

# Een relatie met de Ander

Hoe volgens Niklas Luhmann en Marc De Kesel tradities ons kunnen helpen de huidige plaats van liefde in de samenleving te begrijpen.

Margot Dekker

1021745

Begeleider: Dr. Herman Westerink  
20123 woorden (exclusief bibliografie)

02-07-2023

Scriptie ter verkrijging van de graad “Master of Arts” in de filosofie  
Radboud Universiteit Nijmegen

Hierbij verklaar en verzeker ik, Margot Dekker, dat deze scriptie zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen zijn gebruikt dan die door mij zijn vermeld en dat de passages in het werk waarvan de woordelijke inhoud of betekenis uit andere werken – ook elektronische media – is genomen door bronvermelding als ontlening kenbaar gemaakt worden.

Plaats: 's-Gravenhage

Datum: 2 juli 2023

## Samenvatting

Volgens Niklas Luhmann en Marc De Kesel bevat liefde een spanning van vroeger, terwijl dat op het eerste oog misschien niet zo lijkt, omdat de samenleving is veranderd. Er is volgens hen sprake van een traditiebreuk en voor een begrip van liefde moet men deze breuk en zijn geschiedenis begrijpen, al hebben beiden hier andere motieven voor. Naast de spanning die liefde met zich meebrengt, geeft deze thesis zodoende ook een spanning weer tussen beide auteurs. Luhmann wil liefde als een soort communicatiemiddel binnen sociale systemen plaatsen, want volgens hem is dit de manier om liefde beter te begrijpen. Volgens De Kesel zit er echter een element in liefde dat zich niet laat categoriseren binnen deze systemen, door onder andere het wrede en extreme element van liefde. Dit element valt terug te leiden tot de relatie van mens tot God, die in het christendom een exclusiviteit geniet. Met deze twee uitgangspunten tegenover elkaar is het de vraag of liefde een bindmiddel kan zijn voor de samenleving en de relaties die de mens heeft, of dat liefde deze verbinding juist ondermijnt.

## Inhoudsopgave

<b>Samenvatting</b> .....	<b>3</b>
<b>Inleiding</b> .....	<b>5</b>
<b>Hoofdstuk 1: Niklas Luhmann over liefde als passie</b> .....	<b>7</b>
<i>Van de middeleeuwen tot de vroegmoderne tijd</i> .....	8
<i>Van amour passion naar Romantiek</i> .....	10
<i>De groei van romantische liefde en de veranderende houding tot het huwelijk</i> .....	12
<i>De verandering van familiebanden</i> .....	14
<i>Conclusie hoofdstuk 1</i> .....	16
<b>Hoofdstuk 2: Marc De Kesel over de giftlogica in liefde</b> .....	<b>17</b>
<i>Goden en de giften</i> .....	18
<i>De mystieke weg</i> .....	19
<i>Het ontstaan van het vrije ik</i> .....	22
<i>De gift in de relatie tussen ouder en kind</i> .....	23
<i>De huidige (verzorgings)staat</i> .....	25
<i>Conclusie hoofdstuk 2</i> .....	26
<b>Hoofdstuk 3: De spanning tussen Niklas Luhmann en Marc De Kesel</b> .....	<b>27</b>
<i>Luhmann en liefde als bindmiddel</i> .....	28
<i>De Kesel en het giftprincipe</i> .....	30
<i>De parallellen en verschillen tussen Luhmann en De Kesel</i> .....	32
<b>Conclusie: een traditie vol spanning</b> .....	<b>34</b>
<b>Bibliografie</b> .....	<b>36</b>

## Inleiding

Mensen en de samenleving waar ze in leven hebben altijd al te maken gehad met verandering. Een verandering die ik bijzonder interessant vind, is de manier waarop we tegenwoordig liefdesrelaties zien en ervaren. Relaties zijn kortstondig, de keuze in liefdespartners is groter geworden door onder andere datingapps, men trouwt op latere leeftijd, maar ook meer huwelijken stranden. We leven in een meer geglobaliseerde maatschappij, waardoor we meer zijn verbonden met elkaar over de gehele wereld, maar tegelijkertijd ook een individueler gericht leven leiden. “De groei van het aantal alleenstaanden en alleenstaande ouders vindt zijn oorsprong in de veranderingen in normen en waarden die sinds de Tweede Wereldoorlog in alle westerse samenlevingen zijn opgetreden, maar ook in de mate waarin mensen hun eigen levensloop kunnen vormgeven. Daarin spelen welvaart, toegenomen economische zelfstandigheid van vrouwen en de uitbreiding van de verzorgingsstaat een rol.”<sup>1</sup> Er is dus niet een duidelijk oorzaak voor de verandering van liefdesrelaties, maar het gaat hier om een verandering van meerdere aspecten.

Daarnaast zijn er veel meer soorten liefdesrelaties dan de heteronormatieve, monogame liefdesrelaties. De ander is niet per se een man of vrouw of zelfs maar één persoon, hoewel dat nog steeds de norm is. De invulling van een liefdesrelatie kan vervolgens verschillend zijn en de interesse in verschillende soorten groeit ook.<sup>2</sup> Er zijn daardoor meerdere lagen aan relaties verbonden, waar men eerder niet van wist of niet van wilde weten.<sup>3</sup> De samenleving is veranderd, de invulling van liefde en onze manier van communiceren zijn veranderd en daardoor ook relaties en hoe we die zien. Liefdesrelaties lijken tegenwoordig een stuk complexer dan vroeger te zijn.

Filosofen als Niklas Luhmann en Marc De Kesel hebben onderzoek gedaan naar deze verandering van ons denken over liefde en beiden zeggen dat er sprake is van een traditiebreuk wanneer het gaat om liefde. Om huidige liefdesrelaties toch beter proberen te begrijpen, moet er volgens hen naar het verleden gekeken worden. Niet alleen hierom is het interessant om ze naast elkaar te leggen, maar ook omdat ze een heel ander gewicht leggen op deze traditie en de geschiedenis. Voor deze thesis zal ik zodoende met beiden filosofen de geschiedenis afgaan, ondanks dat hun onderzoeksmethoden en uitgangspunten verschillend zijn. Deze verschillende benaderingen leveren een bijdrage aan meer helderheid over huidige relaties, de manier waarop we liefde invulling geven en het belang van het verleden. Tegelijkertijd helpen deze verschillen de moeilijkheden aan het licht te brengen wanneer men het heeft over liefde.

Volgens Luhmann zit er een traditie in onze huidige liefde, die men niet lijkt te willen zien. Dit omschrijft hij allereerst in het essay *Liebe: Eine Übung* (1969), waarna hij dit theoretischer uitwerkt door vanuit een systeemtheoretische benadering te vertrekken in *Liebe*

---

<sup>1</sup> “Honderd jaar alleenstaanden”, Centraal Bureau voor de Statistiek, laatst aangepast op 25 juni, 2018, <https://www.cbs.nl/nl-nl/achtergrond/2018/26/honderd-jaar-alleenstaanden>.

<sup>2</sup> Thomas J. Ling et al., “BDSM, Non-Monogamy, Consent, and Stigma Navigation: Narrative Experiences”, *Archives of sexual behavior*, 2022-01-07, Vol.51 (2), p.1075-1089: 1075, doi: 10.1007/s10508-021-02191-6: “With the rise in popularity of media pieces depicting alternative sexual/relationship preferences, there has been a rise in interest in kink and BDSM (Sprott & Berkey, 2015). Indeed, 36% of Americans report engaging in some form of BDSM activity (Mincer, 2018). Similarly, in the past decade, there has been a surge of “how-to” books about non-monogamy and polyamory (Chatara-Middleton, 2012).”

<sup>3</sup> Er kan nog veel meer gesproken worden over gender, sekse en non-monogame relaties. De focus ligt hier echter op heteronormatieve, monogame liefdesrelaties, omdat dat al genoeg stof en moeilijkheden op zich geeft, maar ook omdat die de focus zijn van beide filosofen. Hier volstaat het om aan te geven dat er veel meer soorten liefdesrelaties gangbaar zijn dan vroeger.

*als Passion: Zur Codierung von Intimität* (1982).<sup>45</sup> Hierin beschrijft hij allereerst dat liefde niet zomaar een gevoel, maar een symbolische code is: een communicatiemiddel, dat te plaatsen valt binnen sociale systemen.<sup>6</sup> Er is volgens Luhmann een afname van duidelijke sociale regels door de eeuwen heen. Dit heeft ons vrijer gemaakt, maar ook onze manier van samenleven paradoxaal gemaakt: de sociale structuren staan niet meer vast door klasse of religie, maar tegelijkertijd lijkt men zich onbewust nog wel aan deze structuren te houden.<sup>7</sup> Vroeger was liefde een duidelijk communicatiemiddel door sociale solidariteit, omdat het onderdeel was van politieke of familiale banden. Dit is in de moderne samenleving echter niet meer zo. Aan de hand van een sociaal-antropologisch historische schets zet Luhmann uiteen hoe deze individuelere samenleving tot stand is gekomen. Zo probeert hij erachter te komen hoe liefde is veranderd en wat voor uitdagingen dat heeft teweeggebracht voor de huidige plek van liefde in de samenleving, om zo liefde beter te begrijpen.

Volgens Marc De Kesel kan liefde echter niet precies in deze sociale wetten omvat worden. Er zit volgens hem namelijk een element in liefde dat zich niet zomaar laat organiseren binnen wettelijke kaders. Dit toont hij aan in *Niets dan liefde: het vileine wonder van de gift* (2012).<sup>8</sup> Het is dit ‘vileine’ in de destructieve kant van liefde dat laat zien hoe radicaal liefde kan zijn. Dit komt volgens hem tot uiting in liefde tot God en de giftlogica die daarmee gepaard gaat. Liefde kan volgens De Kesel door dit wrede aspect geen eenduidig begrip hebben en krijgt hierdoor een dubbelzinnigheid.<sup>9</sup> Na het uiteenzetten van De Kesel zal er niet alleen meer duidelijkheid zijn over hoever men kan gaan voor liefde tot God en wat dit betekent voor relaties tot andere mensen, maar daarnaast ook hoe deze ontwrichting van de giftlogica zelf in verhouding staat tot liefde en relaties. Dit resulteert in de blootlegging van zowel de spanning tussen liefde en de samenleving als de moeilijkheid om liefde in sociale systemen te plaatsen.

Beide filosofen zien zodoende een soort spanning in liefde door de eeuwen heen, maar ook tegenwoordig nog, waar liefde vast lijkt te houden aan een traditie, terwijl de samenleving dit niet meer doet. Voor de hoofdvraag is het belangrijk om te kijken naar de verandering van liefde en hoe men liefde tegenwoordig ziet. Dit legt de spanningen met betrekking tot liefde, alsook de verandering in onze communicatie omtrent liefde bloot. De hoofdvraag van deze thesis luidt vervolgens: Kan liefde een bindmiddel zijn voor de samenleving en de relaties die de mens heeft, of ondermijnt liefde juist deze verbinding?

Om een antwoord op deze vraag te kunnen formuleren, wordt dit onderzoek verdeeld over drie hoofdstukken, waarna er een conclusie volgt. Allereerst moeten de tradities die Luhmann en De Kesel zien in liefde beter begrepen worden, voordat er kan worden stilgestaan bij de plaats die liefde volgens hen in de huidige samenleving inneemt. In hoofdstuk 1 geef ik dan ook een omschrijving van de sociaal-antropologisch historische schets die Luhmann maakt in *Liebe als Passion*.<sup>10</sup> In hoofdstuk 2 wordt eenzelfde route

---

<sup>4</sup> De betekenis van zijn systeemtheorie wordt uiteengezet in het eerste hoofdstuk.

<sup>5</sup> Niklas Luhmann, *Liebe, Eine Übung* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2019) & Niklas Luhmann *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2017).

<sup>6</sup> Luhmann, *Liebe als Passion*, 9: “Entsprechend wird Liebe hier nicht, oder nur abglanzweise, als Gefühl behandelt, sondern als symbolischer Code, der darüber informiert, wie man in Fällen, wo dies eher unwahrscheinlich ist, dennoch erfolgreich kommunizieren kann.”

<sup>7</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>8</sup> Marc De Kesel, *Niets dan Liefde: het vileine wonder van de gift*, (Amsterdam: SJIBBOLET FILOSOFIE, 2012).

<sup>9</sup> *Ibid.*, 11: “We weten inderdaad niet goed wat wij zeggen als we het woord ‘liefde’ in de mond nemen. (...) Het woord liefde lijkt bij nader inzicht een ‘roze wolk’ die dit verschil onopgemerkt moet houden, een ‘wolk’ die toelaat dat ik mijn verlangen naar iemand moeiteloos kan verwarren met de bevrediging van dat verlangen.”

<sup>10</sup> Luhmann, *Liebe als Passion*.

afgelegd aan de hand van de boeken *Zelfloos* (2017) en met name *Niets dan Liefde* van De Kesel.<sup>11</sup> In het derde hoofdstuk worden de conclusies van de filosofen zelf beschreven, met daarnaast de problemen en valkuilen die daarbij aan het licht komen. Ik belicht hiervoor zowel de verschillen als de overeenkomsten tussen beide theorieën, om zodoende tot een conclusie te komen over de plaats van liefde in de samenleving en of liefde daarmee een bindmiddel kan zijn, of dat liefde de verbinding juist ondermijnt.

## Hoofdstuk 1: Niklas Luhmann over liefde als passie

In dit eerste hoofdstuk behandel ik de historische schets die Niklas Luhmann maakt in zijn boek *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*.<sup>12</sup> Hierdoor komen ook de problemen waar Luhmann tegenaan loopt aan het licht en worden die kort toegelicht. Aan het einde van dit hoofdstuk zal duidelijk zijn hoe Luhmann liefde ziet in zijn historische context, en daarmee ook de problemen waar liefde door de eeuwen heen op is gestuit. Er zal niet alleen duidelijk zijn wat voor spanningen er tussen liefde en de samenleving zijn geweest, omdat de problemen van liefde vaak in relatie tot de ontwikkelingen van de samenleving stonden, maar ook of liefde een bindende factor kan zijn.

Het overgrote deel van het oeuvre van Luhmann gaat over sociale systemen. Liefde wil hij zodoende ook in deze sociale systeemtheorie plaatsen. ‘Systeemtheorie’ bestaat uit twee elementen die uitleg behoeven. Een systeem ontstaat volgens Luhmann door herhaling en door in die herhaling telkens weer aan te tonen dat het systeem anders is dan andere systemen, samen met de regels die het systeem nodig heeft om effectief te kunnen bestaan.<sup>13</sup> Theorie ziet Luhmann als een soort taal. Een theorie bestaat volgens hem niet uit een empirisch verifieerbare hypothese, maar is een omschrijving van zichzelf en daarmee ook een onderdeel van de samenleving zelf.<sup>14</sup> Dit betekent echter ook dat de systeemtheorie een zelfreferentieprobleem heeft, want ze onderzoekt zichzelf vanuit zichzelf. Met deze basis van waaruit Luhmann werkt in gedachten, kan nu de reden tot zijn onderzoek bekeken worden.

Luhmann ziet liefde als meest speciale relatievorm die de mens kan hebben. Ze is niet louter eenzijdig, maar iets tussen twee personen. Voor liefde is de ander nodig volgens Luhmann, of dit nu actief of passief is, als subject of object; er is een wisselwerking tussen deze twee. De een zoekt toenadering, terwijl de ander alleen maar projecteert.<sup>15</sup> Deze wisselwerking laat zien dat het hier om sociale overdracht gaat en dat liefde niet zomaar een gevoel maar een communicatiecode is.<sup>16</sup> Daarnaast is het een wisselwerking tussen verschillende werelden, individuen, die elkaar proberen te begrijpen.<sup>17</sup> Naar de regels van

---

<sup>11</sup> Marc De Kesel, *Zelfloos: De mystieke afgrond van het moderne Ik*, (Utrecht: Uitgeverij Kok, 2017) & Marc De Kesel, *Niets dan Liefde*.

<sup>12</sup> Luhmann, *Liebe als Passion*.

<sup>13</sup> Christian Morgner, “The theory of love and the theory of society: Remarks on the oeuvre of Niklas Luhmann”, *International Sociology Reviews* (2014) Vol. 29(5): 400, doi: 10.1177/0268580914544431

<sup>14</sup> Clemens Mattheis, “The System Theory of Niklas Luhmann and the Constitutionalization of the World Society”, *Goettingen Journal of International Law* 4 (2012) Vol. 2: 627, doi: 10.3249/1868-1581-4-2-mattheis: “Luhmann’s work is to some extent open to interpretation, as it does not follow a rigid, consecutive concept, but rather a network model of related concepts. Further, the system theory is less a theory in the common sense than a kind of (complicated) ‘language’. Luhmann, however, had a very specific understanding of the term ‘theory’. According to him, a theory is not an empirically verifiable hypothesis, but as a self-description a part of the society itself.”

<sup>15</sup> Luhmann, *Liebe als Passion*, 26: “Die Liebende, der (...) Schongebundensein mit Sichbinden.”

<sup>16</sup> *Ibid.*, 23: “In diesem Sinne ist das Medium Liebe selbst kein Gefühl, sondern ein Kommunikationscode, (...)”

<sup>17</sup> Deze wisselwerking tussen twee personen betekent echter niet dat het antwoord in wederkerigheid ligt. Het probleem hiervan wordt verderop in dit hoofdstuk nog duidelijk.

deze code kan men vervolgens gevoelens uitdrukken. Dat er tegenwoordig geen groter systeem meer is, maar dat er verschillende individuele systemen zijn, betekent voor Luhmann namelijk niet dat er geen code ontwikkeld kan worden. Dit verhoudingsmodel zorgt ervoor dat men zich kan indenken hoe een relatie is en zich kan oriënteren voordat men de liefde aangaat. Om te begrijpen wat dit communicatiemedium tegenwoordig inhoudt, gaat Luhmann de geschiedenis af, op zoek naar de betekenis van liefde in het verleden.

