

EEN VRIJE MARKT VAN LUST EN PLEZIER

Moderne vrijheid, lusteconomisch bekeken¹

Marc De Kesel

En vérité, nous faisons de réalité avec du plaisir
Jacques Lacan²

Het besef dat de mens getekend is door een radicale afhankelijkheid en letterlijker dan hem vaak lief is leeft *van* wat hem omgeeft, is waarschijnlijk zo oud als de mens zelf. Van bij het ontluiken van zijn bewustzijn moet hij beseft hebben dat het in de eerste plaats niet hijzelf is, maar de mensen en de wereld rond hem die hem maken tot wat hij is. Om dat besef gestalte te geven – maar wellicht ook om het te bezweren en te counteren³ – heeft hij goden uitgevonden: instanties die *boven* die afhankelijkheid stonden, ervoor aansprakelijk en dus aanspreekbaar waren en tegenover wie men strategieën kon ontwikkelen om zijn afhankelijkheid aan ze in het eigen voordeel te keren. En wie daar beter in slaagde dan anderen, kon die afhankelijkheid ook aanwenden om die anderen aan zich te onderwerpen. Vanouds is het religieuze verhaal over de menselijke afhankelijkheid altijd ook een legitimatie voor de heersende macht geweest. De reductie van goden tot één God in het monotheïsme kwam dit soort strategieën alleen maar ten goede.

Die machtsclaim verraadt echter een ander, even fundamenteel besef dat tegelijk met de mens ontstaan moet zijn, met name het verlangen zich aan die afhankelijkheid te onttrekken en vrij te zijn. Vrij als die goden, vrij als de ene godheid, vrij en niet meer afhankelijk van de wereld waarvan je leeft (inclusief de anderen waartussen en waarmee je leeft).

Die vrijheid heeft een lange geschiedenis, waarin goden en God steeds op een of andere manier een rol zijn blijven spelen, al was het maar als referentiepunt waarnaar het idee van de vrije mens werd geijkt. Inderdaad, ook de moderne vrijheid – een idee dat in de 17^{de}

¹ Dit essay verscheen in: Tiers Bakker & Robin Brouwer (red.) (2008), *Liberticide. Kritische reflecties op het neoliberalisme*, Utrecht: Uitgeverij IJzer, p. 167-183.

² Jacques Lacan (1986), *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, texte établi par J.-A. Miller, Paris: Seuil, p. 265.

³ Die stelling ligt aan de basis van: Marcel Gauchet (1985), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard.

eeuw ontstond en de mens herdefinieerde als een zelfverzekerd uitgangspunt dat, rustend in zichzelf, de oneindige werkelijkheid om zich heen in alle vrijheid kon benaderen – was niet zonder reminiscenties naar die vrije God. Zoals de Schepper van buitenaf en in volle vrijheid alles wat is had geschapen, zo stond ook de denkende mens tegenover de totaliteit van alles waarover hij denken kon. René Descartes was de eerste om dit nieuwe, in dit geval ‘moderne’ zelfverstaan in al zijn scherpte te formuleren. Niet dat de mens in zijn ogen de nieuwe schepper van het universum was. Maar die mens, zo leerde Descartes, verhiel zich wel tot alles wat is vanuit een in zichzelf rustend zelfverzekerd punt dat volstrekt buiten dat alles stond en in die zin als vrij, autonoom en zelfbepalend te definiëren viel.

Die vrijheid is de leidende idee van onze hele moderniteit geworden. Eind 18^{de} eeuw ging ze de basis voor de moderne politiek vormen, en tot op heden zijn we druk in de weer die idee concreet te implementeren. Dat dit niet zonder moeilijkheden gaat, dat in naam van die vrijheid de 19^{de} eeuw een apotheose aan sociale uitbuiting heeft ontketend, dat in diezelfde naam de 20^{ste} eeuw tot tweemaal toe de wereld in brand stak en tal van totalitaire regimes in het zadel heeft gehouden, toont aan dat die vrijheid er niet echt in slaagde zich los te maken van het afhankelijkheidsparadigma waarvan ze zich als het alternatief opwierp. Onze moderne liberalisme is het niet anders vergaan. In naam van een op elk reclamepaneel geafficheerde vrijheid krijgen we de keus ons te verslaven aan producten waartussen kiezen van elke zin is beroofd.

Diverse theorieën uit de 20^{ste} eeuw hebben daarom geprobeerd de grondslagen van de vrijheid opnieuw te overdenken, en haar in elk geval niet langer als het tegendeel van ‘afhankelijkheid’ te beschouwen.⁴ Natuurlijk is de moderne mens vrij, maar dit wil nog niet zeggen dat hij zou ontsnappen aan elke vorm van afhankelijkheid. Wie de mens als vrij wil typeren, zal dat in elk geval binnen de horizon van een radicale afhankelijkheid moeten doen, ten aanzien van zijn omgeving, zijn medemensen, zijn cultuur, et cetera. Dit is wat het 20^{ste}-eeuwse denken in diverse toonaarden heeft trachten duidelijk te maken.

⁴ Denk bijvoorbeeld aan heideggeriaans definitie van de mens als “geworpen ontwerp” (*Sein und Zeit*, §31). De mens is niet een op zich staande substantie die van daar vrij zijn wereld kan ontwerpen (zoals de cartesische mensvisie veronderstelt die aan de basis van onze moderne techniek ligt). De mens gaat niet aan zijn ‘ontwerp’ vooraf, maar valt er mee samen: hij *is* zijn ontwerp, een ontwerp dat op zijn beurt altijd al is getekend door de omstandigheden waarin het zich waar te maken heeft (waarin het met andere woorden ‘geworpen’ is). Het menselijke *Dasein* is in die zin een “geworpen ontwerp”, en menselijke vrijheid moet naar de maatstaf van die conditie worden gedacht. Die heideggeriaanse typering van de menselijke existentie is in de 20^{ste} eeuw een basisreferentie geworden een hele traditie van existentialistische en fenomenologische vrijheidstheorieën (Sartre, Camus, Merleau-Ponty, Gadamer, en anderen).

Als ik in wat volgt nader inga op de manier waarop de psychoanalytische traditie zich in dat debat heeft gemengd, is dat vooral omwille van de haar accent op de lusteconomische conditie van onze moderne vrijheid en diens paradoxen. In weerwil van wat men vandaag gemeenlijk denkt, is het freudiaanse gedachtegoed verrassend goed in staat om economie en vrijheid – een liaison die uit elke vezel van onze laatkapitalistische cultuur ademt – theoretisch in kaart te brengen en ons een genuanceerde visie op onze liberale vrijheid te verschaffen. Vrijheid, zo stelt de psychoanalyse, is een economische en meer bepaald een *lusteconomische* grootheid.

