

Laatmoderniteit en de liefde

Zijn we meester van onze levensstijl?

Francesco Cinque

s4300637

Prof. Dr. J.P. Wils

Woorden: 19984 introductie t/m samenvatting minus bibliografie

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

Hierbij verklaar en verzeker ik, Francesco Cinque, dat het voorliggende eindwerkstuk getiteld Liefde in de laatmoderniteit: Zijn we meester van onze levensstijl, zelfstandig door mij is opgesteld, dat geen andere bronnen en hulpmiddelen dan die door mij zijn vermeld zijn gebruikt 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.

Nijmegen, 11 april 2024.

Inhoudsopgave

LAATMODERNITEIT EN DE LIEFDE	1
VOORWOORD	4
INTRODUCTIE	5
DEEL 1: <i>SETTING THE STAGE</i>: LIEFDE IN DE MODERNITEIT	8
MODERNE KEUZES IN DE LIEFDE	8
DEEL 2: DE LAATMODERNITEIT ALS MAATSCHAPPIJ VAN SINGULARITEITEN	12
WAT IS DE LAATMODERNITEIT?	12
HET ZICHZELF KIEZENDE SUBJECT	14
KRITIEK: IS DE LAATMODERNITEIT VAN RECKWITZ EEN DYSTOPIE?	17
DEEL 3: LIEFDE <i>ONDANKS</i> DE MODERNITEIT: ILLOUZ' THEORIE OVER LIEFDE, KAPITALISME EN VRIJHEID	20
DE MODERNITEIT ALS GEVOEL	21
ONZEKERHEID EN ONZEKERE RELATIES	22
MODERNE KRACHTEN	23
KRITIEK: LIEFDE <i>ONDANKS</i> DE LAATMODERNITEIT	26
LAATMODERNE LIEFDE	28
DEEL 4: GIFTTHEORIE EN DE LIEFDE ALS GIFT	30
EENS LEEFDE DE MENS VAN ELKAAR	30
DE MODERNE VRIJHEID	32
DE VIER ELEMENTEN VAN EEN ABSOLUTE GEVERDYNAMIEK	33
LIEFDE ALS GIFTDYNAMIEK	35
KRITIEK: KUNNEN WE TWEE MEESTERS DIENEN?	38
DEEL 5: LAATMODERNE LIEFDE ALS ONDERDEEL VAN EEN ABSOLUTE GEVERDYNAMIEK	40
DE LAATMODERNE LEVENSTIJL ALS ABSOLUTE GEVER	41
DE LAATMODERNE <i>WANDERER</i> ALS GELOVIGE	43
BESLUIT	45
BIBLIOGRAFIE	47
SAMENVATTING	49

Voorwoord

Terwijl ik deze scriptie schreef, dacht ik doorgaans aan drie verschillende dingen: Twee ervan zijn niet eentweedrie met de voorliggende inhoud in verband te brengen en die licht ik nu toe. De eerste is het citaat *no man is an island* van de 17^e -eeuwse dichter John Donne. Dit citaat drukt uit dat wij als mensen met elkaar verbonden zijn. Vandaar dat de scriptie binnen de praktische filosofie is geschreven. Dit is het vakgebied dat die relaties bestudeert. Het tweede is Franz Kafka's korte verhaal over de hongerartiest. Dit verhaal beschrijft een zeer trotste circusartiest die weigert om te eten, ondanks en misschien doordat zijn ambacht niet naar waarde wordt geschat. De mensen zijn verveeld, hoe uitgemergd het lichaam van de hongerartiest ook wordt. Echter, zelfs als niemand kijkt, weigert hij te eten. Dit is een luguber verhaal over wat het betekent om mens te zijn en de kracht van geloof. Het derde is natuurlijk mijn eigen liefdesleven maar dat licht ik zeker niet toe. Dat laat ik aan de lezer.

Introductie

De laatmoderniteit kent breed gedeelde teleurstelling, existentiële angst en onrust. Het laatmoderne subject¹ heeft het gevoel zich voortdurend te moeten bewijzen. Er wordt ook wel gesproken van ‘prestatie maatschappij’ en termen zoals ‘rat race’, ‘druk’ en ‘stress’ domineren het discours. Het begrip laatmoderniteit is op meerdere manieren uit te leggen. Volgens socioloog Andreas Reckwitz is laatmodern vooral een sociologisch begrip en verwijst de laatmoderniteit naar een specifieke dynamiek waarbinnen subjecten zich aangetrokken voelen tot dat wat singulier is.² Singulariteiten zijn voorwerpen, mensen, tijden, plekken en activiteiten die als uniek en speciaal worden ervaren door laatmoderne subjecten. De laatmoderniteit is vrijwel volledig ingericht om singulariteiten te maken en te herbergen. Als tijdsperiode verwijst ze losjes naar de historische periode van de jaren tachtig tot nu. Liefde wordt vanuit de sociologie vooral gezien als het aangaan en onderhouden van (seksuele) relaties tussen twee (of meer) mensen. De liefde is binnen Reckwitz zijn werk nauwelijks gethematiseerd.

Deze omissie is opmerkelijk; theoretisch is Reckwitz’ model totalitair. Het omvat werkelijk alle sociale domeinen denkbaar. Daarnaast is het aangaan van langdurige stabiele relaties consequent als gunstig in allerlei wetenschappelijke disciplines beschreven. Zo is getrouwd zijn met name voor mannen geassocieerd met een lagere kans op sterfte ook na correctie voor sociaaleconomische status³, hebben samenwonenden meer te besteden⁴ en zijn mensen in een relatie over het algemeen gelukkiger.⁵ Hiermee zeg ik overigens niet dat liefde zich laat beperken tot gunstige statistieken. Het is geen overdrijving is om te zeggen dat liefde een van de grote thema’s van de mens is. Het is tevens een van de centrale knooppunten om de moderniteit te begrijpen.

Er is zowel anekdotisch als statistisch sociologisch bewijs dat de liefde onder druk staat. Die druk openbaart zich in paradoxaal aanvoelende correlaties die tegelijk een vertrouwd beeld schetsen van de moderniteit. Neem het feit dat het aanbod van potentiële partners ten opzichte van de jaren vijftig is geëxplodeerd, onder andere door het loslaten van strikte religieuze normen en nog eens vergroot via het internet, maar dat het aantal mensen dat voor hun dertigste heeft samengewoond dalende is in Nederland.⁶ Ook is het percentage mensen dat een scheiding aangaat sinds de jaren 60

¹ De term subject verwijst naar een eenheid van analyse, niet te verwarren met ‘subjectief’. Reckwitz definieert subject als het product van sociale processen.

² Andreas Reckwitz, *The Society of Singularities*, trans. Valentine A. Pakis, English ed. (Cambridge: Polity Press, 2020).

³ E. M. Grundy and C. Tomassini, "Marital history, health and mortality among older men and women in England and Wales," *BMC Public Health* 10 (Sep 15 2010), <https://doi.org/10.1186/1471-2458-10-554>.

⁴ Kai Gidding Marion van den Brakel, Bart Huynen *Financiële situatie van een-en tweeverdieners*, Centraal Bureau voor de Statistiek (2018), <https://www.cbs.nl/nl-nl/achtergrond/2018/32/financiele-situatie-van-een-en-tweeverdieners>.

⁵ Marjolein Bosman, *Geluk en Persoonlijkheid*, Centraal Bureau voor de Statistiek (2020), <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/geluk-en-persoonlijkheid?onepage=true#:~:text=Samen%20verklaren%20de%20onderzochte%20persoonlijkheid%20skemmerken,in%20de%20medemens%20en%20instanties>.

⁶ Alrik Swagerman, *Samenwonende Twintigers Gaan Vaker Uit Elkaar*, Centraal Bureau voor de Statistiek (2021), <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2021/08/samenwonende-twintigers-gaan-wat-vaker-uit-elkaar>.

fors gestegen en blijvend hoog⁷ ondanks het scala aan psychologische hulpmiddelen waaronder zelfhulpboeken, YouTube kanalen en therapeuten waar laatmoderne subjecten gretig aftrek van nemen. Tot slot, kent de liefde door toenemende gelijkheid minder materiële noodzaak voor een relatie en er is zelfs veelal overeenstemming over wat een *goede* relatie kenmerkt, namelijk wederzijds respect en intimiteit. Vreemd genoeg lukt het ons niet om die tamelijk simpele kenmerken te verwezenlijken want juist een gebrek aan respect en intimiteit is vaak reden om te scheiden.⁸

Eva Illouz, eveneens socioloog, is de vooraanstaande denker en onderzoeker die moderne liefde heeft beschreven en geproblematiseerd. Haar werk, dat inmiddels meer dan twintig jaar omvat, doet minutieus verslag van moderne liefde. Haar twee meest recente werken beschrijven onder andere de ontbinding van strak gereguleerde hofmakingsrituelen (in het vervolg: courtship) ten gunste van een open (seksuele) markt en het ontstaan van de ‘negatieve relatie’ oftewel, een relatie die wordt gedefinieerd door de afwezigheid van gemeenschappelijke doelen en verwachtingen die sterk gemodelleerd is naar de typisch moderne omgang met *casual sex*.^{9,10} Met andere woorden, de laatmoderniteit is de liefde vijandig gezind. Volgens Illouz komt liefde in de laatmoderniteit niet van grond, nog voordat we worden afgewezen.

De vraag is of Illouz daarmee het hele verhaal heeft verteld. Is het werkelijk zo slecht gesteld allemaal? Heel precies geformuleerd: hoe is de interactie tussen de laatmoderniteit en liefde als we de laatmoderniteit in navolging van Reckwitz, voornamelijk als een singulariteitenmaatschappij opvatten? Er zijn ruwweg twee manieren om de relatie tussen liefde en de laatmoderniteit te beschrijven. a) De laatmoderniteit beïnvloedt liefdesrelaties en daaruit volgend, er is sprake van liefde *in*, of zoals Illouz het beschrijft, *ondanks* de laatmoderniteit. b) Er is sprake van laatmoderne liefde. Wat mij betreft is er sprake van b). Ik meen *in*, in tegenstelling tot Illouz dat de laatmoderniteit ook een relatievorm, de laatmoderne liefde, toestaat die we een liefdesrelatie kunnen noemen. De laatmoderne liefde is echter een zeer specifiek iets. Het is een relatievorm waarbij de betrokkenen op een specifieke manier hun eigen geluk najagen.