Dit is volgens hem nodig omdat er een overgang is geweest van een traditionele (klassen-) naar een functionele samenleving, wat voor een sterkere differentiering van personale en sociale systemen heeft gezorgd. Hierdoor is onder andere het ik de focus van de ervaring geworden. Het ik staat zo tegenover de *Umwelt*, de omgeving, in plaats van dat er vanuit deze *Umwelt* gedacht wordt. Het individu vindt geen zelfidentificatie meer in de omgeving waartoe hij behoort, maar alleen op het niveau van zijn eigen persoonlijkheidssysteem.<sup>18</sup> Het is daarom die overgang van een traditionele naar een functionele samenleving en de bijkomende traditie die onderzocht moeten worden, om erachter te komen wat liefde als communicatiemiddel in de huidige samenleving betekent.

Liefde is tegenwoordig, tegen alle tradities in, ondoorgrondelijk, maar tegelijkertijd persoonlijk geworden.<sup>19</sup> Dit betekent daardoor ook dat liefde niet meer vast lijkt te zitten aan de grenzen van de samenleving, maar net zoals het ik daarbuiten opereert. In de hedendaagse focus op het ik zit dan ook een paradox. Hoewel de maatschappij namelijk steeds meer naar een individualistisch principe opereert, heeft het ik tegelijkertijd, om zich de wereld te kunnen blijven toe-eigenen, een behoefte aan een begrijpelijke, vertrouwde en gesloten omgeving buiten zichzelf, meent Luhmann. Niet alleen heeft een individu die omgeving buiten zichzelf nodig, maar ook het verschil tussen een gesloten wereld en een buitenwereld; het verschil tussen de *Nahwelt* en *Fernwelt*. Het individu moet resonantie kunnen vinden in wat hij zelf is en ziet.<sup>20</sup> Eigenlijk handelt men dus nooit helemaal individueel, want de groep of de ander is altijd nodig in meer of mindere mate. Er is daarom een spanning tussen zowel in de groep te willen passen en tegelijkertijd autonoom te zijn.

Het ontstaan van het huidige individu verduidelijkt niet alleen de traditie van liefde, maar ook de huidige status van liefde. De systematisering van liefde start volgens Luhmann in de middeleeuwen met de hoofse liefde; dit wordt als eerste omschreven. Daarna wordt de overgang naar de vroegmoderne tijd beschreven met daarin de *amour passion*. Daarop volgt de romantische liefde, die opkwam ten tijde van de Romantiek en werd doorgevoerd en aangepast tot in de 19<sup>e</sup> eeuw, om uiteindelijk te eindigen bij de huidige vorm van liefde.

### Van de middeleeuwen tot de vroegmoderne tijd

De liefdessemantiek aan het begin van de middeleeuwen bestond volgens Luhmann afzonderlijk uit liefde voor God en die voor de vrouw. Dit was volgens hem opvallend, want ze beloofden beiden een soort, maar andere, mystieke eenheid.<sup>21</sup> De hogere liefde naar de ander bevatte hierdoor een religieus gehalte. Dit was dan ook niet hetzelfde als het persoonlijke begeren, dat enkel gericht was op lichamelijke bevrediging. Liefde was in de middeleeuwen dus niet verbonden aan het idee van passie en seksualiteit zoals we dat nu zien. Passie werd toentertijd gezien als een soort ziekte, waar seksuele bevrediging dat niet was, al

---

<sup>18</sup> Ibid., 17: “Dieser systemtheoretisch gut faßbare Differenzierungstrend bedeutet für die Einzelperson mehr und mehr Anlaß, die eigene Differenz zur Umwelt auf die eigene Person zurückzuinterpretieren, wodurch das Ich zum Focus des Erlebens und die Umwelt relativ konturlos wird.”

<sup>19</sup> Ibid., 22: “Liebe beispielweise wird gegen alle Tradition, die sie als gesellschaftliche Solidarität schlechthin in Anspruch genommen hatte, jetzt als unbegründbar und als persönlich deklariert: (...)”

<sup>20</sup> Ibid., 17-18.

<sup>21</sup> Ibid., 58: “Die *Differenz* von Gottesliebe und Frauenliebe ist für die große Liebes-Semantik des Mittelalters jene Unterscheidung, die im Blick steht, wenn *in beiden Fällen* mystische Einheit verheißen ist.”



was seks er voor voortplanting en niet voor het plezier. Religieus gezien was passie datgene wat liet zien hoe het verschil tussen lichamelijke en niet-lichamelijke zaken te handhaven was. Daarmee stond passie helemaal los van enige deugd.<sup>22</sup> Naast dit niet-religieuze gehalte van passie, heeft Luhmann het verder weinig over God zelf en wat liefde voor Hem inhoudt. Hetzelfde lijkt te gelden voor zogeheten ‘hogere liefde’ voor de mens: Luhmann herhaalt nogmaals dat mensen in de middeleeuwen vasthielden aan een mystieke eenheid, wat voorbij alle “(...) semantischen Widersprüche (...)” gaat, maar wat deze eenheid precies inhoudt is niet duidelijk.<sup>23</sup> Luhmann noemt het belang van religie en mystiek, maar blijft hierin verder vaag. Hij legt de focus vooral op het huwelijk en de verandering ervan.

In de middeleeuwen was het namelijk het huwelijk dat belangrijk was voor de betekenis van liefde. Het huwelijk was niet zomaar een verbintenis tussen twee personen, maar stond voor een verbintenis van twee families, waar de vrouw als het ware bezit werd van de man. Deze vorm van liefde was voornamelijk praktisch van aard, al betekende dit niet dat er nooit affaires plaatsvonden. Halverwege de middeleeuwen kwam echter de hoofse liefde op, met de *fin amor*, die niet zomaar meer een praktische vorm van liefde was: “Schon das Mittelalter hatte im Kontext der »höfischen Liebe« des »fin amor« eine Prozeß der Systematisierung und der Konzentration eingeleitet.”<sup>24</sup> Zo was er toch nog een manier voor mannen, vaak ridders, die smachtten naar een blik van erkenning, om de liefde van een adellijke dame te krijgen. Deze affaires waren er voornamelijk op gericht om de vrouw te veroveren en haar genade te krijgen, zij was geen bezit.<sup>25</sup> Dit was daarom enigszins seksueel van aard, maar die seksuele drang uitte kon niet volgens de christelijke normen en waarden van die tijd. Aan de ene kant was er dus het huwelijk, als een soort transactie, aan de andere kant bestonden er ook affaires en de hoofse liefde; anders gezegd was er het openlijke, belangrijke huwelijk, tegenover de interacties in afzondering van geliefden bij de hoofse liefde. Oftewel, dit was een eerste differentiatie van de semantiek van liefde en een verandering in de communicatiecode van liefde. Tegelijkertijd is er een duidelijke spanning tussen deze liefde en de samenleving van die tijd.

De hoofse liefde werd met de jaren meer geïdealiseerd, omdat men de gestes steeds grootser maakte om elkaar te overtreffen. Dit ideaal leidde er aan het einde van de middeleeuwen paradoxaal genoeg toe dat het steeds onwaarschijnlijker werd om de ideale vrouw te vinden. Ook verdween hierdoor de duidelijke scheiding tussen sensualiteit (*Sinnlichkeit*) en rationaliteit. Het ideaal was namelijk niet meer rationeel. Dit betekende ook dat het eerder vastgestelde, *goddelijke* ideaal, ineens hand in hand ging met een dierlijk instinct. De mens kon niet meer uit elkaar houden “(...) was ihn mit den Engeln, und das, was ihn mit den Tieren verbindet, (...).”<sup>26</sup> Zo kwam uiteindelijk in de vroegmoderne tijd, rond de 17<sup>e</sup> eeuw, de eerste centrering op van liefde en seksualiteit, wat van het ideaal een holle uitdrukking maakte.

De hoofse liefde heeft in de middeleeuwen een proces van systematisering en een concentratie ingeleid van de *fin amor*. De oude differentiatie van huiselijke reproductie en liefdesaffaires daarbuiten bleef bestaan, maar ook die werd gevormd door een idee van een

---

<sup>22</sup> Ibid., 73-74.

<sup>23</sup> Ibid., 71.

<sup>24</sup> Ibid., 52.

<sup>25</sup> Ibid., 52: “Die alte Differenz von häuslicher Reproduktion und Liebesaffären außerhalb wird nicht beseitigt, aber überformt durch die Idee einer großen Liebe, die einer und nur einer Frau gilt, deren Gunst man verdienen muß, aber nicht erkämpfen und vor allem nicht erzwingen kann. Die Erotik wird dirigiert auf etwas, was man nur von einer bestimmten Frau (und nicht von mehr oder weniger jeder) bekommen kann. Das zwingt den Ritter auf die Knie.”

<sup>26</sup> Ibid., 52.

hogere liefde: een liefde die de vrouw heeft en de man moet verdienen. Enige erotiek was hier zodoende onvermijdelijk geworden.<sup>27</sup>

### Van *amour passion* naar Romantiek

Liefde was door de gelijktrekking met seksueel handelen een holle uitdrukking geworden, omdat het de mens weer op gelijke voet plaatste met de dieren. Uiteindelijk was het de opkomst van passie in de liefdescode die mensen anders maakte dan de dieren. Liefde had niet meer alleen een functionele waarde, maar werd door de idealisering in de hoofse liefde meer dan dat. Passie werd nu actief gebruikt en dat terwijl het oorspronkelijk “(...) einen Seelenzustand, in dem man sich passiv leidend und nicht aktiv wirkend vorfindet” was.<sup>28</sup> Oftewel, oorspronkelijk was passie een passieve toestand.<sup>29</sup>

Deze verandering in de betekenis van seksualiteit in liefdesrelaties valt volgens Luhmann het best te omvatten in de Franse *amour passion*. Die vormde voor hem ook de basis van de integratie van seksuele liefde en het huwelijk.<sup>30</sup> Ze kreeg vorm in de 17<sup>e</sup> eeuw en werd in de tweede helft verder gecodificeerd. De antieke en Arabische liefdespoëzie, de minnezang uit de middeleeuwen en de rijke liefdesliteratuur uit de Italiaanse renaissance waren hiervan grote voorlopers.<sup>31</sup> Nieuw aan de *amour passion* was de vrijheid die de vrouw had om een relatie vanuit liefde te beginnen, wat zorgde voor de systematisering van de code van de *amour passion* en uiteindelijk het ontstaan van “(...) die *selbstreferentielle Systematisierung* eines Spezialcodes für Liebe” betekende.<sup>32</sup>

De vrijheid en de passie laten zien dat de liefdescode wederkerig was geworden. Niet alleen de man, maar ook de ander was vrij geworden om zijn passie te volgen. Dit betekende ook dat de liefdescode een socialere code werd, want men moest dus ook rekening houden met elkaars vrijheden. Hier moet echter wel een kanttekening bij geplaatst worden: de zogenaamde vrijheid voor de vrouw om te kiezen betekende dat ze niet meer beschermd was door de sociale normen uit de middeleeuwen.<sup>33</sup> Ook werd passie als een soort excuus gebruikt om zich ernaar te mogen gedragen. Ze gaf zodoende vooral de vrijheid aan de man om naar zijn passies te handelen, maar was tegelijkertijd de schuld van de vrouw, aangezien het de schoonheid van de vrouw was die de liefde van de man veroorzaakte. Men kon niets aan het gedrag doen, want het waren gewoon lichamelijke uitingen van de driften waar de man anders onder leed.<sup>34</sup> Men buitte zo de semantiek van passiviteit uit om de vrouw tot vervulling aan te moedigen, want het was de vrouw die wat kon doen aan de drang die de man voelde.

Iets meer keuzevrijheid had de getrouwde vrouw in de 17<sup>e</sup> eeuw, die eventueel affaires buiten het huwelijk kon hebben en tegelijkertijd werd beschermd door het huwelijk; de “[u]nverheiratete Töchter werden gegen Verführung ziemlich wirksam geschützt, (...) Mit der Ehe beginnt die Freiheit.”<sup>35</sup> Liefde kon dus nu ook buiten het huwelijk gevonden worden. Hiermee viel een belangrijk bewijs voor liefde weg, samen met een duidelijke binding van

---

<sup>27</sup> Ibid., 53.

<sup>28</sup> Ibid., 73.

<sup>29</sup> Hier is een eerste glimp van individualisering in liefde. Die begon bij de passie, omdat die niet opgelegd kon worden vanuit de samenleving, maar volledig vanuit het ik kwam.

<sup>30</sup> Ibid., 10.

<sup>31</sup> Ibid., 57.

<sup>32</sup> Ibid., 35.

<sup>33</sup> Ibid., 59: “Dennoch hat sich im 17. Jahrhundert mindstens ein entscheidender Gesichtspunkt gewandelt: Die Unerreichbarkeit der angebeteten Frau wird in die Entscheidung der Frau selbst verlagert. Im Mittelalter war sie durch Standesdifferenzen garantiert.”

<sup>34</sup> Ibid., 73.

<sup>35</sup> Ibid., 60.

liefde met de samenleving: de bereidheid om te trouwen. Dit is volgens Luhmann ook de voornaamste reden dat de *amour passion* is opgekomen. Mannen die het huwelijk probeerden te vermijden, verscholen zich onder galanterie en het idee dat ze eigenlijk op zoek waren naar ware liefde.<sup>36</sup>

Doordat passie een onderdeel van liefde werd en liefde ineens los van het huwelijk kon bestaan, werd uiteindelijk niet alleen de ethiek van liefde complex, maar veranderde de code van de *amour passion* ook.<sup>37</sup> Het ging niet alleen om hoe de persoon de code interpreteerde en zag, maar ook om het gevoel dat erbij speelde. Er was buiten zichzelf geen idee meer waaraan men zich kon spiegelen of regels vandaan kon halen; dat was een reflectie naar binnen toe geworden, naar de persoon zelf. De binding waar het huwelijk voor zorgde, namelijk tussen liefde en de samenleving, was weggefallen. De code was *zelfreferentieel* geworden. Dit betekende ook een eerste communicatieprobleem, want men moest gokken of proberen aan te voelen wat de ander voelde. Het was zo de *amour passion* die het probleem van *oncommuniceerbaarheid* voor het eerst aan het licht bracht.<sup>38</sup>

De *oncommuniceerbaarheid* laat zien dat de sociale regels in deze periode minder rechtlijnig waren dan in de middeleeuwen, maar dit stagneerde met de opkomst van de boekdrukkunst. De boekdrukkunst floreerde en men kon makkelijker en sneller boeken drukken dan ooit tevoren. Zodra woorden gedrukt werden, voelden de vrij gezegde woorden echter ook aan als regels.<sup>39</sup> De vrijheid om te doen wat men zelf wilde en te handelen naar de eigen emoties, brak met het idee van de regulering van het Ideale in de boeken. De groeiomogelijkheid in liefde werd uiteindelijk naar de verbeelding (*Imagination*) verplaatst, want dat was nog de enige echt vrije plek.<sup>40</sup> Het probleem van de verbeelding is echter dat die zich niet in de tijd en ruimte afspeelt. Deze vorm van hoogste perfectie hief zichzelf hierdoor uiteindelijk op, want liefde kan in de echte wereld niet altijd en overal aanwezig zijn; soms ligt de focus nu eenmaal op andere dingen en behoeftes in het leven, dus constant dit ideale nastreven is niet mogelijk.<sup>41</sup>

Ondanks de problemen die *amour passion* en zijn *oncommuniceerbaarheid* hebben, werd deze paradoxale code toch voorzien van eenheid. Dit kwam juist door de focus op het individu te leggen, maar het tegelijkertijd voor iedereen laten gelden.<sup>42</sup> In de vorm van deze eenheid ging de code van de *amour passion* vanaf 1760 over in de romantische liefde: “In diesem Sinne wandelt sich der klassische Code des amour passion zur romantischen Liebe unter Bewahrung der Vorstellung daß es sich um eine einheitliche Idee handelt.”<sup>43</sup>

De *oncommuniceerbaarheid* van de *amour passion* die voortkwam uit de invoering van exclusiviteit, zelfreferentialiteit en de focus op individuele liefdesrelaties, leidde dus uiteindelijk tot romantische liefde. Het ideale, of bijna absurde dat ontstond ten tijde van de Romantiek zorgde ervoor dat men het realistische voor een tijd losliet. Volgens Luhmann

---

<sup>36</sup> Ibid., 98: “Unter dem Gebot dieser gesellschaftlich gebunden Form leisten bei allem, was sie radikal trennt, Präzise und Libertins Beiträge zur Entstehung des Code für amour passion. Gemeinsam ist ihnen die Absicht, die Ehe zu vermeiden.”

<sup>37</sup> Ibid., 61.

<sup>38</sup> Ibid., 153: “Kapitel 12: Die Entdeckung von Inkommunikabilität”.

<sup>39</sup> Ibid., 61.

<sup>40</sup> Ibid., 62.

<sup>41</sup> Ibid., 62.

<sup>42</sup> Ibid., 106: “Die aktivierte Passion läßt sich bruchlos auf Gefühl umstellen und mit Funktionen der Individualisierung besetzen. (...) [Die semantische Apparatur des Code für amour passion] erweist sich gerade darin, daß sie ihre Einheit in der Paradoxierung und der Ambivalenz sucht, als haltbar.”

