

Liefde en persoonlijke identiteit

Alledaagse liefde, ambivalente identiteit

Annemarie van Stee

ANTW 107 (1): 49–69

DOI: 10.5117/ANTW2015.1.STEE

Abstract

Love and personal identity. Everyday loves, ambiguous selves

What we love matters for who we are. The idea may be self-evident, but how should it be understood exactly? One way is to conceptualize the formative influence of love on our identities in terms of ‘identification’: loving shapes who we are as we (volitionally) *identify* with the interests of the beloved and accept them as our own. Harry Frankfurt has fleshed out an influential identification-view along these lines. However, the identification-account is insufficiently able to accommodate the ambiguous nature of everyday loving and the way in which these ambiguities affect our identity. A second way in which the formative influence of love on our identity can be conceptualized is as ‘relation’: we are indeed shaped by what we love but the (affective-volitional) character of the *relation* in which we stand to our loved ones determines our identity. The latter view is capable to account for ambiguous loves and corresponding ambiguities in the self. Also, it gives prominence to the practical problem of *loving*, that is, to the question of how to relate to the people we love. It offers a more realistic perspective on that problem, as it takes the enduring differences between us and our beloveds into account, as well as the intersubjective character of loving. In sum: how we love what we love shapes who we are.

Keywords: love, loving, personal identity, self, identification, relation, Harry Frankfurt, Salamano

‘Is het niet vreselijk, [...] ter ere van Eros, een zo grote en weldoende god, heeft zelfs nooit één enkele van die talrijke dichters uit het verleden ook maar één lofdicht gemaakt.’¹ De opmaat tot de eerste wijsgerige tekst over

de liefde, Plato's *Symposium*, klinkt niet zo heel anders dan veel opmaten tot hedendaagse artikelen over de liefde. Ook daar beklagen auteurs zich over het gebrek aan aandacht dat de liefde tot dan toe van hun collega-filosofen heeft gekregen, terwijl liefde toch zo'n belangrijke drijfveer is in ons leven.² Net als de Griekse tafelenoten die de 'verwaarlozing van zo'n grote god'³ recht willen zetten door te proberen elkaar te overtreffen met lofredes op de liefde, klinken ook de teksten waarin hedendaagse filosofen zich buigen over de liefde geregeld als jubelgezang: liefde motiveert ons, het geeft ons redenen tot handelen en gerechtvaardigde redenen bovendien. Liefde zorgt ervoor dat wij niet ten onder gaan aan de zinloosheid van het bestaan, het houdt apathische verveling (*ennui*) op afstand. Sterker nog, liefde maakt dat wij betekenisvolle levens leiden.

Dit artikel gaat over een op zich plausibele claim die in de wijsgerige literatuur echter vaak rooskleurig ingevuld wordt. Het is de claim dat liefde ons maakt tot wie wij zijn, dat liefde onze identiteit vormt. Hoe zit dat? Hoe moeten we de relatie tussen degenen van wie wij houden en wie wij zijn begrijpen? Er lijken tenminste twee modellen mogelijk. Allereerst zouden we kunnen denken dat liefde onze identiteit vormt aangezien wij ons *identificeren* met de belangen en het wel en wee van geliefde anderen. De belangen van geliefden worden deel van onszelf. Volgens een tweede model, dat ik hier ontwikkel, bestaat er meer afstand tussen de geliefde en onszelf en kunnen we beter over de identiteitsvormende werking van liefde denken in termen van *relatie*. Ook hier wordt onze identiteit gevormd door liefde, maar de complexiteit van de relatie tot de geliefde is bepalend voor de vormende werking die de liefde heeft op onze identiteit.

Halverwege het *Symposium* bekritiseert Socrates de lofredes van zijn tafelenoten als niet waarheidsgetrouw genoeg. Een lofrede afsteken mag dan makkelijk zijn wanneer we een ideaalbeeld van liefde hanteren, het voldoet niet als reflectie op liefde zoals zij werkelijk is. Ook hedendaagse visies op liefde en haar rol bij identiteitsvorming lijken geregeld gebaseerd op een geïdealiseerd beeld van liefde. Ik betoog in dit artikel dat het identificatie-model van het verband tussen liefde en identiteit alleen maar in het licht van een ideaalbeeld van liefde verhelderend kan lijken. Zodra echter alledaagse liefdes in ogenschouw worden genomen, inclusief de ambivalenties die daarbij komen kijken, worden de tekortkomingen van het model zichtbaar. Het relatie-model dat ik ontwikkel is een veelbelovende, alternatieve benadering van het verband tussen waar wij van houden en wie wij zijn.

Dat en hoe onze identiteit samenhangt met onze liefdes komt tot uitdrukking in allerlei fenomenen die we kennen uit de alledaagse ervaring. In

dit artikel worden onder andere gevoelens van liefde, handelingen op basis van liefde en problemen omtrent liefde waar wij ons voor gesteld zien, besproken. Beide modellen, zowel het identificatie-model als het relatie-model, pogen de structurele samenhang tussen onze identiteit en onze liefdes te begrijpen. Dat wil zeggen, ze pogen de structuur die ten grondslag ligt aan al die fenomenen en deze mogelijk maakt, bloot te leggen. De modellen kunnen dus op hun waarde en tekortkomingen beoordeeld worden al naar gelang in hoeverre ze recht doen aan de fenomenen en ons inzicht in de fenomenen verhelderen. Het overkoepelende onderwerp dat hier besproken wordt, is alledaagse liefde, als liefde die altijd met kleine of grotere ambivalenties gepaard gaat. Ambivalentie in onze gevoelens en handelingen ten opzichte van een geliefde, alsook het probleem hoe wij om moeten gaan met degenen van wie wij houden, zijn de fenomenen die de tekortkomingen van het identificatie-model zichtbaar maken en de voordelen van het relatie-model onderstrepen.

In de eerste paragraaf wordt het verband tussen waar wij van houden en wie wij zijn behandeld in termen van 'identificatie'. Dit gebeurt aan de hand van een bespreking van het werk van Harry Frankfurt, degene die in de hedendaagse debatten deze positie het sterkst heeft uitgewerkt. De tekortkomingen van dit model komen in de tweede paragraaf aan de orde, waar een voorbeeld van ambivalente liefde onder de loep wordt genomen. Dit voorbeeld, genomen uit het werk van Albert Camus, toont dat het identificatie-model niet voldoet als beschrijving van hoe onze identiteit daadwerkelijk gevormd wordt door onze liefdes. In de derde paragraaf wordt het relatie-model geïntroduceerd als alternatieve visie op het verband tussen liefde en identiteit. Echte liefde is niet zo ongecompliceerd positief als het in sommige hedendaagse wijsgerige literatuur lijkt. Dit heeft repercussies voor wijsgerige visies op liefde en op hoe we de identiteitsvormende werking van liefde moeten begrijpen.

1 Liefde en persoonlijke identiteit: identificatie

Liefde vormt onze identiteit doordat wij ons identificeren met onze geliefden en hun belangen.⁴ Dat is in grote lijnen het identificatie-model van het structurele verband tussen liefde en identiteit. De belangrijkste proponent van deze benadering in de hedendaagse wijsbegeerte is Harry Frankfurt. Hij bestempelt de overkoepelende vragen van zijn oeuvre als wijsgerig antropologische vragen: hoe kunnen we onszelf als personen conceptualiseren en waardoor wordt onze identiteit gevormd? Zijn doel is de structuur

en constitutie van het zelf te begrijpen en hij benadrukt de rol die de wil daarbij speelt. Frankfurt onderbouwt zijn visie op de structuur van het zelf door te verwijzen naar onze ervaringen en naar de problemen die we in het dagelijks leven tegenkomen en de manieren waarop we daarmee omgaan.⁵ In zijn hele oeuvre benut Frankfurt het begrip 'identificatie' om over zelf-constitutie te denken. Vooral in het latere werk bespreekt hij de identificatie met onze geliefden en de manier waarop die essentieel is voor de vorming van onze identiteit.