Om de laatmoderne liefde beter te begrijpen, wil ik haar onderzoeken met behulp van gifttheorie. Volgens filosoof Marc de Kesel is de mens een gevend wezen. We leven als mens van giften van elkaar.¹¹ De dynamiek die ontstaat doordat mensen elkaar dingen geven, giftdynamiek in het vervolg, beschrijft de liefdesrelatie maar kan ook de relatie van mensen tot ideeën of God beschrijven. In het geval dat een gift als heel groot, of absoluut door de ontvanger wordt ervaren is er sprake van een absolutegeverdynamiek. De mens die zich in een absolutegeverdynamiek bevindt, gelooft dat hij volledig afhankelijk is van de gift en is als een slaaf ten opzichte van zijn meester.

⁷ Niels Kooiman, *Trends in (echt)scheidingen*, Centraal Bureau voor de Statistiek (2022), [https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2022/trends-in--echt--scheidingen?onepage=true#:~:text=In%202021%20eindigden%20van%20elke,2012\)%20min%20of%20meer%20gelijk](https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2022/trends-in--echt--scheidingen?onepage=true#:~:text=In%202021%20eindigden%20van%20elke,2012)%20min%20of%20meer%20gelijk).

⁸ Eva Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations* (Cambridge Polity Press, 2018), 216.

⁹ Eva Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation* (Cambridge: Polity Press, 2012), 18-19.

¹⁰ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 186.

¹¹ Marc de Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift* (Amsterdam: Sijbbolet, 2012), 34.

Er zijn tal van parallellen tussen de relatie van een slaaf ten aanzien van zijn meester in de absolutegeverdynamiek en de relatie van een laatmodern subject ten aanzien van levensstijl. Uit deze analogie volgt dat de laatmoderne levensstijl, een absolutegeverdynamiek is. Dit heeft nogal wat consequenties; we kunnen namelijk niet twee meesters dienen. Onze laatmoderne levensstijl is dermate veeleisend dat zij ons helemaal opslokt. De ene meester, onze levensstijl, tolereert de liefde van de slaaf, wij dus, voor de ander niet. Als het laatmoderne subject werkelijk gelooft dat zijn levensstijl hem het ultieme geluk zal bezorgen, dan zal de liefde het onderspit delven.

Het paper bestaat uit vijf delen. In het eerste deel wordt een beeld gepresenteerd van de praktijk; In de laatmoderniteit is het nodige veranderd. We hebben meer te kiezen qua relatievormen en hoe en waarom we voor bepaalde partners kiezen is ook veranderd. In deel twee wordt Reckwitz' model van de laatmoderniteit gepresenteerd. Reckwitz kan de veranderingen in deel een goed verklaren. Vervolgens wordt in deel drie Illouz' theorie over de vijandigheid van de moderniteit richting de liefde gepresenteerd en worden de kaders van de laatmoderne liefde gegeven. In deel vier is De Kesel aan het woord waarbij ik zijn gedachten over de liefde uiteenzet. In deel vijf wordt de onderzoeksvraag over de interactie tussen liefde en de laatmoderniteit tot zijn uiteindelijke conclusie geredeneerd door De Kesels absolutegeverdynamiek op de laatmoderne liefde toe te passen. Elk deel is voorzien van een inleidende paragraaf waarin de tekst besproken wordt en een slotstuk waarin de bevindingen van de tekst van kritiek worden voorzien.

Hoewel dit paper primair de interactie tussen liefde en laatmoderniteit onderzoekt, dringt een ander begrip zich ook op, namelijk vrijheid. De laatmoderniteit wordt vaak in verband gebracht met vrijheid, er is immers meer te kiezen zoals in deel een zal blijken. Met name Illouz en De Kesel leggen dat verband. Het begrip vrijheid zal meermaals terugkomen in de onderstaande scriptie, maar is niet het hoofdonderwerp. De focus is nogmaals de laatmoderne liefde en hoe zij zich verhoudt tot de laatmoderniteit.

Deel 1: *Setting the stage*: liefde in de moderniteit

Hoe werkt liefde vandaag de dag? In wat volgt, wil ik een beeld schetsen van de manier waarop we relaties aangaan in de moderniteit. Illouz geeft een belangrijke bijdrage voor dit deel. Illouz' stelling is dat liefde in de moderniteit vooral een keuzekwestie is.

Ik neem haar stelling over en vertaal haar bevindingen naar de Nederlandse belevingswereld. Methodologisch beschrijft Illouz een aantal historisch-sociologische omwentelingen dat heeft plaatsgevonden van de pre-moderniteit naar de moderniteit op basis van 19^e-eeuwse romans. Premoderniteit betekent zoiets als niet-de-moderniteit en niet iets als de Romantiek. De veranderingen die ze beschrijft, schetsen een geheel beeld van de tijd waarin we op dit moment leven. De vergelijkingen met eventuele historische perioden is enkel om een contrast te verduidelijken. Het is geen historisch onderzoek. Vooruitlopend op een belangrijk tekstueel verschil tussen Illouz en Reckwitz is dat Illouz niet spreekt over de laatmoderniteit. Het begrip laatmoderniteit en de moderniteit zijn niet exact hetzelfde. Om de onderzoeksvraag van dit paper te beantwoorden combineer ik bevindingen en theorieën van beide auteurs. Om hun positie te respecteren, hanteer ik het woord moderniteit als Illouz aan het woord is en laatmoderniteit als Reckwitz spreekt of als ik zelf bevindingen van beide auteurs combineer.

Moderne keuzes in de liefde

Wat is er qua liefde in de moderniteit veranderd ten opzichte van premoderniteit? Illouz is duidelijk: "One of the main transformations undergone by love in modernity has to do with the very conditions within which romantic choices are made."¹² Het kiezen van een liefdespartner geschiedt tegen een compleet veranderde sociale omgeving en het keuzeprocess is veranderd. Om te beginnen kent het laatmoderne subject niet langer de strikte beperking op partnerkeuze die lange tijd vanzelfsprekend was. Integendeel, partnerkeuze is goeddeels "disentangled"¹³ van de morele en sociale normen van de eigen groep. Het kiezen van een partner buiten de eigen sociaal-religieuze groep is typisch een moderne verworvenheid die heden ten dage voor lief wordt genomen. Dit blijkt wel uit het in onbruik geraakte spreekwoord: twee geloven op een kussen, daar slaapt de duivel tussen. We zien een vergelijkbare verworvenheid terug in de in mogelijkheid om met iemand van hetzelfde geslacht te trouwen, iets wat pas na een moeizame, juridische, strijd tot stand is gekomen. Daarnaast is er een rijke schakering aan alternatieve, min of meer gelijkwaardige, relatievormen mogelijk behalve het huwelijk. Het geregistreerd partnerschap, een juridische vorm die grotendeels dezelfde wettelijke rechten en plichten heeft als het huwelijk, wint al jaren aan populariteit. Typisch is de mate van legitimiteit die officieuze al dan niet seksuele relaties genieten. Nederlandse kwaliteitskranten schrijven regelmatig over zaken als 'kwarrels' en 'prela's'. Groot was het ontzet (en hoon) in andere delen van de wereld toen de Nederlandse

¹² Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 19.

¹³ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 41.

overheid via het RIVM, expliciet rekening hield met de zogenaamde ‘seksbuddy’s’ in de coronapandemie. Kortom, er is veel te kiezen.

Het loslaten van beperkingen op relatievormen en soort partners is slechts één facet van de moderniteit. De manier waarop het subject uiteindelijk zijn partner kiest is misschien nog wel karakteristieker. Neem ten eerste, de complete ontbinding van courtship.¹⁴ Dit is een van de meest scherpe overgangen die modern van niet-modern markeren.¹⁵ In Illouz’ reconstructie is courtship een systeem van sociale regels, zowel impliciet als expliciet, met als duidelijk einddoel om in het huwelijk te treden of op zijn minst helder te krijgen hoe men zich emotioneel tot elkaar verhoudt. Het heeft een begin, een middenstuk en een eind waar geen dubbelzinnigheid in bestaat. Volgens Illouz creëert courtship dus, niet verrassend, vooral zekerheid. Met zekerheid bedoelt ze niet alleen psychische zekerheid, maar bijvoorbeeld ook zekerheid over wat ‘de’ man moet doen (een aanzoek doen) en dus wat hij is. Omgekeerd geldt dat ‘de’ vrouw geacht wordt slechts in dezelfde mate de gevoelens van de man te reciproceren als diezelfde man haar in eerste instantie heeft getoond. Het opbouwen van een vertrouwensband gebeurt voorzichtig en stapsgewijs, *nadat* de intentie om te trouwen helder op tafel is gelegd.¹⁶ Courtship creëert zekerheid, maar veronderstelt ook zekerheid in de vorm van gedeelde opvattingen over zeden. De gedeelde opvatting die bij courtship overigens centraal staat is de maagdelijkheid van de vrouw. Die moet beschermd worden.

Het moderne subject heeft geen courtship, dus hoe vinden we een partner? Het antwoord is: overal. Onze toegang tot potentiële partners is goeddeels “unconstrained.”¹⁷ Ontmoetingen geschieden via wat Illouz een “open market” noemt. Het grenzeloze karakter van de openmarkt is enerzijds het gevolg van het wegvallen van beperkingen zoals ras, geslacht en sociaaleconomische status.¹⁸ Anderzijds is de markt niet gebonden aan speciaal daarvoor aangewezen plekken. Courtship vindt plaats in strak gereguleerde plekken en tijden, denk aan het fenomeen debutantenbal. Wellicht met uitzondering van ons werk, zijn alle overige plekken waar we een potentiële partner tegenkomen *fair game*. De trein, de bibliotheek, de sportclub, zelfs de supermarkt zijn allemaal geschikt.¹⁹ De markt heeft zich zelfs naar de ether verplaatst. Uiteraard kan het fenomeen datingapps hier niet onbesproken blijven. Apps zoals Tinder, Bumble en Happn zijn nog steeds ongekend populair. De meeste van deze apps zijn voorzien van een simpel locatieschuifpaneeltje waarmee een gebruiker de reikwijdte van potentiële partners dramatisch kan vergroten. Het is absoluut geen overdrijving om te zeggen dat ten opzichte van de premoderniteit, de mogelijkheden om een partner te ontmoeten zijn geëxplodeerd.

Verder zijn de criteria waarmee we potentiële partners beoordelen ook verschoven. Er is sprake van een verbreding van criteria, met andere woorden, potentiële partners moeten aan meer kenmerken voldoen. Daarnaast zijn de criteria zelf

¹⁴ Het Nederlandse equivalent van *courtship*, namelijk ‘het hof maken’ roept allerlei archaïsche associaties op die de tekst onnodig compliceren. Daarom heb ik ervoor gekozen om de Engelse term te handhaven.

¹⁵ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 31.

¹⁶ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 31.

¹⁷ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 52.

¹⁸ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 52.