<sup>43</sup> Ibid., 106.

werd het realistische zelfs pas ver in de 19<sup>e</sup> eeuw geherintroduceerd, maar dat volgt verderop.<sup>44</sup>

### De groei van romantische liefde en de veranderende houding tot het huwelijk

De realiteit loslaten en liefde daarmee buiten de wereld plaatsen, paste in de tijdsgeest waarin er over een verschil tussen het ik in de wereld en de subjectieve kijk op de wereld werd gesproken. Dit werd vertaald naar de romantische liefde door te spreken over “[z]wei Seelen sind ihr zwei Welten.”<sup>45</sup> In de Duitse Romantiek was deze verandering er een van de wereld in relatie tot de ander zien, naar de wereld door de ander heen zien.<sup>46</sup> Liefde bestond dus niet door dat wat objectief in de wereld plaatsvond en zat tegelijkertijd ook niet meer vast aan algemene morele principes.

Communicatie is hierdoor dus erg belangrijk geworden, maar ook dit is niet geheel probleemloos. Via literatuur probeerde men hier grip op te krijgen. Men kon daarin grenzen opzoeken, discussiëren en oneindig verhalen verzinnen. Tegelijkertijd kon iedereen zijn eigen verhaal schrijven, dus “[ü]ber die Kriterien des Romantischen ist man sich nicht einig: (...).”<sup>47</sup> Romantiek kon zo voor iedereen iets anders betekenen. Waar wel consensus over was, was dat hierdoor het onderscheid tussen idealisering en *paradoxalisering* in liefde juist een eenheid werd. Liefde claimde zo zelf de eenheid van een tweeheid te zijn.

Of men sociaal gezien het juiste deed maakte dus niet meer uit, het ging om het individuele handelen in de wereld van het eigen subject. Liefde werd een symbolisch communicatiemedium, waarmee het voor het eerst zijn eigen functie kreeg. De zekerheid in intieme relaties vond men niet meer via sociale normen, maar in dat waar de partner zichzelf mee identificeerde, namelijk in zijn subjectiviteit.<sup>48</sup> Eens mensen tot dat inzicht waren gekomen, betekende dat volgens Luhmann ook dat het moeilijk werd een “(...) Partner *mit erwarteten Eigenschaften* (...)” te treffen.<sup>49</sup> Het waren ook niet meer dezelfde eigenschappen waar iedereen naar op zoek was in een partner. Die verschilden nu per persoon en het ging om hoe de partner handelde in de wereld, om zo zijn subject te begrijpen en te weten of die persoon bij je paste, en dit gold natuurlijk ook andersom. Zo was een echte match vinden moeilijker geworden.

Ondanks alle ontwikkelingen op het gebied van seksualiteit en de groeiende aandacht voor subjectieve gevoelens, was er volgens Luhmann een stagnatie in de groei van liefde halverwege de 18<sup>e</sup> eeuw. Volgens hem kwam dit omdat “(...) die Familie noch als den Wechsel der Generationen überdauernde Einheit begriffen wurde und die Eheschließung deshalb nicht als Neugründung einer Familie freugegeben, sondern als Reproduktion der Familie kontrolliert werden mußte.”<sup>50</sup> Oftewel, de manier waarop het huwelijk gesloten werd, of hoe liefde geïncorporeerd werd in het huwelijk, veranderde uiteindelijk niets voor waaróm het huwelijk gesloten werd. Dit was dus nog steeds voor reproductie van de familie. Liefde was enkel nodig omdat ze zou zorgen voor een langer en beter huwelijk en uiteindelijk sterkere familiebanden. De rollen van de man en de vrouw kwamen nog steeds voort uit christelijke waarden. De man stond daardoor nog steeds aan het hoofd van de familie en de

---

<sup>44</sup> Ibid., 161: “Der »realistische« Stil wird für eine Weile verlassen, um dann im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts mit Betonung wiedereingeführt zu werden.”

<sup>45</sup> Ibid., 167.

<sup>46</sup> Ibid., 167-168.

<sup>47</sup> Ibid., 171.

<sup>48</sup> Ibid., 169.

<sup>49</sup> Ibid., 170.

<sup>50</sup> Ibid., 163.

vrouw was zijn ondergeschikte. Het huwelijk had nog steeds dezelfde basis, terwijl men vrijer was geworden in het denken.

Toch trad er volgens Luhmann in Engeland uiteindelijk een verandering op in hoe men het huwelijk zag. Daar kwam de focus meer op het gezin te liggen, in plaats van de verhouding van de man tot God en die van de vrouw tot de man. Er vond een differentiatie van familie en God plaats. De vrouw kreeg hierdoor ook een iets sterkere positie in het gezin. De opkomst van een monetaire economie in Engeland was daar een grote reden voor. Het personale en het bezit verschilde van elkaar. Dit gold voor iedereen, niet meer alleen de bourgeoisie. Hierdoor kwam uiteindelijk ook een grotere kloof tussen het familiale en de politiek.<sup>51</sup> Dit betekende ook “(...) daß Familien in jeder Generation neu gegründet werden.”<sup>52</sup> Zo bracht ook deze ontwikkeling weer zijn eigen problemen voort. Doordat een familie elke keer opnieuw gesticht werd, was er op familiaal vlak geen traditie meer om op voort te bouwen. Men hoefde niets door te geven van de eigen familie wanneer het huwelijk voltrokken werd. Oudere familiebanden waren mooi meegenomen, maar niet meer van belang. Liefde werd de basis van het huwelijk, maar het huwelijk moest ook keer op keer liefde verdienen, waardoor het niet meer vanzelfsprekend was dat liefde blijvend was. Als men al had vastgesteld wat deze liefde was, omdat die subjectief was geworden. Tegelijkertijd ligt hier ook de basis van het afzetten tegen de traditie van de hedendaagse mens.

Dit nieuwe sociale aspect van liefde werd uiteindelijk als een stijgende kans van zelfbewuste zelfontdekking begrepen, wat er vanaf begin 19<sup>e</sup> eeuw volgens Luhmann voor zorgde dat de mens niet meer begrepen werd in verhouding tot de dieren. De mens stond als subject buiten deze wereld, los van het dierenrijk, nu er gesproken werd over een ik in de wereld. Deze sociale reflexiviteit was wat de mens anders maakte dan de dieren. De man hield van liefde en was zodoende constant bezig met zijn liefde voor liefde. “Das Versinken im unbegrenzten Moment ist jetzt die Bedingung dafür, daß man sich selbst im selbstreferentiellen Bezug der Liebe erlebt.”<sup>53</sup> De man ging dus zo op in het moment en was zo bezig met zelfreflectie, dat de ander, de vrouw, er eigenlijk niet meer toe deed, terwijl die nog steeds nodig was. De reflexiviteit zorgde op deze manier voor iets destructiefs en toont tegelijkertijd weer een verschil in liefdesvrijheid tussen man en vrouw.

Volgens de romantische liefde moest liefde keer op keer worden beleefd en moesten gevoelens ook elke keer weer uitvergroot worden. Zichzelf telkens weer overstijgen kon uiteindelijk gevaarlijk zijn, maar dit werd een cruciaal en gewild onderdeel van de communicatiecode van liefde. Dat was niet geheel zonder reden, want de beste en duidelijkste manier om elkaar te begrijpen en elkaars motieven te vinden, was door de uitingen van de ander af te lezen. Men kon namelijk niet meer weten wat de ander dacht, omdat die persoon ook een zelfreflexief ik was geworden. Hoe extravaganter men was, hoe meer mogelijkheden er dus waren om elkaar te begrijpen en zichzelf terug te zien in de ander. Daarnaast toonden deze uitingen hoe uniek een relatie was. Men moest zo aan de ene kant identiek met zichzelf blijven en tegelijkertijd opgaan in de ander voor het huwelijk.<sup>54</sup> Deze uitvergroting zorgde zodoende weer voor een paradox in liefde.

Bovendien kon deze vorm van liefde niet meer vastgelegd worden in sociale normen, wat ook de spanning tussen deze twee liet stijgen. Wat in deze periode wel toegevoegd werd aan de code van liefde was, paradoxaal genoeg, het toevalmechanisme. Alleen via toeval was

---

<sup>51</sup> Ibid., 165-166.

<sup>52</sup> Ibid., 184.

<sup>53</sup> Ibid., 177.

<sup>54</sup> Ibid., 178: “In diese semantische Form gebracht, versucht das Konzept der romantischen Liebe über den amour passion hinauszugehen, und dies in zwei Hinsichten: durch Einbeziehung von grenzenlos steigerbarer Individualität und durch Aussicht auf Dauer, als Versöhnung mit Ehe.”

er zagezegd kans op echte liefde. Dit bracht volgens Luhmann “(...) die Paradoxierung von Zufall als Notwendigkeit, Zufall als Schicksal oder auch Zufall als Freiheit der Wahl.”<sup>55</sup> Doordat toeval als lot werd gemaakt in de communicatiecode van liefde, viel de reden tot naleving van galanterie ook weg.

Uiteindelijk zijn er tijdens de Romantiek toch nog veranderingen doorgevoerd. Door de differentiatie van toeval en passie en de codificering van paradoxen brak de moderne wereld met de stabiele regels van het huwelijk, maar ook met andersoortige intieme relaties. De romantische liefde was *gevlucht in overstijging* en de manier waarop men naar families keek was radicaal veranderd.<sup>56</sup>

### De verandering van familiebanden

Liefde, en daarmee ook het huwelijk, was nu gebaseerd op toeval. De verdere ontwikkeling van het communicatiemedium liefde was dus ook niet meer alleen afhankelijk van de verandering van de sociale structuur, maar eerder van deze nieuwe huwelijksvorm. Echter betekende dit dat de enige semantische samenhang die deze vorm van liefde had nu *amour passion* was, door de vrijheid en passie die daarin zaten, maar zoals hiervoor duidelijk werd was de *amour passion* ook niet stabiel door onder andere het extravagante en het continu overtreffen dat hierin zit.<sup>57</sup>

Daarnaast veronderstelde romantische liefde perfectie, wat betekende dat ieder zijn unieke partner kon vinden en daarmee gelukkig was. Volgens Luhmann was niets minder waar: “Damit gelangt man aber vor das Problem, sich die vielen unglücklichen Ehen zu erklären.”<sup>58</sup> Het probleem van romantiek was dat het geen rekening hield met het alledaagse. Een sprookje houdt op na het lezen van het boek; het gewone leven niet. Daar had de Romantiek geen invulling voor, zo lijkt het. Men kon niet altijd en elk moment in extremen leven, dus hier moest in het huwelijk een consensus over komen: “Dazu muß in Liebe und Ehe eine eher friedliche, jedenfalls nicht zu turbulente, passionierte Stimmung erreicht werden, der alte amour passion wird stark relativiert, wenn nicht abgelehnt; (...).”<sup>59</sup> In de loop van de 19<sup>e</sup> eeuw werd romantische liefde minder belangrijk en speelde ook risicovolle passie geen rol meer bij de partnerkeuze.<sup>60</sup> Daarmee bleef romantische liefde wel bestaan, maar werd ze verlost van alle vroegere spanning.

Naast dat romantiek van minder belang werd, betekende een focus op liefde een focus op de eenheid van liefde en het huwelijk. Zoals eerder gezegd had men het idee losgelaten dat het huwelijk in eerste instantie voor voortplanting diende. Dit viel samen met de verdwijning van de traditie rond de opbouw van families. Alleen zo kon er een echte eenheid van liefde, gebaseerd op seksualiteit en passie, en het huwelijk zijn; “(...) formuliert sie die Einheit von sexuell basierter Liebe und Ehe unter Aufhebung aller früheren Formendifferenzierung.”<sup>61</sup> Een eenheid van liefde en het huwelijk leek dus mogelijk. Men zocht in het huwelijk helemaal

---

<sup>55</sup> Ibid., 181.

<sup>56</sup> Ibid., 182: “Auf diese Situation, in der die Liebessemantik mit Anforderungen auf Dauersinnggebung für personale Welten in Konflikt gerät, reagiert die Romantik durch Flucht in Übersteigerung.”

<sup>57</sup> Ibid., 184: “(...): als semantisches Korrelat stand im Moment aber nur der amour passion zur Verfügung, (...), der aber das Problem der Stabilität nicht lösen konnte.”

<sup>58</sup> Ibid., 186.

<sup>59</sup> Ibid., 188.

<sup>60</sup> Ibid., 186: “Liebe wird zum einzig-legitimen Grund der Partnerwahl, daher müssen all jene bedrohlichen, existenzgefährdenden, Leben und Tod auf die Waage bringenden Momente der Passion ausgefiltert werden.”

<sup>61</sup> Ibid., 190.

geen “(...) [u]nrealistische angehobene Idealwelt (...)” meer, maar men zag het als een basis van begrip en een gemeenschappelijk handelen in dat wat voor de partners belangrijk was.<sup>62</sup>

Er bleef alleen niet veel over van de oude romantische liefde. Dit kwam ook omdat liefde in deze tijd meer voor de ‘gewone’ man geworden was en niet meer alleen voor de hogere klasse. Het mysterieuze, speciale aspect was hierdoor verdwenen. Volgens Luhmann kwam romantiek nu in het leven via boeken en films, maar “[n]ur wenige zwar können danach leben, aber alle können davon träumen.”<sup>63</sup> Echt haalbaar was het getoonde leven dus niet, maar men kon er wel van dromen. Men kon volgens sociologen aan het begin van de 20<sup>e</sup> eeuw zelfs te maken krijgen met een realiteitsschok wanneer men wel een huwelijk begon op romantische basis, wanneer het daarna in het gewone normale leven toch niet zo ideaal bleek.<sup>64</sup>

Daarnaast was de semantiek van intimiteit opnieuw ontwikkeld doordat men anders was gaan kijken naar het verschil tussen onpersoonlijke en persoonlijke relaties.<sup>65</sup> De mens zat niet meer vast in het oude onderscheid tussen de eigen groep en vreemden, omdat men niet meer uit een al voorgevormde groep handelde, zoals eerder. De familie was namelijk niet langer traditioneel vastgesteld, de status daardoor ook niet, de mens was mobieler geworden en men hechtte minder waarde aan het verschil tussen religieuze en wereldse liefde.<sup>66</sup>

Zelfontwikkeling en groei waren daarnaast volgens Luhmann niet meer afhankelijk van diepe persoonlijke banden. Juist door onpersoonlijke connecties en scholing kon men zichzelf ontwikkelen. In de 19<sup>e</sup> eeuw gold dit wel alleen voor de man. Vanwege de industriële revolutie werkte hij namelijk buitenshuis, terwijl de vrouw thuisbleef. “Nur er sei der Indifferenz, der Rücksichtslosigkeit, der Bosheit von Mitmenschen direkt ausgesetzt, (...)”<sup>67</sup> Buiten de deur kwam hij dus afstandelijkheid tegen, maar thuis was er dan de vrouw om hem liefde te geven. Doordat dit verschil tussen man en vrouw hierdoor antropologisch gezien tot het extreme doorgezet werd, betekende dit volgens Luhmann uiteindelijk juist dat dit verschil volledig losgelaten werd. Hij lijkt echter niet verder te verklaren hoe hij dit bedoelt.

De groei van deze afstandelijke relatievormen betekende niet dat er helemaal geen moraal meer bestond of dat men elkaar niet meer hielp, alleen de waarde van deze eigenschappen verminderde. Door de constant veranderende omgeving en relaties werden juist het huwelijk en huwelijksachtige relaties geïntensiveerd, “(...) da sie den Gehalt bieten können in wenigstens einer dauerhaften Beziehung für die ganze Person.”<sup>68</sup> In dat huwelijk vond men namelijk de enige stabiliteit om zich in de wereld een plaats te kunnen blijven geven. Er werd zo aardig wat druk gelegd op deze relaties. Daarnaast betekende dit dat families in een complexere en variabelere omgeving vaak een diffusere intieme, interne band hadden dan families die op individueel niveau een duidelijkere rol in hun omgeving hadden. Er is hier volgens Luhmann alleen geen verband te vinden met intieme relaties. Het is ook niet duidelijk aan welke eisen men moest voldoen om een goede intieme relatie te hebben, “(...) wenn keine sozial standardisierte Semantik zur Verfügung steht, (...)”, waartegen men zich kon verhouden; de maatstaf was verdwenen.<sup>69</sup>

---

<sup>62</sup> Ibid., 192.

<sup>63</sup> Ibid., 191.

<sup>64</sup> Ibid., 191: “Wenn ein Code darauf spezialisiert ist, unnormales Verhalten als normal erscheinen zu lassen, wird er dann nicht versagen, wenn das Verhalten unter dem Druck realer psychischer und sozialer Bedingungen sich renormalisiert?”

<sup>65</sup> Ibid., 193: “Die neu zu entwickelnde Semantik der Intimität kann sich auf einen Faktor stützen, (...): auf die *Differenz von unpersönlichen und persönlichen Beziehungen.*”

<sup>66</sup> Ibid., 193-194.

<sup>67</sup> Ibid., 194.

<sup>68</sup> Ibid., 195.

<sup>69</sup> Ibid., 196.

Luhmann heeft een schets geprobeerd te maken vanuit differentiatie, waar het huwelijk eerst een maatschappelijk instituut was en later gelijkstond aan liefdesrelaties. Hij vraagt zich alleen af of differentiatie mogelijk is voor sociale systemen, of dat romantische relaties ook kunnen bestaan vanuit zelfregulering.<sup>70</sup> Dit zou echter betekenen dat niet alleen de traditie verdwenen is, maar ook de binding tot de omgeving. Zowel traditie als de evolutie van traditie en communicatieve media zijn we kwijt. Het is niet voor niets dat van de Romantiek niets meer over is dan wat gestes: “Von der Tradition des amour passion ist nichts mehr zu spüren.”<sup>71</sup> Het enige verschil in liefde dat nog over is, is van seksuele aard, of die nu “(...) mit oder ohne emotionale Bindung” is.<sup>72</sup> Toch omvat dit volgens Luhmann niet volledig de complexiteit van de aard van liefdesrelaties. Door de vervaging van genderrollen is het onderscheid tussen man en vrouw kleiner geworden, sinds ook dat in overstijging lijkt te zijn opgelost na de industriële revolutie, terwijl dit juist zo van belang was bij oude liefdescodes en bij het aangaan van het huwelijk.