1. Lusteconomie ...

De psychoanalyse heeft een door en door economische kijk op de mens. Je hoeft in Freud maar even te grasduinen om die stelling uitvoerig onderbouwd te zien. Reeds in het *Entwurf* uit 1895 bijvoorbeeld, waar een eerste min of meer volledige theorie van het psychische apparaat uitgetekend staat, is de heersende logica economisch.⁵ Freud onderscheidt ook dan wel al een ‘dynamisch’ en ‘topisch’ perspectief, maar het derde, “economisch” gezichtspunt is onontbeerlijk om die beide andere juist in te kunnen schatten. De hele dynamiek van het apparaat alsook zijn topische organisatie is er immers op gericht lustwinst te genereren. Bovenal economie dus, meer bepaald lusteconomie. Alleen is het nog de vraag naar welk soort economie die term verwijst, een vraag die, zo zal blijken, niet zonder belang is. In geen geval refereert die term aan het soort huishouding in de klassieke, antieke – bijvoorbeeld aristotelische – zin van het woord. Het is geen ‘οικονομια’ (oikonomia) die gericht is op het bevredigen van behoeften, op het tegemoetkomen aan de biologische levensfuncties.

Dit was de ‘vitalistische’ en ‘essentialistische’ opvatting die Aristoteles aan economie gaf. Om de levenspotenties die hij in zich had te actualiseren, dient de mens er een ‘economie’ op na te houden. Bij Aristoteles betekent dit dat de mens, lees de vrije man, het ‘zijne’ en de ‘zijnen’ – zijn vrouw(en), kinderen en slaven – op zo’n manier diende te beheren en beheersen dat het de levensenergie van zijn verzamelde ‘oikos’ optimaliseerde. Net als alle zijnden was die ‘heer’ een bezield lichaam: een vormende actieve kracht die een passieve

⁵ Sigmund Freud (1987a), *Gesammelte Werke: Nachtragsband*, Frankfurt am Main: Fischer, p. 375-477; (1992), *Ontwerp van een natuurwetenschappelijke psychologie*, vertaald en ingeleid door G. Van de Vijver en F. Geerardyn, Gent: Idesca.

materie vormde en bezielde. Als vrije man betekende dit dat hij ook de bezielende kracht was voor hen die niet uit zichzelf die vrijheid ten volle waar konden maken: zijn vrouw(en) en kinderen, zijn slaven. Door hen te ‘beheren’, beheerde hij vervolgens ook zijn directe omgeving en maakte hij zo zijn ‘οικος’ (oikos) tot een economische unit in onze gangbare zin van het woord. Samen met de andere vrije heren beheerde hij van daaruit de ‘polis’ en werkte hij mee aan de ontplooiing van het zijn zonder meer. Op die manier werkte de vrije mens mee aan de vrijheid en de autonomie die aan de basis van het zijn zonder meer lag.

Die vanuit heer en heerschappij gedachte antieke ‘economie’ werd in het christelijke wereldbeeld van de vroege middeleeuwen de ‘format’ om de verhouding tussen God en mens te denken. Ook dit was economie, meer bepaald *heil*economie, waarbij het erop aankwam het heil dat virtueel in het aardse aanwezig was, zo kundig mogelijk te verwerkelijken. Die *heil*economie werd vervolgens in de volle middeleeuwen, onder impuls van Thomas van Aquino, opnieuw sterk aristotelisch gedacht. En zelfs wanneer, met het aanbreken van de moderniteit, het aristotelisme failliet werd verklaard, bleef dit soort op zelfrealisering gerichte ‘economie’ de format om het leven te denken. Na een intermezzo waarin men het leven mechanisch had opgevat (17^{de}-18^{de} eeuw)⁶, werd het in de 19^{de} eeuw terug organisch gedacht. Hoewel het paradigma van waaruit dit gebeurde niet meer aristotelisch was, bleef het wel ‘economisch’, in de zin dat het primordiaal beschouwd werd als gericht op zelfbehoud of, formeler, gericht op het optimaliseren van de overlevingskansen voor de soort. Op die manier ‘economisch’ omgaan met de endogene en exogene prikkelspanning: dit was voortaan de basisstructuur van het organische leven.

Wanneer Freud echter, in zijn *Entwurf* en elders, de economie van het ‘psychische apparaat’ een *lust*economie noemt, verwijst hij met die term niet naar de vitale ‘economie’ zoals hierboven in aan aantal historische gestalten summier geëvoceerd. De lustwinst waarvan sprake in Freuds psychische apparaat, is geen exponent van de levensfuncties. Ze is veeleer een neveneffect – een surplus, een meerwaarde – die op de werking van de levensfuncties gewonnen wordt. Het organisme op zich leeft van, bijvoorbeeld, het voedsel dat het tot zich neemt en voedt zich niet met de lust die het eraan beleeft. Maar het psychische apparaat doet dat wel. Dat werkt enkel op lust, lust die de eet- en andere biologische functies begeleidt.

⁶ Dit is de manier waarop Descartes tegen het levende aankeek: als ‘res extensa’. Daarmee legde hij de basis voor het materialisme van de 18^{de} eeuw (La Mettrie, d’Alembert, Condillac en anderen).

Zijn het psychische apparaat en het biologische organisme dan twee verschillende dingen? Onderscheidt Freud, naast het organische, ook nog een aparte psychische instantie? Hoewel zijn theorie vaak in die zin geïnterpreteerd is (in de diverse humanistische psychologieën bijvoorbeeld), is dit niet het geval. Het psychische apparaat is niets anders dan het ontvangstapparaat waarin de prikkels die op het organisme inwerken lusteconomisch verwerkt worden. De locus van het psychisch apparaat is dan ook “tussen vel en vlees”.⁷ Daar, aan de buitenschors van het organisme, worden de prikkels (exogene zowel als endogene) opgevangen en verwerkt. Het principe van dit procédé luistert naar de lust. De mate waarin de prikkels lust genereren is bepalend voor de weg die ze doorheen de diverse lagen van het psychische apparaat gaan. Eén van die lagen is het onbewuste: het netwerk aan voorstellingen waarin de herinneringen aan vroegere, ooit lustgenererende prikkels zijn opgeslagen.⁸ Het is pas nadat de prikkels doorheen die onbewuste voorstellingen – die zich aan neuronenbanen hebben vast geklit – zijn gegaan, dat ze doorstoten tot het niveau van de bewuste ervaring. Het is in het psychische apparaat, en meer bepaald in het domein van de onbewuste voorstellingen/herinneringen, dat een economie plaatsvindt die, in tegenstelling tot de klassieke economie, niet zonder meer conform is aan de principes en de logica waar de levensfuncties naar luisteren.