¹⁹ Carine Hsieh, "39 Ways to Meet Guys That Don't Involve Dating Apps," *Cosmopolitan*, 2019, <https://www.cosmopolitan.com/sex-love/advice/g1404/meet-a-guy-in-thirty-days/?slide=36>.

subjectief geworden.²⁰ Te beginnen met de subjectieve aard van deze criteria: daar waar een potentiële partner, indien er sprake was van een legitieme aanzet en een plausibele match op basis van sociaaleconomische factoren, werd beoordeeld op diens karakter, vindt selectie nu primair plaats op basis van emotioneel-psychologische compatibiliteit en seksualiteit.²¹ Karakter is opnieuw niet een psychologisch construct volgens Illouz, maar vergelijkbaar met iemand zijn reputatie. Komt deze persoon afspraken na? Is zij betrouwbaar? Of iemand wel of niet aantrekkelijk is, is daarentegen vooral een uiting van persoonlijke voorkeur.

Dat juist seksualiteit en emotioneel-psychologische compatibiliteit zo belangrijk worden gevonden is evenzeer typerend. Hedonische seksualiteit wordt heden ten dage verrekend in het keuzeproces voor relaties. Dat betekent dat we rekening houden met seksualiteit als een aparte categorie waar een potentiële partner aan moet voldoen.²² Dat vinden we nu normaal, maar is het historisch allerminst. Seks is voor het Christendom een iets wat oogluikend wordt toegestaan (binnen het huwelijk) voor reproductie.²³ Een concept als homoseksualiteit, ons zeer vertrouwd, kende tot ver in de 19^e eeuw überhaupt geen evenknie. Het is buitengewoon fascinerend dat de middeleeuwen bijvoorbeeld geen woord hadden dat precies hetzelfde betekent als 'homoseksueel' in moderne zin.²⁴ We hebben de normalisering en versplintering van seks in op zich staande concepten te danken aan pioniers in de psychologie zoals Krafft-Ebing en diens catalogus *psychopathia sexualis*.²⁵ Maar ook aan de bredere psychoanalytische beweging die seksuele driften als een vast aspect van de menselijke geest beschouwden.²⁶ Met name Freud heeft een sleutelrol gespeeld in het normaliseren van wat hij seksuele driften noemde. Vandaag vinden we het werk van mensen als Freud en Krafft-Ebing problematisch, maar hun aandacht voor seksualiteit heeft ongetwijfeld de weg geplaveid voor onze moderne opvattingen.

Emotioneel-psychologische compatibiliteit is net als seksualiteit een losstaand domein waarop geselecteerd en gekozen wordt. Neem het idee van *love language*. *Love language* veronderstelt een systeem van uitingen van genegenheid die in helder te onderscheiden categorieën zijn onder te verdelen. Er zijn vijf typen, elk met hun eigen voorkeuren (hou je van knuffelen of geef je liever cadeautjes?). *Love language* is overigens gecanoniseerd als functie in de Tinder app. Het moderne subject gebruikt dit soort concepten om de voortgang van de relatie te evalueren.²⁷ In het geval van *love language* is dat primair ter overeenstemming, maar veel vaker is er twijfel over de emotionele oprechtheid van de ander. In die gevallen wordt de psychologie dikwijls aangewend als autoriteit. Via YouTube, websites zoals psychologytoday.com, blogs, kranten, (zelfhulp)boeken etc. vindt er een vrijwel constante disseminatie plaats van psychologisch geïnspireerde ideeën. Een zeer populair thema is bijvoorbeeld of iemand wel of niet een narcist is. De relatie met een narcist heeft specifieke stadia en zal vrijwel

²⁰ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 52.

²¹ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 42.

²² Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 47.

²³ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 32.

²⁴ Robert Mills, "Homosexuality: Specters of Sodom," in *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*, ed. Ruth Evans (London: Bloomsbury, 2014), 57-58.

²⁵ H. Oosterhuis, "Sexual modernity in the works of Richard von Krafft-Ebing and Albert Moll," *Med Hist* 56, no. 2 (Apr 2012), <https://doi.org/10.1017/mdh.2011.30>.

²⁶ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 47.

²⁷ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 163.

altijd slecht aflopen voor het ‘slachtoffer’. Via blogs met titels zoals: *Signs you are dating a narcissist*, worden mensen aangemoedigd om specifieke gedragingen op te sporen zoals: *future-faking, bread-crumbling, Hoovering, gaslighting, projection, love-bombing, scape-goating, trauma-bonding, enabling, ghosting* en *narcissistic supply*. Als je eenmaal een narcist gevangen hebt, is het zaak om je zo snel mogelijk van deze persoon te ontdoen. Ook daar zijn specifieke blogs voor geschreven.

Tot slot is ook het waarom van een relatie behoorlijk veranderd. Liefde speelt volgens Illouz een cruciale rol in het erkennen (“recognition”²⁸) van het unieke en speciale karakter van een modern subject. Het hebben van een relatie in de moderniteit signaleert status, iets waar minder sprake van was in de premoderniteit. Een huwelijk in de premoderniteit geschiedde normaal gesproken binnen strikte grenzen, gedefinieerd door klasse. Dat maakt een echtelijke verbinding vanuit het oogpunt van status, neutraal.²⁹ Daar komt bovenop dat een huwelijk aangaan voor een belangrijk deel een zeer praktische aangelegenheid was. Voor vrouwen zeker, was het huwelijk noodzakelijk om bestaanszekerheid te garanderen. Illouz en met haar velen, hebben de omgekeerde correlatie tussen emancipatie en scheidingspercentages al eens opgemerkt.³⁰ Een andere reden die lange tijd vanzelfsprekend was, is dat ook niet meer, namelijk reproductie. Een gezin stichten? Een modern subject moet daar vaak eerst lang over nadenken. Past een gezin wel bij mij? Omgekeerd nemen de opties om buiten een traditioneel gezin kinderen te nemen mondjesmaat toe (hoewel dit nog altijd niet makkelijk is). Met andere woorden, een relatie aangaan in de moderniteit heeft iets luxueus, een uiting van pure wil. Niet omdat het moet, maar omdat het kan. Er zijn tal van voorbeelden van succesvolle mensen die complete boeken hebben geschreven waarin hun succesvolle liefde breed uitgemeten wordt.

Hier volgt een samenvatting van de belangrijkste ontwikkelingen volgens Illouz.³¹ Op de eerste plaats is het huwelijk is gedereguleerd en er is een open-markt voor in de plaats gekomen. Verder kiezen we op een andere manier want courtship is verdwenen als hulpmiddel om een partner te kiezen en er is zelfhulppsychologie voor in de plaats gekomen. Belangrijk is dat onze houding ten aanzien van seks is veranderd. Seksualiteit heeft een prominente rol in het keuzeprocess. Ten vierde, hebben we niet zozeer relaties meer om middelen te delen, maar juist omgekeerd, heeft een relatie een luxueus karakter gekregen, iets waarmee we status signaleren. Kortom, de moderniteit onderscheidt zich met name in de manier waarop we kiezen en waarom we kiezen voor bepaalde partners.

²⁸ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 112.

²⁹ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 52.

³⁰ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 186.

³¹ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 16.

Deel 2: De laatmoderniteit als maatschappij van singulariteiten

Deel een heeft een beeld geschetst van de moderniteit als een periode waarbinnen de keuze voor een liefdespartner wezenlijk veranderd is. Daarmee hebben we nog geen theorie over de moderniteit. Waarom is kiezen zo typisch modern? Is dat überhaupt wel modern of is dit een historische verandering. Met historische verandering bedoel ik een verandering die wel invloed heeft op ons leven, maar waarvan we niet de indruk hebben dat het *typisch* is voor ons leven. Stromend water is een dergelijk voorbeeld. Het feit dat we dat hebben is zeer bepalend voor ons dagelijks bestaan. Tegelijk zal niemand beweren dat we leven in een tijdperk van stromend water. Op de een of andere manier spreekt drinkbaar water, goedkoop, overal aanwezig, een heus wonder(!), aanzienlijk minder tot de verbeelding dan bijvoorbeeld datingapps.

Deze observatie laat zich zeer elegant verklaren door Reckwitz theorie over singulariteiten. Singulariteiten drukken een bepaald begrip van cultuur uit. Cultuur wordt volgens Reckwitz door cultuurtheoretici begrepen in brede zin als alles wat sociaal relevant is, of in enge zin, als waardevolle hoge cultuur.³² Denk aan het lokale voetbalveldje versus *Verklärte Nacht*. De singulariteit houdt het midden tussen deze definities. Het houdt vast aan het vrijblijvende karakter van de brede definitie, alles kan singulier worden, maar combineert dat met de idee van sociaal gedefinieerde waarde zoals die bij hoge cultuur aanwezig is.³³ Reckwitz' claim is dat we in een maatschappij van singulariteiten leven, een maatschappij waarin cultuur allesbepalend is. Dit is tegelijk een maatschappij waarin subjecten zichzelf definiëren met zelfgekozen cultuur.

Wat is de laatmoderniteit?

Singulariteiten houden nauw verband met het begrip moderniteit en laatmoderniteit. Volgens Reckwitz verwijst de term moderniteit naar een tijdperiode die begon in de 18^e eeuw en tot op heden voortduurt.³⁴ Moderniteit valt deels samen maar is niet gelijk aan een verzameling omgangsvormen dat haar kenmerkt. Met andere woorden, een bepaalde tijdperiode onderscheidt zich van een andere omdat er qua sociale omgangsvormen iets verandert. Reckwitz benadert de moderniteit dus sociologisch en niet historisch. De omgangsvorm die zo kenmerkend is voor moderniteit heet 'formele rationalisatie'. Hiermee bedoelt Reckwitz dat een subject met zichzelf, de ander en de wereld naar een soort algemeenheid streeft. Rationalisatie wil bijvoorbeeld zeggen dat zaken gestandaardiseerd worden zoals het metrieke stelsel, maar ook dat de regels voor iedereen gelijk zijn in de vorm van wetten. Dit geldt ook voor onszelf en hoe we ons werk beleven. Denk aan de witte artsengas die niet toevallig in de 19^e eeuw zijn intrede doet en uniformiteit signaleert.³⁵ Dit streven naar algemeenheid en

³² Reckwitz, *The Society of Singularities*, 54.

³³ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 55.

³⁴ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 19.