Wanneer Frankfurts identificatie-visie stelt dat identificatie met onze geliefden onze identiteit vormt, dan heeft hij een praktische identiteit voor ogen. Het gaat om identiteit zoals die aan de orde is in ons handelen, kiezen en willen. Wanneer mensen belangrijke keuzes moeten maken, geeft waar ze van houden richting bij het kiezen. Ook wanneer ze niet expliciet reflecteren op wat ze willen doen, geeft waar ze van houden, richting aan hun handelen. Mensen zijn namelijk van nature gemotiveerd te handelen ten bate van hun geliefden, zo Frankfurt. Frankfurt thematiseert vooral de rol van de wil hierbij. Al in zijn vroege werk onderscheidt hij verlangens waar we ons mee identificeren en die daarmee intern zijn aan onze wil van de verlangens die weliswaar in ons opkomen maar waar we afstand van nemen en die we zo extern maken aan onze wil. Ons handelen is vrij, stelt Frankfurt in zijn bekendste artikel, wanneer het is gebaseerd op verlangens intern aan onze wil, dat wil zeggen, verlangens waarmee we ons identificeren.⁶ De belangrijkste drijfveren die intern zijn aan onze wil worden precies gevormd door waar we van houden. Liefde structureert ons willen, schrijft Frankfurt, en ook: liefde geeft de grenzen van ons willen aan. Wij kunnen niet om de redenen van liefde heen. Wij kunnen niet anders dan willen handelen ten bate van onze geliefden. Aldus Frankfurt.

Dit 'niet anders kunnen dan' wordt door Frankfurt aangeduid met de term 'volitionele noodzaak'. Liefdes zijn volitionele noodzaken. Ze zijn *volitioneel*, want draaien om het willen zorg dragen voor het bestaan en welzijn van de geliefde.⁷ Al zijn liefdes vaak verbonden met bepaalde gevoelens en oordelen, ze zijn toch 'in de kern' en 'essentieel' en 'in de eerste plaats' volitioneel, aldus Frankfurt.⁸ Verder zijn liefdes volitionele *noodzaken*. Het is niet aan ons om te bepalen waar wij van houden: liefde is wat dat betreft onvrijwillig. Wanneer iemand liefheeft, kan hij bovendien niet anders dan zich toewijden aan zijn geliefde. Waar we bij willekeurige verlangens die in ons opkomen kunnen kiezen of we ons er mee identificeren of niet (zoals Frankfurt in zijn vroege werk thematiseert), is dit bij liefde precies onmogelijk, want die is altijd, per definitie, al intern aan onze

wil. In dat opzicht is iemand die liefheeft dus niet vrij. 'On the contrary, he is in the very nature of the case *captivated* by his beloved and by his love. The will of the lover is rigorously constrained. Love is not a matter of choice.'⁹ Frankfurt noemt af en toe dat omstandigheden kunnen veranderen en dat dit liefde kan beïnvloeden. Soms doen mensen pogingen om van hun liefde voor een bepaald persoon af te komen, bijvoorbeeld door hun omstandigheden te veranderen.¹⁰ Geregeld kunnen we ons er echter niet eens toe zetten dit te proberen volgens Frankfurt en hoe dan ook hebben zulke pogingen altijd maar tot op bepaalde hoogte effect. Uiteindelijk is het niet aan ons te bepalen waar we wel of niet van houden.¹¹

Dat we weinig tot geen controle hebben op waar wij van houden, dat liefde ons bindt en vangt, wil niet zeggen dat liefde ons volledig onvrij maakt. Integendeel. Ook al zijn we niet vrij om te bepalen waar wij van houden en dus niet vrij om te bepalen hoe onze wil gevormd wordt, wanneer we handelen op basis van waar wij van houden, zijn we uitermate vrij en ervaren dit ook. We handelen op zo'n moment naar wat voor ons het allerbelangrijkst is. Bovendien: dat we ergens van houden, maakt dat we makkelijker keuzes kunnen maken. Het binden van ons willen kan op die manier juist ervaren worden als een bevrijding.¹²

Een andere belangrijke consequentie van het idee dat liefde een volitionele noodzaak is, is de continuïteit in onze identiteit die hierdoor gewaarborgd wordt. Doordat wij niet op stel en sprong kunnen beslissen van iemand te gaan houden of daarmee op te houden, kunnen wij niet onze eigen volitionele identiteit kiezen. Wij zijn in hoge mate niet vrij om te bepalen wie wij zijn. We ontdekken dit, meer dan dat we ertoe beslissen. Dit betekent ook dat onze wispelturigheden geen vat hebben op onze identiteit. Het zelf dat wij zijn is niet gebaseerd op willekeur, maar op stabiele volitionele tendensen waar we niet aan ontkomen.

Kortom, liefdes zijn volitionele noodzaken die bij uitstek onze identiteit vormen. Maar hoe doen ze dat? Liefde vormt onze identiteit doordat wij ons *identificeren* met waar wij van houden, stelt Frankfurt. Hij schrijft:

[A] lover *identifies himself* with what he loves. In virtue of this identification, protecting the interests of his beloved is necessarily among the lover's own interests. The interests of his beloved are not actually *other* than his at all. They are his interests too. Far from being austere detached from the fortunes of what he loves, he is personally affected by them. [...] The lover is *invested* in his beloved: he profits by its successes, and its failures cause him to suffer. To the extent that he invests himself in what he loves, and in that way identifies with it, its interests are identical with his own.¹³

In Frankfurts identificatie-visie identificeren wij ons dus zodanig met onze geliefden dat hun lot ons niet alleen raakt, maar er een direct, positief verband bestaat tussen hun wederwaardigheden en ons welzijn: wanneer onze geliefden succes hebben, varen wij daar wel bij en wanneer zij tegenslag hebben, lijden wij. Er is weinig afstand tussen de ervaringen van onze geliefde en die van ons. Op het gebied van actieve belangenbehartiging is die afstand zelfs niet aanwezig. De belangen van de geliefden zijn identiek aan onze belangen, schrijft Frankfurt, het zijn voor ons niet zozeer de belangen van een ander maar onze eigen belangen. Deze visie gaat ver. Wij vallen niet samen met degenen van wie wij houden en dus lijkt het radicaal om te zeggen dat hun belangen dezelfde status hebben voor ons als onze eigen belangen. Uiteraard kan het ons goed doen wanneer het onze vrienden, onze ouders, onze broers en zussen goed gaat, maar het is onwaarschijnlijk dat de positieve ervaring die wij opdoen wanneer het hen goed gaat dezelfde is als die zijzelf op dat moment opdoen, of als de ervaring die wij opdoen bij onze eigen successen. In het geval van ambivalente liefde komt de blijvende afstand tussen ons en onze geliefden nog pregnanter naar voren, zoals we in de volgende paragraaf zullen zien.