Wanneer zich bijvoorbeeld een hongerprikkel aandient, zal het psychisch apparaat (dat instaat voor de reactie op prikkels) in het onbewuste op zoek gaan naar een herinnering aan een vroegere lustvolle reactie op een gelijkaardige prikkel en het zal daar, in die herinnering zelf, lustbevrediging vinden. Hongerig zullen we eerst wegdromen dat we lekker aan het eten zijn. Omdat die ‘hallucinatorische’ bevrediging de prikkelspanning nooit langer dan heel even opheft, zal het organisme de zoektocht in zijn netwerk van onbewuste voorstellingen verder zetten tot uiteindelijk die voorstelling wordt gevonden die het toestaat om een met lust bezette voorstelling te koppelen een daadwerkelijke ingreep in de realiteit. De hongerprikkel zal met andere woorden eerst op het niveau van de wensvoorstellingen bevrediging vinden om die pas in tweede instantie ook in de realiteit te vinden.

⁷ “Entre cuir et chair”, zo typeert Lacan de plaats van het onbewuste tussen wat Freud noemt het systeem *W* (waarneming) en het systeem *Bw* (bewustzijn); zie: Lacan 1986: 64, 75.

⁸ Freud 1987a: 19-20; Sigmund Freud (1972), *Studienausgabe, Bd. II: Die Traumdeutung*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, p. 517 ff; (1987b), *Nederlandse Editie. Psychoanalytische Duiding 2/3. De Droomduiding*, Amsterdam / Meppel: Boom, p. 625 ev.

Leven – dit wil zeggen reageren op prikkels – vergt dus een ‘economie’ die uit is op lust. Die lusteconomie speelt zich in eerste instantie *niet* af op het reële niveau van de vitale behoeften. Ook al vormt het vitale een noodzakelijke voorwaarde voor de werking van het psychische apparaat, het wordt bestuurd vanuit een apparaat dat zijn eigen wetmatigheden kent. Dat apparaat zorgt ervoor dat we niet rechtstreeks vanuit onze vitale functies leven, maar dat we reageren vanuit een fictief platform dat zich situeert *tussen* de prikkel en het reagerende organisme. Dit platform is het onbewuste, opgevat als een netwerk van voorstellingen. De lusteconomie opereert dus in een netwerk van gestolde herinneringen en herinneringssporen, dat los staat van de ‘echte’ realiteit waaraan ze refereren.

In die zin is het veld waarin de lusteconomie zich doet gelden een veld vol ‘ficties’: een louter uit representaties bestaande wereld, waar hallucinatorische bevrediging primeert op echte, reële bevrediging. Maar het is wel degelijk die fictieve, lusteconomisch gestuurde wereld van waaruit de mens zijn reële leven leidt en aan zijn vitale behoeften tegemoetkomt.

Alsof de plaats van waaruit de mens leeft niet dezelfde is als de plaats waar hij leeft. Alsof hij (psychisch) niet opereert vanuit de plaats waar hij (organisch) leeft. Natuurlijk leeft hij zijn reële, vitale bestaan, maar hij leeft het *vanuit* een fictieve scène waar lust primeert op vitaal belang. En dit zorgt ervoor dat de logica waaraan zijn leven beantwoordt niet meer die is van het zelfbehoud, maar een verdraaide, ‘geperverteerde’ logica waar, als het erop aankomt, lust en fictie het kunnen winnen van realiteitszin en levensbehoud. De hysterische patiënten waarover de psychoanalyse zich van bij haar ontstaan heeft gebogen – de Anna O’s, de Elisabeth von R’s, de Dora’s – hebben zich de libidinale seksuele trauma’s waarop hun symptomen teruggingen goeddeels ingebeeld, het waren stuk voor stuk ‘*malades imaginaires*’, maar Freuds cruciale geste bestond erin die inbeelding voluit ernstig te nemen. Ze hadden zich hun ziektes ingebeeld, maar die inbeelding was voor Freud niet minder de oorzaak van hun hysterische kwaal, en het kwam erop aan die inbeelding als dusdanig ten volle ernstig te nemen.

Dit is, in het licht van wat vandaag als wetenschappelijk geldt, het ware *skandolon* van de psychoanalyse, omdat met de affirmatie van de inbeelding het formele – in casu cartesiaanse – paradigma van wetenschap met de voeten getreden is. Het lichamelijke moet vanuit het lichamelijke verklaard, zo heet het sinds Descartes, zo heet het sinds het materialisme van de 18^{de} eeuw, en zo heet het nog steeds. Het oude, aristotelische paradigma

dat het lichaam als door een ziel bezielde denkt, is ten enenmale achterhaald. Voor Descartes was die ziel nog een ‘substantie’, een ‘res’, al stond die los van die andere ‘res’ die het lichaam was. La Mettrie, en in zijn spoor het hele materialisme van de 18^{de} eeuw (alsook dat van de 19^{de}, 20^{ste}, 21^{ste} eeuw), had de wetenschappelijke werkelijkheid tot één enkelvoudige ‘res’, tot het objectieve, het ‘lichamelijke’ teruggebracht. Sindsdien is de werkelijkheid waar de wetenschap het over heeft haar ‘object’, en hoort die wetenschap ‘objectief’ te zijn. Het subjectieve, dat wat voordien de ziel heette, is inderdaad zielig, subjectief, onbetrouwbaar geworden. De oorzaak van een lichamelijke kwaal, een hysterische verlamming bijvoorbeeld, moet daar niet worden gezocht.