³⁵ M. S. Hochberg, "The Doctor's White Coat-A Historical Perspective," *Virtual Mentor* 9, no. 4 (Apr 1 2007), <https://doi.org/10.1001/virtualmentor.2007.9.4.mhst1-0704>.

voorspelbaarheid in ons gedrag heeft een soort interne logica die Reckwitz de sociale logica van het algemene noemt.³⁶

Er is echter een contrasterende logica die in oppositie is met het algemene en ermee wedijvert. Dit is de sociale logica van het particuliere. Opnieuw gaat het hier om het sociale, maar ditmaal zijn de sociale processen juist gericht op het unieke in plaats van het algemene. Dit onderscheid laat zich het best verduidelijken met een concreet voorbeeld. Binnen de sociale logica van het algemene zal een bepaald object of subject worden waargenomen als de manifestatie van het algemene.³⁷ Een vrouw met witte jas en stethoscoop is volgens deze zienswijze domweg een arts. Het kan ook voorkomen dat een bepaalde arts erg beroemd is of anderzijds erg bijzonder gevonden wordt, zodanig dat het bijna vreemd is om hij of zij met de gehele beroepsgroep te associëren. Sigmund Freud is een goed voorbeeld aangezien de mythe rondom zijn persoon, de onvoorstelbare populariteit van zijn boeken en eindeloze stroom aan memes op het internet, het bijna onmogelijk maken dat we hem zien als ‘zomaar’ een voorbeeld van een Weense 20e-eeuwse arts. Freud is speciaal op een manier zoals een gemiddelde arts dat niet is.

Reckwitz zou Freud een singulariteit noemen. Een singulariteit is allereerst een entiteit die wordt ervaren als *uniek*.³⁸ Met *uniek* wordt iets zeer waardevols en inherent complex bedoeld dat zich niet makkelijk laat vergelijken met andere unieke entiteiten.³⁹ Er zijn ook negatieve singulariteiten, zoals de Holocaust die zich juist in hun afgrijselijkheid niet laten vergelijken met andere singulariteiten.⁴⁰ Alle entiteiten in het sociale domein kunnen de status van singulariteit krijgen, hoewel sommige zich er beter voor lenen dan andere.⁴¹ Dit domein omvat tijd, objecten, personen, collectieven en plekken.⁴² Singulariteiten zijn allemaal affectief geladen en hun affectieve lading wordt voortdurend uitgedragen naar andere sociale wezens zodoende dat een singulariteit in al haar singulariteit een soort performance is. Reckwitz vat het als volgt samen: “Singularities thus exist as *performances of singularities* before a social audience.”⁴³ Singulariteiten zijn kortom niet onafhankelijk van subjecten, ze zijn juist het product van sociale processen. Het zijn “fabrications.”⁴⁴ Het is dus geen metafysische of kentheoretische claim om iets een singulariteit te noemen maar een eenvoudige constatering dat een entiteit een bepaalde functie binnen het sociale vervult.

Het bijbehorende begrip ‘singularisering’ verwijst naar het proces waarin een entiteit de status van singulier krijgt. Singulariseren is een actief, maar niet per se intentioneel, proces.⁴⁵ Freud is opnieuw een goed voorbeeld. De memes, het

³⁶ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 20.

³⁷ Ik heb keuzes moeten maken over de hoeveelheid begrippen van Reckwitz. Reckwitz beschrijft een derde sociaal object namelijk “idiosyncrasies” maar die term is niet strikt nodig om de lijn van dit paper te volgen.

³⁸ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 34.

³⁹ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 34-37.

⁴⁰ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 57.

⁴¹ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 43.

⁴² Reckwitz, *The Society of Singularities*, 35.

⁴³ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 44.

⁴⁴ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 4.

⁴⁵ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 43.

commentaar op zijn boeken, de controverse rondom zijn achterhaalde theorieën, de fascinatie voor zijn privéleven, etc., dit zijn alle ongecoördineerde inspanningen van het collectief die tezamen het effect hebben om zijn persoon relevant en invloedrijk te houden. Het is dus niet het geval dat een of ander marketingteam op een dag besluit dat iets een singulariteit is waarop dat vervolgens ook zo is. Een van de kernproblemen van de laatmoderniteit is juist dat singulariteiten zo vluchtig en onvoorspelbaar zijn.⁴⁶ Anders gezegd, de paradox van de singulariteit is dat wij haar scheppen, maar dat zij ons regeert.

Zoals ik eerder al noemde, concurreert de sociale logica van het particuliere en haar singulariteiten met de sociale logica van het algemene. Volgens Reckwitz zijn beide logica's onderdeel van de moderniteit en zijn ze dat altijd geweest. Toch vinden er binnen die moderniteit ook verschuivingen en accentwisselingen plaats. Vanaf de jaren 80 van de vorige eeuw lijkt de sociale logica van het particuliere dominant en heeft het algemene een dienende rol aangenomen. Deze periode wordt door Reckwitz de laatmoderniteit genoemd.

Het zichzelf kiezende subject

In Reckwitz' visie is de laatmoderniteit volledig ingericht om singulariteiten te herbergen, te verhandelen, te creëren en te vereren. Het model van singulariteiten is kortom totalitair, alle sociale domeinen doen eraan mee. Hoe we eten. Hoe we wonen. Welke religie we aanhangen en natuurlijk ook hoe we onze partners kiezen. Een groot deel van *The Society of Singularities* zet uiteen hoe de singulariteitenmaatschappij precies werkt. Bijvoorbeeld, hoe singulariteiten de economie hebben veranderd.⁴⁷ Of aan welke voorwaarden een markt moet voldoen eer een singulariteit verhandeld wil worden.⁴⁸ Of hoe onze grote politieke geschillen zich laten begrijpen als cultuurstrijd.⁴⁹ Hoewel deze aspecten van het model belangrijk zijn, volstaat het voor onze toepassing, om ze hier kort genoemd te hebben. Mijns inziens is Reckwitz' analyse van het laatmoderne subject belangrijker. Reckwitz beschrijft de motivering van laatmoderne subjecten en de elitaire levensstijl die daarbij hoort. Reckwitz kan de verschuivingen met betrekking tot de keuze voor liefdespartners in deel een goed verklaren.

Wat is dit laatmoderne subject? Een subject, schrijft Reckwitz in een later relevant werk, is een product van de sociale omgeving waarin het zich bevindt.⁵⁰ Onze laatmoderniteit is ingericht op singulariteiten en het laatmoderne subject leidt zijn leven volgens dit regime. Singularisatie is dus niet een alleen "macro"⁵¹ proces dat zich op maatschappelijk niveau afspeelt, maar ook een "micro"⁵² proces op het niveau van het subject. Dat werkt als volgt: het typisch laatmoderne subject is georiënteerd op singulariteiten en wil die singulariteiten consumeren. Het laatmoderne subject ervaart dat singulariteiten waardevol op zichzelf zijn waardoor consumptie iets experiëntieels is

⁴⁶Reckwitz, *The Society of Singularities*, 112.

⁴⁷ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 81-105.

⁴⁸ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 106-27.

⁴⁹ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 286-309.

⁵⁰ Andreas Reckwitz, *The End of Illusions*, trans. Valentine A. Pakis, English ed. (Cambridge: Polity Press, 2021), 113.

⁵¹ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 211.

⁵² Reckwitz, *The Society of Singularities*, 211.

en een opzichzelfstaand doel. Tegelijk is er de hoop dat iets van het singuliere afstraalt op het subject dat daardoor ook als “unique”⁵³ wordt erkend. Wat Reckwitz hier nogal abstract beschrijft is dat in de praktijk niet. Ik vind op vakantie gaan een duidelijk voorbeeld waaruit de nadruk op *unieke* ervaringen blijkt. Op de eerste plaats heet dat niet meer zo. Het heet, als het langer dan ongeveer twee weken is, ‘reizen.’ We gaan niet op vakantie om te rusten, maar om andere culturen te ervaren, om onszelf te verrijken. Het is geen toeval dat bijvoorbeeld Knokke, eens beschouwd als het toppunt van luxe, inmiddels is ingeruild voor, ik noem maar iets, duiken met walvishaaien in Thailand.⁵⁴

In het voorbeeld van de walvishaai zit ook een bepaalde spanning. Het is niet voldoende om unieke ervaringen op te doen. Welke ervaring is immers niet bij voorbaat uniek? Het moeten ervaringen zijn waarvan anderen ook menen dat het singuliere ervaringen zijn. Reckwitz noemt dit “*successful self-actualization*.”⁵⁵ Dit is een contradictoir iets dat zijn oorsprong vindt in lijnrecht tegenover elkaar staande tradities. Het idee van zelfactualisatie is ontleend aan de positieve psychologie die op haar beurt weer sterk is geïnspireerd door de Romantiek.⁵⁶ Positieve psychologie is een psychologische stroming van de jaren 50 die erop gericht is om positieve emoties te ervaren via zelfcultivatie, oftewel in gebruikelijk Nederlands ‘zelfontplooiing’.⁵⁷ In de positieve psychologie bestaat het zelf als potentie, maar kan het via betekenisvolle ervaringen groeien tot een groots, veelomvattend, geactualiseerd zelf dat de piek van de menselijkheid ervaart, een zogenaamde piekervaring.⁵⁸ De schatplichtigheid aan de Romantiek zien we terug aan de nadruk die positieve psychologie legt op authenticiteit. Authentiek is het innerlijke. Het innerlijke is waar, oprecht, uniek en dus goed. Let wel, het gaat hier niet om een obscure religieuze denominatie, maar het alom omarmde laatmoderne model van het goede leven.⁵⁹ Het staat in schril contrast met de jaren vijftig waarin algemeenheid werd nagestreefd.

De tweede component, namelijk die van *success* is wat Reckwitz tot de bourgeois herleidt. Dit is het signaleren van succes naar anderen, het communiceren van sociale status. De historische bourgeois van de 19^e eeuw deed dit via materiële zaken en was juist sceptisch ten aanzien van emoties. Het laatmoderne subject daarentegen, communiceert haar sociale status door positieve emoties uit te dragen en door het ‘authentieke zelf’ tentoon te stellen. Het contradictoire aspect is het idee van authenticiteit dat tegelijk sociaal begrensd is. Het laatmoderne subject heeft er niets aan om als een echte Romanticus een rijk innerlijk gevoelsleven te ontwikkelen als dat gevoelsleven niet gedeeld kan worden. Het uitdragen van die positieve emoties is dus ook iets performatiefs. Terug naar het reisvoorbeeld; de walvishaaiduiker voelt weinig voor een dure auto, maar heeft zijn ontmoeting met het zeedier natuurlijk wel op de

⁵³ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 213.

⁵⁴ Een niet academische anekdote: Ik sprak een student geneeskunde van ongeveer 24 jaar. Ze maakte zich op voor een reis naar een Thais stilteretraite om na te denken wat ze “met haar leven wilde doen.” Ik attendeerde haar erop dat Nijmegen ook een stiltehuis heeft aan de Sophiaweg, maar daar liet ze zich niet door van de wijs brengen. Een reis van tienduizend kilometer om twee weken alleen te zijn; een Romeinse keizer zou ervan blozen.

⁵⁵ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 210.

⁵⁶ Reckwitz, *The End of Illusions*, 116.

⁵⁷ Reckwitz, *The End of Illusions*, 116.

⁵⁸ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 213.

⁵⁹ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 213.

socials gepost. Het is alsof de walvishaaiduiker met zijn post wil zeggen: Kijk mij eens een leuke ervaring hebben!

