. De spanningsloze toestand die volgt op het genot, de toestand van bevredigd zijn, worden we niet gewaar als lust. Je moet deze toestand eerder beschrijven als voldaanheid, tevredenheid of rust. De toestand waar je fysiologisch geen schommelingen meer gewaarwordt, noemt Plato de neutrale toestand. Ten onrechte, aldus Plato, wordt deze toestand van betrekkelijke windstilte soms als genieten voorgesteld. Maar daar is eigenlijk geen genot, aldus Plato, omdat je fysiologisch niets gewaarwordt. De fysiologische veranderingen zijn er wel, maar omdat ze te weinig intens zijn en dus onder de waarnemingsdrempel vallen kan er geen genot zijn.

Lust begrijpen vanuit de rust?

Meer dan Freud schenkt Plato aandacht aan hoe een leven eruit ziet dat alleen maar zoveel mogelijk zinnelijke genietingen wil. Een persoon voor wie lust het allerbelangrijkste is, kan in de visie van Plato eigenlijk niets anders willen dan de bestendiging en dus de onophoudelijke herhaling van de vluchtige overgang van leeg naar vol of van teveel naar minder. Dat is een onrustig leven dat constant heen en weer schokt van leeg naar vol en van vol naar leeg.⁷ Lust heeft dus bij Plato, ondanks haar kalmerende werking tegelijk de trekken van een niet te verzadigen honger of dorst.

Freud daarentegen beschrijft het menselijke organisme niet zozeer vanuit de lust die *tevergeefs* naar vereeuwiging van de vluchtige overgang verlangt, maar vanuit de toestand die erop volgt. Freud beschrijft de lust vanuit de rust na de lustbevrediging, door hem ook eindlust genoemd. Het standpunt van Freud is niet het standpunt van een organisme dat zoveel mogelijk lust, maar zo weinig mogelijk onlustvolle excitaties wil. Lust zoekt bij voorkeur het gezelschap op van de rust en verkiest rust boven een levenskrachtige opwindning. Lust wil rust. Plato beschrijft het organisme dat lust wil als een organisme dat constant twee tegengestelde dingen tegelijk wil: én het gemis én de opvulling, én de spanning én de evacuatie ervan. Voor Freud is het organisme iets wat alleen maar tegen zijn zin prikkeling ondergaat. Maar hoe moet je bij Freud denken over de toestand zonder irritante excitatie? Is dat een toestand die bestaat uit rust in de zin van stilstand zonder beweging of uit een rustige beweging? Het loont de moeite hierover verder na te denken.

In de toestand zonder waargenomen spanningsverlaging kan men nog twee toestanden onderscheiden. De eerste zou men kunnen beschrijven als absolute windstilte, de tweede als de toestand van een stille bries. Eerst genoemde toestand wijst in de richting van een spanningsloze toestand en in de freudiaanse metapsychologie beantwoordt daaraan de toestand die resulteert in zero-reductie van elke spanning. In deze toestand komen driften onder invloed van het ongeremde lustprincipe terecht. Dat zou zoiets zijn als de absolute windstilte, een toestand waarover Lacan ergens schamper opmerkt dat het een toestand is waar niets meer marcheert. Een toestand zonder kracht. De tweede toestand beantwoordt aan de eisen van het constantieprincipe. Wat moeten we ons bij deze toestand voorstellen? Om te kunnen handelen heeft het organisme een vlotte doorstroming van energie nodig, een soepele en vrije krachtontplooiing. Welnu, deze krachttutoefening vereist dat het organisme over voldoende spankracht beschikt en dus energie in reserve heeft om een toename van excitatie zo soepel mogelijk om te zetten en op te nemen in een vrije stroom- of windcirculatie. Het constantieprincipe is het principe dat de vrije krachtontplooiing garandeert. Het organisme houdt energie in reserve om te handelen. Anders gezegd. Een optimale functionering van het organisme moet resulteren in een rustgevend bevrediging van noden en in een vlotte afwatering en ontlasting. Het constantieprincipe zorgt voor permanent stromend water in de kanalen van het organisme. Buizen die permanent met water gevuld zijn vormen de beste bescherming tegen onverwacht noodweer. Of neem metaforen ontleend aan de elektriciteit. Een permanente netspanning moet én de schokken van een plotse stroomtoevoer opvangen én een vlotte doorstroming van energie verzekeren. Het is makkelijker om een toevloed van energie op te vangen en te verdelen wanneer het netwerk al onder spanning staat. Ook het constantieprincipe staat bij Freud ten dienste van een efficiënte spanningsreductie en wordt door hem alleen vanuit dat standpunt besproken. Freud neemt *noch* de vlotte doorvloeijing die door het constantieprincipe wordt mogelijk gemaakt *noch* de toestand van welbevinden als vertrekpunt om over lust na te denken. Hij kan beide toestanden alleen op een negatieve manier in verband brengen met lust. Lust is de overgang of de terugkeer naar een toestand van mindere spanning. Freud begrijpt lust niet vanuit de vrije doorstroming noch vanuit het welbehagen maar vanuit de evacuatie van onaangename prikkels. Lust is spanningsreductie. Een toestand waarin geen overgang wordt waargenomen is een toestand zonder genot. Dat is een toestand die Plato als de neutrale toestand kenmerkt. *Noch* lust, *noch* onlust.

Laten we nog even speculeren over de toestand na de spanningsafvoer. Die toestand hoeft geen absolute stilstand te zijn, maar kan ook bestaan uit de rustige ontplooiing van bijvoorbeeld mentale processen. Er komen inhouden op die elkaar aflossen zonder dat ze de geest buitensporig in beslag nemen. De geest blijft in beweging, blijft actief en verkeert dus niet in absolute rust. Men denkt aan iets zonder aan iets bepaald te denken. Het mentale leven kabbelt voort en

beweegt zonder hapering van de ene voorstelling naar de andere. Geen absolute windstilte of stilstand (dat is de zero-reductie die beantwoordt aan het lustprincipe), maar de zee bij kalme bries (dat is de toestand die mogelijk beantwoordt aan het constantieprincipe). Welnu, stel dat de toestand van de driften bestaat uit bijvoorbeeld rustig kabbelende denkprocessen, een toestand dus die zowel verschilt van driftige denkprocessen als van een tijdelijke mentale dood. Komt deze toestand dan niet in de buurt van de toestand van de eeuwig durende, onverstoorbare, en gelijkmatig verlopende beweging van de sterren? Volgens sommige filosofen is de gelijkmatige beweging van de sterren een richtinggevend voorbeeld om over gelukzaligheid na te denken. Men weet dat Augustinus deze metaforen heeft gebruikt om over gelukzalige seksualiteit na het aardse leven na te denken. Augustinus werd geconfronteerd met de moeilijkheid wat er met het geseksueerde lichaam na de dood gebeurde. Indien er na de dood helemaal geen seksualiteit meer zou zijn zou dat een manicheïstische stellingname ten overstaan van de schepping kunnen betekenen. Om deze theologische ketterij te vermijden opperde Augustinus de gedachte dat er ook na de dood seksualiteit is, maar dan alleen seksualiteit die bestaat uit rustige en gelijkmatige bewegingen die niet aan de controle van de wil ontsnappen. Of de beweging van de sterren inderdaad het prototype van geluk is, is betwifelbaar. Belangrijker is evenwel dat Freud de gelijkmatige beweging niet als genotvol kan bestempelen. Lust is het verdwijnen, niet de afwezigheid van excitaties.⁸ Ook volgens Plato kan men aan de sterren geen genot toeschrijven. De sterren noch de goden genieten, volgens Plato, omdat ze niet bewogen worden door spanningsschommelingen. Om een soepel draaiende krachtontplooiing als genotvol te bestempelen moet men, zoals bijvoorbeeld Aristoteles, met een andere definitie van lust werken.