“Aber die Anhaltspunkte für die Codierung des Kommunikationsmediums Liebe haben sich verschoben; und dies so radikal, daß man kaum sagen kann, ob und welche Themen der Liebes-Semantik übernommen und weiterverwendet werden können.”<sup>73</sup> Welke thema's uit de liefdessemantiek overgenomen moeten worden in het communicatiemedium liefde is niet meer duidelijk door de radicale veranderingen in de code door de eeuwen heen. Daarnaast is de moderne samenleving radicaal anders dan die van vroeger. Die radicaliteit zit in het onderscheid van persoonlijke en onpersoonlijke verhoudingen. De onpersoonlijke zijn nog steeds gewoon onpersoonlijke verhoudingen, maar de persoonlijke banden onduidelijk geworden. Ze gaan nu gepaard met verschillende, moeilijk te doorgronden, individuele verwachtingen.

## Conclusie hoofdstuk 1

Het onderzoek van Niklas Luhmann toont aan dat de code van liefde door de eeuwen heen is veranderd door de extreme idealen waar ze telkens in verviel. Dit laat hij voornamelijk zien aan de hand van de verandering van het huwelijk. De differentiatie van liefde begon volgens Luhmann in de middeleeuwen met een eerste eenheid in het ideaal van de hoofse liefde, die overging in de Franse *amour passion*, die uiteindelijk een paradox werd. Daarna, in de periode van de Romantiek, kwam de romantische liefde op, die uiteindelijk eindigde in een functie omdat die romantische liefde zelfreferentieel was geworden en daarmee alle traditie losliet.

In de middeleeuwen was er een eerste differentiatie van liefde met aan de ene kant het openlijke, aan familie en God verbonden huwelijk. Dit huwelijk was een soort transactie tussen families en had niets te maken met passie of seksualiteit. Aan de andere kant kwam ook de *fin amour* van de hoofse liefde op, die de vrouw tot ideaal maakte om te veroveren en voornamelijk bestond uit afgezonderde interacties. Deze liefdesuitingen werden steeds grootser, waardoor de ideale vrouw vinden uiteindelijk steeds onwaarschijnlijker werd. De duidelijke lijn tussen de *Sinnlichkeit* en de redelijkheid is hierdoor verdwenen.

Het was de *amour passion* die met de toevoeging van passie de mens scheidde van de dieren. De passie, ondanks dat die nog steeds begrepen werd vanuit een oud passief begrip, ging gepaard met vrijheid, omdat men vrij was geworden om er actief naar de handelen. De

---

<sup>70</sup> Ibid., 200: “Wie bei allen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien stellt sich die Frage: Ist die Ausdifferenzierung entsprechender Sozialsysteme möglich und mit welchen Konsequenzen? Können Intimbeziehungen zu autonomer Selbstregulierung freigegeben werden?”

<sup>71</sup> Ibid., 201.

<sup>72</sup> Ibid., 201.

<sup>73</sup> Ibid., 204-205.



vrijheid was er vooral voor de man, wiens driften werden veroorzaakt door de vrouw, zo luidde de opvatting. Dit toonde wel al enigszins aan dat liefde wederkerig was; daarmee vormde dit het begin van een zelfreferentiële code van liefde. Het zelfreferentiële en de vrijheid van de mens brachten wel voor het eerst de oncommuniqueerbaarheid van liefde aan het licht. Men probeerde liefde toch weer te verduidelijken door ze in boeken vast te leggen, maar de vrijheid verplaatste het liefdesbeeld naar de verbeelding, waar liefde nog idealer en zodoende individualistischer werd. Paradoxaal genoeg zorgde de focus op het individu voor eenheid, want dit gold tegelijkertijd voor iedereen. In deze eenheid ging liefde daarna over in romantische liefde, waarin werd gesproken over twee werelden die samenkwamen en waar zekerheid alleen nog te vinden was in het eigen subject. Er was geen objectieve wereld meer en ook de binding tot de omgeving was verdwenen.

Een echte eenheid van liefde gebaseerd op seksualiteit en het huwelijk kon vervolgens alleen ontstaan als vroegere vormen werden losgelaten. Door familiale tradities los te laten betekende elk huwelijk een nieuwe stichting van een familie. Liefde werd de basis van het huwelijk, maar het huwelijk moest tegelijkertijd ook liefde blijven verdienen. Sociale normen stonden open en het enige wat paradoxaal genoeg nog wel vastgelegd werd in de code van liefde was toeval. Het ideale romantische huwelijk voor iedereen bleef echter uit en bleek bovendien niet zo perfect als gedacht. Ook kon iedereen zich nu dit ideale plaatje voorstellen en niet meer alleen de adel, wat de romantische liefde minder speciaal maakte en haar uiteindelijk reduceerde tot nog maar een beperkt aantal kenmerken. Op dit punt lijkt bijna alle traditie te zijn losgelaten en handelt men niet meer vanuit eerder vastgestelde ideeën. De samenleving is veranderd van een samenleving die voortbouwt op tradities naar een samenleving die traditie niet meer belangrijk vindt. Er zijn meer afstandelijke relatievormen, wat paradoxaal genoeg juist weer extra druk legt op het huwelijk. Dat is namelijk de enige relatie die nog wel vertrouwelijk is, voor enige stabiliteit in de onbegrijpelijke wereld zorgt en daarmee nog in een systeem te vatten is. Hoe men dan weet of het huwelijk goed is, of hoe men zo'n relatie moet vinden, is echter niet meer duidelijk. De eisen van goede intieme communicatie zijn weggefallen en daarmee is er een communicatieprobleem ontstaan wanneer het gaat over liefde, terwijl dat hetgeen is waar Luhmanns systeemtheorie zo op leunt. De samenleving heeft geen manier meer om met liefde om te gaan of om deze te omvatten. Liefde leek door samentrekking met het huwelijk heel lang het bindmiddel in de samenleving. Terwijl het tegelijkertijd door meerdere differentiaties door de eeuwen heen ook voor paradoxen en zelfs problemen heeft gezorgd door de status die de mens eraan heeft gegeven. Deze oude binding lijkt nu dan ook volledig weg. De vraag is of en hoe het weer een bindmiddel kan worden. De oplossing die Luhmann hiervoor geeft, wordt in hoofdstuk 3 behandeld. Daar wordt duidelijk of liefde nog in zijn systeemtheorie past of niet en daardoor ook of liefde een bindmiddel kan zijn of niet.

## Hoofdstuk 2: Marc De Kesel over de giftlogica in liefde

In de inleiding werd al duidelijk dat Niklas Luhmann en Marc De Kesel een ander uitgangspunt hebben met betrekking tot het onderzoeken van de plaats van liefde in de samenleving. Marc De Kesel vertrekt meer vanuit de lacaniaanse psychoanalyse, de moderne mystiek en het structuralisme. Dat laatste wordt beïnvloed door Marcel Mauss, een structuralist die al in 1925 zijn gifttheorie beschrijft in zijn *Essay over de gift*.<sup>74</sup> De gifttheorie gaat ervan uit dat er altijd een soort spanning is, door de verwachting die een gift met zich meebrengt vanwege de wisselwerking ervan. Bij het geven of het krijgen van een gift, wordt er altijd iets terug verwacht volgens deze theorie. Marcel Mauss brengt de gifttheorie in

---

<sup>74</sup> Marcel Mauss, *Essay over de gift*, (Amsterdam: Boom Uitgevers, 2014).

verband met de werking van de kapitalistische economische samenleving, waar De Kesel in het gebruik van de giftlogica meer op het relationele en de psyche focust, wat in het komende hoofdstuk duidelijk zal worden. Het structuralisme omvat ook het onderzoek van structuren, waardoor er verschijnselen naar voren komen die anders niet zichtbaar zijn. Dit zorgt ervoor dat De Kesel niet alleen een andere visie heeft omtrent liefde dan Luhmann, maar dat ook zijn invalshoek anders is.

De Kesel ziet liefde niet als zomaar een andere vorm van communicatie. Ze valt voor hem zelfs niet volledig in dit soort termen te vatten. Liefde kan er namelijk voor zorgen dat men zich juist onttrekt aan die sociale systemen, omdat ze ermee in spanning staat. In het begin van zijn boek *Niets dan liefde* zegt De Kesel al dat liefde niet echt te definiëren valt, omdat ze een soort dubbelzinnigheid in zich heeft, die bij een definitie ervan weg zou vallen: “Het woord liefde lijkt bij nader inzicht een ‘roze wolk’ die dit verschil onopgemerkt moet houden, een ‘wolk’ die toelaat dat ik mijn verlangen naar iemand moeiteloos kan verwarren met de bevrediging van dat verlangen.”<sup>75</sup> Daarnaast wordt de huidige vorm van liefde nog steeds beïnvloed door het verleden in de vorm van een oude christelijke waarde, een waarde die de hedendaagse mens niet erkent. Zoals later in dit hoofdstuk duidelijk wordt, zorgt dit ervoor dat de destructieve kant van liefde ook niet erkend wordt. Dat die christelijke erfenis nog doordringt tot de huidige liefde, heeft volgens De Kesel te maken met de giftstructuur. Zowel liefde als het christendom bevatten namelijk deze structuur. Het oorspronkelijke giftmodel bestaat uit een gift, de ontvangst van de gift en een tegengift en valt terug te leiden tot de oude mythische Griekse cultuur, maar vooral tot de mystieke traditie uit de middeleeuwen. Om liefde te begrijpen, de verstorende of zelfs destructieve kant ervan en zijn plaats in de samenleving, moet men dus eerst die oude giftstructuur begrijpen.

Hiervoor moeten er meerdere aspecten bekeken worden en ook hier zal, net als bij Luhmann, de geschiedenis afgegaan worden. Allereerst wordt er in dit hoofdstuk nader ingegaan op hoe de giftstructuur en de relatie tot God in elkaar zitten. Dat de giftstructuur problematisch kan zijn in relatie tot God wordt hier ook besproken, net zoals de structuur in de middeleeuwen. Dit wordt ondersteund door werk van Paul Moyaert, om dieper in te gaan op de liefdesrelatie tot God. Moyaert heeft namelijk meer geschreven over deze christelijke relatie, waarin hij op de naastenliefde en de mystiek focust. Vervolgens wordt duidelijk hoe de plaats van de giftstructuur en de kijk op liefde zijn veranderd en doordringen in de huidige samenleving. In de huidige samenleving dringt de giftrelatie namelijk nog door in de ouder-kindverhouding en de verzorgingsstaat. Dit laat De Kesel zien met behulp van de psychoanalyse. Aan het einde van dit hoofdstuk zal duidelijk zijn hoe de oude giftstructuur nog doordringt in de huidige vorm van liefde, wat dit betekent en op welke manier dit de samenleving verstoort.

## Goden en de giften

Om de giftstructuur en de relatie tot God uit te diepen begin ik, zoals in de vorige paragraaf gezegd, bij het ontstaan van de giftstructuur. Deze structuur valt volgens De Kesel terug te leiden tot de antieke Griekse godenwereld: “De giftlogica die daar heerst verschilt grondig met die van het monotheïstische christendom. Dat komt om te beginnen doordat de antieke goden niet soeverein zijn zoals de monotheïstische god dat is.”<sup>76</sup> De goden bestonden bij gratie van de mens die ze aanbad: “Als er geen mensen zijn, zijn er geen goden: zo redeneren Zeus en de zijnen.”<sup>77</sup> Er was in deze situatie dus sprake van de eerdere genoemde structuur van

---

<sup>75</sup> De Kesel, *Niets dan Liefde*, 11.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 32.

het geven van de gift, ontvangst van de gift en een tegengift. Het bestaan van de goden hing in deze tijd namelijk net zo af van het bestaan van de mens als andersom.

Een eerste verschuiving in deze antieke giftlogica vindt De Kesel bij Plato. Hij spreekt over een bron van het zijn zonder gever. Deze bron 'is' gewoon: "(...) bij [Plato] gaat de universele gift uit van een instantie die zelf door niets of niemand is gegeven, maar enkel en alleen *geeft*."<sup>78</sup> 'Een iets dat geeft' verandert in de eeuwen erna in de monotheïstische God. Deze God is, naast de grond van het bestaan, tegelijkertijd de volmaaktheid zelf: "'God is liefde.' *Liefde*, dat wel, maar geen *eros*. Juist niet. God kent geen verlangen, geen hunker, geen gevoel van tekort, geen liefdespijn. Hij is nu eenmaal volmaakt, door geen tekort getekend. Als de allereerste christelijke teksten het over 'liefde' hebben, doelen ze op deze toestand van volkomenheid. De term daarvoor is '*agapè*'."<sup>79</sup> De mens is echter niet volmaakt en kent anders dan God wel *eros*, en dus verlangens, wat een wreedheid in de relatie tot God geeft. Daarnaast heeft de mens alles te danken aan Hem: "De mens staat bij God dus oneindig in het krijt. Zijn antwoord op die overweldigende gift kan er enkel in bestaan Hem *niets* te geven, of exacter, zij kan enkel in de schuldige bekentenis bestaan *dat* hij Hem niets te geven heeft én in zijn dankbaarheid *ook daarvoor*. De ware penitentie waartoe de schuldige mens wordt geroepen, is een regelrechte kwelling en tegelijk zijn hoogste geluk."<sup>80</sup> Dit komt niet alleen door het verpletterende aspect van deze relatie, maar ook doordat men in deze relatie onmogelijk een tegengift kan geven. Een tegengift aan God zal namelijk nooit genoeg zijn.

Het enige, en het puurste, wat hier het dichtstbij komt is liefde: "'Liefde', niet als *amour propre*, niet als valse want zelfzuchtige eigenliefde, maar als *pur amour*: een ware, onbaatzuchtige liefde, zoals God die aan de dag legde toen Hij alles wat is uit niets schiep."<sup>81</sup> Deze *pur amour* is "(...) 'puur' want bevrijd van elke vorm van eigenbelang of eigenliefde."<sup>82</sup> Er kan dus geen vorm van zelf meer zitten in de liefde naar God. Deze paradox van het zelf volledig loslaten en tegelijkertijd God lief te hebben en zich aan Hem te willen overleveren, is precies wat de wreedheid in de relatie tot God raakt. De mens is hier in feite overgeleverd aan de 'goedheid' van God: "Ik kan die almacht slechts als een gift van pure goedheid in ontvangst nemen, ook al word ik erdoor gefolterd en verpletterd. En de enige tegengift die mij gegund wordt, bestaat erin te erkennen dat ik niets te geven heb dan liefde – een liefde waar ik geen enkele 'return' van mag verwachten, een liefde waarmee ik mijn God bejegen, ook al gedraagt hij zich tegenover mij als een meedogenloze tiran."<sup>83</sup> Alsof de goedheid zo puur is dat ze doorslaat naar een ander uiterste: verstikking en verdrukking. "Want wie is die eindige mens nog, als diegene naar wie hij hunkert en van wie hij houdt een scheppende volmaaktheid is? *Wie zijn wij* nog als we van God houden?"<sup>84</sup>

## De mystieke weg

Waar er in de tijd van de Grieken nog een duidelijke giftstructuur was tussen de mensen en de goden, is dit met de komst van het christendom verdwenen. God is zo perfect dat het verpletterend wordt. Aan deze God heeft de mens zijn hele bestaan te danken, maar er valt niets terug te geven omdat God perfect is. In de relatie tot God zit daardoor een wreedheid. Om erachter te komen wat deze relatie precies inhoudt, wordt het wrede en verstorende aspect ervan verder uitgediept via de mystiek. Eerst aan de hand van de beschrijving van De Kesel,

---

<sup>78</sup> Ibid., 35.

<sup>79</sup> De Kesel, *Zelfloos*, 21.

<sup>80</sup> De Kesel, *Niets dan Liefde*, 24.

<sup>81</sup> Ibid., 23.

<sup>82</sup> De Kesel, *Zelfloos*, 30.

<sup>83</sup> De Kesel, *Niets dan Liefde*, 26.

<sup>84</sup> De Kesel, *Zelfloos*, 28.

met daarbij een verdieping van Paul Moyaert en zijn boek *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde* (1998).<sup>85</sup>

In zijn boek *Zelfloos* wijdt De Kesel allereerst meer uit over een specifieke toestand die bereikt kan worden om eventueel, vanuit liefde, dichtert tot God te komen. Men kan namelijk het mystieke pad afleggen om zo een *zelfloze* toestand te bereiken. Deze weg naar zelfloosheid is heel radicaal en alleen een sterke persoonlijkheid kan die taak op zich nemen. Dit klinkt onmogelijk, want iemand die *zelfloos* is, zou geen persoonlijkheid meer hebben. Deze toestand van *zelfloosheid* kan dus uiteindelijk ook niet meer gepaard gaan met liefde, aangezien er geen zelf meer overblijft om lief te hebben. Zo schrijft De Kesel: “Wie God volmaakt liefheeft, beseft dat hij Hem enkel het feit kan schenken dat hij Hem helemaal niets te schenken heeft.”<sup>86</sup> Tegelijkertijd is er het ik dat hiervoor keer op keer blijft kiezen, waardoor het niet echt *zelfloos* is want het ik *wil* het, het ik verlangt het: “De *pur amour* is uitsluitend in de wil; zij is dus geen liefde gebaseerd op gevoelens, aangezien verbeelding er geen deel van uitmaakt; het is een liefde die liefheeft zonder gevoel, zoals puur geloof gelooft zonder te zien.”<sup>87</sup> Toch is deze liefde nog niet genoeg om zelfloosheid te bereiken, want: “Tegenover die volmaakte minnaar die God is, ben ik ‘niets’, en ik kan van mijn kant enkel een waardige minnaar Gods worden indien ik mij honderduit als een ‘niets’ naar voren schuif.”<sup>88</sup>

Pas wanneer het ik zichzelf tot ‘niets’ reduceert is het dus genoeg. Het ik is hier dus het grootste obstakel: “(...) ook het ik dat met de beste bedoelingen die uitgezuiverde hunker aanstuurt, moet worden overwonnen.”<sup>89</sup> Dit is “(...) zowel de kern als de paradox van de mystiek. Alles draait om een strijd tegen het zelf, maar uit die strijd blijkt stevast het bijzonder sterke zelf dat hem aangaat.”<sup>90</sup> Er is dus een constante strijd tegen het zelf, die het zelf voert, omdat het dichtert tot God *wil* zijn en de juiste soort liefde *wil* hebben. Tegelijkertijd moet het zelf zichzelf wegwerken tot een niets en kan het daardoor uiteindelijk ook niets meer willen. Dit zou betekenen dat er uiteindelijk ook geen verlangen meer kan zijn om dichtert tot God te komen. Deze paradox en de mens die alles verschuldigd is aan God, komen ook aan bod bij Paul Moyaert.