Hoe is Frankfurt bij deze identificatie-visie gekomen? Een belangrijke factor ligt in zijn gebruik van de term 'identificatie'. Al in zijn vroege werk, voordat liefde thema wordt, gebruikt Frankfurt de term 'identificatie' om het over de vorming van de wil en daarmee van het zelf te hebben. In die teksten identificeren wij ons met verlangens die in ons opkomen en wanneer wij dat doen zijn die verlangens intern aan onze wil en daarmee deel van onszelf. Wij handelen vrij wanneer wij ons identificeren met het verlangen waarop de handeling gebaseerd is, want dan zijn wij het die handelen en niet een of andere compulsie waaraan we ten prooi zijn. Dat Frankfurt ook in zijn latere werk rond 'waar wij om geven' en 'waar wij van houden' spreekt van 'identificatie' om het over zelfconstitutie te hebben, maakt dat zijn latere werk consistent lijkt met zijn vroege werk. Er treedt echter een heel belangrijke verschuiving op: waar wij ons in Frankfurts vroege werk identificeren met verlangens die *in ons* opkomen, identificeren wij ons in zijn late werk met geliefden *buiten ons* en met hun belangen. Dit zorgt precies voor de zojuist beschreven, radicale consequenties.¹⁴

Een andere factor die helpt Frankfurts ontwikkeling van de identificatie-visie te duiden is zijn geïdealiseerde invulling van het begrip 'liefde'. Het is het rooskleurige beeld van liefde dat het gebrek aan afstand tussen ons en onze geliefde in orde doet lijken. Allereerst kent liefde een strikte focus: we houden van een bepaald individu, niet van dat individu als representant van een grotere klasse. Liefde is hiermee anders dan de meeste lief-

dadigheid, waarbij een vrijwilliger bijvoorbeeld arme mensen probeert te helpen en het hem om het even is welk individu er precies tegenover hem komt te zitten.¹⁵ Identificatie vindt alleen plaats met bepaalde individuen. Ten tweede is liefde in deze identificatie-visie niet-instrumenteel. Wanneer we ergens van houden, is datgene of diegene voor ons een doel op zich, nooit een middel tot een ander doel. Soms geven wij om iets ten behoeve van iets anders, wanneer we bijvoorbeeld om sociale rechtvaardigheid geven omdat dat de kans vermindert op rellen, waar we zo'n hekel aan hebben. Of we geven om het welzijn van een werknemer, aangezien die niet kan presteren wanneer hij niet lekker in zijn vel zit.¹⁶ Wanneer we echter niet alleen geven om maar ook houden van sociale rechtvaardigheid of die werknemer, dan is dat om het ideaal en de persoon zelf. Waar wij van houden functioneert voor ons als *final end*, als doel in zichzelf. 'Identificatie' vindt dus plaats bij geliefden die voor ons een doel-in-zichzelf zijn.

Liefde is niet-instrumenteel, stelt Frankfurt. Dit idee is echter vatbaar voor nuancering. Veel van onze geliefden zijn in staat het afval buiten te zetten, een maaltje voor ons te koken en, niet in het minst, om een stukje van onze eenzaamheid weg te nemen. Oftewel: zij vervullen instrumentele functies in ons leven. Al zouden wij het ideaal van niet-instrumentaliteit onderschrijven, dan nog vermengt hun instrumentele nut zich geregeld met (en neemt af en toe de overhand over) ons oog voor hun belangen als doel in zichzelf. Frankfurt geeft toe dat er weinig pure vormen van liefde te vinden zijn in de wereld en schrijft dat de relatie van ouders tot hun zeer jonge, zeer hulpeloze kinderen zijn visie op liefde waarschijnlijk het dichtst benadert.¹⁷ Dat laat echter wel de vraag open of in alle andere, ambivalentere gevallen van liefde onze identiteit nog gevormd wordt door onze liefde. Ook is het niet duidelijk of de vormende werking van ambivalente liefde nog steeds middels 'identificatie' kunnen begrijpen.

De invulling van 'liefde' binnen het identificatie-model roept ook op een andere manier vragen op. Liefde is volitioneel in het model van Frankfurt. Al gaat het vaak met positieve gevoelens voor en positieve oordelen over de geliefde gepaard, die zijn niet noodzakelijk om van liefde te kunnen spreken. Zolang er sprake is van praktische, niet-instrumentele zorg voor geliefden en hun belangen, is er sprake van liefde. De manier waarop de identiteitsvormende werking van liefde voorgesteld wordt, is als '(volitionele) identificatie': als het omarmen van geliefden en hun belangen als doel in zichzelf, als belangen met eenzelfde status als de eigen belangen. Zeker in het licht van liefdesrelaties zoals we die kennen uit het alledaagse leven, die vaak een ambivalent karakter hebben, is het maar de vraag of 'identificatie' een adequate voorstelling is van de manier waarop liefde

uitmaakt voor wie wij zijn. Ook is het zeer de vraag of het wel een nastrevenswaardig ideaal is, zeker waar geliefden de hulpeloosheid ontgroeid zijn. Laten we eens kijken naar alledaagse, ambivalente liefde om te bepalen in hoeverre het identificatie-model voldoet als manier om het verband tussen waar wij van houden en wie wij zijn te begrijpen.

2 Problemen met identificatie

Grofweg halverwege Plato's *Symposium*, nadat de andere aanwezigen ieder hun lofrede op Eros hebben gehouden, neemt Socrates het woord. Met de hem kenmerkende ironie merkt hij op dat hij duidelijk helemaal niets heeft begrepen van hoe men een lofrede dient te houden.

In mijn onnozelheid beeldde ik me immers in dat men om de lof van iets te maken, telkens de waarheid behoorde te zeggen, en dat dat fundamenteel was. [...] Maar kijk, dat was blijkbaar niet de goede manier om wat dan ook te prijzen. Neen, die bestaat erin aan het geprezen voorwerp de grootste en schoonste hoedanigheden op te dragen, onverschillig of het die bezit of niet.¹⁸

Ook in ons dagelijks leven blijkt de liefde vaak gecompliceerder en meer ambigu te zijn dan de lofzangen van de filosofen ons willen doen geloven. Er zijn veel mensen aan wie we niet ontkomen, en vaak ook helemaal niet willen ontkomen, maar wie het lastig liefhebben is, laat staan liefhebben op de ideale manier zoals Frankfurt dat beschrijft. Dit speelt bij mensen die we niet uitgekozen hebben: onze ouders, onze broers en zussen, verdere familie. Maar het speelt ook bij mensen die we tot op zekere hoogte wel uitgekozen hebben: onze echtgenoten en onze vrienden kunnen bij tijd en wijle ook behoorlijk lastig lief te hebben zijn. Zelfs de liefde voor onze geliefde kinderen, Frankfurts favoriete voorbeeld, is niet zonder complexiteiten. Echte liefde is niet zo ongecompliceerd positief als het in hedendaagse wijsgerige discussies, bijvoorbeeld rond Frankfurt, soms lijkt. Mensen hebben haat-liefde verhoudingen en ongelukkige liefdes. Ook die ambivalente liefdes zijn vormend voor onze identiteit. Het is echter maar de vraag of die vormende werking het beste als 'identificatie' begrepen kan worden.

Laten we voor de duidelijkheid een extreem ambivalente liefdesrelatie nemen. In *De vreemdeling* (*L'Étranger*) beschrijft Albert Camus de haat-liefdeverhouding tussen een oude man, Salamano, en zijn hond. Ze wonen naast Meursault, de hoofdpersoon van het boek. Salamano heeft de hond

al acht jaar en de twee brengen alle tijd met elkaar door. De hond is het belangrijkste wezen in Salamano's leven. Hij laat de hond trouw tweemaal daags uit, om elf uur en om zes uur. Camus beschrijft hoe tijdens die wandelingetjes de hond Salamano voorttrekt, waardoor de oude man struikelt, valt en kwaad de hond slaat en uitscheldt. Dit heeft als resultaat dat de hond bang stil blijft zitten, waarna Salamano hem voort moet trekken om nog vooruit te komen. Ook thuis tiert Salamano volop op de hond en schopt hem bovendien. Wanneer de hond uiteindelijk wegloopt, is Salamano ten einde raad. Meursault raadt hem aan een nieuwe hond te kopen, maar dat kan Salamano niet troosten: hij wil de zijne terug.