Dat brengt mij bij het op een na laatste punt. Zoals gesteld, kunnen werkelijk alle entiteiten uit het sociale domein singulier worden. Dit geldt ook voor het laatmoderne subject dat onder het regime van succesvolle-zelfactualisatie slechts als potentie bestaat. De actualisatie tot een singulier wezen vindt plaats via keuzes. Uit alle ervaringen die te ervaren zijn, kiest de laatmoderne de ervaringen die “leuk” en interessant zijn of zoals Reckwitz schrijft: “what I truly am [...] will only come to light through my everyday practices, which I will test out for myself.”⁶⁰ We kiezen onze ervaringen. We kiezen onszelf. De laatmoderne leeft eigenlijk als curator waarbij geen singulariteit bij voorbaat uitgesloten is van consumptie.⁶¹ Reckwitz benadrukt ook dat de laatmoderniteit een wereld is die open staat voor deze manier van leven. Je hoeft er als laatmoderne niet voor te vechten, onze maatschappij is erop ingericht. Ik stel het me voor als een soort Caspar Friedrich’s *Der Wanderer*, een zonderling figuur dat alle culturen en ervaringen overziet en afweegt; Wordt het Tokio of Parijs?

Natuurlijk kost deze mondaine levensstijl geld. Maar geld is iets instrumenteels. Voor de “educated middle class”⁶², een groep die we overigens probleemloos gelijk kunnen stellen aan de hoogopgeleide Nederlander, is duiken in Azië binnen de grenzen van het mogelijke. Deze klasse heeft over het algemeen een universitair diploma en heeft zeker ruime financiële middelen, maar het prestige-element hangt vast aan het al dan niet succesvol zelfsingulariseren, niet enkel academische titel. Deze klasse heeft de mogelijkheid om zijn of haar leven te verrijken met singulariteiten waardoor “cultural capital”⁶³ wordt verzameld en dat geeft voordelen. Cultureel kapitaal is een term van een zeer invloedrijke socioloog uit jaren 70, namelijk Pierre Bourdieu. De voordelen van zelfsingularisatie zijn zaken als baankansen en ander beter betaald werk met meer aanzien, maar ook meer kans op de “market for romantic partners.”⁶⁴ Het laatmoderne subject ziet gesingulariseerde subjecten om zich heen met een leuke baan of partner en denkt: nog een reis naar Tokio, dan zal mijn singulariteit vast door dat singulariserende subject erkend worden! Het is belangrijk om de materiële en immateriële consequenties van singularisering scherp te houden. Zelfsingularisering is volgens Reckwitz dus niet een frivool iets, maar biedt de weg naar een beter bestaan.

Het contrast met wat Reckwitz de onderklasse noemt, wordt dus ook op culturele gronden gemaakt. De onderklasse, de verliezers van de laatmoderniteit, bestaat voor een groot deel uit subjecten die niet in staat zijn zichzelf te singulariseren.⁶⁵ Dit zijn mensen in een precare financiële situatie veelal werkzaam in de dienstensector. Volgens Reckwitz moddert deze klasse wat aan. Ze hebben immers niet het culturele kapitaal om hun leven te doen floreren. De klassen leven in dialoog. Het is de hoogopgeleide middenklasse die met almaar meer zelfsingularisering de afstand tot de onderklasse wil vergroten. Kortom, Reckwitz schetst een wereld van winnaars en verliezers die geënt is op cultuur.

⁶⁰ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 211.

⁶¹ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 214.

⁶² Reckwitz, *The Society of Singularities*, 203.

⁶³ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 204-05.

⁶⁴ Reckwitz, *The Society of Singularities*.222

⁶⁵ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 253.

Kritiek: Is de laatmoderniteit van Reckwitz een dystopie?

Der Wanderer heeft zijn hoofd van ons afgewend. We weten niet wat hij voelt. Reckwitz daarentegen geeft duidelijke emotionele kaders van de laatmoderne *Wanderer*. De laatmoderniteit is een onzekerheidsgenerator.⁶⁶ Het is diep ironisch dat het regime van succesvolle zelfactualisatie zoveel negatieve emoties genereert. De reden hiervoor is volgens Reckwitz dat het uitvoeren van succesvolle-zelf actualisatie van zichzelf ontzettend moeilijk is.⁶⁷ Het laatmoderne subject is daarom vaak onzeker, angstig, woedend, rancuneus en teleurgesteld. De hoge eisen die het subject aan zichzelf stelt en de *verwachting* dat hij ervoor beloond zal worden, monden vaker dan niet uit op teleurstelling. Reckwitz zelf noemt zelsingulariseren overigens een illusie, maar dat is mijns inziens niet helemaal correct. Hij impliceert daarmee dat er geen relatie is tussen singulariseren en materieel succes. Singulariteiten zijn niet voorspelbaar, maar er is wel een relatie tussen singulariseren en de kwaliteit van je leven. Heel precies geformuleerd is er sprake van een non-lineaire relatie. Dat wil zeggen dat zelsingulariseren en de kwaliteit van je leven in dezelfde richting bewegen, maar dat een stapje omhoog van een van beide niet noodzakelijk gevolgd wordt door een gelijk stapje van de ander. De singulariteitenmaatschappij is vergelijkbaar met weersystemen. Het weer is ook een non-lineair systeem. Er is een duidelijke relatie tussen bijvoorbeeld een hogedrukgebied en de kans op neerslag, maar zoals iedereen weet is het weer niet goed te voorspellen na ongeveer drie weken. Wat Reckwitz beschrijft is de chaos die samenhangt met non-lineaire systemen. We kunnen precies uitleggen wat een singulariteit is of waarom het regent, maar we hebben er tegelijk niet echt vat op.

Het is daarom de vraag of we de laatmoderniteit zoals Reckwitz haar schetst een dystopie moeten noemen. Argumenten voor het label 'dystopie' zijn de hoge psychologische kosten voor laatmoderne subjecten die succesvolle-authenticiteit nastreven. De laatmoderniteit is een wereld waarin mensen en dingen plotseling enorm interessant worden gevonden om ogenblikken later van hoge hoogten te vallen. Er zijn ook kosten voor de natuur. Beschouw de recente hype rondom de zogenaamde Stanley cup. Dit is een drinkbeker die voor schrikbarende bedragen te koop is in Bijenkorf en die plotseling enorm populair werd op TikTok. Iedereen kan zien dat een plotselinge explosieve productie van drinkbekers die vast ergens in een rivier of vuilnishoop gaan eindigen, een niet vol te houden wissel trekt op de natuur. Daar staat tegenover dat de laatmoderniteit ten dele een reactie is op de repressieve cultuur van de jaren vijftig. Het streven naar algemeenheid en uniformiteit lijkt voor de murw gebeukte laatmoderne een lonkend alternatief voor de status quo, maar dat is, denk ik, een illusie. Het is niet voor niets veranderd.

De laatmoderniteit biedt ook mogelijkheden zoals dat voorheen ondenkbaar was. Meer mensen dan ooit hebben de gelegenheid om te studeren. De samenleving is inclusiever dan zij ooit was. Er zijn in het algemeen meer mogelijkheden om jezelf te ontplooien. Zelfontplooiing lijkt me op zich een nastrevenswaardig ideaal. Het is tegelijk een ideaal dat veel weerklank vindt. Het ideaal wordt pas problematisch op het moment dat beantwoording van het ideaal een criterium wordt, dat is het moment dat zelfontplooiing verandert in succesvolle-zelfactualisatie. Overigens heeft Reckwitz de

⁶⁶ Reckwitz, *The End of Illusions*, 112.

⁶⁷ Reckwitz, *The End of Illusions*, 121.

neiging om de excessen van succesvolle-zelfactualisatie als voorbeeld te nemen, maar het is ook goed om te benadrukken dat deze manier van denken pervasief is. Neem de academische wereld. Het is te verdedigen dat een onderzoeksteam zo divers mogelijk wil zijn, daar zijn vast allerlei voordelen aan verbonden. Maar in singulariteitenmaatschappij wordt diversiteit als singulierheid opgevat en daardoor ontstaat als vanzelf een moordende competitie voor buitenlandstages. Met Reckwitz kunnen we ons nu afvragen: Verschilt de walvishaaiduiker van de academicus die een *postdoc* doet in het buitenland?

Kan het ideaal van zelfontplooiing bestaan zonder dat het succesvolle-authenticiteit is, dus zonder het streven naar status? Ik denk van niet. Het is niet verwonderlijk dat het ideaal van zelfontplooiing een status component heeft gekregen. Concurrenieren om status is iets zeer menseigens, hoewel we er liever niet voor uitkomen. Bovendien, status is verbonden met dingen die we belangrijk vinden. We mogen de walvishaaiduiker een decadente uitwassing vinden van de laatmoderniteit, maar in beginsel is hij niet verschillend van ons. Als hij een grote auto zou kopen zoals dat lange tijd gebruikelijk was, dan hadden we hem ook een beetje sneu gevonden.

We kunnen die dubbelzinnigheid tussen de mogelijkheid tot zelfontplooiing enerzijds en alle kosten die ermee samenhangen ook als functie van onze wil onderzoeken. Moeten we singulariseren of *willen* we singulariseren? Reckwitz bespreekt deze dubbelzinnigheid niet expliciet, maar zij is relevant in dit paper. De vraag roept associaties op met het begrip vrijheid. Als we moeten singulariseren, dan heeft dat consequenties voor onze vrijheid zoals die geldt in de laatmoderniteit. Singulariseren is het kiezen van unieke ervaringen. Als er sprake is van een dwangcomponent, dan kunnen we nu dus zeggen dat er sprake is van gedwongen keuzevrijheid. Dat is een merkwaardig iets. De paradox op het niveau van vrijheid weerspiegelt die van succesvolle authenticiteit. Het authentieke in de romantische zin duidt op het innerlijke. Datzelfde innerlijke heeft ook iets grenzeloos. Authentiek zijn, jezelf zijn, vat ik op als het aannemen van de natuurlijke vorm, wat dat ook mag zijn. Echter, het succesvolle weerhoudt dat elke vorm aangenomen kan worden. Er is dus een begrenzing. Het moeten singulariseren is op eenzelfde manier begrensd. In de laatmoderniteit lijken we alles en nog wat te kunnen kiezen, maar *niet*-kiezen is geen optie.