Volgens hem probeert de mens de schuld in te lossen door die liefde, die men eigenlijk aan God wil geven, te stoppen in naastenliefde: “Gods generositeit, die oplicht in het besef van een oorspronkelijk verschuldigd-zijn, is niet alleen een bindend principe tussen God en mens, maar ook tussen de mens en zijn medemens. (...) Ten opzichte van God is de mens iets verschuldigd wat hij niet kan geven. In de naastenliefde erkent de mens die niet inlosbare schuld door aan zijn naaste *meer te geven dan hij verschuldigd is*.”<sup>91</sup>

Ook deze relatie is wreed, want men kan hier oneindig blijven geven. Doordat de relatie niet gekoppeld is aan een redelijke wet, maar aan liefde, is er volgens Moyaert geen duidelijke grens aan wat men moet doen. Het zal dus nooit goed genoeg zijn: “De naastenliefde plaatst je onvermijdelijk in een niet in te lossen schuldrelatie. Wat je ook doet en hoever je ook gaat in je liefde tot de naaste, je blijft onvermijdelijk in gebreke.”<sup>92</sup> Het is hierdoor ook niet duidelijk hoe men de naasten lief moet hebben en er is geen verschil tussen

---

<sup>85</sup> Paul Moyaert, *De mateloosheid van het christendom. Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*, (Amsterdam: Uitgeverij SUN, 2005).

<sup>86</sup> De Kesel, *Zelfloos*, 32.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 37.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 49.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 55.

<sup>90</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>91</sup> Paul Moyaert, *De mateloosheid van het christendom*, 39.

<sup>92</sup> *Ibid.*, 29.

vriend of vijand, want iedereen is een naaste of kan tot naaste gemaakt worden wanneer die “(...) *in tijdruimtelijke zin nabij is.*”<sup>93</sup> De band tussen het ik en de ander is hierdoor ook niet relevant; een ander had de daad van naastenliefde ook kunnen doen.<sup>94</sup> Dit maakt het een onpersoonlijke band. De ander kan zelfs bijna niet meer als mens gezien worden, maar is alleen maar ander. Deze ander moet objectief benaderd worden en dit betekent ook dat naastenliefde eenzaam is.

De naastenliefde is voor de mens zodoende een manier om met liefde van God om te gaan, maar blijkt niet zonder gebreken. Daarnaast is het de mysticus die naastenliefde beter kan invullen dan de gewone mens, omdat die het persoonlijke belang kan loslaten. Hij is als het ware *ontpersoonlijkt*. Dit laat zien hoe dit niet voor ieder is weggelegd. Het is namelijk niet meer de liefde van de persoon, maar de ingegeven liefde van God die de daad van naastenliefde doet: “Door deze ontpersoonlijkte grondlaag van zijn leven kunnen we nu begrijpen waarom de mystieke liefde terzelfder tijd de naastenliefde op een volmaakter manier kan beoefenen dan een gewone sterveling. Als gewone mensen een daad van naastenliefde stellen dan is de meedogende houding waaruit ze ontspringt onvermijdelijk vermengd met persoonlijke motieven en belangen, wat hen enigszins behoedt voor de excessen van naastenliefde.”<sup>95</sup>

Uiteindelijk komt het verlangen van dichter tot God te willen zijn, net als bij De Kesel in een paradox terecht: “Want als dit verlangen iets anders wil zijn dan een variant van zelfverwezenlijking en zelfverheffing, moet de mysticus erop bedacht zijn het streven als *zijn* streven en het streven als *streven* op te geven.”<sup>96</sup> De mysticus wil dichter tot God zijn, maar om dit te bereiken mag hij dit niet verlangen, maar tegelijkertijd is het verlangen de reden dat hij dit wil bereiken. Hij moet er actief voor kiezen om er passief in te staan. De mysticus verlangt het oneindige, maar zolang hij nog leeft zal hij daar nooit komen. Echte bevrediging van het verlangen zal er dus ook nooit komen en hier zit een constante spanning. Ondanks dat het verlangen nooit vervuld kan worden, doet de mysticus er alles aan in de buurt te komen: “Handelen, bidden en leven zijn een uitvloeisel of een uitdrukking van een handelen dat in hem handelt en van een bidden dat in hem bidt. In dat handelen en bidden is de mysticus als persoon verdwenen. (...) hij wordt alleen bewogen door de liefde van God die hem aandoet en die zich in hem uitdrukt in erbarmen.”<sup>97</sup> De mysticus weet dat hij hier op aarde nooit echt gaat bereiken wat hij wil, namelijk het hiernamaals, het oneindige, zolang hij zelf nog eindig is. Het initiële verlangen zal dus nooit écht vervuld kunnen worden. Hij zal altijd een zelfdestructief bestaan leiden en die spanning opzoeken, wat de paradox is van zijn liefde.

Zowel bij De Kesel als bij Moyaert is tot nu toe duidelijk geworden dat de mystieke mens erg radicaal is. Dit komt voort uit de wrede relatie tussen mens en God, aan wie de mens alles verschuldigd is. De enige juiste manier om deze schuld bij God in te lossen en Hem lief te hebben is echter juist door te erkennen dat dit niet mogelijk is. God is namelijk perfect en valt niets te geven, maar tegelijkertijd heeft hij de mens het leven geschonken en wil de mens Hem daarvoor wat teruggeven; dit zorgt voor een wrede en verpletterende relatie. Om toch te proberen dichter bij God te komen kan men de mystieke route afleggen. Deze mystieke route bestaat uit het bereiken van een zelfloze staat en het zelf te reduceren tot het niets in een relatie tot God. Hierin schuilt vervolgens een paradox, want alleen een sterke persoonlijkheid

---

<sup>93</sup> Ibid., 63.

<sup>94</sup> Ibid., 67: “De naaste is absoluut onbekend met enig verschil tussen mens en mens, (...) en hierin zijn alle mensen gelijk, ook de vijand.”

<sup>95</sup> Ibid., 303.

<sup>96</sup> Ibid., 176

<sup>97</sup> Ibid., 303.

zou dit kunnen. Dit kan ingevuld worden door onder andere naastenliefde, volgens Moyaert. De naastenliefde laat echter ook wreedheid zien, omdat er nooit genoeg te geven valt.

De mysticus beweegt dus niet alleen in een soort spanning met zichzelf, maar ook met de samenleving. Een mysticus kan door zijn liefde en verlangen naar God namelijk niet meer normaal functioneren in de samenleving. Dat maakt de band niet alleen verstorend maar geeft ook weer hoe het leven in de samenleving volledig aan de kant geschoven wordt. Dit wrede en vernietigende aspect van deze relatie blijft bestaan, zelfs wanneer het geloof in God vanaf de middeleeuwen meer naar de achtergrond schuift. Om te laten zien hoe problematisch de relatie met God hierdoor wordt, zal eerst een moderne mystiek die hieraan verbonden is uiteengezet worden. Hierna zullen ook meer modernere voorbeelden aan bod komen.

### Het ontstaan van het vrije ik

“Voor het middeleeuwse zelfverstaan is het ‘subject’ God. Hoe duister en onkenbaar en grondeloos die ook is, God is de naam voor de ‘grond’ van alles wat is. (...) De moderniteit kan worden gedefinieerd als de teloorgang van dit ‘subject’. Dit is wat schuilgaat achter het bekende dictum van ‘de dood van God’.”<sup>98</sup> Na deze ‘teloorgang’ wordt het ik, maar vooral het kunnen twijfelen over het ik, het nieuwe *subject*. Het enige wat zeker is, is namelijk twijfelen. Het ik en het geloof in het ik is sterker geworden, maar daardoor de twijfel daarin ook. Dit ik en de twijfel als grond, als nieuw subject, zijn daarnaast echter niet zo sterk en duidelijk als toen God de grond van alles was. Dit is het begin van het denken in een scheiding van lichaam en ziel. Vanaf de 18<sup>e</sup> eeuw waren de ideeën voor gelovigen niet veel anders dan in de middeleeuwen, maar de grond van waaruit gedacht werd dus wel. Wat de grond is van het zijn, is niet meer zo duidelijk als ooit was. De gelovige ziet zichzelf nu als vrij: “(...) [m]aar wat is dan de grond van *die* vrijheid? (...) Hij kan wel vermoeden dat God de grond is van zijn vrije houding tegenover de realiteit, maar juist zijn vrijheid impliceert dat hij zich ook vrij tegenover God weet.”<sup>99</sup>

Het vrije ik bracht ook een nieuwe destructieve vorm voort voor de mysticus van die tijd: “Geconfronteerd met zijn ‘zelf’ als *subiectum* van zijn relatie tot God en de wereld, beseft hij dat dit ‘zelf’ niet het *subiectum van de realiteit* is, maar een sta-in-de-weg dat hem belet dit laatste te bereiken. (...) Zijn taak bestaat er nu in om het subject dat hij is te vernietigen, te deconstrueren, te sublimeren of te neutraliseren.”<sup>100</sup> Voor een relatie tot God moet dit ik dus ook aan de kant. Het is niet meer alleen het leven en het zelf die weg moeten, maar het nieuwe ik moet weggevaagd worden. Het maakt liefde voor God bijna nog destructiever. Er is zo een sterk geloof in het ik, dat er ook meer te vernietigen valt dan een paar eeuwen daarvoor: “Dit kan ik alleen door onophoudelijk actief mijn verdwijnen te willen. Wat concreet alleen mogelijk is door actief onophoudelijk het lijden te willen. Niet omwille van het lijden zelf, maar juist om te bewijzen dat het mij niet raakt, (...) het laat me zien dat ik niet meer tot de wereld behoor, ook al vertoef ik er nog in.”<sup>101</sup> Het gaat dus niet zomaar om zelfdestructie, maar het willen ondergaan van lijden, want dat lijden laat zien dat er afstand genomen wordt van enig zelfbelang. Of het lijden echt geheel zelfloos is, is nog maar de vraag. Het verlangen erachter was namelijk om dicht bij God te kunnen zijn. Hier wordt verder op ingegaan wanneer de psychoanalytici aan bod komen in de volgende paragraaf.

Wat ondertussen wel duidelijk is geworden, is dat de relatie tot God gepaard gaat met veel leed. Het gaat hier om een onbeantwoorde liefde, waar de mens niet alleen heel ver in

---

<sup>98</sup> De Kesel, *Zelfloos*, 68.

<sup>99</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>100</sup> *Ibid.*, 108.

<sup>101</sup> *Ibid.*, 94.

gaat met betrekking tot zelfbehoud maar dit ook alleen maar heftiger wordt wanneer God als zijnsgrond verdwijnt. Het vrije ik is nu datgene wat nog meer zijn best moet doen om liefde tot God te tonen. Als laatste is de relatie met de ander erg verstoord geraakt. Nu de achtergrond van het giftprincipe, de relatie tot God, meer naar de achtergrond is geraakt en deze vorm van liefde uitgediept is, is het van belang om in de volgende paragraaf meer in te zoomen op de relaties van de mens met anderen.

### De gift in de relatie tussen ouder en kind

Door het ontstaan van het vrije ik is de *Ander* niet meer per definitie een goddelijke entiteit, maar valt het tegelijkertijd ook nooit volledig te grijpen. Dit betekent dat niet alleen de relatie met God maar ook met andere mensen erg verstoord is geraakt. Om dit uit te leggen maakt De Kesel gebruik van de theorieën van Levinas en Derrida. Volgens Levinas is de ander radicaal anders, “[d]ermate anders zelfs, dat ook wanneer ik dat erken, ik hem in zijn andersheid blijf miskennen.”<sup>102</sup> Daarom zal hij altijd *de Ander* zijn. Er is altijd een ethische verantwoordelijkheid naar die ander en zijn waarheid, maar men kan nooit genoeg geven en nooit gelijk zijn: “De waarheid – dit wil zeggen de andersheid – van de andere erkennen betekent toelaten dat de ander mij eindeloos ‘gegijzeld’ houdt en mij onophoudelijk dwingt mezelf te ruïneren.”<sup>103</sup> Het ik moet altijd geven, maar er kan geen dank, geen vorm van zelf, geen zelfbelang, geen *amour propre* en daardoor uiteindelijk geen ik aan de gift kleven. Dit lijkt erg op de *pur amour* in de relatie tot God, waar ook geen ik meer aan mocht kleven.

Deze nieuwe giftrelatie dringt niet alleen overal in door, maar het lijkt ook de enige zekerheid geworden. Niet God of het ik was de grond maar de gift-tegengiftrelatie. Het ik, of de mens, was vanaf het begin al problematisch als grond want het kon namelijk niet de plaats van God vervangen: “Niemand van ons is in staat leven te schenken – we zijn tenslotte geen goden – maar we hebben het leven nergens anders vandaan dan van elkaar, dan van de gift/tegengiftverhouding die ons maakt tot wat we zijn.”<sup>104</sup> Niet alleen maakt deze verhouding ons tot wat we zijn, het is ook dus ook doordrongen in alle relaties die de mens heeft, zoals Levinas en Derrida ook benoemen. Het giftprincipe kwam eerst vanuit de oude goden, verschoof daarna naar de monotheïstische God en uiteindelijk is het ook in de relatie tussen mensen doorgedrongen.

Deze giftlogica dringt volgens de psychoanalytici niet zomaar door tot de ander, ze dringt ook door in de relatie van ouder en kind. De opkomst van de psychoanalyse scheen hierdoor een nieuw licht op het giftprincipe; hier “(...) spreekt het giftparadigma het duidelijkst omdat de giftverhouding daar in het spel is nog voor alle deelnemers present zijn. Nog voor het kind er is, is de gift al werkzaam, hebben ouders zich aan elkaar gegeven en hebben zij al een kind een bestaan willen schenken, of juist niet willen schenken.”<sup>105</sup> Het kind is al een gift door geboren te worden en zonder die gift was het niets, dus ook deze relatie laat het wrede aspect ervan zien. Het kind kan namelijk nooit een tegengift geven die goed genoeg is: “Het kind is immers machteloos tegen die gift, precies omdat het er het resultaat van is, omdat het niets *dan* die gift, en dus niets *zonder* die gift *is*.”<sup>106</sup>

Daarnaast is de reden van de gift vanuit de ouders gezien niet alleen een biologisch voortplantingsprincipe, maar voornamelijk lust. Psychoanalytici zoals Freud en Lacan diepen dit idee verder uit: “Ingaand tegen het in de menswetenschappen heersende biologische paradigma, het zelfbehoudsprincipe, denkt de psychoanalyse de mens vanuit het lustprincipe.

---

<sup>102</sup> De Kesel, *Niets dan Liefde*, 40.

<sup>103</sup> *Ibid.*, 43.

<sup>104</sup> *Ibid.*, 124.

<sup>105</sup> *Ibid.*, 109.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 120.

(...) een lust die nooit helemaal bevredigd kan worden en zich daarom uit in steeds hernieuwde wensen en verlangens.”<sup>107</sup> Zoals bij de mystieke liefde is het hier de lust die nooit volledig vervuld kan worden. Zoals daarbij ook duidelijk werd, kunnen dit soort verlangens alleen vervuld worden wanneer men zichzelf helemaal weggeeft. Volgens de psychoanalytici is volledige vervulling ook alleen mogelijk als de mens er niet meer is om lust te kunnen hebben: “Freud begreep al dat al het lusteconomische systeem per definitie wankel is en er bij momenten toe neigt om de grenzen van het zelfbehoud fataal buiten te gaan. Om dit te conceptualiseren smeedde hij zijn fameuze doodsprincipe. Lacan trekt dit spoor door, maar schat die neiging om de grenzen van de lusteconomie te buiten te gaan ‘normaler’ in dan Freud. (...) De basisintuïtie van de lacaniaanse theorie is bekend; de mens *heeft* geen verlangens, hij *is* één en al verlangen, een onvervulbaar verlangen dat nooit bevrijd raakt van het tekort waardoor het wordt aangezwengeld.”<sup>108</sup>

Deze theorie van Lacan valt ook terug te zien bij de mysticus: “In hun beschrijving van het laatste stadium op het mystieke pad, leggen de mystieke teksten op tal van manieren uit hoe het devote subject opgaat in het genot zich in God te kunnen verliezen, maar laten zij ook telkens merken dat dit zelfverlies, precies door het verslag dat zij ervan doen, ook altijd ergens faalt. Voor Lacan is het duidelijk dat dit falen het genot juist mogelijk maakt. In zekere zin geniet de mysticus juist van zijn falen. Op het moment dat hij de eenheid met God beleeft, weet de mysticus nooit goed of de echte eenheid niet pas in de volgende fase gerealiseerd zal worden. Maar hij beseft tegelijk dat dit wat hem betreft niets uitmaakt. Omdat die eenheid genot is, staat ze dat onderscheid niet meer toe.”<sup>109</sup> De mysticus zou dus zichzelf niet echt volledig willen weggeven, want dan kan hij ook niet meer genieten van zijn falen. Dit geldt zodoende ook voor de lijdensweg die de mysticus zou afleggen. De mysticus lijdt, omdat hij daar eigenlijk van geniet.

Deze cultuur van zich volledig weg te willen geven aan God in de middeleeuwen, is dus in de hedendaagse cultuur in de ouder-kindverhouding geplaatst: “De wens naar een kind is op het fundamentele – lees libidinale – niveau een wens zich te *geven*.”<sup>110</sup> Net als in de mystiek zeggen ook psychoanalytici dat de mens een en al verlangen is en daardoor zichzelf wil weggeven, al linken zij dat aan lust, het doodsprincipe en de ouder-kindverhouding. Dit is echter niet een betere of perfecte vorm: “Ook een cultuur waarin de ‘wens zich te geven’ inzoomt op kinderen kent haar anomalieën.”<sup>111</sup> Dit vindt ook zijn weg in de relaties die die kinderen later zelf krijgen. Het enige wat men namelijk kent is die gift-tegengiftrelatie, dus dat is ook de manier waarop er andersoortige relaties aangegaan worden: “De liefde houdt slechts stand bij de gratie van het feit dat gift en tegengift elkaar nooit opheffen en juist daarom het wederzijdse geven actief blijven aanzwengelen. De tegengift is hier, tegelijk, én een middel om als partner niet tot het pure resultaat van gift (en dus tot niets) gereduceerd te worden, én een mogelijkheid mij niettemin helemaal aan die ander te geven in de nietigheid van het genot. Onnodig te vermelden dat dit direct de uiterst wankel positie van een liefdesverhouding articuleert.”<sup>112</sup> De tegengift laat zien dat men als partner niet volledig tot niets gereduceerd kan worden, want men is nog in staat om een tegengift te doen en de relatie gift-tegengift in stand te houden, maar tegelijkertijd wil men zich wel in diezelfde tegengift volledig aan de ander geven. Zo zit er dus iets destructiefs in deze liefde, maar door de

---

<sup>107</sup> Ibid., 110.

<sup>108</sup> Ibid., 111.

<sup>109</sup> De Kesel, *Zelfloos*, 239.

<sup>110</sup> Ibid., 115.

<sup>111</sup> De Kesel, *Niets dan Liefde*, 116.

<sup>112</sup> Ibid., 121.



constante spanning waar de partners zich in bevinden zal deze destructieve neiging nooit vervuld kunnen worden.

Met de gift-tegengiftverhouding als grond is het dus allereerst minder duidelijk geworden waar men zich toe verhoudt, doordat de giftlogica abstracter is geworden. Daarnaast zijn relaties tot anderen destructiever geworden: “God is dood, die gift die we *zijn* – aan onszelf en aan elkaar – is ons door Niemand Anders geschonken.”<sup>113</sup> Er is geen hogere entiteit meer om onszelf aan te geven, maar men probeert die bij andere mensen te vinden, zonder dat nog expliciet zo te zien. Toch heeft men er heden ten dage een nieuwe entiteit voor in de plaats proberen te zetten, volgens De Kesel; de verzorgingsstaat. Deze verzorgingsstaat laat uitermate goed zien hoe men de oorspronkelijke gift-tegengiftverhouding vermoeilijkt heeft en vergeten is.

### De huidige (verzorgings)staat

In de huidige verzorgingsstaat is, volgens De Kesel, de gift-tegengiftverhouding zo ver doorgeschoten dat er helemaal geen mogelijkheid tot tegengift is. Waar er bij liefdesrelaties en de relatie tot God in het verleden altijd nog de paradoxale mogelijkheid was om zichzelf volledig weg te geven, is die mogelijkheid hier verdwenen. Hierdoor wordt de relatie nog destructiever: “De verzorgingsstaat wordt, ondanks het obligaate gewijzigde jargon, meer nog dan voorheen een perfect in zichzelf sluitende, almachtige gift, waartegen de hulpvragende geen enkel verweer – geen enkel tegengift – meer heeft.”<sup>114</sup> Meer dan dankbaarheid is niet meer mogelijk. Het lijkt erop dat mensen vrij zijn om zelf hun recht en bestaan te verdienen, maar echt vrij is het niet.

De ‘vrijheid’ van het ik gaat ten koste van die van een ander, omdat die een concurrent is geworden: “Het vrije subject is met andere woorden vooral een constructie in dienst van de vrije markt. Alleen al de gigantische armoede in de wereld leert hoe onderdrukkend de vrije markt en zijn ideologie kunnen zijn.”<sup>115</sup> Uiteindelijk zijn mensen nog steeds afhankelijk van een grotere entiteit en heeft men alleen de veronderstelling dat men vrij is. Men moet wel een geloof hebben in dit systeem, anders zou men gebukt gaan onder de wreedheid van dat systeem. Hier zit ook weer een paradox: “De neoliberale ideologie is een exponent van de ‘nieuwe mens’ die ontstaan is met de moderniteit, een mens die zich als fundamenteel vrij verstaat en op die basis met anderen wil samenleven. Natuurlijk beseft de moderne mens dat daar een heuse paradox in schuilt. Wie vrij is, is immers ook vrij om *niet* met anderen samen te leven.”<sup>116</sup> Waar vroeger de hiërarchie door God werd bepaald, is dat nu op basis van een sociaal contract, alsof men vrij is geweest dat zelf af te sluiten en een positie te claimen. Het idee van het vrije zelf is hier nieuw, maar de plaatsing van de mens in een hiërarchie niet: “Als mens wist je je eerst en vooral *afhankelijk*: afhankelijk van wie boven je stond en machtiger was, (...). Tot je uiteindelijk bij God kwam, aan wie zelfs paus en keizer hun macht te danken hadden. Afhankelijkheid – en niet vrijheid – was het paradigma van het middeleeuwse zelfbegrip, zowel individueel als collectief.”<sup>117</sup>

Waar men in de middeleeuwen dus sterk afhankelijk was van de gemaakte hiërarchie, werd men hierna steeds vrijer. Deze vrijheid plaatste de mens niet meer in die afhankelijke hiërarchie maar erbuiten. Men werd een vrij subject, zoals eerder in dit hoofdstuk is behandeld, en dat was ook van waaruit men ging denken: “Dit subject vindt eerst en vooral grond en houvast bij zichzelf en slaat pas vanuit die zelfverzekerde positie een brug naar de

---

<sup>113</sup> Ibid., 124.

<sup>114</sup> Ibid., 124-125.

<sup>115</sup> Ibid., 134.

<sup>116</sup> Ibid., 130.

<sup>117</sup> Ibid., 131.

wereld.”<sup>118</sup> Echter, dat men vanuit een vrije positie in eerste instantie altijd ergens buiten staat en daarmee kiest voor een sociaal contract, is wat idealistisch. Men wordt niet neutraal geboren. Er zal altijd een vorm van afhankelijkheid van de omgeving zijn en het leven kan ook heel anders lopen, afhankelijk van waar men is geboren en de sociaaleconomische status die men heeft. Dat men dit niet wil inzien, komt volgens De Kesel doordat men de giftlogica graag wil vergeten: “Wat ons op het meest fundamentele niveau aan hem/haar bindt, met name het feit dat wij elkaar gegeven zijn in een gift/tegengiftverhouding, wordt hier onbewust – maar ook vaak bewust – buiten beschouwing gelaten.”<sup>119</sup> De reden dat de mens dit graag wil vergeten, is omdat het te veel doet denken aan oude christelijke waarden: “De referentie aan de gift klinkt immers al te religieus, al te christelijk. Toch is de gift dat niet *per se*. (...) Niet God, maar mensen geven ons het leven, inclusief onze identiteit.”<sup>120</sup>

De gift begint niet bij God, maar bij de mens zelf, men wordt altijd allereerst in de ouder-kindverhouding geworpen. Men zit in die gift-tegengiftrelatie doordat men geboren is, zoals Freud en Lacan benoemen, of men nu wel of niet een relatie met God wil hebben na die geboorte. Er is geen voorgeschreven zelf, geen voorgeschreven identiteit waar deze relatie tot teruggaat, “(...) maar op wat anderen ons gegeven hebben, *zonder dat die anderen wisten wat ze gaven of wat geven precies betekent*. En wij bestaan maar omdat we die gift van anderen telkens weer met een tegengift kunnen beantwoorden, contouren, pareren. Althans *ten dele*, want gift en tegengift zijn niet in staat hun onderlinge spanning voorgoed op te heffen. (...) Een moderne identiteitstheorie die naam waardig zal zich voortaan moeten bewegen in dit soort complexe, tegenstrijdige en contra-intuïtieve logica.”<sup>121</sup>

## Conclusie hoofdstuk 2

Volgens De Kesel draagt liefde inherent iets wreeds met zich mee. Liefde is niet zomaar in sociale systemen te vatten, aangezien liefde er zelfs voor kan zorgen dat men zich onttrekt aan sociale systemen. Als structuralist is het ook niet De Kesel eigen om in systemen te denken. Dat viel in dit hoofdstuk te zien aan de hand van verschillende voorbeelden door de eeuwen heen. De structuren die daarbij werden blootgelegd laten zien hoe ondermijnend liefde kan zijn. Het begon bij de mysticus en het probleem van de *pur amour*.

Liefde als *pur amour* komt het dichtst bij wat God gegeven kan worden, omdat die geen eigenbelang of eigenliefde bevat. Er zit hier echter een spanning tussen het zich willen overleveren aan God en Hem willen liefhebben, maar tegelijkertijd het zelf volledig loslaten. Het zelf volledig loslaten is de weg die de mysticus wil volgen. Deze weg naar zelfloosheid is radicaal en daardoor kan, paradoxaal genoeg, alleen een sterke persoonlijkheid dit aan. Daarnaast is het dus een hele verpletterende vorm van liefde, die niet sociaal wenselijk zou moeten zijn. Deze pure liefde komt volgens Moyaert ook voor bij naastenliefde. Doordat naastenliefde geen grenzen of wetten kent kan men namelijk altijd meer geven, maar mag men niets terugverwachten. Na de middeleeuwen wordt het belang van God steeds minder en is hij niet meer zomaar de grond van alles. God is niet meer het subject; Hij wordt vervangen door het kunnen twijfelen over het ik. Dit is paradoxaal, want het ik en het geloof daarin worden sterker, maar daardoor ook de twijfel erin. Tegen de 18<sup>e</sup> eeuw is God als de grond van alles zelfs helemaal verdwenen, wat de relatie tot God nog destructiever maakt. Het vrije ik moet namelijk meer moeite doen voor zelfvernietiging dan de middeleeuwse mens.

Met het ik en de twijfel hierover als grond, is het giftprincipe doorgedrongen tot de relatie tussen mensen. Deze twijfel zorgt ervoor dat uiteindelijk het giftprincipe zelf de enige

---

<sup>118</sup> Ibid., 133.

<sup>119</sup> Ibid., 137.

<sup>120</sup> Ibid., 137.

<sup>121</sup> Ibid., 138.

zekerheid is die nog over is. De relatie met de ander is hierdoor namelijk verstoord en om dit weer te kunnen verbeteren moet men, naar de theorie van Levinas en Derrida, de ander als radicaal anders erkennen. Men moet weer geven aan de ander, maar hier kan geen eigenbelang aan hangen en men moet niet proberen *de Ander* te omvatten. Hierdoor gaat liefde ook het meest op *pur amour* lijken.

Dat het giftprincipe is doorgedrongen in relaties tussen mensen laten ook de psychoanalytici zien, volgens De Kesel. Het principe zit namelijk ook in de ouder-kindrelatie. Deze relatie is hierdoor ook inherent wreed. Het kind is machteloos, heeft nooit voor zijn leven gekozen en kan ook geen tegengift geven. Daarnaast meent Lacan dat de reden van voortplanting naast biologische redenen voornamelijk vanuit een onbevredigende lust komt. De mens is namelijk een en al onvervulbaar verlangen. Het falende zelfverlies van de mysticus zou zo ook zijn, omdat hij eigenlijk van dit lijden geniet. De gift-tegengiftverhouding wordt zo nooit opgeheven. De partner kan niet gereduceerd worden, noch zichzelf reduceren, waar hij dit eigenlijk wel wil. Dit is een constante spanning van destructief voorbij het zelfbehoud willen gaan, maar tegelijkertijd de tegengift willen blijven geven. Ook dit laat zien waarom deze verhouding, en daarmee liefde, niet in de sociale systemen te omvatten valt.

Door tegenwoordig deze gift-tegengiftrelatie als fundament te hebben is er geen groter goed meer om zich tot te verhouden. Men heeft dit wel geprobeerd door de verzorgingsstaat op die plek te zetten, maar binnen de verzorgingsstaat is de tegengift niet meer mogelijk. Dit komt omdat de moderne mens zich in eerste instantie als een vrije mens ziet die, vanwege het aangaan van een sociaal contract, met anderen wil leven, alsof de mens er zelf voor heeft gekozen. Men wil de giftlogica dan ook graag vergeten, want anders moet men ook het geloof in de huidige staatsvorm loslaten en een oude christelijke waarde erkennen waar men juist vanaf wil. Toch is hier nog steeds sprake van de giftlogica, want er is net vastgesteld dat de gift bij de mens zelf begint. Door de eeuwen heen heeft de giftlogica voor destructieve relaties gezorgd: van de oude mysticus tot de modernen, tot het in alle relaties was doorgedrongen. De liefdesvormen waren anders of leken anders te zijn, maar de giftlogica zat er altijd in verweven. In het volgende hoofdstuk zal de huidige destructieve vorm van liefde breder uiteen worden gezet. Daarnaast moet er niet vergeten worden dat De Kesel niet meent dat we terug moeten naar een soort beter christelijk verleden om liefde te begrijpen, maar wel dat het verleden en de giftrelatie weer erkenning moeten krijgen. Hoe en of dit mogelijk is en wat de implicaties ervan zijn komt, naast het destructieve aspect, in het volgende hoofdstuk bij de vergelijking van Luhmann en De Kesel aan bod.

### Hoofdstuk 3: De spanning tussen Niklas Luhmann en Marc De Kesel

Zoals in de inleiding al werd aangehaald, wordt uit de eerste twee hoofdstukken van deze thesis duidelijk dat de opvatting van de mens over liefde altijd aan verandering onderhevig is geweest. Het denken over onszelf en de wereld is veranderd en zodoende ook de waarde en de opvatting van liefde. Het denken over liefde is complex geworden, relaties zijn complex geworden en men heeft moeite liefde daar een plaats in te geven. Dit komt onder andere doordat men zo graag de traditie of de christelijke waarden wil loslaten. Zowel Niklas Luhmann als Marc De Kesel trachten oplossingen voor deze complexiteit te geven, die in dit hoofdstuk behandeld worden. Allereerst wordt kort de complexiteit waar Luhmann tegenaan is gelopen herhaald, voordat zijn poging tot oplossing gegeven wordt. Hetzelfde geldt voor De Kesel. Daarna wordt deze complexiteit en daarmee de problemen en eventuele oplossingen die zij zien naast elkaar gelegd. Hieruit wordt duidelijk hoe liefde een bindmiddel kan zijn tussen de samenleving en de relaties die de mens heeft of niet, maar ook de grootste

verschillen en overeenkomsten tussen de theorieën van Luhmann en De Kesel worden zo duidelijk.

### Luhmann en liefde als bindmiddel

Van de hoofse liefde in de middeleeuwen tot de *amour passion* in de vroegmoderne tijd en de romantische liefde vanaf de Romantiek: allemaal zijn ze door overstijging overgegaan in een nieuwe vorm van liefde en bouwden ze daardoor op elkaar. In de huidige liefde is volgens Niklas Luhmann echter bijna alle traditie losgelaten. De samenleving is veranderd, liefde heeft geen grond meer om op voort te bouwen en hierdoor is een communicatieprobleem ontstaan omtrent liefde. Intieme relaties zijn nu eenmaal conflictgevoelig en bevatten spanning, waardoor de manier waarop de mens liefde ziet door de eeuwen heen in paradoxen vervalt en zichzelf overstijgt. Echt nieuw was een communicatieprobleem dus niet.

Een oplossing volgens Luhmann is liefde en het huwelijk niet meer als eindstation zien, "(...) sondern auf *Lernnotwendigkeiten*.".<sup>122</sup> Men moet de ander juist als noodzaak gaan zien om verder te leren. De codering van intimiteit wordt ook op basis hiervan ontwikkeld; "(...) in Richtung auf ein Programm des Verstehens (...)." <sup>123</sup> Een code gericht op begrip van elkaar, wat laat zien dat begrip van liefde zelf niet nodig is. Het gaat namelijk niet meer om liefde op zich, maar om een precieze match tussen twee mensen. Al is die match vinden ook lastig, omdat niet alleen liefde, maar ook de ander volledig kennen niet mogelijk is, zoals al kort besproken is in het eerste hoofdstuk. De dingen echt *Verstehen* kan nooit helemaal, omdat er altijd een afstand is tussen een persoon en de dingen: "Auch Verstehen in diesem Sinne ist eine Quasi-Unmöglichkeit, eine nur in Annäherungen erreichbare Idealität."<sup>124</sup> Daarnaast zou te veel opgaan in de wereld van de ander voor schade of vervreemding van zichzelf kunnen zorgen: "Psychologischer Alltags-scharfblick und moderne Sensibilität treiben diese Frage ins Zentrum des Liebes-Ethos."<sup>125</sup> De ander zoekt net als het ik symbiose met zijn omgeving, maar krijgt geen antwoord in dit zelfdestructieve. Het thema van zelfdestructieve houdingen is wel nieuw, volgens Luhmann, en geeft een nieuwe spanning in liefde. De traditionele liefdessemantiek had alleen te maken met kenmerken en attitudes van mensen ten opzichte van elkaar, niet van henzelf, voornamelijk omdat er nog geen sprake was van een individuele wil. Dit individuele heeft, naast het zelfdestructieve, ervoor gezorgd dat een eigen persoonlijke wereld bouwen erg belangrijk is geworden, terwijl dit, naast dat het niet mogelijk is de ander volledig te kennen, ook steeds onwaarschijnlijker lijkt. De ander blijft nodig en de mens is nooit uitontwikkeld. Het nadeel van individuele systemen die zichzelf terugtrekken is dat het ik tegenover de ander en de ontwikkeling van de ander komt te staan, terwijl dit tegelijkertijd in de wereld is waarin de ander en het ik samenleven.

Vroeger werden dit soort losse systemen bij elkaar gehouden door religie, die voor al deze systemen de wereld kon interpreteren: "Ihr Symbol Gott bedeutete »einer und alles« – was sie selbst zu leisten beanspruchte."<sup>126</sup> Wanneer religie uiteindelijk naar de achtergrond verdwijnt, probeert men de oplossing te vinden in de bouw van intieme relaties zelf en die als bindmiddel in te zetten voor de systemen. Liefde kon de religie echter niet helemaal vervangen omdat, volgens Luhmann, religie alleen door religie vervangen kan worden.<sup>127</sup> Het enige wat in de 19<sup>e</sup> eeuw overblijft is daardoor "(...) nur noch das Copieren als solches."<sup>128</sup>

---

<sup>122</sup> Ibid., 212.

<sup>123</sup> Ibid., 212.

<sup>124</sup> Ibid., 213.

<sup>125</sup> Ibid., 213.

<sup>126</sup> Ibid., 218.

<sup>127</sup> Ibid., 218: "(...) also Religion nur durch Religion ersetzt werden [kann]."

<sup>128</sup> Ibid., 218.

Met alleen het kopiëren dat overblijft kan er niets anders zijn dan een traditiebreuk, omdat het tot in het belachelijke is doorgevoerd: “Die Führung der Liebenden geht vom Roman über auf die Psychotherapeuten.”<sup>129</sup> Het is zodoende alleen de psychotherapeut die nog kan helpen om begrip van de wereld te krijgen, nu zelfs de roman is verworpen.

Altijd alles omvatten is dus niet mogelijk; dit geldt voor zowel de persoonlijke wereld van het ik als die van de ander. Dit betekent volgens Luhmann dat de oplossing is om wederkerigheid te vervangen door *interpenetratie*. Interpenetratie betekent namelijk niet verschillende systemen tot één worden samengebracht, maar dat verschillende dingen tegelijkertijd kunnen plaatsvinden in één systeem naast elkaar.<sup>130</sup> Daarnaast is het volgens hem tijd dat code van de liefde monotoon gemaakt wordt, waardoor de toestroom aan informatie afneemt.<sup>131</sup> De huidige vorm van liefdes heeft namelijk te grote verwachtingen, waardoor veel van die verwachtingen niet te vervullen zijn. Dat betekent ook dat men afstand moet nemen van het willen optimaliseren van de werking van de code van liefde en het willen verkrijgen van de volledige bevestiging van de eigen wereld van de ander. Dit, samen met de functie van interpenetratie, zou de *oncommuniceerbaarheden* die deze liefdescode zelf heeft veroorzaakt, kunnen wegnemen. De eenheid van het sociale systeem van intieme relaties valt hierdoor te vinden in de eenheid van *andersheid*. Dit is ook de grond van informatieverwerking geworden. Op verschillen zelf kan men echter niets gronden. Daardoor kan er dus ook geen grond voor liefde zijn, zoals Luhmann eigenlijk altijd al zei.<sup>132</sup>

Men moet volgens Luhmann een nieuw onderzoek doen op basis van bovenstaande inzichten. In dit onderzoek moet men wel nog uitgaan van zelfreferentiële sociale systemen voor intieme relaties en tussen telkens twee personen. Daarnaast moet intimiteit begrepen worden als interpenetratie en niet zomaar wederkerigheid. Zo zou men erachter kunnen komen in hoeverre de semantische traditie van *amour passion* en de romantische liefde de basis hebben gelegd voor dit zelfreferentiële sociale systeem.<sup>133</sup> Zodoende zou er dan duidelijk moeten worden hoe de huidige liefde en zijn differentiaties zijn ontstaan: “Unverzichtbar bleibt dagegen der neuhumanistisch-romantische Begriff des weltoffenen, eine Eigenwelt konstituierenden Individuums.”<sup>134</sup> Oftewel, het eigenwereld-constituerende individu is hetgeen uit het verleden dat erg belangrijk gebleven is, omdat dit individu goed laat zien dat het in communicatie gaat om verschillende werelden die elkaar proberen te begrijpen. Daarmee is zelfreferentie dus nog steeds een belangrijk begrip; dat laat zien dat systemen in het intieme domein zelf de voorwaarden moeten produceren die hun bestaan en voortzetting mogelijk maken. Dit zet tegelijkertijd het oude inzicht voort dat liefde zichzelf zijn eigen regels geeft. Dit geldt ook voor liefdesrelaties.<sup>135</sup> Elke poging de ander te doorschijnen, voert hierdoor tot het bodemloze: “Deshalb kann nicht alles gesagt werden.”<sup>136</sup> Men moet erkennen dat liefde alle kwaliteiten oplost die de reden of grond en het motief ervan kunnen zijn. Transparantie bestaat alleen in een relatie tussen systeem en systeem, eigenlijk aan de hand van het verschil tussen het systeem en de buitenwereld die door het

---

<sup>129</sup> Ibid., 218.

<sup>130</sup> Ibid., 221.

<sup>131</sup> Ibid., 222: “(...) Richtung auf Monotonie zu suchen, das heißt in Richtung auf Minderung des Zustroms an Information.”

<sup>132</sup> Ibid., 222: “Die Einheit des Codes postuliert die Einheit des Sozialsystems der Intimbeziehung, und die Einheit dieses Systems ist die Einheit der Differenz, die seiner Informationsverarbeitung zu Grunde liegt. Auf eine »Differenz« kann man nichts »gründen«. Es gibt also, auch dies hatte man immer schon gesagt, keinen Grund für Liebe.”

<sup>133</sup> Ibid., 222.

<sup>134</sup> Ibid., 222.

<sup>135</sup> Ibid., 51.

<sup>136</sup> Ibid., 223.

systeem zelf is vastgesteld. Liefde zelf valt niet vast te stellen en kan dus alleen deze transparantie zelf zijn.<sup>137</sup> In hoeverre valt het dan nog echt in zijn systeemtheorie uit te leggen, als het erbuiten valt? Het lijkt zo bijna op het structuralisme van De Kesel.

Luhmann stelt in zijn conclusie een oplossing voor. In eerste instantie moet de druk van liefdesrelaties afgehaald worden, want we verwachten er momenteel te veel van. Jezelf en de ander doorgronden is niet volledig mogelijk, dus een precieze match vinden ook niet. Dat moet dan ook niet meer het doel of het ideaal zijn van een liefdesrelatie en het huwelijk, maar men moet het zien als een basis om meer te leren. De liefdescode simpeler maken haalt wat van dit ideale weg. De zelfreferentiële sociale systemen hebben dit volgens hem aangetoond en diezelfde systemen zullen laten zien hoe de huidige liefdescode en de differentiaties ervan zijn ontstaan. Het sociale systeem kan dus een verklaring geven voor liefde. Tegelijkertijd meent hij dat dit reden is voor nieuw onderzoek naar sociale systemen en de plek van liefde daarin, maar doordat liefde niet te doorgronden valt kan het alleen tussen de systemen zitten. Het zit in de relatie van systeem naar systeem en bestaat naar het verschil tussen die systemen. Liefde is de transparantie zelf geworden en rechtvaardigt daarmee ook zichzelf. De samenleving stelde altijd grenzen aan liefde, waar de liefdescode door de eeuwen heen die grenzen probeerde op te zoeken, waardoor het paradoxaal werd en in overstijging eindigde, om zich zo te kunnen vormen naar nieuwe ideeën van de samenleving.

Miscommunicatie, spanning en uiteindelijk de transcendentie zelf laten zien hoe moeilijk liefde te omvatten is en dat liefde alleen in relatie tussen systemen zit. Hoewel ze dus niet te doorgronden valt, zit ze wel overal doorheen verweven. Ze zorgt dus misschien niet voor binding, maar ze zit wel in de binding zelf, tussen de systemen in. Zoals Luhmann ook stelt is hier meer onderzoek voor nodig.

### De Kesel en het giftprincipe

Het hoofdstuk van Marc De Kesel was geëindigd met de aanname dat de mens altijd al in de gift-tegengiftverhouding geworpen is door geboren te zijn, maar dit is vergeten, waardoor deze verhouding een nieuwe destructieve vorm heeft aangenomen. Het giftprincipe herinnert de mens namelijk te veel aan het oude religieuze, waar de mens zich tegenwoordig juist vanaf wil zetten. De huidige mens ziet zichzelf als vrij en wil niet geassocieerd worden met de in de hiërarchie geworpen, christelijke mens uit de middeleeuwen. Toch is een herwaardering van deze oude verhouding wat ervoor zal zorgen dat men elkaar, en daardoor liefde beter kan begrijpen, meent De Kesel.

De manier waarop die verhouding in de huidige zijnswijze geplaatst kan worden is volgens hem een herwaardering van de psychoanalyse. De psychoanalyse laat zien waarom en hoe mensen volgens de giftlogica leven, maar probeert niet die logica volledig te doorgronden en vindt dit ook niet nodig. De psychoanalyse laat de mens zien dat hij bestaat uit verlangen: “Over het feit dat wij een verlangen *zijn*. Dat behelst drie zaken. Vooreerst dat we samenvallen met een niet te bevredigen verlangen. Vervolgens dat het verlangen een verlangen is om ons, in laatste instantie, als subject ‘weg te schenken’ aan een ander (in wat we hierboven met Lacan genot – *jouissance* – hebben genoemd). Ten slotte dat het verlangen tot zelfgave uitgaat naar een ander in de hoop dat ook hij/zij zich aan ons geeft. Psychoanalyse gaat met andere woorden over het feit dat we liefdeswezens, erotische wezens zijn.”<sup>138</sup>

De psychoanalyse stelt dat de mens een erotisch wezen is en hierdoor samenvalt met zijn niet te bevredigen verlangen. Daar komt ook het verlangen zichzelf weg te geven vandaan, oftewel het destructieve aspect. De Kesel legt dit uit aan de hand van het

---

<sup>137</sup> Ibid., 223: “Liebe kann diese Transparenz nur selbst sein: (...)”

<sup>138</sup> De Kesel, *Niets dan Liefde*, 139-140.

doodsprincipe. Dit bestaat door het niet te bevredigen aspect van verlangen. Men zou te ver door kunnen gaan in het willen bevredigen van verlangen: tot aan de dood toe. Dit doet men echter niet door het giftprincipe waar men altijd al aan vastzit. Dit begint al bij de geboorte. Er valt nooit genoeg terug te geven aan de ouder, doordat men er niet voor gekozen heeft om geboren te worden en machteloos is, maar tegelijkertijd het hele leven dankt aan die ouder. Dat vormt als het ware een niet in te lossen schuld en het verlangen zichzelf weg te willen geven, zoals bij de relatie tot God. Het christelijke principe doet echter alsof het zichzelf wel kan opheffen, maar dat kan het net zo goed niet als het erotische principe.<sup>139</sup> Dit verlangen is dus eigenlijk nooit anders geweest, maar wordt hier gewoon in een nieuw jasje gestoken met een andere basis waarvan uit wordt gedacht. Het giftprincipe blijft hetzelfde.

Tegenwoordig leeft men naar het sociaalcontractmodel, waar dit principe ook terugkomt. Al doet het kapitalistische systeem er alles aan om de mens te laten denken dat hij vrij is en niet volgens de giftlogica leeft: “(...), wij blijken vandaag nog niet in staat om de logica van de gift afdoende te vatten en te formuleren. Ook onze menswetenschappen niet. Daarvoor is hun paradigma te cartesiaans en wordt er te zeer uitgegaan van een soeverein, in zichzelf rustend subject. Wanneer het over gift en zelfgave gaat, wordt dit verbonden aan een subject dat niet zelf geacht wordt het resultaat van een gift of schenking te zijn. In dit moderne menswetenschappelijk perspectief is elke gift in principe terug te voeren tot een contractuele verbintenis. Als mensen zich aan elkaar geven, doen ze dat uit vrije wil, een vrije wil die gefundeerd is in een soeverein, ‘contractfähig’ subject.”<sup>140</sup> Samengevat laat het giftprincipe veel beter zien wie de mens is in zijn verhouding tot anderen, maar dit zien wij niet, doordat we vanuit een cartesiaans principe denken en daardoor God naar de achtergrond is geschoven. We zijn te veel gefocust op het (vrije) ik in plaats van de relatie met de ander. Wanneer men wel gaat inzien dat men volgens de giftlogica leeft, zal men elkaar weer beter begrijpen. Hoe er weer herwaardering voor dit principe moet komen, is echter niet helemaal duidelijk: “Om de giftlogica dus een kans te geven, moeten we de bestaande evaluatieprocedures vanuit hun eindigheid, vanuit hun onherroepelijk tekort herformuleren en opnieuw organiseren.”<sup>141</sup> Door huidige evaluatieprocedures zo te herformuleren dat het tekort duidelijk wordt, kan er een nieuw model ontstaan.

De moderne mens wil zich afzetten van de oude christelijke aspecten, terwijl het huidige leven er nog van doordrongen is vanwege de giftlogica. Daarnaast zou het volgens De Kesel zelfs zo kunnen zijn dat ook het seksuele, wat vaak juist als niet christelijk gezien wordt, terug te leiden valt tot een gift van God: “Op die manier zegt de middeleeuwse christelijke cultuur dat dit seksuele spel – zoals gecultiveerd in de *Fin amors*, de Hoofse Liefde – toch door die Gever niet helemaal wordt verdoemd, dat ook dit misschien een geschenk van Hem is, zij het een geschenk waar Hij zich als Gever uit terugtrekt, (...).”<sup>142</sup> Ondanks dat men zich af probeert te zetten tegen het christelijke, lijkt dit dus niet te zijn gelukt. Zoals De Kesel al aan het begin van zijn boek *Niets dan Liefde* beweert bevat de huidige liefde christelijke *amor*: men moet dit alleen nog inzien, zodat we weer volgens de giftlogica kunnen leven. Bewustwording lijkt volgens De Kesel voorlopig het belangrijkste te zijn, want nu is de giftlogica een versturende factor in (liefdes)relaties zonder dat we dat door hebben. Wanneer we wel weten in wat voor verhouding we zitten, kunnen we er ook beter naar leven, maar het wrede volledig wegnemen lijkt niet mogelijk te zijn. De spanning in de

---

<sup>139</sup> Ibid., 163-164: “Het interessante is dat dit erotische paradigma, ook al zegt het christelijk narratief dat het is ‘opgeheven’ en dat de mensheid ervan is verlost, in hetzelfde narratief herhaaldelijk in alle duidelijkheid opduikt. Die dubbelheid toont op haar manier aan dat in die middeleeuwse cultuur het ‘vileine’ giftprincipe hoe dan ook blijft persisteren. Net zoals het dat ook doet in onze moderne cultuur.”

<sup>140</sup> Ibid., 136-137.

<sup>141</sup> Ibid., 147.

<sup>142</sup> Ibid., 159-160.

giftlogica zat er altijd al en de mens is nu eenmaal een eeuwig verlangen. Men lijkt altijd al een instantie of groter iets te willen om zichzelf aan weg te geven, tot aan de dood toe. Men ziet ook de wisselwerking niet meer van de giftlogica en de ander is alleen nog maar concurrent. De vrijheid van het ik gaat ten koste van die van de ander en men houdt minder rekening met elkaar. Eigenlijk is in dit 'vrije' systeem de relatie tussen het ik en de ander alleen maar meer verpletterend geworden. Door het giftprincipe wel te accepteren en daarmee de ander en de relatie met de ander als zodanig te accepteren, zal men elkaar beter begrijpen en zullen relaties weer minder wreed worden. Het vrijheidsprincipe maakt ons harder voor onze omgeving, het giftprincipe zal ons opener maken voor de ander. Spanning en scheve verhoudingen zullen er echter altijd zijn.

### De parallellen en verschillen tussen Luhmann en De Kesel

Zoals ondertussen duidelijk is willen Niklas Luhmann en Marc De Kesel beiden aantonen dat de huidige liefde nog elementen van vroeger bevat, hoewel hun insteek anders is. De nadruk van het onderzoek van Luhmann ligt op het plaatsen van liefde in sociale systemen, terwijl de nadruk van De Kesel ligt op het aantonen van spanning in de giftlogica, waar liefde aan verbonden is, en hoe dit voor wrede relaties en verhoudingen kan zorgen. Daarnaast leggen ze de nadruk op verschillende liefdesvormen. Een seksuele en huwelijkse liefde bij Luhmann, tegenover de goddelijke naasten- en ouder-kindliefde bij De Kesel, wat een volledige vergelijking lastig maakt. Wel gaan beide filosofen de geschiedenis af om zo een beter begrip proberen te krijgen van liefde. Bij het afgaan van de verschillende tijdsperiodes worden ook de grootste verschillen tussen beide filosofen duidelijk. Dit begint met de middeleeuwen.

Waar de focus van De Kesel ligt bij de relatie tot God, noemt Luhmann die alleen terloops en legt hij de focus hier voornamelijk op de eerste differentiatie in liefde: die van het christelijke huwelijk en de hoofse liefde. Deze eerste differentiatie laat zien dat de communicatie omtrent liefde toen al in spanning stond met de samenleving, doordat de hoofse liefde datgene is wat stiekem moest gebeuren. Eenmaal wijdverspreider moest het ook steeds grootser worden, waar het huwelijk juist de binding met de samenleving was.

Het huwelijk en de verandering ervan door de eeuwen heen lijkt de leidraad van Luhmann te zijn. Over niet-wederkerige relaties zoals naastenliefde heeft Luhmann het niet. Dit zou ook de reden kunnen zijn dat hij de relatie tot God zo weinig noemt. Een andere reden zou kunnen zijn dat hij deze relatie schaarst onder religie en dat als een ander systeem ziet.<sup>143</sup> De Kesel ziet daarentegen wel de basis van zijn argument in de relatie tot God. Het is namelijk die relatie die laat zien hoe wreed de giftlogica kan zijn en daarmee toont het ook de wreedheid van liefde. In de relatie tot God is namelijk geen tegengift mogelijk en toch probeert de mysticus vanuit liefde, de *pur amour*, dit alsnog te geven. Deze alles gevende liefde dringt door tot in het heden. Het betekent wel dat het probleem dat De Kesel ziet, bij Luhmann niet eens de revue passeert, waardoor hij ook niet de wreedheid ziet waarmee liefde gepaard kan gaan. Dat is een wreedheid die volgens De Kesel tegenwoordig is verplaatst naar de verzorgingsstaat. Luhmann lijkt zich meer op de geschiedenis als geheel te focussen en verandering als zodanig, maar volgens De Kesel ligt de grond van onze huidige vorm van liefde voornamelijk in het verleden en is dat generatie op generatie meegenomen.

Dat Luhmann die wreedheid in de middeleeuwen niet ziet, betekent niet dat hij niets destructiefs ziet in de huidige liefde. Hij kent dit destructieve echter pas toe aan het moment dat het zelf is ontstaan, het individu, dat ervoor kan kiezen om helemaal in de ander op te gaan. Daar zit dan ook meteen een overeenkomst tussen de twee filosofen. Zowel Luhmann

---

<sup>143</sup> Religie is volgens Luhmann een ander systeem, waar hij een ander boek over geschreven heeft: Niklas Luhmann, (Herausgegeben von André Kieserling), *Die Religion der Gesellschaft*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000).



als De Kesel spreken namelijk over het ontstaan van het vrije zelf rond de 17<sup>e</sup> eeuw en de nieuwe moeilijkheden die het met zich meebrengt. De nadruk ligt echter ook hier weer ergens anders. Luhmann spreekt over een individu met een eigen wereld, waar De Kesel spreekt over het vrije zelf dat door het gedachtegoed van Descartes en zijn tijdgenoten is opgekomen. Luhmann benoemt ook niet vrijheid als zodanig, maar lijkt hiernaar te verwijzen door de mens een individu te noemen die zich individueel naar passie kan bewegen. Het woord 'vrij' is meer aanwezig bij De Kesel. Uiteindelijk zien zij wel allebei dat de opkomst van dit individualiteits-denken nieuwe moeilijkheden met zich meebrengt.

De Kesel legt dus meer nadruk op dat vrije aspect en meent dat de mens zichzelf vrij probeert te denken. Dat kan echter niet, omdat men altijd al volgens de giftlogica leeft, ook al wil men dit niet erkennen. Dit probleem benoemt Luhmann ook bij het individu, die denkt zijn eigen wereld volledig te kunnen maken. Echter, men leeft altijd al met anderen en de eigen wereld valt nooit volledig te omvatten, en daardoor ook de wereld van de ander niet. Men wil wel volledig individueel zijn, maar dit kan niet. De Kesel beweert dit ook: men leeft volgens hem tegenwoordig alsof men heeft gekozen om te leven naar het sociale contract en men heeft zich hiermee geprobeerd af te zetten van de christelijke traditie. Echter, ook dit vrije zelf heeft een christelijke basis. Het cartesische subject en de Ander bij Levinas zijn beiden gebaseerd op een geloof in God. Het ik kan bestaan en denken over zichzelf omdat er een God is die dat mogelijk maakt, en het erkennen van de Ander gaat ook via God. Er is dus ook hier niet volledig te ontkomen aan het christelijke aspect, hoewel De Kesel dit zelf niet expliciet benoemt. Het vrije zelf en de relatie tot de Ander zijn inherent al niet vrij van het christelijke aspect, zelfs niet wanneer men de giftlogica niet zou erkennen.

Een aspect van liefdesrelaties die Luhmann daarentegen wel benoemt, maar De Kesel niet, is de strikte scheiding tussen liefde en het seksuele en de verandering die die scheiding door de eeuwen heen doormaakt. Het seksuele is iets wat in de middeleeuwen louter werd toegeschreven aan dieren, maar Luhmann toont aan dat het door de eeuwen heen is veranderd en door onder andere passie wel samen kan gaan met liefde in de *amour passion*. Uiteindelijk werd dit zelfs in het huwelijk vastgelegd en tot de belangrijkste voorwaarde voor een echte liefdesrelatie gemaakt. Waar het ooit als een verstoring mechanisme werd gezien, wordt het nu gezien als verbindend. Het is niet dat De Kesel geen verschillende soorten seksuele uitingen per periode erkent, maar hij hangt dit niet zo duidelijk aan liefde zoals Luhmann. Waarschijnlijk omdat échte, pure liefde, zoals die alleen voorkomt bij liefde voor God, volgens De Kesel de *pur amour* is. Hierin is geen sprake van een zelf, laat staan van seksuele handelingen. Daarnaast is de focus van De Kesel ook vooral het aantonen van het destructieve en het zelfverlies dat gepaard kan gaan met verlangen en in relatie tot de ander, waar Luhmann op zoek is naar de verbindende factor.

Wat zij beiden wel hebben gedaan is blootleggen welke spanningen er door de eeuwen heen waren omtrent liefde en waar die ons hebben geleid. Hoewel Luhmann uiteindelijk inziet dat liefde niet te omvatten is in sociale systemen, zoals De Kesel al aan het begin van *Niets dan Liefde* beweert, ziet Luhmann het antwoord toch in meer onderzoek doen via een systeemtheoretische aanpak, omdat dat zou kunnen bewijzen hoe men van *amour passion* en romantiek naar de huidige liefde is gekomen, zodat er wel een verklaring kan worden gegeven voor liefde. Liefde zit namelijk nog steeds in communicatie en daarmee bestaat ze ook in relatie tot sociale systemen. Het zit in de relatie tussen twee personen, ook al is het niet de communicatie zelf, maar de transparantie ertussen.

De Kesel toont duidelijker wat er moet gebeuren, namelijk de giftlogica erkennen. Er moet alleen meer onderzoek komen om erachter te komen hoe deze erkenning tot stand dient te komen. Hij weet zodoende dus preciezer welke traditie wordt losgelaten, hoe die wordt losgelaten en wat de oplossing zou zijn. Aan het begin van dit hoofdstuk werd al duidelijk dat Luhmann de oplossing op meerdere vlakken probeert te zoeken, met allereerst de de

liefdescode eenvoudiger te willen maken. Tegelijkertijd is liefde de transparantie zelf geworden en moet er meer onderzoek gedaan worden. Juist die gelaagdheid in zijn oplossing toont misschien wel aan hoe moeilijk het is om er überhaupt onderzoek naar te doen.

Het grootste verschil tussen Luhmann en De Kesel is die gelaagdheid. Dit komt voornamelijk omdat Luhmann twee problemen ziet, waar De Kesel er maar één heeft. Beiden zien ze een probleem van een vergeten traditie: voor Luhmann zorgt dit voor onduidelijkheid over liefde en daarmee is er een zelfdestructieve kant aan verbonden geraakt en onbegrip voor anderen. Voor De Kesel bracht liefde altijd al iets zelfdestructiefs met zich mee, doordat ze vastzit aan de giftlogica, maar tegenwoordig is ze alleen maar wreder geworden. Dit is tegelijkertijd de reden dat hij het tweede probleem waar Luhmann tegenaan loopt niet heeft; namelijk liefde weer onderdeel willen maken van sociale systemen. Dit was volgens De Kesel nooit het geval en ook nooit wenselijk, terwijl Luhmann meent dat het een manier is om elkaar beter te kunnen begrijpen en daarmee ook een duidelijkere betekenis aan liefde en liefdesrelaties te kunnen geven.

## Conclusie: een traditie vol spanning

In de inleiding van deze thesis viel al te lezen dat ons liefdesbegrip door de eeuwen heen altijd al aan verandering onderhevig was. Dat valt ook te zien aan de verandering van liefdesrelaties. Niet alleen is de mens vrij(er) geworden om zelf een partner te kiezen, maar er zijn ook verschillende soorten relaties opgekomen. Daarnaast is onze leefwereld groter geworden, maar tegelijkertijd de intieme wereld kleiner. Al die verschillende soorten relaties die men kan hebben ziet men nu als losse entiteiten, maar uiteindelijk vallen alle soorten liefdesrelaties terug te leiden tot hetzelfde beginsel. Volgens Niklas Luhmann gaat het terug naar de ander willen begrijpen en volgens Marc De Kesel naar de gift-tegengiftverhouding. Ze tonen dit beiden aan door de geschiedenis van liefde af te gaan, waarmee ze willen aantonen dat de huidige liefde nog elementen van vroeger bevat, hoewel ze allebei een andere aanpak en andere uitgangspunten hanteren. Luhmann wil liefde in sociale systemen plaatsen, waar De Kesel de nadruk legt op de traditie van de giftlogica, die verbonden is aan liefde. Dit komt onder andere omdat Luhmann werkt vanuit een systeemtheoretisch gedachtegoed, waar De Kesel meer vanuit de lacaniaanse psychoanalyse, de moderne mystiek en het structuralisme werkt. Toch raken hun theorieën elkaar niet alleen in hun reden tot onderzoek, maar uiteindelijk ook deels in de oplossing. Dit valt terug te zien in de beantwoording van de hoofdvraag: Kan liefde een bindmiddel zijn voor de samenleving en de relaties die de mens heeft, of ondermijnt liefde juist deze verbinding?

Luhmanns reactie zou in eerste instantie zijn dat liefde een bindmiddel is voor de samenleving, of dat in ieder geval weer kan zijn. Als we liefde namelijk aan sociale systemen verbinden zou dit volgens hem liefde en de liefdescommunicatie weer duidelijk maken. Tegelijkertijd schrijft ook hij aan het einde van *Liebe: Eine Übung* dat liefde niet te doorgronden valt en hierdoor alleen tussen de sociale systemen in kan zitten. Luhmann verklaart niet hoe dat mogelijk is en zegt alleen dat er nieuw onderzoek nodig is. Toch, wanneer men kijkt naar de rest van zijn theorie, is het duidelijk dat elke keer dat liefde in het sociale systeem leek te passen, de liefdescode zichzelf oversteeg. Dit gebeurde een eerste keer nadat de eenheid van de code een ideaal was geworden door de hoofse liefde, wat in een crisis eindigde. Toen ging liefde over in een paradox door de *amour passion*, waarna dit ook eindigde in een crisis. Uiteindelijk is de liefdescode overgegaan naar de romantische liefde, waar ze een functie werd en er nu weer in een crisis zit. Telkens wanneer liefde een onderdeel werd van de status quo, ging ze in overstijging naar een volgende soort. Luhmann lijkt terug te willen naar het punt waarop liefde een communicatiemiddel was en zorgde voor binding, maar het lijkt erop dat dit niet mogelijk is en er niets is om naar terug te gaan. Het grootste

verschil van het huidige probleem ten opzichte van crisissen in het verleden, is dat men denkt zichzelf volledig van de traditie te hebben afgezet, waardoor het lijkt dat de hedendaagse liefde een hele nieuwe vorm van liefde is geworden. De basis voor de huidige liefde is echter al gesticht ten tijde van de *amour passion* en de romantiek, toen het individuele zelf ontstond, en de erkenning daarvan kan ons wel meer inzicht geven in de huidige liefde en zijn problemen. Zo lijken de huidige problemen niet volledig nieuw en misschien zelfs de traditie van de oude crisissen te volgen, en zal liefde door overstijging uiteindelijk een nieuwe soort worden. Tegelijkertijd heeft het ontstaan van het individuele zelf wel voor een extra laag gezorgd in het probleem die de liefdescode nu heeft. Dit is namelijk waar het zelfdestructieve van liefde ontstond volgens Luhmann. Met zijn oplossing om de liefdescode te versimpelen en toe te geven dat een volledig eigen wereld niet te constitueren valt, lijkt ook de moeilijkheid van zijn probleem af te nemen en valt liefde misschien wel als verbindende factor te maken. Al blijft het nog maar de vraag hoe men een transcendentiaal concept kan versimpelen, als het tegelijk al niet te omvatten valt. Liefde lijkt niet een stabiele verbindende werking te hebben in de samenleving, hoewel dit bij tijden soms zo lijkt.

Wanneer deze vraag wordt bekeken vanuit de theorie van De Kesel, is er vanaf het begin duidelijk dat liefde geen verbindende maar eerder een versturende factor van de samenleving is. Dit komt door het radicale en vileine aspect van liefde. Dat is niet nieuw, ook al wil de huidige mens zich graag afzetten tegen de geschiedenis ervan, maar liefde en de giftstructuur waar ze aan vastzit kwamen al tot uiting in de relatie tot God. Liefde kon altijd al tot zelfdestructiviteit leiden, wat duidelijk te zien is aan de hand van de mystiek, maar ook aan alle andere relaties waar ze later tot doordrong. Tegenwoordig is dit verplaatst naar de verzorgingsstaat en zit het niet meer alleen in de relatie tot God. Net als in de mystiek zegt ook de psychoanalyse dat de mens het verlangen heeft zichzelf weg te geven, waar dat niet te bevredigen valt. De gift begint echter niet bij God, maar bij de mens zelf, doordat men altijd al in een giftstructuur geworpen is door geboren te worden. De grootste verandering sinds het oude mystieke geloof in God is niet alleen de opkomst van de psychoanalyse, waardoor is aangetoond dat de giftstructuur overal in verweven is, maar dat de mens zichzelf als een vrij subject ziet, iets wat Luhmann ook opmerkt. Door zich tegen de traditie af te zetten is liefde nog zelfdestructiever geworden, omdat de giftrelatie nu niet eens meer erkend wordt.

De oplossing van De Kesel is er ook niet op gericht om liefde in de samenleving te passen, maar om de giftlogica weer een plek te geven in de samenleving, wat uiteindelijk zorgt voor een beter begrip van elkaar en het systeem waar we in leven, en daardoor ook voor een minder wrede vorm van liefde dan die er nu is. Dit betekent echter niet dat deze wreedheid volledig op te lossen is, want dat is nooit zo geweest. Er is dus ook geen traditie om naar terug te keren, zoals Luhmann dit graag wil zien. Ook met een minder wrede vorm van liefde valt liefde niet ineens in sociale systemen te vatten. Eigenlijk is dit wat De Kesel altijd al zei; niet alleen vanwege het ongrijpbare, transcendente aspect van liefde waar Luhmann uiteindelijk ook op komt, maar ook door het zelfdestructieve aspect ervan.

Zelfs als men liefde in sociale systemen wil omvatten lijkt dit tijdelijk, tot het zichzelf overstijgt, te werken. Liefde heeft een lastige status in relatie met andere mensen, niet alleen omdat het een bindmiddel kan zijn, maar het kan ook iets exclusiefs hebben en veeleisend zijn. Er is een soort spanning en destructiviteit waar de mens naar op zoek is wanneer het gaat om liefdesrelaties. Of het nu is door zichzelf te willen weggeven aan de Ander, of door verschillende soorten liefdes door de eeuwen heen te overstijgen, tot het ontstaan van het vrije ik aan toe. Traditie kan ons helpen om iets van liefdesrelaties en om de huidige plaats van liefde in de samenleving begrijpen, we zouden alleen niet moeten willen liefde zelf te doorgronden of omvatten. Nu moet alleen de ander hier nog van overtuigd worden.

## Bibliografie

Centraal Bureau voor de Statistiek. “Honderd jaar alleenstaanden”. Laatst aangepast op 25 juni, 2018.

<https://www.cbs.nl/nl-nl/achtergrond/2018/26/honderd-jaar-alleenstaanden>

Centraal Bureau voor de Statistiek. “Worden we individualistischer?”. Laatst aangepast op 23 december, 2017.

<https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2017/52/worden-we-individualistischer->

Thomas J. Ling et al., 2022. “BDSM, Non-Monogamy, Consent, and Stigma Navigation: Narrative Experiences.”, *Archives of sexual behavior*, 2022-01-07, Vol.51 (2): 1075-1089. doi: 10.1007/s10508-021-02191-6.

Luhmann, Niklas. *Liebe: Eine Übung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2008.

Luhmann, Niklas. *Liebe als Passion: Zur Codierung von Intimität*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2017.

De Kesel, Marc. *Niets dan Liefde: het vileine wonder van de gift*. Amsterdam: SJIBBOLET FILOSOFIE, 2012.

De Kesel, Marc. *Zelfloos: De mystieke afgrond van het moderne Ik*. Utrecht: Uitgeverij Kok, 2017.

Moyaert, Paul. *De mateloosheid van het christendom: Over naastenliefde, betekenisincarnatie en mystieke liefde*. Amsterdam: Uitgeverij SUN, 2005.

Christian Morgner, 2014. “The theory of love and the theory of society: Remarks on the oeuvre of Niklas Luhmann”, *International Sociology Reviews*, Vol. 29(5): 400. doi: 10.1177/0268580914544431.

Clemens Mattheis, 2012. “The System Theory of Niklas Luhmann and the Constitutionalization of the World Society”, *Goettingen Journal of International Law* 4, Vol. 2: 627. doi: 10.3249/1868-1581-4-2-mattheis.

Luhmann, Niklas. (Herausgegeben von André Kieserling). *Die Religion der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000.

Mauss, Marcel. (Vert. Jeanne Holierhoek en Willemijn Schretlen). *Essay over de gift*. Amsterdam: Boom Uitgeverij, 2014.