En precies daar gaat Freud de oorzaak zoeken: in het subjectieve gestamel van de patiënt, meer nog, en erger: in wat hij zich inbeeldt, verbeeldt, fantaseert. Niet dat Freud breekt met de lange materialistische traditie en de ziel opnieuw in ere herstelt. Ook voor hem is de ziel onbestaande en is wat het subject vanuit zijn subjectiviteit te zeggen heeft zonder grond: inbeelding, fantasie, fictie, het ongegronde gefantaseer van een ‘*ghost in the machine*’. Maar die inbeelding is *als inbeelding* – die fantasie is *als fantasie* – oorzaak van een lichamenlijk symptoom. Het primaat van de verbeelding als axioma voor wat nog mooi de ‘geestelijke’ gezondheidszorg heet: dit is het *skandalon* dat de psychoanalyse in onze tijden van wetenschap te verdedigen heeft.

Ook de menselijke vrijheid moet vanuit het primaat van de verbeelding opnieuw gedacht en gearticuleerd worden. Die verbeelding zelf is vrij en volgt een weg die niet te terug te brengen is tot een substantiële biologische grond. Maar ze heeft ook geen eigen grond of substantie (ze is niet de vrije ‘ziel’ die Descartes nog voor ogen had). Verbeelding en – dus – vrijheid bestaat slechts in de verdraaiing – de pervertering, de subversie – van wat de mens substantiële of biologische grond geeft. Uiteraard is de mens vrij en getuigt heel zijn cultuur van een verregaand vermogen afstand te nemen van zijn natuurlijk substraat. Maar de afstand die de vrije mens ten aanzien van de natuur neemt, neemt hij vanuit een denkbeeldig punt, een punt zonder substantie, een punt dat slechts bestaat dankzij datgene waarvan het afstand neemt.

Dit vertolkt meteen de eigen bijdrage van de psychoanalyse in het moderne debat over vrijheid. Vrijheid is voor haar een onherleidbaar gegeven, en dus niet tot een of andere ‘gedetermineerde’ functie terug te voeren is (zoals het materialisme van La Mettrie tot Pinker

en Dennet voorhouden). Alleen, en daar ligt de crux, heeft die onherleidbare vrijheid op geen enkele manier zoiets als een *eigen* grond. Ze bestaat slechts in het perverteren van andere, grondende functies van de mens. Vrijheid is lust, dit wil zeggen dat ‘virus’ dat elke grondende constructie van ons bestaan deconstrueert, zonder zelf een grond te hebben. Het probleem van de vrijheid ligt dus in de vrijheid zelf of, exacter, in het feit dat ze geen eigen zelf heeft, dat ze zich enkel een ‘zelf’ kan uitvinden, voorliegen.

We moeten niet te gauw denken dat de psychoanalyse met die stelling afglijdt naar een vaag mysticisme vol inflatoire paradoxen. Daarvoor past dat inzicht te goed bij de meest concrete realiteit van alledag, met name de laatkapitalistische economie die ons leven tot in zijn intiemste hoeken is gaan beheersen.

2. ... & economie

Refereert de psychoanalytische term lusteconomie hier nog aan wat wij vandaag met de term economie voor ogen hebben? Staat het feit dat alles zich in de sfeer van verbeelding en fantasie afspeelt, niet haaks op de harde realiteit van onze hedendaagse economie? Is de economische terminologie die de psychoanalyse aanwendt hier nog wel adequaat te noemen?

Het is verrassend hoe correct het psychoanalytische concept ‘lusteconomie’ verwijst naar het soort economie dat vandaag dominant is. Lusteconomie heeft inderdaad geen enkel uitstaans met de oude, aristotelische economie en evenmin met de christelijk theologische (heils)economie, maar het heeft alles weg van de harde realiteit van onze kapitalistische economie zoals het vandaag triomfeert op onze geglobaliseerde wereldscène. Wanneer de psychoanalyse voorhoudt dat het psychische apparaat – en daarom ook het gehele menselijke organisme in zijn concrete werking – niet draait op het bevredigen van behoeften, maar op het genereren van lustwinst die op die behoeftebevrediging gewonnen wordt, dan geeft zij op meerdere punten een adequate beschrijving van de manier waarop het er in onze economie aan toe gaat.

Net als de lusteconomie, is ook onze ‘gewone’ economie niet rechtstreeks gericht op de bevrediging van behoeften. Hoewel ze er doorgaans wel aan tegemoetkomt, beoogt ze in de eerste plaats de meerwaarde die ze bovenop die behoeftebevrediging kan winnen en leeft van de wisselwerking tussen kapitalisatie en investering van die meerwaarde. Ze houdt zich

staande dankzij het verschil dat de meerwaarde ten aanzien van de voldane behoeften maakt, met andere woorden dankzij het spreekwoordelijke ‘gat in de markt’. Het komt er voor haar dan ook op aan dit ‘gat’ zo lang mogelijk gapend te houden en zonodig telkens opnieuw te creëren. Dit is voor Lacan dan ook de structuur van het menselijk verlangen. Bewust wil de mens elk gevoel van tekort weg, maar onbewust is zijn verlangen erop gericht dat tekort in stand te houden of telkens opnieuw in te stellen.

De geestelijke gezondheidszorg mag die freudo-lacaniaanse inzichten dan grotendeels naast zich neer hebben gelegd, in kringen van marketingmanagers en reclamemensen bewijzen ze dagelijks hun geldigheid. Als nergens anders beseft men daar dat het er niet zozeer op aankomt om een product, als wel de nood aan dat product verkocht te krijgen. Coca-Cola is niet rijk geworden omdat dit drankje beter dan andere onze dorst lest, maar omdat het ons naar die welbepaalde dorstlesser doet blijven dorsten. Het menselijk reilen en zeilen moet niet worden gedacht vanuit zijn zogenaamd fundamentele behoeftes, maar vanuit een onverzadigbare behoefte aan behoeften. Gestuurd door het lustprincipe, heeft de mens behoefte aan iets dat zijn behoefte, op het moment dat die bevredigd wordt, terug aan zijn onbevredigde staat uitlevert. Dit inzicht heeft Freud tot zijn formulering van het lustprincipe gebracht: de patiënt beleeft lust aan de klacht die hij uit, en de deficiëntie in zijn ‘geestelijke gezondheid’ moet niet benaderd worden via de inhoud van die klacht, maar via de lust die in die klacht zelf – in het plezier van het klagen als zodanig – is ‘geïnvesteerd. Daar gaat Freuds notie van de lust over: die wordt gewonnen, niet op de vitale activiteit als zodanig, maar op de ‘herinnering’ die (paradoxaal) aan die activiteit voorafgaat, op de voorstelling die zich op een “andere Schauplatz” situeert, een “Schauplatz” waar de lust gekapitaliseerd is in een netwerk van voorstellingen. Vanuit die ‘fictieve’ scène wordt de logica van de behoeftebevrediging subtiel maar beslissend omgeduid, verdraaid, of, zoals Freud het noemt, ‘polymorf geperverteerd’