Laten we speculaties over hoe Freud mogelijk denkt over de drifttoestand die aan het constantieprincipe beantwoordt verder buiten beschouwing, zodat we opnieuw kunnen focussen op zijn definitie van lust.

Lust als negatieve werkelijkheid

Lust, zo luidt Freuds definitie, is bevrediging. Wat volgt uit deze eenvoudige definitie? Als je lust zo definieert, is lust wel een zeer schrale werkelijkheid, een werkelijkheid die weinig inhoudt. Zelfs lichamelijke genietingen hebben dan weinig om het lijf. Freud en Plato geven van lust een negatieve definitie. Lust is het verdwijningproces van onlust. Het is dus niet toevallig dat Freud het lustprincipe aanvankelijk *het onlustprincipe* had genoemd.⁹ Het vermijden van onlust is de enige drijfveer van de driften die gehoorzamen aan het lustprincipe. Lust is met andere woorden niet de aanwezigheid van iets, maar de verdwijning van haar tegendeel. Freud mag dan wel vrij snel de term 'lustprincipe' hebben verkozen, de naamwijziging heeft zijn visie op wat lust is niet gewijzigd.

Vergelijk met een definitie van schoonheid. Als je schoon zou definiëren als afwezigheid van lelijk heb je geenszins schoonheid bepaald. Schoonheid is niet de afwezigheid, maar de aanwezigheid van iets. Hiermee hangt samen dat er bij Freud eigenlijk geen plaats is voor hedonisme. Hedonisme is een morele levenshouding die pleit voor verfijning en cultivering van genot, maar dat is alleen mogelijk als lust een positieve werkelijkheid is. En Freud beschikt niet over een positief begrip van lust.¹⁰

Voor Plato en Freud lijkt lust allereerst op zoiets als ziekteherstel of op de terugkeer naar evenwicht. Maar, zo moet men zich afvragen, is genieten niet veeleer de uitdrukking van gezondheid of vitaliteit? Is genieten niet in wezen actief zijn? We zullen straks zien dat dit nu net de manier is waarop Aristoteles lust bepaalt. De ontplooiing van de eigen activiteit lijkt bij Freud echter helemaal bijkomstig. Het enige wat telt is dat onlust verdwijnt. Het maakt niets uit of men daar zelf iets moet voor doen of niet. De eigen activiteit draagt niets bij tot de lust. Wel is het zo dat, zeker in de benadering van Freud, lust al bij al een geruststellend gegeven is. Geruststellend omdat in de lust driften gekalmeerd worden en tot rust komen. Lust is een kwestie van bevrediging, opluchting en verlichting. Freud hanteert een orgastisch model van lust. Lust is wat de activiteit afsluit, voltooit, afrondt en beëindigt. We komen alleen uit ons bed omdat opstaan de snelste manier is om er terug in te gaan liggen. We leven niet om te genieten, maar om uit te rusten van de geleverde inspanning. Nagenieten is belangrijker dan genieten. In de visie van Freud zijn driften erop uit zo snel mogelijk een eind te maken aan de activiteiten waartoe de driftspanning hen aanzet.

Freuds karakterisering geldt niet alleen voor eten, drinken en vrijen, maar eveneens voor de meer geestelijke activiteiten, al zijn dat niet de voorbeelden waar hij het eerst aan denkt. De geest schiet wakker wanneer er problemen moeten worden behandeld die niet louter reflexmatig of slechts via meer gecompliceerde lichaamsbewegingen kunnen worden opgelost. Wat brengt de geest in beweging? Negatieve ervaringen. Zonder pijn, geen gedachten. De geest vormt alleen maar gedachten omdat het organisme gefrustreerd wordt. De onmiddellijke bevrediging van noden is daarom de dood van de geest. Het negatieve is in deze visie de motor van het mentale leven. Welnu, laat het nog zo zijn dat de geest niet in gang schiet zonder de tussenkomst van negatieve ervaringen, daaruit volgt niet dat het denken alleen lust beleeft aan de oplossing van het probleem. Freud suggereert dat lust van het denken samenvalt met probleemoplossend gedrag. Fantaseren bijvoorbeeld is een noodoplossing of een compensatie. Fantasie kan niet anders dan een mindere werkelijkheid zijn. Maar dat klopt niet. Want je kan ook plezier beleven aan het denken zelf. Problemen zijn er niet alleen om ze op te lossen, ze worden bedacht om te kunnen denken. De boekjes van 'denksport' zijn hiervan een voor de hand liggende illustratie.

Maar volgens Freud willen driften stilvallen en liefst zo snel mogelijk. Ze zijn er niet op uit de wereld te veroveren en hun stempel te drukken op hun

omgeving. In de visie van Freud zijn driften geen wil tot macht. Driften schieten alleen in actie omdat handelen nu eenmaal de kortste weg is tot nietsdoen. Volgens Nietzsche, daarentegen, zijn driften die bevrediging willen een uiting van zwakheid en ziekte. Want sterke driften affirmeren zichzelf en gebruiken hun omgeving niet om tot rust te komen maar om zich te voeden en hun zelfaffirmatie maximaal door te drukken. De zelfaffirmatie betreurt niet dat er tegenwerking is. Neen, ze betreurt dat de tegenwerking zwak is, want zonder sterke tegenstand kunnen de eigen krachten zich niet maximaal doorzetten. Neem een filosofische discussie. De eigen argumentatie wordt sterker naarmate de argumenten van de tegenstander subtieler zijn. Gezonde driften verlangen tegenspraak.

Voorlust: lust aan de excitatie

Wordt lust bepaald als bevrediging, dan is dat een geruststellende opvatting van genot. En in deze benadering valt inderdaad niet te begrijpen wat er beangstigend zou kunnen zijn aan lust. Nochtans weet ook Freud dat wat de *seksuele driften* betreft niet alleen de opwinding maar zelfs de vermeerdering van excitatie onder bepaalde voorwaarden eveneens lustvol is.

Rekent men de spanning van de seksuele opgewondenheid echter tot de onlustgevoelens, dan stoot men op het feit dat deze spanning ontgensprekelijk als lustvol wordt ervaren. Bij de door seksuele processen opgewekte spanning is altijd ook sprake van lust; zelfs tijdens de voorbereidende veranderingen in de genitaliën is duidelijk een soort bevredigingsgevoel waar te nemen. Hoe hangen deze onlustspanning en dit lustgevoel nu samen?¹¹

Freud weet dat seksuele opwinding lustvol kan zijn, maar hij kan er gezien zijn definitie van lust weinig mee aanvangen. Freud karakteriseert seksuele handelingen die lust beleven aan de prikkelspanning als *voorlust*. Deze lust is de anticipatie van de orgastische eindlust. Hij bedoelt daar ook mee dat voorlust geen zelfstandige lustbron, maar slechts lustvol is in zoverre ze fungeert als intermediair doel of als voorbereiding of als opstap naar de eigenlijke finale lust. Voorbereidende handelingen die lust beleven aan de driftspanning kunnen volgens Freud niet echt lustvol zijn op zichzelf, behalve dan voor de overbevolkte groep van masochisten. Preliminare handelingen die lust vinden in de opwekking van excitatie kunnen volgens Freud hoogstens lustvol zijn in het vooruitzicht van de eigenlijk gewenste ontlading. Wordt de bevrediging niet langer als een reële mogelijkheid geanticipeerd dan slaat lustvolle prikkeling om in een kwellende excitatie.

Maar ten gronde is lust aan de excitatie een fysiologisch raadsel voor Freud. Als lust afvoer van spanning is, hoe kunnen prikkelspanning en de verhoging van de excitatie dan lustvol zijn? Voor Freud lijkt seks zonder

ontlading een mislukt genot; hij kan niet begrijpen dat in sommige culturen seks zo gecultiveerd wordt dat net het orgasme een mislukking is.¹²

Auto-erotisme: een gemiste kans

Niet alleen de seksuele opwinding plaatst Freud voor problemen. Neem eten en drinken. Iedereen, ook Freud, weet dat er meer lust te beleven valt aan eten en drinken dan aan het stillen van de honger en het lessen van de dorst. Je kan genieten van lekkere wijn.

Nu heeft Freud in zijn bekende fenomenologie van de orale drift bij de zuigeling erop gewezen hoe het kind lust beleeft aan het zuigen aan de tepel van de moederborst.¹³ Freud spreekt over *auto-erotische lust* en dat is lust die men aan de activiteit zelf beleeft. Freuds observaties over de lust aan het sabbelen hebben evenwel een veel grotere reikwijdte dan de infantiele seksualiteit. In het auto-erotisme is er sprake van een genot dat niet past in zijn standaarddefinitie van lust. Het loont de moeite hier dieper op in te gaan. Hoe begrijpt Freud de verhouding tussen auto-erotisme en behoeftebevrediging? Hij suggereert dat auto-erotisme bovenop de behoeftebevrediging komt, als een niet geïntendeerd neveneffect van de bevrediging. Men moet daar in elk geval aan toevoegen dat auto-erotische lust eveneens een voorwaarde is voor lust in de zin van bevrediging. Want wie geen lust beleeft aan het zuigen en bij uitbreiding aan eten en drinken, zal ook niet geïnteresseerd zijn in behoeftebevrediging. Kan frustratie wel echt de motor zijn van het leven? Begint het leven niet met graag leven, en wat is dat anders dan plezier beleven aan wat men doet? Zeker, je kan niet genieten van eten en drinken als je geen honger en dorst hebt, maar daaruit volgt niet dat datgene waarvan je geniet het verdwijnen van de honger en de dorst is. Trouwens, te grote honger en te sterke dorst zijn eerder obstakels om voluit te kunnen genieten van eten en drinken. Zonder honger en dorst kan je niet genieten van eten en drinken, maar in zekere zin zijn zowel honger en dorst als de behoeftebevrediging eerder een *lokmiddel* om te kunnen eten en drinken. Terwijl Freud het doorgaans anders voorstelt. Auto-erotisme, zo hebben we gezien, is een niet geïntendeerd neveneffect van de behoeftebevrediging. Nu noemt Freud auto-erotisme *in het kader* van de seksuele lust eveneens *voorlust* en daardoor krijgt deze genereuze lust, genereus want niet gericht op het wegwerken van een smart, toch weer een dienende en ondergeschikte rol toegewezen. Voorlust, de term spreekt voor zichzelf, is de voorbereiding voor de eigenlijke lust, de eindlust. Ze is dus ondergeschikt aan de bevrediging.

In mijn voorstel is auto-erotisme helemaal geen voorbereiding tot de eigenlijke bevrediging, maar een zelfstandige bron van lust. In dit voorstel verdwijnt lustbevrediging evenwel niet uit de dynamiek van de autoerotische handeling, wel is de vervulling niet langer het eigenlijke doel waar de handeling rechtstreeks op is gericht. De toekomstige lustbevrediging is eerder een *alibi*

voor de ontplooiing van de 'auto-erotische voorlust'.¹⁴ Genieten vereist altijd enigermate de bekwaamheid om de gerichtheid op het punt dat de handeling beëindigt te kunnen loslaten. Wie eet om zijn honger te bevredigen geniet niet van zijn eten. De beëindiging van de activiteit mag niet het directe doel zijn. De handelingen die leiden tot bevrediging moeten vertraagd worden en tegelijk vergeten dat ze op iets gericht zijn hoewel het doel toch niet uit het vizier mag verdwijnen. Geen genot zonder temporalisering en remming van de drang tot spanningsafvoer. Maar de vertraging is er niet om de bevrediging doeltreffender te bereiken, maar omwille van het genot dat men beleeft aan de ontwikkeling van de handeling zelf. Voor wie geniet van de handeling gebeurt de vertraging als van zelf en is de remming een doel op zich. Dat geldt vanzelfsprekend ook voor de seksuele driften. Een vergelijking met gokken verduidelijkt de complexe verhouding tussen autoerotisme (lust aan het spel) en eindlust (het geld). Zonder inzet is gokken niet lustvol. Maar wie gokt speelt toch niet voor het geld, want geef het geld dat de gokverslaafde zou kunnen winnen en hij zal het vergokken. In het gokken is het geld geen doel en toch is het onmisbaar en blijft het als onzelfstandig lokmiddel meespelen. Gokken zonder risico, zonder reële winst of verlies, is onaantrekkelijk. De gokinzet moet symbolisch gewichtig zijn, terwijl de winst tegelijk toch ook weer geen belang heeft. Je moet alles kunnen verliezen. Je bent gericht op een doel en toch ook niet. Neem na de gokdrift, het autoerotisme van de filosofische denkdrift. Geen filosofie zonder een interesse in de waarheid. Men kan maar ernstig nadenken in de filosofie als men gericht is op waarheid. Toch is het doel van de filosofie niet de waarheid, maar de vreugde van het denken. Maar deze vreugde is niet mogelijk zonder een verlangen naar waarheid. Het gaat in de filosofie om de waarheid en toch ook weer niet. De waarheid is eerder een alibi om te filosoferen en tegelijk is het dat wat men echt wil en dus is waarheid toch weer meer dan een alibi. Auto-erotisme is lust als doel op zich en deze lust kan pas lukken doordat ze zich nu net niet zonder meer zo presenteert. Ze moet zich presenteren als een lust die gericht is op een punt buiten de activiteit, en hoewel het niet om het bereiken van dat eindpunt gaat kan ze alleen maar lukken door de gerichtheid op dat eindpunt mee in rekening te nemen. De complexe omgang met het doel in het autoerotisme verklaart waarom het zinvol is te zeggen dat genieten iets is wat mensen moeten *leren*.

Auto-erotische lust is onherleidbaar tot lustbevrediging. Ze komt niet tot rust in de bevrediging. Want haar doel is niet de verzadiging. Het kind geniet ervan te zuigen en te blijven zuigen zelfs al heeft het geen honger meer. Auto-erotisme transformeert de verhouding tot de buitenwereld die kenmerkend is voor de behoeftebevrediging. Voor het autoerotisme zijn objecten niet langer een middel tot spanningsreductie, maar een welkome aanleiding om actief bezig te zijn. Nu kan de lust die men aan de handeling zelf beleeft tegelijk de interesse in de omgeving verruimen. Want voor de auto-erotisch ingestelde orale drift is de voedingswaarde van een object bijzaak. Het object van de drift, aldus Lacan, wordt nu *arbitrair*. Het doet er nauwelijks toe wat het object is, als we er maar

aan kunnen zuigen. Ook objecten die de honger niet stillen zijn bruikbaar voor de orale drift. In Freuds analyse van het auto-erotisme zien we driften die fundamenteel iets anders willen dan tot rust komen. We zien driften voor wie zelfaffirmatie hetzelfde is als zelfexpansie, wat meer is dan het deprimerende zelfbehoud dat alleen onlust wil vermijden.

Lust aan het zuigen verschilt niet alleen van lustbevrediging, maar ook van lust aan de excitatie. Men mag auto-erotisme in weerwil van sommige passages bij Freud niet identificeren met lust aan de excitatie. Auto-erotisme is lust beleven aan de beweging, aan de geritmeerde ontplooiing van een activiteit. Deze lust valt onder wat Freud het "lustkarakter van de bewegingssensaties" noemt en tot deze lustbron rekent hij bijvoorbeeld ook passieve bewegingsspelletjes zoals wiegen, schommelen, en "het schudden en schokken in een rijtuig en later in de trein".¹⁵ Is auto-erotisme niet hetzelfde als lust aan de excitatie, ze kan er wel in overgaan. Neem schommelen of als kind in de lucht gegooid worden. Het duurt nooit lang alvorens de drang zich laat gevoelen naar steeds heviger, nog hoger of naar *encore*. In de bewegingslust kunnen krachtbronnen vrijkomen die zich niet houden aan de geruststellende grenzen van de bevrediging.¹⁶

Lust in de zin van auto-erotisme blijft bij Freud een tamelijk onontgonnen gebied. Dat is, zo heb ik willen duidelijk maken, een gemiste kans om zijn droefgeestig beeld van lust als bevrediging te kunnen loslaten. Van meet af aan wordt zijn aandacht voor lust in de zin van autoerotisme afgeleid en vertroebeld door zijn vraag of auto-erotiek al in een seksuele zin moet worden begrepen en zijn verwijzing naar het seksuele staat volledig in het teken van de genitale seksualiteit. En wat is genitale seksualiteit voor Freud? Seksuele lust begrepen als orgasmische bevrediging. De referentie naar de genitale seksualiteit is bepalend geweest voor Freuds keuze van de term 'voorlust'.

Lust en sublimatie

Men mag de implicaties van Freuds bepaling van lust als spanningsreductie niet onderschatten. Want één van de gevolgen is, aldus Vergote, dat Freud het zichzelf onmogelijk maakt gesublimeerde uitdrukkingen van genot te verstaan.¹⁷ Er zijn twee zaken die Freud niet kan begrijpen. Hij kan ten eerste niet begrijpen waarom gesublimeerde driftuitingen lustvol kunnen zijn want deze driftmanifestaties gaan niet gepaard met waarneembare spanningsschommelingen. Freud verwoordt deze moeilijkheid in zijn *Das Unbehagen in der Kultur*:

Dergelijke bevredigingen zoals het plezier van de kunstenaar in het creëren, het vormgeven aan de producten van zijn fantasie, of dat van de onderzoeker in de oplossing van problemen en het ontdekken van de waarheid, hebben een bijzondere kwaliteit, die wij ongetwijfeld eens metapsychologisch kunnen karakteriseren. Vooralnog kunnen wij slechts met een troep zeggen dat zij ons

'fijner' en 'hoger' voorkomen, maar hun intensiteit is getemperd in vergelijking met de verzadiging van grove, primaire impulsen; zij schokken onze lichamelijke niet.¹⁸

Opmerkelijk is dat Plato met dezelfde moeilijkheid kampt. Plato onderscheidt illusoire lust van ware lust. Dat onderscheid gaat terug op zijn metafysica. De ware, dat wil zeggen de substantiële werkelijkheid is bestand tegen de tijd en is zelfstandig. Lust is illusoir omdat ze niet participeert aan de ware werkelijkheid. Illusoire lust is niet alleen vluchtig en zeer vergankelijk, ze kan niet op zichzelf staan want ze heeft steeds haar tegendeel, pijn, nodig. Gezien zijn definitie van lust kan lust volgens Plato eigenlijk nooit voluit participeren aan het ware zijn. Maar toch moet Plato, zoals Freud, vaststellen dat men kan genieten van mooie kleuren en vormen, van geuren en geluiden en van intellectuele aanschouwing. Deze genietingen worden niet voorafgegaan door de pijn van een gemis, hoe kan er dan sprake zijn van genot? Freud vond geen oplossing voor deze moeilijkheid. En Plato? Deze moeilijkheid zet ook Plato niet aan om zijn psychologisch en fysiologisch uitgangspunt radicaal te herzien, ze inspireert hem alleen tot een gesofisticeerde conceptuele verfijning van zijn definitie. Hij karakteriseert, aldus Van Riel, zuivere genietingen als de waargenomen vervulling van een niet waargenomen gemis.¹⁹

De tweede moeilijkheid die Freud niet kon oplossen is belangrijker. Sublimatie is een alternatief voor verdringing. Maar Freuds eigen definitie van lust belet hem om sublimatie als iets positiefs te zien. Gesublimeerde genietingen blijven immers genietingen, en genietingen zijn steeds *tegen* iets gericht. Hoe kan een psychisch proces bij Freud ooit een andere dan negatieve strekking krijgen? Want volgens Freud draait alles nu eenmaal rond het lustprincipe dat zoals we gezien hebben uitsluitend gemotiveerd wordt door het vermijden van onlust. Lust is geen positieve werkelijkheid. Hoe kan sublimatie dan ooit iets anders zijn dan een *bijkomend* afweermechanisme, iets anders dan een defensiemechanisme, iets anders dan een reactie tegen of afweer van onlust? "Uit het onlustprincipe alleen is niet te verklaren dat de psychische verwerking een positieve richting inslaat."²⁰ Het spreekt voor zich dat een meer aandachtige analyse van autoerotisme hier mogelijkheden had kunnen bieden.

Via Aristoteles naar Lacan.

Clinici weten dat lust en bevrediging helemaal niet identiek zijn, en dat juist daarom lust iets onrustwekkend heeft. Neem *boulimie* en *anorexia*, eetzucht en hongerezucht. Daar is genot mee gemoeid. Ook heilige hongerezucht is niet zonder genot. Maar zuchtigheid is nu net het kenmerk van een genot dat niet bepaald of begrensd wordt door bevrediging. Dat is helemaal geen geruststellend, maar een zelfdestructief genot, destructief omdat het zich niet houdt aan de grenzen van het eigen welzijn. In vergelijking hiermee is bevrediging geruststellend want

deze lust kent dan toch minstens een verzadigingspunt dat samenvalt met het eigen lichamenlijk welbevinden. Een denkactiviteit die op drift slaat is niet zonder genot, maar dat genot kan je niet als goed bestempelen want het verstoort de nachtrust. *Lust die samenvalt met bevrediging is een trieste, schrale bedoening die aan haar eigen eindigheid ten ondergaat, maar lust die de band met bevrediging verliest opent de deur voor een slechte oneindigheid.*

Waarom zeggen we dat eet- en hongerzucht niet zonder genot zijn? Zeker, het genot wordt daar niet doelbewust nagestreefd. Maar er is wel genot. De reden is de overgave waarmee men zich mateloos volpropt en de gretigheid waarmee men zich overgeeft en verliest aan een niet te beheersen geaseksueerde zelfcontrole of een onbeheersbaar geworden zelfbeheersing die voorbij de grenzen van het eigen welzijn gaat. Deze en vergelijkbare uitingen van genot kan men niet verklaren vanuit lust als bevrediging. Maar hoe moeten we dit genot dan wel bepalen? Deze vraag brengt ons eerst bij het alternatief van Aristoteles en vervolgens bij de visie van Lacan wiens benadering op het eerste gezicht voortbouwt op die van Aristoteles, maar die daarin toch zo radicaal andere accenten legt dat men zich moet afvragen of de overeenkomsten tussen Lacan en Aristoteles niet puur toevallig zijn. We zullen zien dat anders dan Freud Lacan twee vormen van lust, *plaisir* en *jouissance* onderscheidt en dat de verschillende verhouding tot het goede het criterium is om beide vormen te onderscheiden.

Genot: een perfectie van de natuur

Genieten, aldus Aristoteles, is een activiteit en geen kwestie van bevrediging. Genot is geen kwestie van herstel, maar van gezondheid. Het is een uiting van perfectie, en meer bepaald van de perfectie van een handeling. Wie geniet is bekwaam ongeremd en dus door niets afgeleid voluit te doen wat hij/zij doet. In het genot komt tot uiting dat de activiteit zich ongehinderd en voluit kan ontplooien, uitleven en uitdrukken. Wie zich tenvolle kan wijden aan wat hij doet en niet moet strijden tegen verstrooiing, geniet van wat hij doet. De radicale perspectiefwijziging van Aristoteles is beslissend. Maar als we nu al terugkeren naar onze twee klinische voorbeelden, zal meteen duidelijk zijn dat we, om het genot te beschrijven dat zich in de boulimie en de hongerzucht kenbaar maakt, een complexer vocabularium nodig hebben. Aristoteles suggereert dat genot de zelfexpressie is van een door niets gehinderde dynamiek van de handeling, terwijl uit de voorbeelden blijkt dat genot ook te maken heeft met een virtuele kracht die de actuele krachtontplooiing van de handeling van binnenuit voortstuwt en mogelijkheden in zich draagt die verder reiken dan wat men doorgaans onder perfectie verstaat. Ten overstaan van de actuele krachtontplooiing is de virtuele kracht geen mindere werkelijkheid. Virtuele kracht moet je hier niet opvatten als het geheel van nog niet gerealiseerde mogelijkheden waarvan de actualisering bijdraagt tot een hogere graad van

perfectionering van de handeling. Neen, de virtuele kracht is eerder een surplus – een krachtreservoir – dat aan de actuele handeling een voortzetting en een extra uitbreiding kan geven die niet noodzakelijk overeenkomen met wat men doorgaans onder het voltooide wezen van een handeling verstaat. Welnu, genot heeft *vaak* te maken met de niet te beheersen en niet precies te doseren spanning tussen beheersing en ontsporing en die spanning noemen we overgave. In de eindige handeling laat zich tegelijk iets van de oneindigheid gevoelen. Er is een aparte studie nodig om te onderzoeken hoe het vocabularium dat ik zo-even al heb opgeroepen zich verhoudt tot het ontologisch vocabularium van Aristoteles.²¹ In elk geval brengt het nieuwe begrippenkader ons dichter bij Lacan.

Genot als overgave

Wie geniet gaat op in wat hij doet. Genieten is zich kunnen overgeven aan wat je doet. Nu is *kunnen* niet de meest geschikte term. Want overgave is niets iets wat je zelf doet. Overgave is eerder iets wat er in en door je handeling met jouw handeling en met jou gebeurt en waardoor de handeling niet meer aan jou toebehoort. En toch is het ook geen louter passieve gebeurtenis. Wat er met jou en je handeling gebeurt, ligt in het verlengde van de handeling. Overgave is niet mogelijk als de toekomstige wending van je handeling helemaal niet in het verlengde ligt van je verwachting. Overgave gebeurt niet zonder jezelf of ondanks jezelf en ook niet dankzij jezelf. Overgave lukt niet zonder jou, maar ook niet dankzij jou. Juist daarom weet men niet wat men precies moet doen om de overgave te doen lukken. Er is geen techniek die de eigen bijdrage perfect kan bepalen en doseren. Al experimenterend ontdek je dat het lukt ondanks jezelf.

In de overgave word je als het ware in bezit genomen door de handeling waardoor jij als individu opgaat in wat je doet. Je verdwijnt in je handeling waardoor je de handeling niet langer voluit jouw handeling kan noemen. De handeling krijgt iets onpersoonlijks. De handeling boort haar eigen krachtbron aan die ze niet meer volledig in de hand heeft. De handeling handelt. Ze wordt van binnenuit voortgestuwd door een dynamiek die de handeling als het ware voorbijsteekt en die zich al niet meer voluit houdt aan de ritmische en gearticuleerde ontplooiing van de handeling zelf. In de handeling is er de spanning met een virtuele kracht die aan de macht van de handeling ontsnapt. Het genot leeft van de spanning tussen het virtuele en het actuele die inherent is aan de dynamiek van de handeling.

Of deze analyse nog echt past in de visie van Aristoteles moet nader onderzocht worden. Belangrijker is nu dat we al een heel eind verwijderd zijn van het genot als waarneming van een verandering in het lichaam. De waarneming van fysiologische veranderingen verbrodt het genot in de zin van overgave. Juist daarom kan men zeggen dat er genot is terwijl het individu dat

geniet zich daar niet van bewust is. Of juister geformuleerd, in het genot is men op een niet-reflexieve manier betrokken op zichzelf. Neem een spannende film of een boeiend boek. Als de film of het boek je meenemen, dan is er genot. Maar het genot dat we hier beschrijven weet eigenlijk van geen ophouden. Het is niet geneigd zichzelf te matigen. De matiging komt van buiten. Neem klagen. De overgave waarmee sommige mensen klagen en erin opgaan laat zien dat het klagen net zoals andere autoerotische activiteiten niet zonder genot is. Het doel van het klagen ligt voor een deel in het klagen zelf, al is dat alleen maar mogelijk doordat de klachten het klagen blijven stimuleren. De klachten zijn een welkome aanleiding om te kunnen klagen. Hypochondrische klachten lijken op denkpuzzels. Puzzels zijn er niet om opgelost te worden, maar een aanleiding om te denken. Zo ook lijken de klachten van de hypochonder te vragen naar een remedie, maar ze zijn in feite de occasionele oorzaak om de auto-erotische klaagdrift te ontwikkelen. Maar tegelijk kunnen klachten de auto-erotische klaagdrift slechts in gang zetten doordat ze zich niet louter presenteren als occasionele oorzaak. Geen klagen zonder klachten, en toch zijn de klachten er om te klagen en niet omgekeerd. Genot heeft dus te maken met de omkering van de gewone middel-doel verhouding. De handeling is niet langer een middel om een doel dat transcendent is aan de handeling te bereiken; wat aanvankelijk het eigenlijke doel was wordt getransformeerd in een occasionele oorzaak voor de ontplooiing van de handeling. Deze opmerkingen zijn bruikbaar om iets meer te zeggen over de kwestie die Freud niet goed kan begrijpen.

Wat is er beangstigend aan seksueel genot?

De volgende aspecten zijn nu van belang. Geen seksueel genot zonder overgave en dat impliceert dat men niet precies weet waar men zal uitkomen. Het genot laat de economische berekening varen. Berekening maakt plaats voor generositeit. En ergens in opgaan, of zich lichamelijk kunnen geven, heeft te maken met zelfverlies, met de verdwijning van jezelf als afgegrensd en afgezonderd individu. Het genot heeft iets extatisch en tegelijk iets symbiotisch. Geen extase zonder enige vervaging van grenzen. Dat zelfverlies gaat gepaard met verlies aan anale zelfbeheersing en beheersing van de ander, en met de omslag van actief naar passief. Of liever, het ene gaat niet over in het ander: activiteit slaat niet om in passiviteit, of zelfbeheersing in zelfverlies, geslotenheid in extatische openheid. Neen, beide polen schuiven in elkaar waardoor je man en vrouw tegelijk wordt. Alsof in het seksueel genieten de eigen identiteit wordt opgelost doordat je via de lichaamskracht van de ander participeert aan wat sterker is dan je eigen leven. Genieten is voeling krijgen met een krachtontplooiing die sterker is dan de krachtmanifestatie waarin ze tot uiting komt. Het seksuele genot schenkt opnieuw kracht zoals dat verwoord wordt in de mythen die eertijds verhaalden over de cyclus van leven en dood.

Ondergedompeld worden in een krachtenspel waarin je als individu verdwijnt, ja dit sterven aan zichzelf is de voorwaarde om via participatie aan wat sterker is dan jezelf herboren te worden. Omwille van die onpersoonlijke grondlaag die in het genot naar boven drijft kan men eigenlijk niet zeggen 'ik geniet'. Juister is 'het geniet in mij'. Het seksuele genot heeft iets onpersoonlijks en dat hangt samen met de vervaging van de eigen lichaamsgrenzen.

Levinas is hier scherper dan Freud. Genieten, en Levinas gebruikt hiervoor de term *jouissance* en niet *plaisir*, is participeren aan of extatisch opgaan in de elementen van het leven: baden in de zon, zwemmen in de zee, de wind die je doorklieft, enzovoort. Genieten heeft iets van een terugkeer van de symbiotische verbondenheid met de elementen van de natuur. Overgave is alleen maar overgave als de berekenende economie wegvalt. Wie geniet geeft zich over en rekent niet, geen genot zonder generositeit maar generositeit is niet noodzakelijk goed. Dat verklaart waarom er een band is met het bedreigende. De natuurelementen, aldus Levinas, verwijzen naar krachten die zich tegen ons kunnen keren, en de overgave daaraan houdt in dat grenzen hun beschermende functie verliezen.²² Diezelfde dynamiek ziet Levinas, die hierin overeenkomt met Lacan, in de seksuele erotiek. Wij zijn al een heel eind verwijderd van de lust in de zin van een orgastische bevrediging.

Lacan: 'plaisir' en 'jouissance'

Lacan, dat is bekend, onderscheidt *plaisir* en *jouissance* en zijn belangrijkste onderscheidingscriterium is hun respectieve verhouding tot het goede, of juister tot wat ik de flauwe wijsheden over de rol en de inhoud van het goede zou willen noemen. Volgens de populaire wijsheid van 'wellness'-weekbladen is, ten eerste, het eigen welzijn de minimale invariante kern van het goede. Het eigen welbehagen is de onderste grens van onze interesses. Ten tweede, lust en het goede in de zin van welbevinden convergeren. Ze groeien spontaan naar elkaar toe. Beide stellingen zijn fout en Lacan bekritiseert ze. Zeker, er is een lust, door Lacan *plaisir* genoemd, die zich aan de grenzen houdt van wat goed is voor het eigen zelf. Deze lustbeoefening is bedachtzaam, behoudt het overzicht over het geheel en houdt in het oog hoe deelinteresses passen in het zelf en in het milieu waarin het leeft. Deze lust respecteert de verhoudingen die nodig zijn voor een optimale bloei van het eigen zelf. Daarnaast is er *jouissance* die zich niet noodzakelijk houdt aan de grenzen van wat goed is voor het zelf. *Jouissance* kent niet de spontane matiging die de lust in de zin van *plaisir* in goede banen leidt. *Jouissance* heeft een directe voeling met grenzeloosheid en de andere lustvorm vormt daartegen een buffer. *Jouissance* is dus niet egoïstisch, althans niet als je onder deze term verstaat goed zijn voor zichzelf. Men geeft zich over aan de eigen activiteit, zonder te rekenen en zonder om te zien naar de gevolgen voor zichzelf en voor anderen. *Jouissance* heeft iets grensoverschrijdend, zij het dat

de transgressie niet het doel maar het gevolg is van de overgave. Geen van beide, *plaisir* noch *jouissance*, komt helemaal onvermengd voor. Maar de balans kan in de verschillende gevallen wel anders doorhellen. De lezer kan nu gemakkelijk eerdere besproken kenmerken van genot in Lacans *jouissance* herkennen.²³

Jouissance is verantwoordelijk voor de angst in de lust. Wat beangstigt is dat er in de lust een kracht, *jouissance*, vrijkomt die ongevoelig wordt voor de grens van het goede. Beangstigend is niet de bevrediging, maar wel het genot waarop bevrediging geen vat heeft. De fantasiewereld van de obsessionele neurose en de hysterie zijn hiervan een illustratie. Het genot van de dwangneuroticus wordt voortdurend verpest door de angst van de eigen *jouissance*, dat wil zeggen voor de eigen bezieling en overgave. Hij moet zich inhouden, want wat zou er wel niet kunnen gebeuren als hij zich eens echt zou laten gaan of zich echt zou overgeven. Uit vrees voor de gevolgen voor zichzelf en de ander, zegt de neuroticus nooit echt 'ja'. De hysterie, daarentegen, wordt gekweld door angst voor de *jouissance* van de ander. Wat zal er met mij gebeuren als de ander zich nu echt eens overgeeft aan zijn begeerte voor mij en ik in zijn begerig genot word opgenomen? Er is een band tussen *jouissance* en transgressie van een grens. Maar, zoals ik al zei, mag je grensoverschrijding niet verstaan als het doel. *Jouissance* wordt niet aangetrokken door het kwade. Zich verlustigen aan het kwade kan een uiting zijn van *jouissance*, maar drukt er niet het wezen van uit. De combinatie van *jouissance* en het kwaad is accidenteel. En de seksuele perversies? Perversies zijn wel een transgressie maar ze zijn geen uiting van *jouissance*. Integendeel, perverse scenario's zijn een beheersing van de grensoverschrijding die als mogelijkheid vervat zit in *jouissance*. Ze overschrijden een grens om de grensoverschrijding te beheersen. Perversies zijn het tegendeel van overgave aan het genot. Neem de vier belangrijkste perversies, sadisme, masochisme, voyeurisme en exhibitionisme. In deze perversies staat de afstandelijkheid centraal, de objectivering, de beheersing en de bescherming tegen zelfverlies. In alle perversies speelt de blik een centrale rol. En wat moet de blik anders doen dan afstand instellen, een afstand die men desnoods zal ondersteunen door handschoenen aan te trekken. Perversies vermijden huidcontact want in de lichamelijke aanraking verdwijnt de afstand. Perversies zijn alles behalve zelfverlies. Zo mag in de perversie de andere net niet als persoon verdwijnen in de anonimiteit van zijn vlees, hij/zij mag net niet bezwijken aan een kracht die sterker is, hij/zij moet het bewustzijn bewaren en mag als persoon niet opgaan in de onpersoonlijke dynamiek en machinerie van het genot in de zin van *jouissance*. Omdat perversies gericht zijn op afstandelijkheid zijn zij een vrij preutse uiting van genot. Zijn perversies een uiting van een respectloze houding ten aanzien van de ander als persoon? Het hangt ervan af hoe je respect in erotiek moet verstaan. Want wat betekent het om in de erotiek een persoon te respecteren? Dat kan inhouden dat een persoon zonder vrees voor gezichtsverlies in de anonieme machinerie van het vlees kan verdwijnen. Dat is nu net niet het geval in de perversie. Een persoon mag het

bewustzijn niet verliezen en mag niet opgaan in de onpersoonlijke buitenkant van het lichamelijke. De ander moet als persoon overeind en tegenwoordig blijven en getuige blijven van zijn objectivering. Perversies getuigen van een gebrek aan respect omdat ze de ander nu net niet toelaten als persoon te verdwijnen.

Uitgeleide

Keren we tot slot nog even terug naar onze eerste klinische voorbeelden, de eetzucht en de magerzucht. Wat het genot in de eetzucht en de magerzucht beangstigend maakt is dat de bevrediging er geen vat op heeft. Dat is ook zo voor de gokzucht. Het genot komt zelfs niet meer tijdelijk tot bedaren in bevrediging. De bevrediging is niet het natuurlijke eindpunt van de driften. Of juist, de bevrediging heeft te weinig kracht of te weinig aantrekkingskracht om het genot te kalmeren. De bevrediging kan de belofte van voorlopige vervulling niet meer waarmaken. Het genot is zo krachtig dat de interesse voor kalmerende bevrediging wegvalt. In plaats van in de bevrediging tot verpozing te komen, grijpt het genot het oponthoud aan om zichzelf verder op te drijven. Dat genot is niet goed en komt niet overeen met lust die binnen de natuurlijke grenzen van een handeling blijft. Plato wantrouwt genot en waarschuwt tegen de gedachte dat lust intrinsiek goed is. Bovenstaande voorbeelden illustreren en actualiseren Plato's visie. Hoe is dat mogelijk? Had Plato nu net niet beweerd dat lust het proces van bevrediging was? En hebben wij niet erg ons best gedaan om te argumenteren dat lust in de zin van bevrediging een weliswaar arme, maar dan toch geruststellende werkelijkheid was? Zeker, maar Plato bekijkt lust ook altijd vanuit het standpunt van het organisme dat lustbevrediging *verabsoluteert* en dat verklaart waarom hij dan toch weer dichter staat bij bepaalde aspecten van *jouissance*. Zijn negatieve waardering is zeer toepasselijk op zuchtigheid en zuchtigheid houdt verband met *jouissance*. Maar er blijft een belangrijk verschil tussen Plato en Lacan. De ontsparing van de lust heeft bij Plato te maken met de desastreuze verabsolutering van de lust als overgang van leeg naar vol. Bij Lacan echter verlangt lust in de zin van bevrediging naar een lust die boven de *triestige* beperkingen van de bevrediging uitstijgt. Er is een lust die deugd doet en de gezondheid van het individu ten goede komt en er is een lust die boven haar gezondheidswaarde uitstijgt. Er is een lust die goed doet en een lust die meer waard is dan haar eigen (economische) nuttigheidswaarde. Het klinkt raar om te spreken van een lust die meer waard is dan wat goed is voor het eigen welzijn. Want, als we lust zo karakteriseren moeten we tegelijk zeggen dat die lust eigenlijk niet goed is. Wat is er goed aan lust die niet goed is voor iets? De lust die niet samenvalt met haar gezondheidsbijdrage noemt Lacan *jouissance*. Lust (*plaisir*) droomt onderhuids van een meer volle genieting, van een genot dat zonder berekening en beperking voluit kan genieten. Deze wens is algemeen

herkenbaar, maar de inhoud ervan is totaal vaag. Geen mens kan beschrijven wat hij dan precies wil. Het genot dat boven de lust in de zin van bevrediging uitstijgt heeft geen *eigen* inhoud. Het kan alleen maar enige inhoud geven aan zichzelf door ongewild opnieuw te steunen op de beperkingen van de lustbevrediging. Toch is dat genot een werkelijkheid die tot de verbeelding spreekt.

Noten

¹ Gerd van Riel heeft de leer over de lust van Plato en Aristoteles in het Nederlands taalgebied toegankelijk gemaakt. Zie zijn 'Plato en Aristoteles. Twee paradigma's van genot', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 63/2001, p. 493-516. En: 'Hoe zuiver is onbegrensd genot? Plato's *Philebus* of de bekering van een hedonist', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 57/ 1995, p. 433-460.

² Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971, p. 233-244.

³ Plato, *Philebus* 33b, in: Plato, *Verzameld werk*. Deel 5, vert. van X. De Win, Kapellen - Baarn, Pelckmans - Agora. 1999.

⁴ Jacques Lacan, *Le Séminaire* Livre VII. *L'éthique de la Psychanalyse, 1959-1960*. Parijs, Seuil, 1981: "A la vérité, ce n'est pas d'avoir souligné les effets bénéfiques du plaisir que nous ferons ici grief à la dite tradition hédoniste. C'est de ne pas dire en quoi consistait ce bien. C'est là qu'est l'escroquerie" (p. 218/5). Zie eveneens p. 261/1-3. Het cijfer na de schuine streep verwijst naar de alinea van de betrokken bladzijde.

⁵ Sigmund Freud, *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit*. Sigmund Freud Nederlandse Editie. *Klinische beschouwingen 1*, vert. van D. Bergsma en Th. Grafdijk, Meppel-Amsterdam, Boom, 1985, p. 145 noot 6.

⁶ *Ibid.*, p. 61 noot 2.

⁷ Is dat leven niet vergelijkbaar met herhaaldelijk en langdurig de hik hebben?

⁸ Veel filosofen zouden weigeren gelukzaligheid met een of andere vorm van stilval of toestand van rust te identificeren. Waarom? Wat men in de filosofie in verband brengt met het hoogste geluk is onlosmakelijk verbonden met een *activiteit* aan de kant van het subject. Het geluk in de goddelijke aanschouwing, bijvoorbeeld, veronderstelt nog steeds een actieve gerichtheid die weliswaar niet meer de onrust van de koortsige weetdrift heeft, maar die toch ook niet met de goddelijke toestand van onbewogen rust samenvalt. Geen lust zonder ontplooiing van een activiteit.

⁹ Sigmund Freud, *De Droomduiding*. Sigmund Freud Nederlandse Editie. *Psychoanalytische Duiding 2/3*, vert. van Th. Grafdijk, Meppel/Amsterdam, Boom, 1987, p. 689. Antoon Vergote, *De sublimatie. Een uitweg uit Freuds impasse*. Nijmegen, Sun, 2002, p. 95.

¹⁰ Rudolf Bernet, 'Lust en onlust. Poging tot een filosofische fundering van de psychoanalytische begrippen', in: *Tijdschrift voor Filosofie* 63/2001, p. 520.

¹¹ Freud, *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit*, p. 141.

¹² Gilles Deleuze en Felix Guattari, *Mille Plateaux*. Parijs, Ed. de Minuit, 1980, p. 193-194 en noot 8.

¹³ Freud, *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit*, p. 109-113.

¹⁴ Tomas Geyskens, 'Tussen fallische façade en discrete euforie. Freud over voorlust in *Drei Abhandlungen* en *Der Witz*', in: Paul Vanden Berghe (red.), *De gedoemde mens? Psychoanalyse, tragedie en tragiek*. Antwerpen Apeldoorn, Garant, 2007, p. 95-110.

¹⁵ Freud, *Drie verhandelingen over de theorie van de seksualiteit*, p. 132-135. Zie Paul Vanden Berghe, 'Alle lust wil eeuwigheid. Een kleine freudiaanse taxonomie van de lust', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 62/2000, p. 27-65.

¹⁶ P. Moyaert en Y. Schouwaerts, 'De *jouissance* bij Lacan. Proeve van een fenomenologische begripsverklaring', in: *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*, 66/2005, p. 88-110.

¹⁷ Vergote, *o.c.*, p. 102 en p. 264-266. Zie mijn kritische studie van het essay van Vergote in *Tijdschrift voor Filosofie*, 65/2003, p. 487-506.

¹⁸ Freud, *Het onbehagen in de cultuur*. Sigmund Freud Nederlandse Editie. *Cultuur en religie* 3, vert. Dick Bergsma, Meppel - Amsterdam, Boom, p.102.

¹⁹ *Philebus* 51 b 5-7. Van Riel, 'Plato en Aristoteles. Twee paradigma's van genot', p. 502-503: "Opnieuw moeten we hier constateren dat de flux van gebrek en herstel overeind blijft; alleen is in dit geval het *gebrek* niet waarneembaar, terwijl het herstel wel wordt waargenomen."

²⁰ Vergote, *o.c.*, p. 229.

²¹ Van Riel, 'Plato en Aristoteles. Twee paradigma's van genot', in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 63/2001, p. 506-513. Rudolf Bernet, 'La négativité et la contrariété des pulsions (Heidegger et Aristote)', in: *ALTER-Revue de phénoménologie*, 14/2006: Phénoménologie et psychanalyse, p. 65-86.

²² Levinas, *Totalité et Infini*, p. 81-160.

²³ Het moet duidelijk zijn waarom er wellicht alleen maar een losse band kan zijn tussen Aristoteles en Lacan. Wat we missen bij Aristoteles is dat een handeling drijft op krachten die de handeling voorbij haar eigen begrenzing stuwen en die zich niet noodzakelijk laten inperken door het wezen van de handeling. De handeling wordt doortrokken van krachten die de handeling ten gronde kunnen richten. De kracht die de handeling mogelijk maakt kan de handeling ook ten gronde richten. De oorzaak van de vernietiging ligt niet buiten maar in de handeling. Dat is geen accidentele mogelijkheid, maar behoort als mogelijkheid tot het wezen van de handeling zelf. Net deze spanning is constitutief voor het genot. Het genot leeft van de niet te beheersen spanning met de ontregeling of de ontsporing, die niet van buiten komt maar in de dynamiek van de activiteit leeft. Nader onderzoek moet uitwijzen of dat voor ieder genot zo is.