Waarom is niet-kiezen geen optie? Omdat niet-kiezen ons buiten de sociale orde in de laatmoderniteit plaatst. Ter herinnering, onze keuzes weerspiegelen onszelf. Onze keuzes geven de noodzakelijke informatie aan andere subjecten om sociale status te bepalen. Ter nuancering, ik zeg niet dat niet-kiezen onder geen enkele omstandigheid mogelijk is. Ik beweer alleen dat binnen Reckwitz' model niet-kiezen geen optie is. Het staat ieder vrij om als de proto-romanticus in een boomhut te gaan wonen, maar daarmee plaats je jezelf dus buiten de samenleving zoals Reckwitz hem schetst. Participeren in de maatschappij van singulariteiten betekent keuzes maken. Waar je gaat wonen, met wie je een relatie aangaat, welke studie je kiest, welk werk je doet. Het zijn allemaal keuzes die het laatmoderne subject als een soort portfolio tonen en daar word je vervolgens op afgerekend. Bovendien, die keuzes hebben allerlei materiële en immateriële consequenties zoals in de bovenstaande paragrafen is aangegeven.

Dit beeld van gedwongen keuzes maken en daarop beoordeeld worden is nogal benauwend. Is dit wat we willen? Reckwitz suggereert van wel. Het 'willen' volgt uit Reckwitz' eigen observaties. Op de eerste plaats, is de laatmoderne levensstijl niet

vanzelfsprekend. Het is in het verleden anders geweest. Op de tweede plaats, heeft Reckwitz ons ook getoond hoe onze wereld is ingericht op het maken van dit soort keuzes. Hij noemt meermaals hoe weinig weerstand verbonden is met de laatmoderne levensstijl. Onze keuzevrijheid wordt zelfs gevierd. Als we ervan uitgaan dat de verandering van de jaren vijftig naar de laatmoderniteit een manifestatie is van onze wil dan volgt de conclusie dat we deze laatmoderne levensstijl inderdaad willen. In werkelijkheid is geen enkele samenleving een zuivere uiting van de wil van haar subjecten, we zijn immers ook historisch gesitueerd. De laatmoderniteit maakt dankbaar gebruik van de digitale infrastructuur bijvoorbeeld. Echter, als we de wil weglaten, dan is het niet te verklaren waarom de dramatische omwenteling van de jaren vijftig tot nu zich heeft voltrokken. Samengenomen lijkt het er voorlopig op dat de laatmoderniteit met haar gedwongen keuzevrijheid inderdaad is wat we willen.

Samenvattend, is de laatmoderniteit een maatschappij waarin kansen en klassenscheidingslijnen cultuurgemedieerd zijn. Singulariteiten zijn datgene waar de maatschappij omheen is gebouwd en vormen tegelijk de kern van onze identiteit. Leven in de maatschappij van singulariteiten is een voortdurende zoektocht om het zelf met de juiste ervaringen te verrijken. Reckwitz is enorm schatplichtig aan Pierre Bourdieu en diens analyse van smaak en klassenverschillen, maar daar waar Bourdieu een klasse ziet die zichzelf definieert met smaak en waar smaak en klasse naadloos in levensstijl overgaan⁶⁸, is de wereld van Reckwitz er een waar klassenstrijd sinds jaren 80 toenemend op culturele/singulariserende gronden wordt gevochten. Bovendien is er beweging in de maatschappij van singulariteiten, maar daar heeft het subject minder invloed op dan hij denkt. Dat maakt de singulariteitenmaatschappij mijns inziens ambivalent en niet dystopisch. Het interessante van Reckwitz is dat hij een parallel trekt tussen onzinnige hypes zoals de Stanley cup en het laatmoderne subject dat in dezelfde dynamiek gevangen zit. Nog prikkelender is dat deze dynamiek een uitvloeisel is van subjecten zelf. Singulariteiten zijn geen natuurkrachten. Ze komen niet van buiten. Ze ontspruiten aan de collectieve laatmoderne geest die er vervolgens de controle over verliest.

⁶⁸ Josh Seim and Michael A. McCarthy, "Classes Without Labor: Three Critiques of Bourdieu," *Critical Sociology* 0, no. 0, <https://doi.org/10.1177/08969205231200898>.

Deel 3: Liefde *ondanks* de moderniteit: Illouz' theorie over liefde, kapitalisme en vrijheid

We kunnen twee belangrijke constateringën doen op basis van deel een en deel twee. Op de eerste plaats weten we dat we vooral anders zijn gaan kiezen voor onze liefdespartners. Dit is Illouz haar observatie. Het veranderde keuzeprocess is datgene wat premodern van modern onderscheidt. De tweede constatering is dat binnen Reckwitz' theorie over de laatmoderniteit keuze ook een fundamentele rol speelt. Laatmoderne subjecten kiezen hun ervaringen zorgvuldig omdat dat hen in staat stelt om een bepaald beeld van henzelf naar de buitenwereld te projecteren. Hoe verhouden deze constateringën zich tot elkaar?

We zouden, op basis van wat we nu weten gemakkelijk een verband kunnen leggen tussen keuze voor liefdespartners enerzijds en Reckwitz' model anderzijds. Mijns inziens is dat een goede zet en Reckwitz doet hem zelf ook. Reckwitz citeert Illouz namelijk als hij liefde aanstipt in zijn werk.⁶⁹ Niet verwonderlijk dat we ons zo bekommeren om potentiële partners zou Reckwitz zeggen. Elke keuze is een reflectie van het zelf. Bovendien is de singulariteitenmaatschappij ook ingericht op deze uitgebreide manier van keuzes maken. Het voelt met name voor de hoogopgeleide middenklasse als een tweede natuur. De constitutieve rol van cultuur voor onszelf is een krachtige verklaring voor onze aandacht voor keuze.

Er zijn echter wel wat overwegingen voordat ik de bevindingen van Illouz en Reckwitz combineer. Om te beginnen zijn er enkele belangrijke overeenkomsten tussen Reckwitz en Illouz. Ze zijn het namelijk over een zeer belangrijk iets eens, namelijk dat de moderniteit en laatmoderniteit tot onzekerheid leiden. Vooruitlopend schrijft Illouz over vermarkting van de liefde. Onze partners worden op een (digitale) markt gepresenteerd waar zij voortdurend vergeleken worden. Dit leidt volgens Illouz tot onzekerheid omdat onze 'marktwaarde' niet statisch is, maar meedeint met de grilligheid van het kapitalisme. Reckwitz op zijn beurt, incorporeert dit idee van markt, maar vat het op als een singulariteitenmarkt. Ook zijn singulariteitenmarkt is voortdurend in beweging, maar hij schrijft dat toe aan de grilligheid van de singulariteit.

Ik noem nog twee belangrijke overeenkomsten. Beide auteurs zijn socioloog van origine. Ze putten uit dezelfde intellectuele traditie. Met name de invloed van Bourdieu is duidelijk zichtbaar. Zowel Reckwitz en Illouz zijn geneigd een subject als het product van de sociale omgeving waarin het zich bevindt te zien. Die gedachte vinden we ook terug bij Bourdieu. Ten tweede delen ze ook een bepaalde methodologie. Als Reckwitz en Illouz bijvoorbeeld over 'psychologie' schrijven dan benaderen ze haar als cultureel fenomeen. Reckwitz schrijft over positieve psychologie met veel afstand en engageert nauwelijks met de ideeën zelf. Hij stelt niet de vraag of positieve psychologie een goede of slechte theorie is. Illouz doet precies hetzelfde. Ze maakt een groot punt van de culturele invloed van psychologie maar als ze over psychologie schrijft heeft ze vooral Freud in gedachten. Illouz gebruikt overigens inzichten uit psychologische theorieën om te verklaren waarom we ons onzeker voelen als ze schrijft over de moderniteit.

Een reeds genoemd verschil is dat het begrip moderniteit voor Illouz en het begrip laatmoderniteit van Reckwitz niet exact hetzelfde betekenen. We zouden, net als

⁶⁹ Reckwitz, *The End of Illusions*, 123.

Reckwitz, Illouz haar ideeën over de liefde naadloos de maatschappij van singulariteiten kunnen schrijven, maar in plaats daarvan geef ik Illouz haar gedachten over de moderniteit hier apart weer. Vervolgens reconstrueer ik hoe de moderniteit tot negatieve relaties leidt. Dit is de dominante relatievorm van de moderniteit. Tot slot bespreek ik een nieuwe theoretische entiteit, namelijk de laatmoderne liefde.

De moderniteit als gevoel

De vraag naar wat de moderniteit precies inhoudt wordt onder andere uitgewerkt in *Cold Intimacies*. Dit is een relatief vroeg werk. Volgens Illouz is de moderniteit iets emotioneels. De moderniteit onderscheidt zich van andere perioden doordat het subject dat met haar omgeving interacteert zich op een karakteristieke manier *voelt*. De term die ze daarvoor gebruikt is emotioneel-kapitalisme.⁷⁰ Wat Illouz betreft is het gevoelsleven van het subject niet los te zien van de opkomst van kapitalisme. De twee vormen elkaar, of zoals Illouz schrijft: “affect is made an essential aspect of economic behaviour and [...] emotional life [...] follows the logic of economic relations and exchange.”⁷¹ Jammer genoeg definieert en dateert Illouz kapitalisme *sec* niet. Iets wat ze overigens ook niet doet in *Why Love Hurts* en *Why Love Ends*. We kunnen op basis van de tekst alleen concluderen dat ze kapitalisme ruwweg als een 19^e-eeuws tot nu fenomeen ziet. Die dubbelzinnigheid is hinderlijk; Illouz bespreekt kapitalisme consequent in relatie tot markten. Maar markten zijn van alle tijden. Kapitalisme daarentegen verwijst naar een specifiek iets dat ook weer door verschillende auteurs verschillend wordt opgevat. Karl Marx bijvoorbeeld verbond kapitalisme aan het idee van klassenstrijd.⁷² Kapitalisme heeft dus een heel specifieke betekenis in zijn oeuvre. In Illouz haar werk ben ik geneigd om ‘kapitalisme’ te interpreteren als economie of markt.

Illouz beweert dat kapitalisme en het gevoelsleven van subject niet van meet af aan met elkaar vervlochten zijn. De taal van het kapitalisme en het gevoelsleven zijn op het eerste gezicht lastig met elkaar te verenigen. Dat dit grotendeels toch gelukt is, heeft te maken met de opkomst van de psychologie. De psychologie en dan met name psychoanalyse, speelt een belangrijke rol in Illouz’ denken over de moderniteit. Psychoanalyse is de lijm die kapitalisme en emoties met elkaar verbindt.⁷³ Dat werkt als volgt: psychoanalyse vat emoties zoals woede, angst en verdriet op in termen van een systeem. Emoties kunnen via technieken zoals droomanalyse of herinneringen uit de kindertijd het heden verklaren of er op zijn minst mee in verbinding staan. Emoties krijgen een specifieke psychoanalytische betekenis en worden ook in die termen begrepen. Al met al zorgt psychoanalyse ervoor dat emoties een bepaalde plek krijgen. Ze worden naar buiten gebracht, waar ze vervolgens bestudeerd en geëvalueerd kunnen worden.

Emoties, eenmaal bevrijd uit het subject en in volle glorie te aanschouwen, zijn ook een kans voor nieuwe markten.⁷⁴ Illouz neemt hier naar eigen zeggen een andere

⁷⁰ Eva Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism* (Cambridge: Polity Press, 2007).

⁷¹ Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, 5.

⁷² David Leopold Jonathan Wolff, "Karl Marx," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward Zalta (2021). <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/marx/>>.

⁷³ Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, 108-09.

⁷⁴ Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, 109.

wending dan Michel Foucault die in de veruitwendigingen van emoties, bijvoorbeeld via de biecht, vooral de mogelijkheid tot machtsuitoefening zag. Illouz maakt het belangrijke punt dat emotioneel-kapitalisme voortdurend nieuwe markten creëert. Verder, subjecten die zichzelf in psychologische termen begrijpen, veranderen hierdoor ook. Er ontstaan normen, bijvoorbeeld over hoe we ons moeten voelen in bepaalde situaties. En uit normen ontstaan tekortkomingen die vervolgens met therapie en meer psychologie worden opgevuld. Er is een markt ontstaan. Illouz gaat niet zo ver om een cynisch voorbedacht marktmodel van gecreëerde afhankelijkheid te veronderstellen. De situatie is er een van collectieve inspanningen die op een bepaalde manier in elkaar haken. Emoties, kapitalisme en psychoanalyse hebben een driehoeksverhouding. Het is dus niet alleen de psychoanalyse die emoties herinterpreteert, het is ook het kapitalisme dat emoties herinterpreteert.

Onzekerheid en onzekere relaties

Liefdesrelaties in de moderniteit zijn voor Illouz geen gelukkige aangelegenheid. Gevoelens van onzekerheid, onrust en onbehagen, zijn zo alomtegenwoordig dat ze min of meer onze hele aanraking met liefde kleuren. Als sociologen goed naar al die liefdesverhalen van moderne subjecten zouden luisteren dan zouden ze een lange “litany of cries”⁷⁵ horen. Natuurlijk is onzekerheid altijd onderdeel geweest van verliefd worden, maar de wijdverbreidheid, mate en aard zijn dermate aanwezig dat hier sprake is van een apart sociologisch fenomeen (“phenomenon”⁷⁶). Al die onzekerheid beperkt zich niet tot onze gevoelstoestand maar heeft ook onze manier van liefhebben vergaand veranderd. Illouz spreekt van negatieve liefde. Negatieve liefde is dé “dominant”⁷⁷ relatievorm in de moderniteit en wordt gekenmerkt door “uncertainty”⁷⁸ over wie we zijn. Mijn voornaamste kritiek is dat Illouz zich te veel beperkt tot de negatieve kant van liefde in de moderniteit. Illouz kan niet verklaren waarom sommige mensen in de moderniteit wél een lange (gelukkige) relatie kunnen onderhouden.

Wat is een negatieve relatie? Illouz beschrijft een aantal kenmerken. Op de eerste plaats hebben negatieve relaties geen “script.”⁷⁹ Script is een term uit een gelijknamige psychologische theorie die Illouz leent. Ze wil ermee zeggen dat er geen gedeeld kader is waar beide subjecten aanspraak op maken. Er zijn geen gedeelde verwachtingen, er is geen overeenstemming over hoe bepaalde handelingen elkaar moeten beantwoorden en er is geen overeenstemming over de volgorde waarop bepaalde handelingen elkaar moeten opvolgen.⁸⁰ De negatieve relatie is kortom vormloos en plooibaar. Daarnaast hebben subjecten in een negatieve relatie een kenmerkende houding ten aanzien van de subjectiviteit van de ander. Illouz legt uit dat die subjectiviteit van de ander als een soort afwezigheid wordt gevoeld. Op momenten dat de ander als ander geanticipeerd wordt, is er een leegte oftewel, een “absent other in the midst of the ongoing humming of the presence of many others.”⁸¹ De ander

⁷⁵ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 5.

⁷⁶ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 5.

⁷⁷ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 23.

⁷⁸ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 95.

⁷⁹ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 93.

⁸⁰ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 95.

⁸¹ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 94.

bestaat alleen als middel voor zelfexpressie, maar heeft geen eigen bestaansclaim.⁸² Samenvattend zijn subjecten in negatieve relaties angstig, onzeker en in zichzelf gekeerd.

Een prototypisch voorbeeld van een negatieve relatie is de *hook up*, een kortstondige ontmoeting, meestal op basis van lust, die vervolgens geruisloos in het luchtledige oplost. Er zijn nauwelijks sociale consequenties als *hook ups* niet op een stabiele relatie uitlopen en met die verwachting worden ze ook aangegaan.⁸³ Een *hook up* is volgens Illouz een non-relatie en dat is precies het punt dat ze probeert te maken.⁸⁴ Ze claimt niet dat alle liefdesrelaties *hook ups* zijn. Ze claimt ook niet dat *casual sex* een nieuw fenomeen is.⁸⁵ Echter, er zijn bepaalde sociologische “forces”⁸⁶ die zich uitstrekken over alle domeinen van de liefde en die bij *hook ups* nu eenmaal makkelijk te zien zijn.⁸⁷ Scheiden bijvoorbeeld is ook een vorm van negatieve liefde ondanks dat scheiden bepaald niet zo geruisloos gaat.⁸⁸ Deze krachten zijn bij Illouz onderdeel van de moderniteit en houden sterk verband met het in deel een beschreven keuzeprocess en de opkomst van moderne seksualiteit.

Moderne krachten

Om die krachten te begrijpen, moeten we de veranderde houding ten opzichte van seksualiteit meenemen. In deel een is al aangestipt hoe seksualiteit enorm veranderd is ten opzichte van de premoderniteit. Seksualiteit is overigens een breed begrip voor Illouz. Het verwijst zowel naar concrete handelingen als aantrekkelijkheid. Een modern subject is geneigd om zijn of haar seksualiteit als een fundamenteel aspect van zichzelf te zien. Oftewel, onze seksualiteit is een manifestatie van ons meest diepe en authentieke zelf.⁸⁹ Daarnaast heeft seksualiteit een wezenlijk andere rol binnen de context van relaties. Seks is het startpunt van de meeste relaties geworden en niet het eindpunt van bijvoorbeeld een courtship procedure.⁹⁰ Illouz is zelf ambivalent over deze veranderde houding.⁹¹ Haar kritiek is niet moraliserend of anti-modern. Het is niet de houding zelf die het probleem is, maar het feit dat we seksualiteit zo belangrijk zijn gaan vinden, maakt ons kwetsbaar voor de giftige werking van kapitalisme.

Om te beginnen met het idee van een zelf dat zichzelf begrijpt via zijn of haar seksualiteit. Hoe leidt seksualiteit tot onzekerheid?⁹² Het antwoord is betrekkelijk simpel; op zichzelf doet het dat niet. Maar seksualiteit is nu eenmaal ingebed in een kapitalistische maatschappij en het is de wijze waarop kapitalisme onze omgangsvormen transformeert en zelfs heeft gekaapt (“hijacked”⁹³) die leidt tot

⁸² Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 94.

⁸³ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 94.

⁸⁴ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 84.

⁸⁵ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 61, 191.

⁸⁶ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 183.

⁸⁷ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 183.

⁸⁸ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 183.

⁸⁹ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 99.

⁹⁰ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 11, 91.

⁹¹ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 223.

⁹² Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 99.

⁹³ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 25.

structurele onzekerheid, in het bijzonder voor vrouwen.⁹⁴ De invloed van kapitalisme is verreikend en er zijn vele mechanismen en paden waarlangs onzekerheid het eindpunt is. Een belangrijke stap is de desintegratie van een persoon tot een verhandelbare en consumeerbare “unit of consumer capitalism.”⁹⁵ Het lichaam en niet de complete mens, wordt opgedeeld in organen en verhandeld op een markt.⁹⁶ In de praktijk betekent dat, dat we hoofdzakelijk *visueel* de ‘waarde’ van een persoon vaststellen.⁹⁷ Dit heeft belangrijke consequenties. Visuele beoordeling is van zichzelf snel en oppervlakkig en dus reductionistisch.⁹⁸ Maar belangrijker is de wijze waarop lichamen en organen door deelname aan de markt hun waarde neigen te verliezen. Illouz stelt zich een hele grote markt voor, waarvan zij beweert dat die door mannen en mannelijke standaarden wordt gedomineerd. Op die markt worden lichamen gekeurd en gerangschikt.⁹⁹ Neem de aantrekkelijkheid van jonge vrouwen. Westerse maatschappijen vereren jeugd en jeugdigheid. Met name jonge vrouwen hebben dus het meeste “capital”¹⁰⁰, een term die Illouz leent van Bourdieu. Ouder worden leidt dus tot waardeverlies. De waardering van een subject, gemedieerd via visuele aantrekkelijkheid, maakt de waarde van dat subject vergankelijk.

Deze markt kan niet eerlijk zijn, oftewel een soort gerechtvaardigde optimale evenwichtstoestand creëren, omdat mannen en vrouwen wezenlijk verschillende seksuele doelen nastreven. Seks is voor vrouwen iets relationeels, meent Illouz.¹⁰¹ Terwijl seks (met zoveel mogelijk vrouwen) voor mannen een manier is om status naar andere mannen signaleren.¹⁰² Deelname aan de markt, die overigens onvrijwillig is voor vrouwen, is dus bij voorbaat iets verliezends, een bron van mannelijke vernedering. Illouz is, hier blijkt, buitengewoon kritisch op het idee dat seksualiteit onder het huidige regime van emotioneel kapitalisme, een emancipatoir, ondubbelzinnig positief iets is voor vrouwen. Een moderne vrouw die meegezogen wordt in dit systeem bevindt zich in een spagaat. Seksualiteit en emotionele behoeften bestaan onafhankelijk van elkaar en zijn vaak in conflict.¹⁰³ Seksualiteit is, nogmaals, iets waarmee een modern subject ook zichzelf definieert.¹⁰⁴ Hieruit volgt dat het zelf versplinterd is over het seksuele domein en het emotionele domein.¹⁰⁵ Uit die versplintering ontstaat onzekerheid.

Op de tweede plaats is seksualiteit, in tegenstelling tot emotionaliteit, de basis van moderne relaties geworden.¹⁰⁶ Relaties zijn met andere woorden geseksualiseerd. Als lust minder wordt na verloop van tijd, of als seksuele behoeften divergeren dan ondermijnt dat het fundament waarop de relatie is gebouwd.¹⁰⁷ Hieruit blijkt opnieuw hoe seksualiteit in moderne zin een bron is voor onzekerheid. Het verklaart tevens

⁹⁴ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 119.

⁹⁵ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 101.

⁹⁶ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 108, 29.

⁹⁷ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 109-10.

⁹⁸ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 110.

⁹⁹ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 110.

¹⁰⁰ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 121.

¹⁰¹ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 83.

¹⁰² Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 127.

¹⁰³ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 140.

¹⁰⁴ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 99.

¹⁰⁵ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 193.

¹⁰⁶ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 192.

¹⁰⁷ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 199.

waarom zaken als een gebrek aan seks, seksuele incompatibiliteit (vanilla of kinky) (polyamoriteit of monogamie etc.) alle voorbeelden van legitiem geachte redenen zijn om een relatie te verbreken.

Kapitalisme heeft niet alleen onze seksualiteit gekaapt en getransformeerd. Een van de verrassende inzichten van Illouz is hoe kapitalisme een markt heeft gemaakt van onze emoties. Kapitalisme *maakt* behoeften en creëert dus ook emotionele behoeften. Opnieuw is hier sprake van een pad dat leidt naar een negatieve relatie. Dat gaat via therapie en de psychologie in het algemeen.¹⁰⁸ De rol van psychologie in de liefde is in deel een al genoemd. Psychologische concepten hebben onze (romantische) taal compleet verzadigd ('trauma-bonding', 'empathie') en genieten ook een bepaalde autoriteit. Volgens Illouz hebben met name vrouwen veel van die psychologische concepten en ook het psychologisch geïnspireerde discours dat betrekking houdt tot zelfmanagement en zelfinzicht, overgenomen en eigen gemaakt.¹⁰⁹ Vrouwen, niet vanwege een genetisch of biologische reden ter verduidelijking, maar omdat ze meer zorgtaken hebben,¹¹⁰ worden gezien als emotioneel competentere dan mannen en ontnemen daaraan voor een deel hun identiteit. Onder invloed van die psychologische inundatie is een "hyper-dignified"¹¹¹ oftewel, een opgeblazen zelf ontstaan. Dit zelf dat via een systeem van therapeuten nauwlettend zijn eigen emoties monitort en defensief zijn grenzen bewaakt, *verwacht* door de ander in al die unieke behoeften voorzien te worden. Volgens Illouz leeft het subject dat eist 'gezien te worden' in een fictie en het zal mettertijd gedesillusioneerend een relatie ontbinden.¹¹²

Tot slot is er het begrip vrijheid dat door Illouz op verschillende punten in haar werk wordt meegenomen. Illouz benadert vrijheid niet conceptueel, maar institutioneel. Vrijheid is een manier van dingen doen.¹¹³ Onze maatschappij, die doordrongen is van kapitalisme en marktdynamieken, noemt zichzelf vrij en begrijpt zichzelf als vrij, maar gebruikt het woord 'vrijheid' eigenlijk als "ideological banner."¹¹⁴ Deze Westerse vrijheid vormt ook weer een weg die leidt naar negatieve relaties. Vrijheid wordt namelijk geïdealiseerd. Het Westen is enorm trots op de vrijheid die seksuele minderheden genieten. Het kunnen liefhebben van iedereen die *jij* kiest, niet je familie of de lokale geestelijke, heeft vrijheid gefuseerd met het laten zien wie jij bent. Er gaat derhalve een "injunction"¹¹⁵ uit van vrijheid, oftewel een opdracht. Dit is ietwat abstract geformuleerd door Illouz. Een concreet voorbeeld is dat het uitmaken van een relatie vaak wordt uitgelegd als vrij-zijn. Ik ben vrij om te zijn wie ik ben en daarom beëindig ik de relatie met deze persoon die niet avontuurlijk genoeg is, of wiens smaak niet met die van mij overeenkomt. Een ander voorbeeld is dat vrijheid wordt opgevat als de vrijheid om te allen tijde uit een relatie te stappen.¹¹⁶ Het moderne subject is in anticipatie van die ontbinding en blijft op afstand met de negatieve relatie tot gevolg.¹¹⁷

¹⁰⁸ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 208.

¹⁰⁹ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 214-15.

¹¹⁰ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 187, 209.

¹¹¹ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 212.

¹¹² Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 214-16.

¹¹³ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 9.

¹¹⁴ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 221.

¹¹⁵ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 221.

¹¹⁶ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 177.

¹¹⁷ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 164-65.

Samenvattend zijn liefde en kapitalisme volgens Illouz zodanig versmolten dat het nagenoeg onmogelijk is om de twee dingen te scheiden. Seksualiteit is geen ondubbelzinnige triomf voor het individu om de authentieke behoeften te bevredigen, maar een autonoom domein waarbinnen lastige keuzes gemaakt moeten worden ten aanzien van liefdespartners. Seksualiteit zelf is door kapitalistische tendensen vervormd tot een door mannen gedomineerde arena waarbinnen gestreden wordt om status ten koste van vrouwen. Het moderne liefdeslandschap is kortom zeer vijandig georiënteerd richting de liefde. De moderniteit drukt haar subjecten in een negatieve relatie; een relatie die niet wordt aangegaan of die ontbindt. Illouz gebruikt de metafoer van twee magneten wiens polen elkaar wegdrücken in plaats van aantrekken.¹¹⁸

Kritiek: Liefde ondanks de laatmoderniteit

Op de keper beschouwd, schetst Illouz een wereld waarin liefde *ondanks* moderne invloeden bestaat. Om Illouz haar magnetenbeeldspraak te lenen, het is alsof krachten op relaties drukken en dat die relaties dan *ondanks* dat alles standhouden, en vaker niet dan wel. Waarom eigenlijk? Waarom accepteert het moderne subject een wereld die zo evident vijandig is georiënteerd richting de liefde? Op het eerste gezicht schrijft Illouz over de driehoeksverhouding tussen kapitalisme, psychologie en emoties. Het subject is een product van haar omgeving, maar Illouz' subject lijkt toch ontkoppeld van de vijandige wereld waarin het leeft. Om dat punt duidelijk te maken, neem ik een uitstapje naar een andere auteur. Illouz' werk doet me denken aan het personage K van Franz Kafka. Neem *The Castle* (in het Nederlands meestal vertaald als 'het Slot'), voor het eerst gepubliceerd in 1926.¹¹⁹ Een onbenullige landmeter K wordt geroepen naar een dorp ergens in een besneeuwd gebied in Europa om een stuk land op te meten. K is een lastig personage. Kafka besteed nauwelijks aandacht aan K's wensen en motivatie. K heeft geen oorsprongsverhaal of coherent gevoelsleven waar wij als lezer toegang tot krijgen. Uit het verhaal maken we op dat hij wil werken, een gezin wil stichten en een huis bezitten, maar zelfs de simpelste dingen mislukken. Eenmaal gearriveerd in het dorp blijkt het contract van K's aanstelling kwijt. K moet zich omdraaien en de dorpelingen die wereldwijd zijn, raden hem aan rechtsomkeert te maken. K is echter woedend en eist gezien te worden door de ambtenaar die verantwoordelijk is voor zijn zaak. Wat ontvouwt, is de zinloze strijd van K om door de onmenselijke bureaucratie van het slot te worstelen. Tot grote frustratie van K (en de lezer) blijft K maar proberen om de ambtenaar in kwestie te bereiken. Iets wat nooit lukt. Het verhaal eindigt met K alleen, eenzaam en berooid.

Kafka's K heeft wel wat weg van Illouz' subject. Beide bevinden zich in een wereld die hen vijandig gezind is, maar waar zij zich niet echt tot verhouden. K komt, niet toevallig, van buiten. In Illouz geval zien we een subject dat relaties probeert aan te gaan maar we weten niet zo goed waarom. Hoe rijmen we dit? In *Cold Intimacies* schrijft Illouz dat liefde, zeker liefde op het eerste gezicht, in de 19^e en deels 20^e eeuw veelal werd omschreven als een "force."¹²⁰ Liefde is iets overweldigends, iets wat het diepste

¹¹⁸ Illouz, *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*, 217.

¹¹⁹ Franz Kafka, *The Castle*, trans. J. A. Underwood (London: Penguin Classics, 2000).

¹²⁰ Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, 90.

van onze ziel roert, een eruptie van spontaniteit.¹²¹ Als we liefde zelf als een kracht begrijpen, dan is duidelijk hoe het subject zich verhoudt tot emotioneel-kapitalisme. Er is sprake van krachten en tegenkrachten. Dat zou kunnen verklaren waarom in Illouz' werk het subject blijft proberen om een relatie aan te gaan ondanks dat de emotioneel-kapitalistische moderniteit het subject blijft tegenwerken. Het probleem is dat Illouz dat zelf niet op deze manier verduidelijkt. Wij moeten net als bij Kafka's K allerlei dingen aannemen over de motivaties van het subject omdat wij anders niet kunnen verklaren waarom zijn wereld is zoals zij is.

De scheidslijn tussen mannen en vrouwen wordt mijns inziens ook te scherp getrokken. De lijn tussen mannen en vrouwen is duidelijk, maar het is de vraag of dat op basis van Illouz' eigen theorie wel gerechtvaardigd is. Vrouwen én mannen blijven maar deelnemen aan die moderne markten ondanks dat deelname alleen maar verdriet oplevert. Tuurlijk, voor vrouwen is deelname aan de markt onvrijwillig zoals Illouz schrijft, maar moeten we dan geloven dat de situatie zoals zij voor ons ligt voor iemand gunstig is? Op basis van Illouz haar beeld van een hypercompetitieve markt, lijkt mij dat bijna iedereen verliest behalve een paar gelukkigen, maar ook de winnaars van deze markt winnen alleen seks. Uit Illouz' beeld volgt uitsluitend dat sommige mannen er baat bij hebben en niet mannen in het algemeen zoals Illouz beweert. Zie het omgekeerd, we hebben er geen moeite mee dat olympiërs of voetballers of wat dan ook, aan talkshows deelnemen of medailles krijgen, maar de seksmarkt, die openlijk en duidelijk voor en door mannen is ontstaan, moet haar winnaars heimelijk vieren? Dat is vreemd natuurlijk, zeker in een samenleving waar seksualiteit naar eigen zeggen zo belangrijk is voor ons zelfbeeld. Illouz lijkt mannelijke seksualiteit als een soort *Fight Club* te zien, naar de film van David Fincher uit 1999.¹²² In het leven van alledag wordt niet over seksuele overwinningen (in de film zijn het winnaars van straatgevechten) gesproken, (*the first rule of Fight Club is, you never talk about Fight Club*) maar als de nacht valt dan blijkt er een geheime mannelijke orde te zijn met regels en duidelijke hiërarchie die ook nog eens oppermachtig is.

Hier openbaart zich een cruciaal verschil tussen Reckwitz en Illouz: de singulariteitenmaatschappij kent winnaars én verliezers waarbij er een bepaalde eenheid is tussen het laatmoderne subject en de wereld waarin het leeft. Winnen is een functie van singularisatie en singulariseren doen we zelf. