

Liefde en persoonlijke identiteit

alledaags en ambivalent

Annemarie van Stee

Liefde vormt onze identiteit. Van wie wij houden maakt verschil voor wie wij zijn. Dat klinkt plausibel, maar hoe zit dat precies? Hoe moeten we de samenhang tussen liefde en persoonlijke identiteit verstaan?

We worden bij uitstek geraakt door het lot van degenen van wie we houden – niet alleen van onze partners, maar ook van onze ouders, kinderen, broers, zussen, familie, vrienden, huisdieren, et cetera. (In dit hele stuk gebruik ik 'liefde', 'houden van' en 'geliefden' in deze ruime betekenis van het woord.) We houden rekening met onze geliefden in onze keuzes, we hebben zin om tijd met hen door te brengen, we proberen hen te helpen wanneer zij dat nodig hebben. Onze identiteit wordt zo gevormd door liefde. Ook levert liefde problemen op die samenhangen met wie wij zijn en zouden willen zijn: hoe moeten we ons verhouden tot degenen van wie we houden, bijvoorbeeld?

Verschillende filosofen proberen het structurele verband tussen liefde en persoonlijke identiteit te verhelderen. Het meest invloedrijke model van dit verband is het zogenoemde *identificatiemodel*. Volgens dit model *identificeren* wij ons met onze geliefden en hun belangen en is dat de manier waarop liefde onze identiteit vormt. De belangen van geliefden worden deel van onszelf. Volgens een tweede model, het zogeheten *relatiemodel* dat ik hier ontwikkel, bestaat er meer afstand tussen de geliefde en onszelf. Volgens dit model wordt onze identiteit gevormd door de *relatie* tot de geliefde. Of de liefdesrelatie ongecompliceerd is, lichtelijk ambivalent of uitermate complex maakt uit voor wie wij zijn.

Hedendaagse filosofische visies op liefde hanteren vaak een ideaalbeeld van liefde. Dit is geen probleem zolang dat gebeurt

met het doel te laten zien hoe liefde idealiter zou moeten zijn. De dagelijkse praktijk van relaties tussen geliefden blijkt echter weerbarstiger. In het contact met onze geliefde partners, ouders, kinderen, vrienden komen geregeld strubbelingen voor. Die strubbelingen kleuren de ervaringen die we opdoen, zijn van invloed op ons doen en laten met betrekking tot geliefden en ze vormen een belangrijk praktisch probleem: hoe moeten we omgaan met degenen van wie we houden? Naast het ontwikkelen van een ideaalbeeld van liefde, kunnen filosofen zich ook ten doel stellen de structurele kenmerken bloot te leggen van zulke fenomenen rondom liefde en persoonlijke identiteit. Frankfurt stelt zich dit ten doel met zijn identificatiemodel¹ en ik ook met mijn relatiemodel. De modellen kunnen daarmee op hun waarde beoordeeld worden al naar gelang ze recht doen aan alledaagse ervaringen en problemen rondom liefde en identiteit. Ze pogen ons inzicht in die ervaringen en problemen te verhelderen.

Wanneer we de ambivalentie van alledaagse liefde in ogen-schouw nemen en de manier waarop dat samenhangt met wie wij zijn, komen er bij het identificatiemodel belangrijke tekortkomingen aan het licht. Om die reden ontwikkel ik dan ook het relatiemodel.

Hieronder zal ik eerst het identificatiemodel bespreken zoals dit wordt verdedigd door Harry Frankfurt. Hierna zal ik een concreet voorbeeld van ambivalente liefde uit het werk van Albert Camus onder de loep nemen. Dit voorbeeld zal de tekortkomingen van het identificatiemodel duidelijk zichtbaar maken. Vervolgens introduceer ik het relatiemodel. Anders dan het identificatiemodel verheldert dit model hoe onze identiteit vorm krijgt door *echte* liefde, ook wanneer die liefde soms gecompliceerd en ambivalent is.

1. Liefde en persoonlijke identiteit: identificatie

Liefde vormt onze identiteit doordat wij ons identificeren met onze geliefden en hun belangen. Dat is in grote lijnen het

identificatiemodel van het structurele verband tussen liefde en identiteit. De belangrijkste verdediger van deze benadering in de hedendaagse wijsbegeerte is Harry Frankfurt. Om zijn identificatiemodel beter te kunnen begrijpen, moeten we bekijken wat Frankfurt bedoelt met 'identiteit', met 'liefde' en uiteraard ook met 'identificatie'.

Volgens Frankfurt is onze identiteit voornamelijk een *praktische identiteit*: een identiteit die vorm krijgt in ons handelen, kiezen en willen. Daarbij speelt de wil – of met een technischer term: volitie – volgens Frankfurt een sleutelrol. Die wil is iets anders dan de verlangens zoals die nu eenmaal in ons opkomen. Want die verlangens kunnen we volgen – we kunnen ons er mee identificeren – maar we kunnen er ook afstand van nemen. Dat wil zeggen: we kunnen verlangens hebben die we eigenlijk liever niet hadden, bijvoorbeeld omdat we ons ervoor schamen of omdat we ons er de slaaf van voelen. Nemen we afstand van die verlangens, dan maken we ze *extern* aan onze wil. Identificeren we ons juist met die verlangens, dan maken we ze *intern* aan onze wil. Het zijn dan verlangens die we inderdaad willen hebben.

Volgens Frankfurt worden de belangrijkste verlangens die intern zijn aan onze wil bepaald door waar we van houden. 'Liefdes zijn volitionele noodzaken,' schrijft hij.² Liefdes zijn noodzaken, omdat het niet aan ons is om te bepalen waar wij van houden; liefde is wat dat betreft onvrijwillig. Bovendien: wanneer we liefhebben, kunnen we niet anders dan ons toewijden aan onze geliefden. Zoals we zagen kunnen we bij willekeurige verlangens die in ons opkomen kiezen of we ons er al dan niet mee identificeren. Bij liefde is dat echter onmogelijk: liefde is per definitie al intern aan onze wil, zegt Frankfurt. In dat opzicht is iemand die liefheeft dus niet vrij. Wel is het zo dat omstandigheden kunnen veranderen en dat dit de liefde kan beïnvloeden. We kunnen zo proberen om van onze liefde voor een bepaald persoon af te komen – bijvoorbeeld door te verhuizen of andere mensen te leren kennen – maar het kan ook zijn dat we ons daar niet toe kunnen zetten. Uiteindelijk is het niet aan ons te bepalen waar we wel of niet van houden.³ En wanneer we ergens van houden,

is dit automatisch leidend bij de keuzes die we maken, of we ons hier nu bewust van zijn of niet. Het idee van volitionele of wilsnoodzakelijkheid is een belangrijk onderdeel van Frankfurts visie, waar elders in dit boek ook Jan Bransen bij aan zal knopen.

Wie liefheeft is dus in zekere zin onvrij. Maar in een andere zin juist weer niet. Althans, we lijken vrijer te worden naarmate ons handelen meer gebaseerd is op verlangens die intern aan onze wil zijn.⁴ Wanneer we handelen op basis van waar wij van houden, zijn we dus zo vrij als maar mogelijk is, en we lijken dat inderdaad ook zo te ervaren. We handelen op zo'n moment immers naar wat voor ons het belangrijkste is. We laten ons handelen sturen door verlangens waarmee we ons identificeren, die dus intern zijn aan onze wil. En we worden ook nog eens bevrijd van twijfel: het wordt makkelijker om bepaalde keuzes te maken. We komen zo op de (wellicht wat paradoxale) conclusie uit dat juist het binden van onze wil door de liefde uitermate bevrijdend kan zijn.⁵

Dat liefde een volitionele noodzaak is, waarborgt tevens een continuïteit in onze identiteit. Omdat wij niet op stel en sprong kunnen beslissen om van iemand te gaan houden of daarmee op te houden, kunnen wij niet onze eigen volitionele identiteit kiezen. Wij zijn in dat opzicht niet vrij om te bepalen wie wij zijn. We ontdekken dus meer wie we zijn dan dat we daartoe beslissen. Onze wispelturigheden hebben zo geen vat op onze identiteit. Het zelf dat wij zijn is niet gebaseerd op willekeur, maar op stabiele volitionele tendensen waar we niet aan ontkomen.

De noodzakelijkheid van liefde is niet het enige aspect aan liefde waar Frankfurt op inzoomt. Hij schrijft ook dat liefde een *strikte focus* heeft: we houden van een bepaald individu, niet van dat individu als representant van een grotere klasse. Liefde is dus iets anders dan liefdadigheid, 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.⁶ Liefde betreft daarentegen één bepaald individu.

Ook stelt Frankfurt dat liefde *niet-instrumenteel* van karakter is. Wanneer we ergens van houden, is datgene of diegene voor

ons een doel op zich, nooit een middel tot een ander doel. Daarin verschilt liefde bijvoorbeeld van de zorg van een werkgever om het welzijn van een werknemer, die niet zal presteren als hij niet lekker in zijn vel zit.⁷

Hier hanteert Frankfurt een ideaalbeeld van de liefde. Al zijn onze geliefden doel op zich voor ons, ze vervullen in de praktijk ook instrumentele functies in ons leven. Ze zetten bijvoorbeeld het afval buiten en koken voor ons. Ze nemen een stukje van onze eenzaamheid weg. Naast hun belangen als doel in zichzelf bepalen ook die instrumentele functies onze houding tegenover hen. Frankfurt schrijft dat er feitelijk weinig pure vormen van liefde te vinden zijn waar instrumentaliteit helemaal geen rol speelt: de relatie van ouders tot hun zeer jonge en hulpeloze kinderen komt het dichtst bij zijn visie op liefde in de buurt.⁸ Hij lijkt echter niet te denken dat dat zou kunnen uitmaken voor hoe goed zijn visie in staat is het verband tussen liefde en persoonlijke identiteit te verhelderen.

Een andere manier waarop Frankfurt de complexiteit van liefde reduceert, is door liefde alleen in termen van *volitie*, dus van de wil, op te vatten. Liefde draait in zijn optiek om het praktisch zorg willen dragen voor het bestaan en het welzijn van de geliefde.⁹ De emoties die gepaard gaan met liefde – de wervelstorm aan emoties bij romantische liefde, de troebele emoties die langdurige relaties tussen vrienden, familieleden, partners parten kunnen spelen – houdt hij buiten zijn visie op liefde. Al zijn liefdes vaak verbonden met bepaalde gevoelens en oordelen, Frankfurt vat liefde toch op als 'in de kern' en 'essentieel' en 'in de eerste plaats' volitioneel.¹⁰

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

Wie liefheeft *identificeert zichzelf* met de geliefde. Vanwege deze identificatie verdedigt hij met diens belangen ook die van hemzelf. Die belangen zijn zelfs niet eens *andere* dan

die van hemzelf. Hij staat niet op veilige afstand van wat zijn geliefde allemaal overkomt, maar wordt daar persoonlijk door geraakt. (...) Wie liefheeft zet zichzelf op het spel: gaat het al of niet goed met de geliefde, dan ook met hem. Voor zover hij dit doet, zijn zijn belangen identiek met die van de geliefde.¹¹

Merk hier het dubbele (en wellicht wat verwarrende) gebruik van de term 'identificatie' op. We zagen eerder dat we ons identificeren met bepaalde verlangens; hier zien we dat we ons identificeren met datgene of diegene van wie we houden. Dat is een ingrijpende theoretische verschuiving, van identificatie met verlangens die *in ons* opkomen naar identificatie met geliefden en hun belangen *buiten ons*.¹²

Identificatie met geliefden en hun belangen heeft hier een praktisch aspect en een ervaringsaspect. Volgens Frankfurt zijn de belangen van geliefden ook onze belangen, is er geen verschil tussen die twee typen belangen. Liefde vormt dus wie wij zijn in praktische zin: we handelen nu niet alleen op basis van onze eigen belangen, maar ook naar de belangen van onze geliefden. Onze eigen belangen en hun belangen hebben voor ons dezelfde status. Ook qua ervaringen bestaat er in Frankfurts optiek weinig afstand tussen onze geliefden en onszelf. Dit gebeurt alweer omdat wij ons identificeren met hen en hun belangen. Hun belangen zijn identiek aan de onze en wanneer die belangen geschaad worden, hebben wij daar dus ook last van. En omgekeerd: wanneer onze geliefden succes hebben, varen wij daar wel bij op eenzelfde manier als wanneer wijzelf succes hebben. Overigens legt Frankfurt niet uit hoe we dit in termen van volitie zouden kunnen begrijpen, dus zonder te verwijzen naar emoties.

Frankfurts identificatiemodel van liefde en haar identiteitsvormende rol is zeer invloedrijk. Ik hoop dat duidelijk is dat het voortbouwt op enkele zeer herkenbare aspecten van liefde. Toch vraag ik me af of het model voldoet. De afstand tussen ons en onze geliefden wordt wel heel klein in het identificatiemodel. Natuurlijk doet het ons goed doet wanneer het onze vrienden

of verwanten goed gaat. Maar is die positieve ervaring werkelijk min of meer *hetzelfde* als wat we ervaren wanneer wijzelf succesvol zijn? En hebben de belangen van onze geliefden werkelijk dezelfde status voor ons als die van onszelf?

Een belangrijke factor die het Frankfurt mogelijk maakt om in termen van 'identificatie' te denken, is dat hij 'liefde' nogal idealistisch invult en daarbij vooral aan de liefde van ouders voor hun jonge, hulpeloze kinderen denkt. Ik wil hieronder kijken naar liefdesrelaties zoals we die kennen uit het alledaagse leven, en die vaak een ambivalent karakter hebben. De vraag is of 'identificatie' dan nog steeds kan verhelderen hoe liefde uitmaakt wie wij zijn.

2. Problemen met het identificatiemodel

In ons dagelijks leven blijkt de liefde vaak gecompliceerder en meer ambivalent te zijn dan de lofzangen van de filosofen ons willen doen geloven. Er komen veel mensen op ons pad wie het lastig liefhebben is, laat staan liefhebben op de ideale manier zoals Frankfurt die beschrijft. Dit speelt bij mensen die we niet uitgekozen hebben: onze ouders, onze broers en zussen, of verdere familie. Maar het speelt ook bij mensen die we tot op zekere hoogte wel uitgekozen hebben, zoals onze echtgenoten en vrienden. Zelfs de liefde voor onze geliefde kinderen, Frankfurts favoriete voorbeeld, is niet zonder complicaties. We lijken er niet omheen te kunnen dat veel mensen verwickeld zijn in haat-liefdeverhoudingen en ongelukkige liefdes. Ook zulke ambivalente liefdes zijn vormend voor onze identiteit. De vraag rijst of die vormende werking wel als 'identificatie' begrepen kan worden.

Een duidelijk voorbeeld van ambivalente liefde is de haat-liefdeverhouding tussen de oude Salamano en zijn hond, zoals Albert Camus die beschrijft in zijn roman *De vreemdeling*.¹³ De man en zijn hond wonen naast Meursault, de hoofdpersoon van het boek. Salamano heeft de hond al acht jaar en de twee brengen

al hun tijd met elkaar door. De hond is het belangrijkste wezen in Salamano's leven: hij laat de hond trouw tweemaal daags uit. De hond trekt Salamano dan voort, waardoor deze struikelt, valt en de hond slaat en uitscheldt. Vervolgens blijft de hond bang stilzitten, waarop Salamano hem voort moet trekken om nog vooruit te komen. Ook thuis tiert Salamano volop tegen de hond en hij schopt hem bovendien. Maar wanneer de hond uiteindelijk wegloopt, is Salamano ten einde raad: er bestaat een grote kans dat het dier zal worden afgemaakt. 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 zoals we die bij de identificatie-benadering tegenkwamen, zien we hier terug. 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 oproept, kan Salamano zich niet over het verdwijnen van zijn hond heen zetten. En het belangrijkste: de relatie tussen Salamano en zijn hond is vormend voor Salamano's identiteit. Dit geldt zowel in praktische zin (hij laat de hond trouw uit) als qua ervaring (het welzijn van de hond gaat Salamano aan het hart). De haat-liefdeverhouding tot zijn hond lijkt een duidelijke continuïteit in de identiteit van Salamano te waarborgen.

Vragen we echter op welke manier Salamano's haat-liefde voor zijn hond precies identiteitsbepalend is, dan blijkt 'niet-instrumentele, volitionele identificatie met de hond en zijn belangen' bepaald niet het juiste antwoord. Salamano is weliswaar begaan met het welzijn van de hond, maar hij ziet ook geregeld redenen om het dier te schoppen en uit te schelden. En met dat laatste ondermijnt hij duidelijk het welzijn, dus het belang van de hond. Zijn relatie tot zijn hond motiveert hem dus wel tot handelen, maar niet doordat hij zich rechtstreeks identificeert met diens belangen. Ook de manier waarop Salamano geraakt

wordt door het lot van zijn hond is ambivalent. Hij is weliswaar ten einde raad wanneer de hond weg blijkt te zijn, maar hij lijkt er ook een pervers soort voldoening in te vinden de hond te zien lijden. Bovendien heeft de hond een instrumentele functie voor Salamano: hij neemt diens eenzaamheid weg na het overlijden van zijn vrouw.

Frankfurt vermeldt af en toe dat er ambivalenties in liefde mogelijk zijn, bijvoorbeeld dat mensen spijt kunnen hebben ergens van te houden¹⁴ of zelfs ronduit een hekel kunnen hebben aan waar ze van houden.¹⁵ Hij stelt echter dat de mogelijkheid van dit soort zaken de kern van zijn betoog niet raakt. Dat wij bijvoorbeeld een hekel kunnen hebben aan waar wij van houden, wijst er volgens hem eens te meer op dat de betreffende identificatie allereerst volitioneel is en los kan staan van onze gevoelens. Frankfurt ziet zo in de mogelijkheid van ambivalente liefde geen aanleiding om zijn visie op liefde en zelfconstitutie aan te passen.

Als we proberen om het voorbeeld van Salamano en zijn hond op zo'n manier uit te leggen dat het identificatiemodel er nog mee uit de voeten zou kunnen, dan blijken de problemen echter keer op keer onoverkomelijk. Zo zou Frankfurt bijvoorbeeld kunnen opperen dat Salamano niet echt van zijn hond houdt en dat daarom de kwestie van identiteitsvorming door liefde hier niet aan de orde is. Wanneer echter alleen ideale liefde als echte liefde telt, dan is er weinig liefde in de wereld. Het voorbeeld van Salamano en zijn hond mag dan vrij extreem zijn, maar ook alledaagse, lichtelijk ambivalente liefde vormt onze identiteit. En lichtelijk ambivalente liefde brengt ambivalenties met zich mee in onze praktische identiteit. De vraag blijft staan hoe dat kan en we moeten vaststellen dat het identificatiemodel daarover zwijgt.

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.¹⁶ Deze lezing lijkt echter niet van toepassing, want de hond is het enige wezen van wie Salamano houdt.

Een derde mogelijke lezing die het identificatiemodel zou kunnen redden, 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 vormend is voor Salamano's identiteit, niet de haat: Salamano identificeert zich wel degelijk met de hond en diens belangen. Deze lezing lijkt echter onjuist: het is juist de ambivalentie die Salamano's praktische identiteit vormt, dus de mengeling van haat en liefde in plaats van alleen de liefde. De haat-liefde lijkt zijn handelen als een onscheidbaar kluwen te motiveren. Op één en hetzelfde moment behartigt Salamano het belang van de hond door hem uit te laten en schaadt hij diens belang 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 hij niet weet wat hem te doen staat. Hij mist de hond verschrikkelijk, maar gunt het de hond ook niet dat er naar hem gezocht wordt.

Een laatste mogelijke identificatie-lezing is dat Salamano van zijn hond houdt, maar overvallen wordt door wilswakke 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 ofwel uit liefde ofwel uit wilswakke. Salamano's identiteit wordt volgens deze lezing gevormd door de volitionele identificatie met de hond en diens belangen; hij is alleen niet altijd in staat te handelen naar wat hij daadwerkelijk wil. Deze lezing kan echter de agressie niet verklaren die Salamano ervaart en tentoonspreidt jegens de hond, elke keer als hij hem slaat en uitscheldt. Bovendien getuigt niets in Salamano's gedrag van spijt achteraf.

Zoals gezegd is het voorbeeld van Salamano en zijn hond vrij extreem. Maar op iets subtielere wijze zijn alledaagse relaties – of het nu relaties tussen romantische partners, ouders en kinderen, vrienden of broers en zussen betreft – ook beladen met

momenten van ambivalentie en ambivalente patronen. Een broer kan bijvoorbeeld heimelijk verlangen dat zijn zus geen promotie krijgt, omdat hij er niet goed tegen kan dat zij succesvoller is dan hijzelf. Kinderen kunnen het erg prettig vinden dat hun ouders allerlei klusjes voor hen opknappen die ze eigenlijk zelf wel zouden kunnen klaren; tegelijkertijd kunnen ze zich hier schuldig over voelen, aangezien ze weten dat het beter zou zijn voor de ouders als ze het niet deden. Een vriend kan voor zich houden dat hij eigenlijk gekwetst was door wat zijn vriendin zei tijdens een vorige ontmoeting; ondertussen moet hij er wel telkens aan denken en broeit het onder de oppervlakte verder. Enzovoorts.

In al deze gevallen vertroebelen de ambivalenties in de liefdesrelaties ook de praktische identiteit van de betrokkenen. Hun identiteit wordt wel gevormd door de liefdesrelatie, maar zij identificeren zich niet met de geliefde en diens belangen. Integendeel, zelfs een negatief verband met het belang van de geliefde behoort tot de mogelijkheden, zoals in het geval van de broer die hoopt dat zijn zus zal falen. Dit brengt ook een belangrijk praktisch probleem naar voren waar mensen die verzeild zijn geraakt in alledaagse ambivalente liefdesrelaties zich voor gesteld zien: hoe moeten we ons verhouden tot degenen van wie we houden? Het identificatiemodel kan dit allemaal niet verhelderen. Het is daarom tijd om na te denken over een alternatief.

3. Liefde en persoonlijk identiteit: relatie

Liefde vormt onze identiteit, ook wanneer ze met ambivalenties gepaard gaat. Het identificatiemodel kan hier niet mee uit de voeten. Als alternatief wil ik hieronder het relatiemodel verdedigen. Het kernidee van dit model is dat niet onze *identificaties* met onze geliefden en hun belangen vormend zijn voor onze identiteit, maar onze *relaties* tot hen. De twee modellen komen op een aantal punten overeen: het relatiemodel is schatplichtig aan het identificatiemodel omdat het voortbouwt op de

plausibele elementen ervan. Maar we zullen ook zien dat het relatiemodel op vier cruciale punten de voorkeur verdient boven het identificatiemodel. Overigens zal Frank Hindriks elders in dit boek laten zien dat een relatiemodel ook plausibel is in verband met het redenen- en waardenaspect van liefde.

Allereerst is net als bij het identificatiemodel ook binnen het relatiemodel veel aandacht voor onze *identiteit* als een praktische identiteit. Hoe we in relatie staan tot degenen van wie wij houden, vormt ons willen en ons handelen.

Ook op het vlak van hoe *liefde* begrepen wordt zijn er overeenkomsten tussen de modellen. Ze komen overeen waar het de strikte focus van liefde betreft bijvoorbeeld: wij houden van een bepaald individu, niet van iemand als representant van een bredere groep. Bovendien veronderstellen beide modellen dat liefde geen vrijwillige keuze is, maar iets wat ons overkomt of toevalt. Wij ontdekken waar wij van houden meer dan dat we ertoe beslissen: het is 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 onthechten van iemand, of dat we juist iemand vinden aan wie wij ons zullen hechten – we kunnen bijvoorbeeld een hond nemen of ons inschrijven voor een datingsite. Maar het ligt niet in onze macht te beslissen dat we vanaf nu van dit individu zullen houden. Ook kunnen we vaak niet beslissen om niet of niet meer van iemand te houden. De verkering mag dan uit zijn of het huwelijk ontbonden, maar dat wil nog niet zeggen dat de gehechtheid voorbij is. Van sommige personen komen we in deze zin niet af, 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. 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 een identiteitsvormende relatie staan.

Toch ontwikkelt onze identiteit zich ook door de tijd heen. Het identificatiemodel thematiseert dit niet, maar het ligt voor de

hand binnen een relatiemodel. Onze relaties zijn namelijk aan verschuivingen onderhevig. Iemand die ooit heel belangrijk voor ons was, kan nu uit ons leven verdwenen zijn. We zijn misschien getrouwd met iemand die we in onze jeugd nog niet kenden. Of we staan nu in een heel andere relatie tot iemand aan wie we al lang erg gehecht zijn, dan twintig jaar geleden. Betekent dit dan dat onze identiteit daarmee ook veranderd is? Jazeker. Dit aspect van onze identiteit dat gaat over wat voor ons het allerbelangrijkst is en over wat ons ten diepste raakt en motiveert, verandert gedurende ons leven.¹⁷ Over het algemeen gebeurt dit geleidelijk: al kan onze identiteit veranderen, zij doet dit nooit van de ene op de andere dag. We zullen dus meestal continuïteit en een stabiele identiteit ervaren. Maar stabiel is iets anders dan onveranderlijk.

De mate waarin liefde onze identiteit vormt, kan van het ene tot het andere geval verschillen. In grote lijnen valt er hiërarchie aan te brengen tussen degenen van wie wij houden: we zijn 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 en we zullen tot grotere praktische offers bereid zijn voor de een dan voor de ander. Onze relatie met de ene persoon heeft daarom meer invloed op onze identiteit dan die met een ander.

Het grote verschil tussen beide modellen zit hem in de manier waarop ze het structurele verband tussen liefde en identiteit opvatten. Waar het identificatiemodel draait om volitionele identificaties, begrijpt het relatiemodel dit verband in termen van *affectief-volitionele relaties*. Laat me dit uitleggen. Onze ervaringen worden gekleurd door het wel en wee van de ander; de ander laat ons niet koud. Onze gehechtheid aan een ander heeft ook een praktische dimensie: het motiveert ons tot handelen. Dit is binnen Frankfurts identificatiemodel ook zo. Maar volgens het relatiemodel is het verband tussen onze ervaringen en belangen en die van de ander er niet per se een van positieve identificatie. Als de relatie tot degene aan wie we gehecht zijn problematisch is, wordt de ervaring van het wel en wee van die

persoon daardoor gekleurd. Het voorbeeld van Salamano en zijn hond laat dat duidelijk zien.

Dit betekent echter dat het volitionele deel van identiteitsvormende relaties moeilijk te scheiden is van de ervaringsdimensie, ook wel de affectieve dimensie genoemd. Motivaties tot handelen en gevoelens vormen hier een onontwarbaar kluwen. De troebele gevoelens van Salamano voor zijn hond troebelen niet alleen zijn ervaring van diens lotgevallen, maar ook zijn handelen om het lot van het dier te beïnvloeden. Waar Frankfurts identificatiemodel liefde primair als een volitioneel verschijnsel neerzet, is ze binnen het relatiemodel affectief-volitioneel. Zo kan het relatiemodel ook de vormende werking van alledaagse, ambivalente liefdesrelaties voor onze identiteit verduidelijken. Maar ook als er sprake zou zijn van perfect zuivere liefde, zoals Frankfurt die schetst, zal dat een kwestie zijn van zuivere gevoelens die samenhangen met zuivere motivaties tot handelingen ten bate van de geliefde. Affectiviteit en volitie hoeven niet kunstmatig gescheiden te worden, zoals Frankfurt doet. Het is bij hem niet duidelijk hoe we de impact van liefde op onze ervaring in volitionele termen moeten begrijpen, dus zonder te verwijzen naar emoties. Dat probleem is met het relatiemodel opgelost.

Een tweede voordeel van het relatiemodel draait om het feit dat het in het dagelijks leven soms niet meevalt om met onze dierbaren om te gaan. Dit praktische probleem komt in discussies rond het identificatiemodel niet of nauwelijks aan bod, terwijl het toch prominent aanwezig is in ons alledaagse leven – minstens zo prominent als de vraag wie wij moeten liefhebben.¹⁸ We zagen al dat het moeilijk of zelfs onmogelijk kan zijn om ons te onthechten van sommige mensen, zoals onze ouders, kinderen, levenspartner, broers en zussen, of langdurige vrienden. Maar ook zolang de hechting als zodanig nog een gegeven feit voor ons is, kan het al moeilijk zijn om ons tot deze mensen te verhouden. Strubbelingen die ons op onze verhoudingen doen reflecteren, zijn niet uitzonderlijk. We spreken hierover met mensen die ons na staan of bezoeken een therapeut. Juist omdat onze relaties identiteitsvormend zijn en troebele relaties een vertroebelde

identiteit betekenen, zijn die relaties een belangrijk onderwerp van therapeutische gesprekken. De therapeutische situatie kan ook worden gebruikt om een ander patroon van relateren te creëren.

In hoeverre we inderdaad in staat zijn onze affectief-volitionele relaties te veranderen is een open vraag. Ook in onze manieren van gehecht-zijn kunnen patronen ontstaan waar we maar lastig aan ontkomen. De hechtingstheorie leert ons bijvoorbeeld dat wij de neiging hebben ons op vergelijkbare manieren te hechten aan de mensen die op ons pad komen, naar het patroon dat vanuit de vroegste jeugd is ontstaan tussen onze ouders en onszelf. Toch lijken we, al dan niet door middel van gesprekken waarin we onze relaties thematiseren, wel degelijk in staat om onze gevoelens en motivaties jegens anderen te beïnvloeden. Die gevoelens en motivaties zijn dus niet louter zaken die ons overkomen. Hoe dan ook is het een voordeel dat het relatiemodel dit probleem automatisch aan de kaak stelt terwijl het identificatiemodel dat niet doet.

Ten derde: niet alleen wijzelf kunnen dingen zeggen of doen om onze identiteitsvormende relaties te beïnvloeden: onze dierbaren kunnen dat ook. Een derde voordeel van het relatiemodel is daarom dat het de actieve rol erkent 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 jegens ons en, niet in de laatste plaats, in hoeverre zij gehecht zijn aan ons. Het feit dat ook onze dierbaren autonome wezens zijn wier gedrag effect heeft op ons voelen en willen jegens hen, beperkt zo onze eigen capaciteit tot het bepalen van de relaties die ons vormen.

Het identificatiemodel lijkt de actieve rol van onze dierbaren niet te onderkennen en dat is problematisch. Binnen het identificatiemodel lijkt het er immers niet toe te doen hoe onze dierbaren zich gedragen voor hoe wij ons hebben te gedragen richting hen. Want wat zij ook van ons vinden, wat zij ook voelen of wat zij ook doen, wij behoren vol toewijding te zijn aan hen. In het geval van ouderlijke liefde voor jonge, hulpeloze baby's,

Frankfurts favoriete voorbeeld, is dit idee inderdaad plausibel. Maar in al die gevallen waarbij onze geliefden geen afhankelijke kinderen maar autonome wezens zijn, is het dat niet. Dan krijgt het negeren van de actieve inbreng van de geliefden zelfs iets kils: we behandelen hen dan feitelijk als baby's.¹⁹ Paradoxaal genoeg onderwaarden we zo onze dierbaren, terwijl we onszelf tegelijk aan hen uitleveren.

Het laatste verschil tussen het identificatie- en het relatiemodel heeft te maken met de vraag hoe wij ons het beste kunnen verhouden tot de mensen aan wie wij gehecht zijn. Binnen Frankfurts model heeft deze vraag een eenvoudig antwoord. Liefhebben, zegt Frankfurt, is in zichzelf waardevol en verrijkt het leven van degene die liefheeft.²⁰ Wanneer we aan sommige mensen onvermijdelijk gehecht zijn, kunnen we dus maar het beste proberen hen zo veel mogelijk lief te hebben, wat weer betekent: ons zo veel mogelijk met hen en hun belangen te identificeren. We moeten de afstand tussen hen en ons, en tussen hun en onze eigen belangen, dus zo veel mogelijk opheffen.

Het relatiemodel maakt echter zichtbaar wat het probleem met dit antwoord is. Want volgens dat model staan de identiteitsvormende relaties van onszelf jegens onze dierbaren niet alleen onder invloed van onszelf, maar ook onder die van onze dierbaren. En aangezien deze laatsten evenzeer aan ambivalentie ten prooi zijn als wijzelf, lijkt het niet raadzaam om te pogen zo onzelfzuchtig mogelijk hun belangen te omarmen. Ook wij zijn bijvoorbeeld in staat voor hen het afval buiten te zetten, voor hen te koken en hun eenzaamheid weg te nemen. Wanneer nu 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.

Het laatste voordeel van het relatiemodel ten opzichte van het identificatiemodel is daarmee dat het ons in staat stelt om na te denken over de vraag hoe wij idealiter zouden moeten liefhebben zonder dat we daarbij de intersubjectiviteit van liefde hoeven te negeren. Het relatiemodel onderkent de afstand die

aanwezig blijft tussen ons en iedere dierbare ander met wie we ons verbonden weten. De uitdaging is precies om de relatie die mensen aangaan als verschillende personen met verschillende belangen, en met een mengeling aan gevoelens en motieven, optimaal vorm te geven. Ook laat het relatiemodel ons zien dat juist omdat geliefden ons niet koud laten, de manier waarop zij zich tot ons verhouden bepalend is voor hoe wij hen ervaren en ons tot hen verhouden.

Kortom, het identificatiemodel wordt beperkt door de idealisering van liefde waar het op berust. Het relatiemodel lijkt het structurele verband tussen liefde en persoonlijke identiteit beter te verhelderen. Dat model kan recht doen aan de alledaagse ambivalenties waar liefde mee gepaard gaat en zet het praktische probleem van hoe om te gaan met onze dierbaren op de kaart. Het relatiemodel opent daarbij een realistischer perspectief op dit probleem: een perspectief dat de blijvende afstand tussen dierbaren in ogenschouw neemt, evenals de intersubjectiviteit van liefde. Hoe we ons verhouden tot degenen van wie we houden is bepalend voor wie we zijn.²¹

her knees before Mademoiselle Reisz, who took the glowing face between her two hands. Why? Because his hair is brown and grows away from his temples; because he opens and shuts his eyes, and his nose is a little out of drawing; because he has two lips and a square chin, and a little finger which he can't straighten from having played baseball too energetically in his youth. Because – Because you do, in short, laughed Mademoiselle' (Chopin 1899, 212).

10. Keller (2000, 164).
11. Given the manifest importance love and loving relationships have in our lives, it would be appalling if love were not a discerning attitude, if we could not have better or worse justifying reasons for loving one person rather than another. Could it be, for example, mere historical accident that I love my wife rather than someone else? (Helm 2010, 23).
12. Met dank aan Kamila Pacovska om hierop te wijzen.
13. Jollimore (2011, 26 en 71).
14. '(...) not vulgar but refreshingly simple, not undignified but spontaneous, not noisy but gay, not tiresomely juvenile but delightfully youthful' (Murdoch 1970, 18).
15. [W]hat makes certain traits and their place within a person's identity justify my coming to love him is in part the way in which I find myself able, partly through an exercise of autonomy, to respond to him (...) This means that whether certain traits-within-an-identity succeeds in justifying my love is not something that is determinate in advance of my encountering and responding to the particular person' (Helm 2010, 192).
16. Helm (2010, 179).
17. Kolodny (2003); Milligan (2013).
18. Zangwill (2013, 310).
19. Ik bedank Kamila Pacovska, Christian Maurer, Tony Milligan, Hans Maes, Liesbet Quaeghebeur, Wim de Muijnck, een anonieme referee van het ANTW en de deelnemers aan het Moral Psychology Research Seminar aan de Universiteit Antwerpen voor hun waardevolle commentaar op eerdere versies.

Liefde en persoonlijke identiteit: alledaags en ambivalent

1. Frankfurt (1998, vii-viii).

2. Bijv. Frankfurt (1999, 129-141).
3. Frankfurt (2004, 46-49).
4. Frankfurt (1998, 11-25).
5. Frankfurt (1999, x; 1999, 108-116; 2004, 64).
6. Frankfurt (2004, 43).
7. Ibid., 42.
8. Ibid., 43.
9. Ibid., 42; Frankfurt (2006, 40).
10. Bijv. Frankfurt (2004, 42; 1999, 129; 1999, 161).
11. (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. (Frankfurt 2004, 61-62, zijn cursivering).
12. Zie ook Kroeker (2011).
13. Camus (2014).
14. Frankfurt (1999, 137).
15. Frankfurt (2004, 42).
16. Ibid., 46, 62.
17. Van Stee (2015).
18. Die laatste vraag wordt wel expliciet bediscussieerd, bijv. in Wolf (2002) en Frankfurts reactie op Wolf (2002).
19. Zie ook Ebels-Duggan (2008).
20. Frankfurt (2002, 246).
21. Dit hoofdstuk 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.