Dit brengt ons naar een tweede parallel tussen de psychoanalytische lusteconomie en de harde kapitalistische economie van alledag. Ook die laatste vindt het draagvlak van haar activiteiten niet zonder meer in de reële werkelijkheid, zoals we doorgaans graag geloven, maar in een goeddeels fictieve ‘realiteit’. Natuurlijk is er geen economie zonder de productie van reële goederen, maar wat een economie waard is, wordt niet uitgemaakt door de *reële* waarde van haar geproduceerde en verhandelde goederen. Die laatste wordt bepaald door de

wet van vraag en aanbod, een wet die – zo weten we sinds Marx – de geproduceerde waar tot een fetisj maakt, tot een van zijn gebruikswaarde losgemaakte ruilwaarde.⁹ Dit maakt de waar tot een puur economische grootheid, in de kapitalistische zin van het woord. En die zuivere handelswaar heeft de facto meer weg van een fictieve dan van een echte realiteit. De waarde van de waar alsook de waarde van elke economische grootheid en van de economie *tout court* rust immers integraal in de voorstelling die diegenen koesteren die van die waren leven. Wat iets waard is in economisch opzicht hangt af van wat anderen er willen voor geven, exacter, van wat anderen zich voorstellen dat weer anderen er zouden voor geven. Een *van Gogh* is onbetamelijk veel waard, niet omwille van de waarde dat het schilderij op zich zou hebben (niemand heeft dat pijnlijker moeten beseffen dan juist Vincent van Gogh), maar omdat mensen zich voorstellen dat anderen er onbetamelijk veel geld voor willen geven, wat maakt dat zij die eigenaar willen worden, er nog een onbetamelijker bedrag voor willen neertellen. Die waarde rust niet op iets reëls, maar op veronderstellingen, op fictie en voorstelling: op wat men zich voorstelt wat het voor anderen voorstelt. Het niveau van de voorstelling krijgt hier een zelfstandigheid die zich bovenop de ‘echte’ realiteit installeert en los daarvan gaat opereren, ongeacht of dit die echte realiteit al dan niet ten goede komt. Het vormt een eigen economische realiteit.

Hoe reëel de greep van de economie op ons ook is, zij dwingt ons de ‘echte’ realiteit te ruilen voor haar eigen ‘fictieve’ realiteit, voor haar universum van geruilde en ruilbare fetisjen die zich niet noodzakelijk inlaat met de ware bekommernissen van de mens (zijn vitale behoeften bijvoorbeeld).

Dat dit universum inderdaad ‘fictief’ is, laat zich nog het best gevoelen als je inzoomt op de realiteit van het geld.¹⁰ Uitgerekend bij zo iets als geld is het duidelijk dat het zich niet tot een ‘echte’ realiteit laat terugvoeren. Waar anders vindt het zijn draagvlak dan in het geloof dat mensen erin hebben, een geloof dat nergens anders in gegrond is en in die zin pure verbeelding betreft? Geloof, onderling vertrouwen, gedeelde inbeelding, voor realiteit gehouden fictie: zie hier de grond voor de monetaire werkelijkheid, zie hier het fundament waarop onze economie rust.

⁹ Zie het de beroemde paragraaf over “Het fetisj-karakter van de waar en zijn geheim” in het eerste hoofdstuk van *Das Kapital*.

¹⁰ Zie onder meer : Jos Defoort 2000; J. van Santen (1991), *Geld. Teken van geestelijke vrijheid*, Nijmegen: SUN; Pierre Vilar (1974), *Or et monnai dans l’histoire*, Paris: Flammarion.

Het is een ‘vrije’ grond, waarvoor hetzelfde geldt als wat zo-even nog over vrijheid is gezegd. Het geloof en de inbeelding waarvan hier sprake zijn niet immers terug te voeren tot het verbeeldingsvermogen van zelfstandige vrije subjecten. Integendeel, het idee dat die subjecten – die ondernemers en consumenten – zelfstandig en vrij zijn, is als zodanig zelf het effect van een verbeelding die hen ontsnapt en overstijgt, een verbeelding die geen eigen ‘zelf’ heeft en daarom toe te schrijven is aan wat men abstract ‘de Ander’ kan noemen. De waarde van het geld is gedragen door wat anderen ervan vinden, ‘anderen’ die ook zelf de waarde van dat geld afleiden uit wat ze veronderstellen dat weer anderen ervoor neertellen. Nergens vindt het geld een vaste grond voor zijn waarde. Het is ook en vooral in die zin dat zijn waarde vrij is. Die rust integraal in een door iedereen gedeelde ‘geloof’, in een onderling gedeeld vertrouwen. Een geloof en een vertrouwen dat nota bene slechts zijn deugdelijkheid bewijst in de mate waarin dit niet wordt gecheckt. Want dit is de gekende angst van elke kapitalistische economie: dat iedereen op hetzelfde moment wil nagaan of hij inderdaad zoveel geld op de bank heeft staan als die bank beweert, en dit geld, al was het maar voor even, daadwerkelijk tussen zijn vingers wil voelen. De mogelijkheid van zo’n realiteitstoetsing is de virtuele crash die in elke kapitalistische economie schuilt. Het kapitaal waar zij van leeft, rust in het geld dat elk van ons aan anderen geleend heeft, erop vertrouwend dat zij het voor ons zullen bewaren voor wat het waard is, en ons voor dat vertrouwen nog eens met een meerwaarde (een interest) zou belonen. Zodra wij dat kapitaal letterlijk met zijn allen zelf in handen houden, zodra we gezamenlijk (of zelfs nog maar met een aanzienlijke minderheid) ons de totaliteit van ons geld van de bank af halen, crasht de kapitalistische ‘realiteit’. Het geld dat we dan in handen krijgen, zou meteen onvoorspelbaar ontwaard zijn en het hele systeem zou algauw in elkaar storten. Kortom, het monetaire systeem – en mutatis mutandis onze hele economie – is gebouwd op een in laatste instantie niet te verifiëren vertrouwen en op een kapitaal dat alleen als representatie, niet als reëel bestaat. En het houdt zich slechts staande door de virtuele crash waardoor het van binnenuit wordt bestookt steeds met vernieuwde energie op afstand te houden.

Dit is het soort economie waar de psychoanalytische lusteconomie aan refereert: een pure handelseconomie waar de ruil- en niet gebruikswaarde primeert. Waar met andere woorden niet wij, als mensen, als arbeiders of gebruikers, de maat aangeven, maar waar het op zichzelf opererend ruilsysteem van goederen dat doet. Ons is binnen die conditie slechts

een bestaan beschoren voor zover wij een plaats in dit ruilsysteem veroveren en ons daar de eigenaar van ons kapitaal wanen. ‘Wanen’ is hier inderdaad het juiste woord, aangezien het hele systeem is gebaseerd op een niet te verifiëren vertrouwen dat in laatste instantie op loutere inbeelding steunt.

Die inbeelding, zo heeft de psychoanalyse ontdekt, gaat niet terug op een vooraf gegeven subject, zoals we in het spoor van Descartes geneigd waren geraakt te denken. Er is niet eerste zoiets als een *cogito* dat zich vervolgens van alles inbeeldt; net andersom is zelfs het *cogito* – het zelf, de psychische identiteit – het resultaat van inbeelding, zij het dat die inbeelding of verbeelding enkel teruggaat op de formele werking van het psychische apparaat, meer bepaald op de manier waarop het lustprincipe het veld van onbewuste voorstellingen waaruit dat bestaat economisch weet te managen. Deze voorstellingen moeten, geprikkeld door endogene en exogene stimuli, de lust die op die prikkels te winnen is met een positief saldo weten af te sluiten. In het onbewuste netwerksysteem moet de prikkelspanning worden afgeleid tot ze in staat is een voorstelling te bezetten die het mogelijk maakt een positieve lustwinst te noteren.

Maar, zoals gesuggereerd, is ook de instantie die deze lustwinst moet noteren het resultaat van de libidinale verbeelding die het apparaat in werking houdt. Het lusteconomische systeem moet zich met andere woorden een ‘bank’ uitvinden, een denkbeeldig platform waar alle positieve lustwinstnoteringen samengebracht kunnen worden en waar het apparaat zichzelf kan voorhouden door een centrale instantie te worden geleid. Net als de kapitalistische economie, kan ook de lusteconomie het niet stellen zonder zoiets als een ‘bank’, wat in geval van die laatste te identificeren valt met het Ik, het subject, de psychische identiteit.

Wie psychisch met zichzelf overhoop ligt, moet zijn lusteconomie op orde stellen. Het cruciale probleem is echter dat je hier niet echt van ‘zijn’ lusteconomie kunt spreken, omdat die economie eerst en vooral op zichzelf werkt en pas in tweede instantie een ‘bank’, ‘eigenaar’, een identiteit, een Ik of subject genereert. Daarom is de plaats waar iemand psychische overhoop ligt met zichzelf precies in die bankinstantie te lokaliseren. Psychische problemen zijn, libidinaal vertaald, problemen waarbij de lusteconomie niet langer samengehouden wordt door de centrale bankinstantie; waar met andere woorden de lustwinstgenoteerde onbewuste voorstellingen niet meer gedragen worden door een subject dat die

voorstellingen een (vermeende) grond en richting geeft. Lacan heeft niet toevallig Freud's theorie geïnterpreteerd als een *subject*-theorie. Als iemand het over zichzelf heeft, is *diegene* die spreekt is niet dezelfde als diegene *waarover* hij spreekt: daar toont zich volgens Lacan het duidelijkst het primaat van het onbewuste. In laatste instantie is de mens subject/drager van die differentie; hij is de drager van de wig die met elke taaldaad geslagen wordt tussen wie aan het woord is als hij over zichzelf spreekt en diegene waarover op dat moment gesproken wordt. Zijn hele libidinale economie, met zijn quasi grenzeloos assortiment aan listen, verdringingen, substituties, ontkenningen, verschuivingen is een goed getraind afweermecanisme om een confrontatie uit de weg te gaan met de gaping waar onze intiemste identiteit op teruggaat. Iemand die ernstig met zichzelf in de knoei zit, zal zo'n confrontatie evenwel niet kunnen vermijden, en het is aan de psychoanalyse – en in feite aan elke psychotherapie – hem daarin te begeleiden. Zo'n begeleiding is des te noodzakelijker omdat een dergelijke confrontatie het risico van een psychische crash met zich brengt, een crash die virtueel in elke lusteconomisch systeem sluimert.

Het helpt hier weinig om psychische problemen als afwijkingen te benaderen. Het hele systeem is in zekere zin op afwijking, op inbeelding en verbeelding, gebouwd. Ook een 'gezonde' psychische huishouding is dat. Ook zij moet gebruik maken van allerlei sluiptwegen en listen om haar verbeeldingsmachine op zo'n manier met de onbewuste voorstellingen te laten jongleren dat de globale lustwinst positief genoteerd wordt in een bankinstelling die zich daardoor alleen maar steviger gefundeerd waant. Een gezonde lusteconomie neigt er zelfs toe om haar virtuele crash des te meer te bespoedigen naarmate ze zich verbeeldt gezond te zijn. Dan gebeurt in het psychisme iets gelijkaardigs als wanneer in een economisch bestel iedereen zijn geld bij de bank weghaalt om het onvervreemd in eigen handen te houden. Dan gaat de psychische bank onderuit omdat het lustwezen denkt dat het zijn verzamelde lustwinst reëel kan afhalen. Op dat moment ontkent de lusteconomie het tekort waarop ze is gebouwd. Ze loopt als het ware in de val van haar eigen verlangen, uitgerekend omdat ze zich gaat inbeelden het definitief bevredigd te hebben.

3. Vrijheid

Hoe kijkt nu die psychoanalytische theorie tegen de menselijke vrijheid aan? Zowel bij Freud als bij Lacan vind je zeer weinig passages waar het ze het rechtstreeks over vrijheid hebben. Uit wat voorafging kunnen we ook begrijpen waarom. Want als vrijheid gedacht wordt vanuit het primaat van de lusteconomie, dan valt er in een bepaald opzicht wel een grote vrijheid in die economie te ontwaren, maar of daarom de mens zelf vrij is, is een heel andere zaak. Het is ook hier zoals in onze gangbare markteconomie. Dat de markt vrij is, impliceert niet meteen dat iedereen die van die markt leeft ook zelf van volle vrijheid kan genieten. Je moet geen doorwinterde marxist zijn om in te zien dat die vrije economie in staat is heel wat onvrijheid en zelfs regelrechte verslaving te creëren. Zo lijkt de psychoanalyse, juist omwille van haar (lust)economische bril, het moeilijk te hebben positie te kiezen in het moderne vrijheidsdebat. Want hoe meer je de lusteconomie vrij noemt, hoe moeilijker het wordt de mens vrij te noemen. Zeker als je de mens vanuit het primaat van die economie denkt.

De lusteconomie zelf kun je inderdaad ‘vrij’ noemen. Ze heeft zich losgemaakt van de vitale functies en leeft zich vrij uit in een netwerk van herinneringen en voorstellingen. Ook die laatste zijn vrij, in de zin dat ze niet meer tot hun oorspronkelijke realiteit terug te voeren zijn. Het is trouwens dit soort vrijheid dat het universum werd toegedicht toen het, aan het begin van de moderniteit, niet langer naar zijn essentie werd gedacht. In tegenstelling tot Thomas van Aquino en (dus) Aristoteles die in hun denken pretendeerden aan te knopen bij de essentie van de dingen, brak de ‘moderne’ wetenschap (Gallilei en Newton bijvoorbeeld) met die essentialistische benadering van de werkelijkheid. Moderne wetenschap en techniek hebben zich maar vrij kunnen ontwikkelen omdat ze zich in hun benadering van de werkelijkheid niet meer gehinderd weten door de veronderstelde essentie van de dingen. Op een gelijkaardige manier is ook onze economie modern geworden, dit wil zeggen losgerukt van haar verankering in essenties, in de intrinsieke waarde van de verhandelde waren. Of, om het met een verwijzing naar een beroemde passage uit Marx’ *Das Kapital* te stellen: ze hebben een “fetisjkarakter” gekregen, en hun “geheim” is nu dat ze helemaal geen geheim, geen verankering in het echte zijn, meer hebben.¹¹ In zeker zin heeft Lacan hetzelfde ontwaard in de manier waarop Freud het menselijke psychisme opvat: als een apparaat dat opereert in een netwerk van voorstellingen die van elke essentie, elke ‘echte’ realiteit zijn

¹¹ Met name de paragraaf « Het fetisjkarakter van de waar en zijn geheim »; zie: K. Marx (1984), *Het kapitaal. Een kritische beschouwing over de economie. Deel I: Het productieproces van het kapitaal*, vertaald door I. Lipschits, Weesp: De Haan, p. 30-40.

losgemaakt. Ook de psychische wereld dient dus naar die het paradigma van die moderne vrijheid gedacht te worden: dit is waar voor Lacan Freuds ontdekking op neerkomt.

Maar zijn *wij* daarom vrij? Is in die vrije moderne universum ook een vrijheid voor het *menselijke subject* mogelijk? We zijn in elk geval subject, '*sujet*', luidt het lacaniaanse antwoord, maar dat betekent vooral dat we '*assujeti*', onderworpen zijn aan de lusteconomie en aan het netwerk van voorstellingen waarin die zich beweegt. Net zoals het economische subject vandaag de dag onderworpen is aan de kapitalistische economie. Het 'ik' of het subject dat we zijn, is een door lusteconomie uitgevonden bankinstelling die geen zelfstandigheid op zich kent maar door en door afhankelijk is van de economie, hoe graag ze verder ook pretendeert die recht te houden.

Het lijkt wel of we terug aangekomen zijn bij ons vertrekpunt: het aloude besef van de menselijke afhankelijkheid, afhankelijk als hij is van allen en alles wat hem omgeeft. Dit laat zich trouwens ook moeiteloos illustreren met een referentie aan de laatmoderne hooggeavanceerde beeldcultuur waarin we vandaag leven. Of moet ik zeggen: *waarvan* we leven? Want eerder dan van realiteit, leven we van beelden en verhalen – beelden en verhalen die niet meer terug te voeren zijn tot de realiteit die ze zeggen voor te stellen. Beelden en woorden als ongedekte cheques: *zij* zijn het die onze identiteit gestalte geven. De psychoanalyse – zeker in haar lacaniaanse interpretatie – wil die radicaal moderne conditie ten volle affirmeren. Voor haar is de menselijke identiteit tot in haar oorsprong het resultaat van een identificatie met de beelden en verhalen die anderen ons aanreiken. Nog voor we een Ik waren, waren we ons al aan het identificeren met anderen, en ons Ik is daarvan het resultaat. Alsook het feit dat we ons blijven spiegelen aan de beelden en verhalen die ons omgeven.

Maar we zijn niet zonder meer identiek aan die beelden of die verhalen. Onze identificaties zijn onvermijdelijk door tekort getekend, en dat jaagt ons van het ene beeld naar het andere, van het ene verhaal in het andere. Geen beeld toont ons ten volle wie we zijn, elk verhaal voert ons telkens weer naar een ander, nieuw verhaal. In laatste instantie vinden we ons nog het meest in het *tekort* dat in die beelden en die verhalen persisteert. Dit bedoelt Lacan als hij zegt dat we 'verlangen' *zijn*. Het is dit verlangen dat ons vrijheid geeft in een cultuur waarin elk beeld en elk woord ons aan zich tracht te binden. Vervreemd in die beeld-

en woordcultuur, positioneren we ons op de plaats waar die beelden en die woorden een tekort verbergen.

Als subject zijn we dus onderworpen, ‘*assujeti*’, zij het aan een tekort dat persisteert in de beelden en verhalen waarvan we leven. Het is langs dit tekort om dat we, als subject, deelhebben aan de vrijheid van dat beeld- en woorduniversum waaraan we zijn onderworpen. Dit tekort is de grond van onze vrijheid en staat ons toe een zekere vrijheid in acht te nemen *tegenover* de beelden die ons maken tot wat we zijn. Het is ons alleen niet gegeven ons dit tekort toe te eigenen en van daaruit, met de zelfverzekerdheid van een cartesiaans subject, de wereld aan ons te onderwerpen. De vrijheid tegenover de beelden die mij maken tot wat ik ben, is mij slechts gegeven in een steeds herhaalde ‘decentrerings’ van het subject dat ik denk te zijn. Daar, in die afstand ‘tussen mij en mezelf’, ontmoet ik het subject dat ik ben, niet als een vaste substantie (zoals Descartes dacht), maar als een *verlangen* naar mezelf. Het is niet zo dat, omdat ik vrij ben, ik kan verlangen naar wat ik wil. Het is, omgekeerd, omdat ik verlangen ben – omdat ik niet samenval met mezelf en nooit kan zijn en hebben wat ik wil – dat ik vrij ben. De vrijheid is in wezen verlangen. Daarom is het steeds een gesitueerde vrijheid, een vrijheid die opereert binnen – en onderworpen is aan – een horizon van afhankelijkheid – afhankelijk als we zijn van de beelden en verhalen waarvan we als verlangende wezen leven.

Dit is de bescheiden vrijheid die vanuit dit lacaniaanse perspectief te ontwaren valt: een vrijheid gedacht vanuit het primaat van het verlangen. En dan nog is die vrijheid niet zonder een donkere keerzijde. Omdat zij verlangen is, is ze immers onvermijdelijk onderhevig aan verdringing. Want het feit dat we verlangen zijn (en dit wil zeggen: *onvervulbaar* verlangen zijn) – dat we, eerder dan onszelf, een verlangen naar onszelf zijn – kunnen we slechts af en toe heel even recht in de ogen kijken. Normaal houden we dit verdrongen en gaan we ervan uit dat we simpelweg ‘onzelf’ zijn (en niet voor de kloof die gaapt tussen ons en onszelf). We doen met andere woorden alsof we ons verlangen naar vrijheid hebben ingelost, alsof we al vrij zijn en vrijheid ons uitgangspunt en niet ons einddoel is.

Dit ‘alsof’ kan echter zuur opbreken. Want in een cultuur waar iedereen moet doen alsof vrijheid zijn probleemloos uitgangspunt is, verwordt die vrijheid tot ideologie en tot instrument van onderdrukking. Onze laatkapitalistische liberale cultuur illustreert dit dagelijks. Vrijheid wordt er keuzevrijheid. Dat we onophoudelijk te kiezen gedwongen

woreden, impliceert dat we ons onszelf poneren als iemand die de vrijheid die hij verlangt reeds heeft en is. Dat die keuze, om het karikaturaal te stellen, tussen pepsi en cola gaat, toont hoe sterk het ideologische keurslijf is waarin vrijheid doodgeknuffeld wordt. Zo wordt in naam van de vrijheid ‘liberticide’ gepleegd. Wat vrijheid vrij maakt, met name het verlangen, wordt vakkundig gesmoord.

‘Liberticide’ is de naam voor de donkere zijde van de moderne vrijheid. En die heeft alles te maken met het verlangen dat haar kern, haar ‘drive’ uitmaakt. Een verlangen dat totaal wordt bevredigd, dooft uit, gaat dood. En met dat verlangen gaat ook datgene dood dat erdoor wordt ‘aangedreven’, in casu de vrijheid. Een totale vrijheid ontnemt haar haar ‘drive’ en is dus dodelijk. Al belet dit niet het verlangen wel degelijk naar die totale vrijheid, naar die restloze bevrediging blijft streven. Dit is de ‘liberticide’ dimensie die de vrijheid eigen is. Het is haar doodsprincipe, en hoewel het virtueel destructief, is het tegelijk constitutief.

Is er dan geen totale vrijheid of restloze bevrediging mogelijk? Toch wel, zo luidt Lacans antwoord, alleen moet je die als ‘*jouissance*’, ‘genot’ denken. En dit betekent heel wat. Want genot valt niet op te vatten als het winnen of realiseren van wat we verlangen (zoals we al sinds Aristoteles graag denken), maar als een verlies. Niet het verlies van het begeerde object, maar het verlies van het genietende subject. Het genot is een moment dat we als subject ‘opgaan’ in het verlangde object, er ons aan overgeven en ons eraan verloren geven. We hunkeren naar genot, we verlangen er nostalgisch naar terug, maar *zijn er niet bewust bij* op het moment dat het ons overkomt. Paradigmatisch voor het genot is het seksuele orgasme dat, zoals het Franse erotisme leert, een moment van “petite mort” kent. Alsof het ons niet gegeven is ‘zelf’ bewust aanwezig te zijn bij datgene waar we meest van genieten.

Ook dit genot is vrijheid. Radicale vrijheid, vrijheid die zich zelfs van zijn ‘radix’, zijn ‘zelf’ (of subject) heeft bevrijd. Het is de lichtere kant van wat zo-even nog de donkere keerzijde van de vrijheid heette, haar inherente neiging tot liberticide. Het is de vrijheid van de overgave en het zelfverlies.

Nooit is een cultuur zo gek geweest op het genot als de onze. Geen film, geen reclamepaneel, geen commercial, of zij verwijzen naar genot. De beroemde “fuck of the century” waarmee *Basic Instincts* (Michael Douglas, 1992) eindigt, is in dit opzicht paradigmatisch. Dat bovendien de camera, in het allerlaatste beeld, onder het bed duikt en daar een close-up neemt van het ‘moordwapen’ waar de hele film om draait, toont meteen de

donkere zijde van het genot. Want het genot waar we gek op zijn, wordt in onze laatmoderne beeldcultuur wel degelijk als zelfverlies, als levensgevaarlijk overgave getoond. Een vrijage als een heerlijk lichte ‘liberticide’.

En toch is die lichtheid maar schijn. Want de manier waarop dit lichtvoetige genot vol zelfverlies wordt neergezet doet er alles aan om het in winst te keren en de kijker de indruk te geven dat hij dat genot meester is. Dat hij *wél* bij het genot aanwezig kan zijn en dat het een vrijheid toont die hij altijd al had. In een subtiele maar beslissende strategie wordt het beeld zo gecomponeerd dat het onvervulde verlangen dat in het genot (en in de vrijheid) primeert toch te vervullen is en dat het geëtaleerde genot vrij ter beschikking staat van het zelfverzekerde vrije subject.

Hier vindt een *reële* ‘liberticide’ plaats, en dit omdat de inherente liberticide – het feit dat vrijheid uitloopt het zelfverlies van het genot – wordt omzeild en ontkend. Opnieuw wordt de vrijheid ideologie. Het wordt een zelfbeeld dat de laatmoderne mens moet ophouden, maar dat niet klopt met wat zijn vrijheid werkelijk drijft, met onvervuld verlangen dus. Om ons tegen de reële liberticide te beschermen, zullen we het inherent liberticide-gehalte van de vrijheid moeten onderkennen. Dit vergt een cultuur van het genot, een cultuur die het zelfverlies eigen aan het genot redt van de ontkenning. Een cultuur dus die de vrijheid cultiveert als een gevecht met het verlangen naar vrijheid.