Een aantal van de kenmerken van liefde en haar identiteitsvormende werking komen hier terug zoals in de identificatie-benadering beschreven. De hond is het belangrijkste wezen in het leven van Salamano. De enorme gehechtheid van Salamano aan zijn hond heeft duidelijk een strikte focus, want een andere hond, zelfs al had die dezelfde kenmerken, zou niet voldoen. De liefde is daarmee ook onvrijwillig: ondanks alle irritatie die de hond altijd bij hem opriep, kan Salamano zich er niet zomaar overheen zetten wanneer de hond verdwenen is. Belangrijkst hier is dat de relatie tussen Salamano en zijn hond constitutief is voor Salamano's identiteit. Dit is zowel het geval in praktische zin: hij gaat meerdere malen per dag een blokje wandelen met de hond omwille van de hond; alsook in affectieve zin: het bestaan en welzijn van de hond laten Salamano niet onverschillig. De haat-liefde verhouding tot zijn hond waarborgt een duidelijke continuïteit in de identiteit van Salamano.

'Niet-instrumentele, volitionele *identificatie* met het hondje en zijn belangen' lijkt echter allesbehalve de beste manier waarop Salamano's haat-liefde voor zijn hond uitmaakt voor wie hij is. Aan de ene kant laat Salamano trouw het hondje uit, in lijn met Frankfurts 'zorg voor het bestaan en welzijn van de geliefde', maar aan de andere kant ziet hij ook geregeld reden te schelden op, trekken aan en schoppen tegen de hond. Hij ondermijnt dan het welzijn en daarmee het belang van de hond. Zijn relatie tot zijn hond motiveert hem tot handelingen, maar niet doordat hij zich rechtstreeks identificeert met de belangen van zijn hond. Er is meer afstand tussen hem en zijn hond dan dat. De manier waarop Salamano geraakt wordt door het lot van zijn hondje is al net zo ambivalent. Aan de ene kant is Salamano ten einde raad wanneer de hond weg blijkt te zijn en een grote kans heeft afgemaakt te worden. Aan de andere kant lijkt hij er een pervers soort voldoening in te vinden zijn hondje te zien lijden. Bovendien lijkt de hond een overkoepelende instrumentele functie te hebben voor Salamano:

de hond neemt de eenzaamheid weg die ontstond na het overlijden van Salamano's vrouw.

Het voorbeeld van Salamano en zijn hond mag dan extreem zijn waar het de mate van ambivalentie in de liefdesrelatie betreft, ambivalentie in onze liefdesrelaties is meer regel dan uitzondering. Er is altijd wel een instrumentele functie in het geding, een kleine strubbeling in de relatie, een punt van jaloezie of een ander patroon tussen geliefden dat de liefde ambivalenter maakt dan het ideaal dat Frankfurt voor ogen heeft. In zulke gevallen hoeft er geen direct, positief verband te bestaan tussen de belangen en het welzijn van onze geliefden en die van ons. Sterker nog, een negatieve relatie tussen hun belangen en welzijn en de onze behoort tot de mogelijkheden. De houding van Salamano ten opzichte van zijn hond voldoet niet aan het ideaalbeeld van liefde dat Frankfurt hanteert en ook de manier waarop Salamano's identiteit gevormd wordt, kan niet begrepen worden binnen het identificatie-model.

Af en toe noteert Frankfurt dat er natuurlijk ambivalenties in liefde mogelijk zijn: dat mensen spijt kunnen hebben ergens van te houden¹⁹ of ronduit een hekel kunnen hebben aan waar ze van houden.²⁰ Zulke opmerkingen over de ambiguïteit die alledaagse liefde kenmerkt, worden echter stevast gevolgd door 'en toch' zinnen waarin Frankfurt stelt dat het de kern van zijn betoog niet raakt. Liefde blijft een volitionele noodzaak en vormend voor onze identiteit doordat wij ons identificeren met waar wij van houden. Dat wij een hekel kunnen hebben aan waar wij van houden wijst er volgens Frankfurt nog maar eens te meer op dat die identificatie allereerst volitioneel is en los kan staan van onze gevoelens. Kortom, al neemt Frankfurt notie van de ambivalentie van alledaagse liefde, hij past zijn visie op liefde en zelfconstitutie er niet op aan.

Dit leidt tot problemen, juist met betrekking tot de vraag naar hoe liefde en zelfconstitutie samenhangen. Salamano's ambivalente liefde voor zijn hond motiveert zijn handelen en het lot van de hond laat hem nooit koud. Oftewel: zijn ambivalente liefde voor de hond vormt zijn praktische identiteit. Die identiteit wordt echter sterk gekleurd door de ambivalenties en dat valt in het licht van het identificatie-model niet te begrijpen. Wanneer we mogelijke identificatie-lezingen van de situatie tussen Salamano en zijn hond onder de loep nemen, blijkt geen van deze te voldoen.

Allereerst zou Frankfurt kunnen zeggen dat Salamano niet echt van zijn hond houdt. Een liefde zo ambivalent als de haat-liefde die Salamano beleeft ten opzichte van zijn hond is geen echte liefde en dus wordt de identiteit van Salamano niet geconstitueerd door zijn hond en diens belangen. Het probleem met deze lezing is dat wanneer alleen ideale liefde

als echte liefde telt, er weinig liefde is in de wereld. Maar stel dat Frankfurt een bepaalde mate van ambivalentie zou kunnen tolereren en nog als liefde willen kwalificeren, waarbij Salamano's relatie tot zijn hond misschien niet voldoet, maar veel van onze alledaagse liefdes wel. Dan nog biedt het identificatie-model geen antwoord op de vraag hoe alledaagse, lichtelijk ambivalente liefde onze identiteit beïnvloedt, terwijl Frankfurt zich zo expliciet tot doel stelt hier een visie op te ontwikkelen.

Een andere mogelijke lezing is dat Salamano wel van zijn hond houdt, maar ook van iemand anders. Op de momenten dat hij tegen de belangen van de hond in handelt, heeft deze andere liefde prioriteit boven de liefde voor de hond. Dit is een optie die Frankfurt terloops noemt: meerdere geliefden met conflicterende belangen openen de mogelijkheid van ambivalent gedrag richting een bepaalde geliefde.²¹ Deze lezing lijkt echter niet van toepassing op ons voorbeeld, want de hond is het allerbelangrijkste wezen in Salamano's leven. De hond lijkt zelfs het enige wezen in Salamano's leven van wie hij houdt.

Een derde mogelijke lezing is dat Salamano wel van zijn hond houdt, maar dat zijn liefde af en toe wordt overtroffen door de haat die hij ook jegens zijn hond ervaart. Het blijft echter de liefde die constitutief is voor Salamano's identiteit, niet de haat: Salamano identificeert zich wel degelijk met de hond en diens belangen. Op het eerste gezicht is deze lezing simpelweg onjuist: het is de ambivalentie die Salamano's praktische identiteit vormt, dus de mengeling van haat en liefde in plaats van alleen de liefde. Wanneer we deze lezing zo sterk mogelijk willen maken, zouden we echter kunnen overwegen dat er momenten te onderscheiden vallen waarop ofwel de haat ofwel de liefde de overhand heeft. Op de momenten van liefde zou Salamano zich dan wel degelijk identificeren met zijn hond. Een probleem met deze lezing is uiteraard dat de momenten waarop Salamano kwaad is op de hond en hem slaat, onbesproken blijven en onbegrepen. Een Frankfurtaan committeert zich met deze lezing aan het idee dat die momenten geen uitdrukking zijn van Salamano's praktische identiteit. Het lijkt echter onwaarschijnlijk dat de haat en de liefde überhaupt zo van elkaar gescheiden kunnen worden in de constitutie van Salamano's praktische identiteit. De haat-liefde lijkt zijn handelen als een onscheidbaar kluwen te motiveren. Op een en hetzelfde moment behartigt Salamano het belang van de hond door hem uit te laten en werkt het belang van de hond tegen door hem uit te schelden en te slaan. Wanneer de hond verdwenen is, leidt de ambivalentie van Salamano ten opzichte van zijn hond ertoe dat Salamano niet kan beslissen wat te doen. Hij mist de hond

overduidelijk verschrikkelijk, maar gunt het de hond niet dat er naar hem gezocht zou worden.

Een laatste mogelijke identificatie-lezing is dat Salamano van zijn hond houdt, maar overvallen wordt door wilszwakte op die momenten dat hij de belangen van de hond schaadt door hem uit te schelden of te schoppen. Hij handelt dus niet uit haat-liefde, maar uit liefde of uit wilszwakte. Salamano's identiteit wordt alleen gevormd door de volitionele identificatie met de hond en de belangen van de hond, maar hij is niet vaak in staat te handelen naar wat hij daadwerkelijk wil. Deze lezing is echter ook inadequaat, want ze negeert de agressie die Salamano ervaart en tentoonspreidt richting de hond op de momenten dat hij de hond slaat en uitscheldt. Bovendien getuigt niets in Salamano's gedrag van spijt achteraf, van dat hij liever anders had willen handelen.

Wanneer we over de samenhang tussen liefde en persoonlijke identiteit denken in termen van identificatie, valt het feit dat we ambivalent kunnen staan tegenover onze geliefden en hun belangen niet te plaatsen. Dit terwijl alledaagse liefdesrelaties – of het nu relaties tussen romantische partners, tussen ouders en kinderen, tussen vrienden, of tussen broers en zussen betreft – momenten van ambivalentie en ambivalente patronen kennen. Niet alle ambivalentie gaat zo ver als die tussen Salamano en zijn hond, maar allerlei fenomenen rondom liefde en identiteit worden gekenmerkt door alledaagse vormen van ambivalentie: door ambivalente gevoelens en ambivalent gedrag. Bovendien stelt de veelvoorkomende ambivalentie ons voor de vraag hoe wij ons moeten verhouden tot degenen van wie we houden. Salamano lijkt niet erg geneigd tot reflectie op zichzelf en zijn leven, maar velen van ons zouden in zijn situatie ons getergd gaan afvragen hoe we toch in hemelsnaam moeten omgaan met die hond waar we niet zonder kunnen, maar ook zoveel problemen mee hebben. Het zou ook kunnen dat anderen ons confronteren met die vraag. Zo blijkt dat de ervaringen en problemen die we tegenkomen in het dagelijks leven en waarmee Frankfurt zijn visie op de structuur van het zelf wilde onderbouwen, nu wijzen op tekortkomingen in zijn visie. Dat de identificatie-visie de alledaagse fenomenen die samenhangen met de ambivalenties in liefdesrelaties niet kan plaatsen, toont aan dat die visie op de structurele samenhang tussen liefde en identiteit niet volstaat. Het is tijd om te kijken naar een alternatief.

3 Liefde en persoonlijk identiteit: relatie

Wanneer we een alternatief voorstel willen ontwikkelen inzake hoe het kan dat waar wij van houden uitmaakt voor wie wij zijn, moet dit voorstel een plek creëren waar de ambivalenties in onze liefde hun invloed kunnen uitoefenen op onze (praktische) identiteit. Het moet de fenomenen die hiermee verband houden – onze ambivalente handelingen en ervaringen – kunnen plaatsen. De alternatieve visie die ik hier wil uitproberen is als volgt: wij worden niet geconstitueerd door onze *identificaties* met onze geliefden en hun belangen, maar door onze *relaties* tot degenen aan wie we gehecht zijn. Ik zet eerst de grote lijnen van dit relatie-model uiteen. Hierbij zal blijken dat het op een aantal punten overeenkomt met het identificatie-model en de plausibele elementen van die visie bewaart. Uiteraard komen belangrijke verschillen met het identificatie-model ook aan de orde en in het tweede deel van deze paragraaf zet ik de voordelen van de relatie-visie boven de identificatie-visie uiteen.

Wat houdt het relatie-model precies in? Wanneer we gehecht zijn aan een ander betekent dat dat er een identiteitsvormende relatie tot de ander aanwezig is.²² Gehecht zijn aan iemand heeft twee kanten: ten eerste worden onze ervaringen gekleurd door het wel en wee van de ander; de ander laat ons niet koud. Ten tweede heeft onze gehechtheid aan een ander ook een praktische dimensie: het motiveert ons tot handelen. In tegenstelling tot Frankfurts invulling van deze ideeën is volgens het relatie-model het verband tussen onze ervaringen en belangen en die van de ander er niet per se een van positieve identificatie. Zoals we zagen bij Salamano en zijn hond zorgt een problematische relatie tot degene waaraan we gehecht zijn ervoor dat de ervaring van diens wel en wee gemodificeerd wordt in lijn met de problematiek. Salamano is zeer gehecht aan zijn hond, maar geregeld haat hij het beest en ervaart voldoening bij het lijden van zijn hond. Ook is hij gemotiveerd te handelen tegen het belang van de hond in. Het is de problematische relatie waarin hij staat tot zijn hond die Salamano's identiteit vormt en zeker geen identificatie met de hond.

Het voorbeeld uit Camus toont daarmee ook dat het volitionele deel van identiteitsvormende relaties moeilijk te scheiden is van de affectieve dimensie. Dat anderen ons niet koud laten, dat hun lot ons raakt, is immers lastig anders te verstaan dan in termen van het effect op onze gevoelens. Ook dat wij gemotiveerd zijn te handelen ten behoeve van hen dan wel ten koste van hen (het volitionele deel), valt niet los te zien van de affectieve relatie waarin we staan tot hen. Wanneer we zuiver positieve gevoelens koesteren voor iemand aan wie we gehecht zijn, is het aannemelijk dat

onze praktische identiteit een omarming van hun belangen bevat en onze ervaring rechtstreeks ten positieve beïnvloed wordt door hun lotgevallen: wij lijden wanneer zij lijden, wij fleuren op wanneer het hen goed gaat. Zoals we echter bij Salamano en zijn hond zagen, zorgen troebele gevoelens voor dierbaren er al snel toe dat zowel ons handelen om hun lot te beïnvloeden alsook onze ervaring van hun lotgevallen op vergelijkbare wijze getroebleerd zijn.

In grote lijnen valt er hiërarchie aan te brengen tussen degenen aan wie wij gehecht zijn. Dit valt samen met de mate waarin de relaties die wij hebben tot hen onze identiteit vormen. We zijn nu eenmaal meer gehecht aan de een dan aan de ander. Al laten ze ons geen van beiden koud, toch raken de lotgevallen van de een ons sterker dan die van de ander. Wanneer ze ons om hulp vragen, maar wij zijn erg druk, zullen we voor de een gemotiveerder zijn om tijd te maken dan voor de ander. Onze relatie tot de ander heeft dan niet zo bijster veel invloed op onze identiteit, waar onze relatie tot de een dat zeker wel heeft.

Natuurlijk kan dit metertijd veranderen. Iemand die ooit heel belangrijk voor ons was, is nu uit ons leven verdwenen. We zijn getrouwd met iemand die we in onze jeugd nog niet kenden. We staan nu in heel andere relatie tot iemand aan wie we al lang erg gehecht zijn dan dat we twintig jaar geleden deden. Betekent dit dan dat onze identiteit daarmee ook veranderd is? Ja, dat betekent het inderdaad. Dit aspect van onze identiteit – van ons zelf, zo je wilt – dat ik elders weleens het existentiële aspect heb genoemd, dit aspect dat gaat over wat voor ons het allerbelangrijkst is, wat ons ten diepste raakt en motiveert, dit deel van ons verandert wel degelijk gedurende ons leven.²³

Over het algemeen echter gebeurt dit heel geleidelijk. Zoals ook de identificatie-positie al benadrukte, is het niet aan ons om te bepalen van wie wij houden of aan wie wij gehecht zijn. We kunnen allerlei omstandigheden opzoeken of creëren die het waarschijnlijk maken dat wij ons ont-hechten van iemand of juist iemand vinden aan wie wij ons kunnen hechten. Het is echter niet in onze macht te beslissen dat we vanaf nu van deze persoon of dit wezen houden. We kunnen er natuurlijk voor kiezen om een hond te nemen, maar dat betekent nog niet dat we ook meteen aan die hond gehecht zullen zijn. Dit groeit door de tijd heen. Er zijn andere gevallen waarin we niet kunnen beslissen *niet* van iemand te houden of op te houden met van iemand te houden. De verkering mag dan uit zijn of het huwelijk ontbonden, maar dat wil helaas nog niet zeggen dat de gehechtheid voorbij is. Er blijken zelfs mensen te zijn van wie we in deze zin niet afkomen, zelfs niet wanneer we hen uit ons leven bannen, of zij ons; en

zelfs niet wanneer ze sterven. Wij blijven aan hen gehecht en onze relatie tot hen blijft bepalend voor wie wij zijn. Onze ouders, onze kinderen, onze broers en zussen, onze langdurige levenspartners zijn de geijkte kandidaten. Kortom, al ondernemen we nog zo veel om te beïnvloeden van wie wij houden, we kunnen ten langen leste niet door middel van een wilsact beslissen tot wie wij in identiteitsvormende relatie staan. Al kan onze identiteit veranderen, zij doet dit nooit van de ene op de andere dag.

De relatie-benadering komt dus overeen met de identificatie-benadering in de veronderstelling dat liefde niet zozeer een vrijwillige keuze is maar iets wat ons overkomt of toevalt. Wij ontdekken waar wij van houden meer dan dat we ertoe beslissen. Ook komen de twee benaderingen overeen waar het de strikte focus van liefde betreft: wij houden van een bepaald individu, niet van iemand als representant van een bredere groep. Bovendien is de identiteit die gevormd wordt door onze relaties tot onze geliefden een praktische identiteit, net als in de identificatie-benadering: hoe we in relatie staan tot degenen van wie wij houden, vormt ons willen en ons handelen.

Anders dan de identificatie-benadering, ziet de relatie-benadering dit willen en handelen niet los van affectiviteit. Waar Frankfurt af en toe zegt dat het ons niet koud laat, maar deze component niet als affectief wil bestempelen en stelt dat het essentiële volitionele deel los kan staan van affectiviteit, daar ziet de relatie-benadering de twee als onlosmakelijk verbonden.²⁴ Wanneer we aan mensen gehecht zijn, betekent dat dat onze relatie tot hen vormend is voor onze identiteit. Het is echter precies de affectief-volitionele kwaliteit van de relatie die bepalend is voor hoe ons handelen gemotiveerd wordt door onze gehechtheid aan mensen: wanneer we in een haat-liefde verhouding tot hen staan, zal ons handelen omwille van hen een andere aard hebben dan wanneer we puur en alleen van hen houden. Het is ook de affectief-volitionele kwaliteit van de relatie die bepalend is voor hoe wij geraakt worden door het wel en wee van onze geliefden. Daarmee is het eerste voordeel van de relatie-visie op het verband tussen liefde en identiteit dat het recht doet aan de ambivalenties die alledaagse liefdesrelaties kenmerken en die zowel affectief als volitioneel zijn. De relatie-visie op de structurele samenhang tussen liefde en identiteit kan de fenomenen die gekleurd worden door ambivalentie plaatsen. Het sluit zo beter aan bij onze ervaringen van liefde en van de manier waarop onze identiteit gevormd wordt door waar wij van houden.

Het tweede grote voordeel van de relatie-visie volgt uit het eerste: een belangrijk probleem dat we in het dagelijks leven tegenkomen is dat het soms niet meevalt om om te gaan met onze dierbaren. Dit probleem wordt

in discussies rond de identificatie-visie niet gethematiseerd, terwijl het toch prominent aanwezig in het leven van mensen, minstens zo prominent als de vraag naar wie wij moeten liefhebben.²⁵ Zoals al eerder gezegd: het is heel moeilijk of zelfs onmogelijk om ons te onthechten van onze ouders, kinderen, levenspartner, broers, zussen, langdurige vrienden. Dat wil echter nog niet zeggen dat het ons makkelijk valt ons tot hen te verhouden. We botsen geregeld tegen strubbelingen op dit vlak aan die maken dat wij op onze verhoudingen tot onze dierbaren reflecteren. We spreken hierover met mensen die ons na staan (niet altijd dezelfde als degenen met wie wij de strubbelingen ervaren) en mocht het erg lastig worden of te diep gaan, dan is het ophelderen van relaties ook een belangrijke reden voor mensen om een therapeut te bezoeken. Mede vanuit de erkenning dat onze relaties tot onze dierbaren uitmaken voor hoe wij in het leven staan, voor wie wij zijn, zijn die relaties een belangrijk onderwerp van therapeutische gesprekken. Ze kunnen een helderder inzicht geven in onze troebele relaties tot onze dierbaren en daarmee in onze vertroebelde identiteit. Ook kan de therapeutische situatie gebruikt worden om te proberen een ander patroon van relateren te creëren.

In hoeverre we in staat zijn de affectief-volitionele relaties waarin we staan tot de mensen aan wie we gehecht zijn te veranderen is een open vraag. Ook in onze manieren van gehecht zijn kunnen patronen ontstaan waar we maar lastig aan ontkomen.²⁶ Toch hebben de meesten van ons ervaringen opgedaan waarbij door een gesprek met dierbaren of door het doorbrengen van tijd samen, er verandering optrad in onze gevoelens richting hen en in de manier waarop we gemotiveerd waren te handelen ten bate van hen. Zulke gesprekken of gedeelde activiteiten kunnen bepaalde ambivalenties in onze relatie tot hen tot thema hebben, maar dat hoeft niet. Onze gevoelens ten opzichte van hen en het oordeel over hen dat in die gevoelens besloten ligt, kunnen net zo goed veranderen zonder expliciet gemaakt te worden. De gesprekken en handelingen zelf zijn geen onderdeel van de affectief-volitionele relaties die onze identiteit vormen, maar beïnvloeden deze wel. Belangrijk is dat zowel wijzelf als onze dierbaren dingen kunnen zeggen en doen die de identiteitsvormende relaties beïnvloeden. Dit is het derde grote voordeel van de relatie-visie boven de identificatie-visie: het erkent de actieve rol die geliefde anderen spelen in de totstandkoming van onze identiteit. Juist doordat onze dierbaren ons niet koud laten, maakt het uit voor ons wat zij van ons vinden, hoe zij handelen ten opzichte van ons en, niet in de laatste plaats, in hoeverre zij gehecht zijn aan ons. Het feit dat ook onze dierbaren autonome wezens zijn wier acties effect hebben op ons voelen en willen richting hen, beperkt

zo ook onze eigen capaciteit tot het bepalen van de relaties die ons vormen.

Dit brengt ons bij het laatste voordeel van de relatie-benadering boven de identificatie-benadering: het heropent de normatieve vraag naar de juiste manier van ons verhouden tot onze dierbaren en doet dit op een manier die recht kan doen aan de intersubjectiviteit van liefde. In Frankfurts identificatie-visie ligt een impliciete visie besloten op de vraag hoe wij ons het beste kunnen verhouden tot de mensen aan wie wij gehecht zijn. Liefhebben is in zichzelf waardevol en verrijkt het leven van degene die liefheeft, aldus Frankfurt.²⁷ Wanneer we aan sommige mensen onvermijdelijk gehecht zijn, kunnen we maar het beste proberen hen zo veel mogelijk lief te hebben. Binnen zijn identificatie-visie betekent dit: ons zo veel als mogelijk te identificeren met onze dierbaren en hun belangen. De afstand tussen hen en ons en tussen hun en onze eigen belangen, wordt dan zo veel als mogelijk opgeheven. Met de relatie-benadering in het achterhoofd kan het problematische aan deze visie uitgediept worden. Aangezien de relaties waarin wij staan tot onze dierbaren, de relaties die onze identiteit vormen, onder invloed staan van onze dierbaren, en aangezien die dierbaren net zo aan ambivalentie ten prooi zijn als wijzelf, is het niet nastrevenswaardig om te pogen zo onzelfzuchtig mogelijk hun belangen te omarmen. Ook wij zijn in staat voor onze dierbaren het afval buiten te zetten, een maaltje te koken en hun eenzaamheid weg te nemen en wanneer ons instrumentele nut voor hen de overhand neemt over hun zorg voor onze belangen, kan het snel scheeflopen wanneer wij wel trouw doorgaan met het onzelfzuchtig behartigen van hun belangen.

Behalve het risico op scheefgroei en uitbuiting, is er echter ook een fundamenteeler probleem met het feit dat de identificatie-benadering de houding van onze dierbaren ten opzichte van ons buiten beschouwing laat in haar normatieve visie. Het ontkent uiteindelijk hun belang voor ons. De identificatie-benadering stelt eigenlijk dat het er niet toe doet hoe onze dierbaren zich gedragen voor hoe wij ons hebben te gedragen richting hen. Het doet er niet toe wat zij van ons vinden, wat zij voelen, wat zij doen, wij behoren toch vol toewijding te zijn aan hen. In het geval van ouderlijke liefde voor zeer jonge, zeer hulpeloze kinderen, Frankfurts favoriete voorbeeld, is dit misschien nog te begrijpen. Wanneer echter onze geliefden tot op bepaalde hoogte autonome wezens zijn, is het raar om hun houding en gedrag ten opzichte van ons irrelevant te laten zijn voor onze houding ten opzichte van hen. Dat heeft in zichzelf iets kils, iets liefdeloos. We behandelen hen dan feitelijk als baby's.²⁸ We onderwaarderen onze dierbaren en we leveren ons aan hen uit.

De relatie-benadering heropent de vraag hoe wij idealiter zouden moeten liefhebben en geeft een realistischer perspectief op de dimensies die daarbij aan de orde zijn. Allereerst erkent de relatie-visie de afstand die aanwezig blijft tussen ons en iedere dierbare ander met wie we ons verbonden weten: de uitdaging ligt er precies in de relatie die mensen aangaan als verschillende personen met verschillende belangen zo optimaal mogelijk vorm te geven. Ten tweede erkent de relatie-visie dat hierbij een mengeling aan affecten en volities speelt en dat een normatieve visie hier dus rekening mee moet houden. Als laatste benadrukt de relatie-visie dat, juist omdat geliefden ons niet koud laten, de manier waarop zij zich tot ons verhouden doorgaans een belangrijke factor is in hoe wij hen ervaren en ons tot hen verhouden. Een normatieve visie op liefde en de identiteitsvormende werking van liefde zal ook een perspectief op deze intersubjectieve dimensie aan liefde moeten bieden.

In Plato's *Symposium* overweegt Socrates ook de vraag hoe we moeten liefhebben en komt hij uiteindelijk met een soort stappenplan op de propen als weg ter 'inwijding in de mysteriën van Eros'. Het is een weg die niet zozeer leidt naar zuiver liefdevolle relaties tot welbepaalde individuen, maar naar een zuiver inzicht in de aard van de liefde. Als zodanig is het dus niet direct relevant in deze context (en bovendien riekt het idee van een stappenplan al snel naar zelfhulp). Het verder uitdiepen van de dimensies die in liefhebben (het werkwoord) aan de orde zijn en reflectie op wat daarin nastrevenswaardig zou kunnen zijn, lijken daarentegen beide filosofisch interessant en relevant. We kunnen hiervoor inspiratie zoeken bij andere denkers die zich geconfronteerd zagen met hoe lastig het kan zijn lief te hebben. Psychoanalytici en andere psychotherapeutische denkers bijvoorbeeld, worden dagelijks geconfronteerd met de gecompliceerdheid van liefdesrelaties en de effecten daarvan op de identiteit van mensen. Christelijke denkers hebben zich van oudsher beziggehouden met vragen omtrent liefhebben, niet in het minst omdat zij zich verhouden tot een oproep tot een wel erg lastige vorm van liefde: de naastenliefde, inclusief het liefhebben van vijanden. Aangezien ambivalente liefde zo veelvoorkomend is in het leven en tegelijkertijd van zo'n belang in de vorming van de identiteit van mensen, is het ook een veelvoorkomend en geliefd thema in bijvoorbeeld romans en films. Inspiratie voor reflectie op de vraag naar hoe we moeten liefhebben en wat daarbij komt kijken kan ook daar gezocht worden.²⁹

4 Samenvatting

De vraag naar het verband tussen waar wij van houden en wie wij zijn is een belangrijke vraag. Ervaringen waar we ten diepste persoonlijk door geraakt zijn, zowel in positieve als negatieve zin, zijn verbonden met mensen van wie we houden. De handelingen waar we van nature toe gemotiveerd zijn, hangen samen met waar we van houden. Hierboven zagen we dat het duiden van het structurele verband tussen liefde en identiteit als 'identificatie met de geliefde en zijn belangen' problematisch is. 'Identificatie' biedt geen plaats aan fenomenen als de ambivalenties in onze relaties tot onze geliefden en de effecten die die ambivalenties hebben op onze ervaringen en ons doen en laten. Wanneer we de identiteitsvormende werking van liefde echter begrijpen door te stellen dat de *relaties* waarin wij staan tot onze geliefden constitutief zijn voor wie wij zijn, kunnen we wel recht doen aan alledaagse fenomenen van liefde. Daarnaast geeft de relatie-benadering prominentie aan de vraag hoe we lief moeten hebben, dat wil zeggen, hoe we om moeten gaan met de mensen aan wie we gehecht zijn. Dit is een minstens zo belangrijk probleem uit het dagelijks leven als de vraag naar wie we lief moeten hebben. Bovendien opent de relatie-benadering een realistischer perspectief op dit probleem: een perspectief dat de blijvende afstand tussen dierbaren in ogenschouw neemt, evenals de intersubjectiviteit van liefde. Al met al lijkt een verdere uitwerking van het idee dat onze identiteit gevormd wordt door de *relaties* waarin wij staan tot onze geliefden een veelbelovende weg.³⁰

Bibliografie

- Camus, A. (2014/1942) *De vreemdeling*. P. Verstegen (vert.), Amsterdam: De Bezige Bij.
- Ebels-Duggan, K. (2008) Against Beneficence: A Normative Account of Love, *Ethics* 119, pp. 142-170.
- Frankfurt, H.G. (1998) *The Importance of What We Care About: Philosophical Essays*. Cambridge/New York, NY: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H.G. (1999) *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurt, H.G. (1999) On the Necessity of Ideals, in: *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 108-116.
- Frankfurt, H.G. (1999) Autonomy, Necessity, and Love, in: *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-141.
- Frankfurt, H.G. (2002) Reply to Susan Wolf, in: S. Buss en L. Overton (red.) *The Contours of Agency*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 245-252.
- Frankfurt, H.G. (2004) *The Reasons of Love*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Frankfurt, H.G. (2006) *Taking Ourselves Seriously & Getting it Right*. Stanford, CA: Stanford University Press.

- Kroeker, E. (2011) Liefde volgens Frankfurt, in: K. Schaubroeck en T. Nys (red.) *Vrijheid, Noodzaak, en Liefde*. Kapellen: Pelckmans, pp. 139-161. [Vert.: K. Schaubroeck].
- Plato (1980) *Symposium*. X. de Win (vert.), Antwerpen: Uitgeverij De Nederlandsche Boekhandel.
- Schaubroeck, K. (2012) Waarom houd ik nu juist van hem? *Filosofie en Praktijk* 33(4), pp. 6-21.
- Stee, A. van (2015) Selves, existentially speaking, in: J. Davenport en A. Rudd (red.) *Love, Reason and Will: Kierkegaard After Frankfurt*. London: Bloomsbury.
- Velleman, J.D. (2002) Identification and Identity, in: S. Buss en L. Overton (red.) *The Contours of Agency*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 91-128.
- Wolf, S. (2002) The true, the good, and the loveable: Frankfurt's avoidance of objectivity, in: S. Buss en L. Overton (red.) *The Contours of Agency*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 227-244.
- Wolf, S. (2010) *Meaning in Life and Why it Matters*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wolf, S. (2014) Loving attention: lessons in love from 'The Philadelphia Story', in: S. Wolf en C. Grau (red.) *Understanding Love: Philosophy, Film, and Fiction*. Oxford: Oxford University Press, pp. 369-386.

Over de auteur

Annemarie van Stee promoveert binnen het NWO-programma 'Wat kunnen de geesteswetenschappen bijdragen aan ons praktisch zelfbegrip?' op een project waarin ze de verhouding tussen wijsgerige antropologie en cognitieve neurowetenschap onderzoekt. Van januari t/m juni 2014 was ze gastonderzoeker bij het Center for Subjectivity Research te Kopenhagen.

Noten

1. Plato (1980: 177a-b)
2. Bijv. Frankfurt (2004: 10-11); Wolf (2010: 1-4); Schaubroeck (2012: 6)
3. Plato (1980: 177c)
4. In lijn met de doelstelling van dit ANTW-nummer gebruik ik de termen 'liefde' en 'houden van' alleen als van toepassing op concrete natuurlijke anderen, maar dit wel in inclusieve zin, dus als beschrijving van een brede categorie die niet alleen romantische liefde, maar ook liefde van ouders voor kinderen, van kinderen voor ouders, liefde voor broers, zussen en overige familieleden, liefde voor vrienden en liefde voor huisdieren omvat.
5. Frankfurt (1998, vii-viii). Hij gebruikt dus de hierboven beschreven methode. 'Het zelf, 'onze identiteit' en 'wie wij zijn' gebruikt Frankfurt als inwisselbare termen en ik doe dat in dit artikel ook.
6. Frankfurt (1998: 11-25)
7. Frankfurt (2004: 42; 2006: 40)
8. Bijv. Frankfurt (2004: 42; 1999: 129; 1999: 161)
9. Frankfurt (1999: 135)
10. Frankfurt (2004: 48-49)
11. Frankfurt (2004: 46)
12. Frankfurt (1999: x; 1999: 108-116; 2004: 64)

13. Frankfurt (2004: 61-62, zijn cursiveringen)
14. Zie ook Kroeker (2011). Een mogelijke bijkomende factor is dat het in het Engels helemaal niet vreemd is om te zeggen dat we ons identificeren met andere mensen en hun lotgevallen, minder vreemd zelfs dan om te zeggen dat we ons identificeren met onze verlangens (Velleman 2002). De extensie van het begrip 'identificatie' lag dus voor de hand, meer voor de hand zelfs dan het oorspronkelijke gebruik. In het Nederlands zouden wij ons misschien eerder identificeren met een groter geheel, als onze favoriete sportclub.
15. Frankfurt (2004: 43)
16. Frankfurt (2004: 42)
17. Frankfurt (2004: 43)
18. Plato (1980: 198d-e)
19. Frankfurt (1999: 137)
20. Frankfurt (2004: 42)
21. Frankfurt (2004: 46, 62)
22. Ik gebruik hier geregeld de term 'gehechtheid' omdat het een neutralere term is dan 'liefde' en het punt nu juist is dat onze gehechtheden niet overwegend positief hoeven te zijn (wat 'liefde' en 'houden van' al snel suggereren). De relatie-benadering lijkt zeer compatibel met *attachment theory*. *Attachment theory* benadrukt namelijk de ambivalente manieren waarop mensen zich verhouden tot degenen aan wie zij gehecht zijn en categoriseert deze tot overkoepelende hechtingsstijlen. Het onderstreept dus de alomtegenwoordigheid van het fenomeen 'ambivalente liefde', evenals de doorwerking van ambivalente liefde op de praktische identiteit: op fenomenen als getroebleerde gevoelens en ambivalente handelingen jegens de mensen aan wie we gehecht zijn.
23. Van Stee (2015). Daar omvat dit existentiële aspect aan onze identiteit ook de activiteiten waar wij van houden en die voor ons het allerbelangrijkst zijn. Net als in de liefdesopvattingen van Harry Frankfurt en Susan Wolf, maar dus breder dan de focus van dit ANTW-nummer.
24. Een eerste mogelijke factor die meespeelt bij Frankfurts loskoppelen van volitie en affect is dat het consistent is met hoe hij identificatie beschouwd in zijn vroege werk, als puur volitioneel. Een andere mogelijke factor is de normatieve ambitie die een rol speelt in al Frankfurts werk: naast het idee dat het zo *is* dat liefde mensen motiveert tot handelen, wil hij lezers er ook van overtuigen dat dit *gelegitimeerd is*, d.w.z. dat liefde mensen geldige redenen geeft tot handelen. Het is waarschijnlijk dat hij gevoelens beschouwt als te onbetrouwbaar om er legitimatieclaims op te baseren en daarom volitie loskoppelt van affectiviteit.
25. Die laatste vraag wordt wel expliciet bediscussieerd, bijv. in Wolf (2002) en Frankfurts reactie op Wolf (2002).
26. Een van de pijlers van *attachment theory* is het idee dat wij de neiging hebben ons tot allerlei mensen in ons leven aan wie wij gehecht zijn op vergelijkbare manieren te verhouden, naar het patroon dat vanuit de vroegste jeugd is ontstaan tussen onze ouders en onszelf.
27. Frankfurt (2002: 246)
28. Zie ook Ebels-Duggan (2008).
29. Zie voor een mooi voorbeeld van deze benadering Wolf (2014)
30. Dit artikel is tot stand gekomen binnen het onderzoeksprogramma 'What can the humanities contribute to our practical self-understanding?', gefinancierd door de NWO. Ik dank een anonieme referent voor nuttig commentaar op een eerdere versie.

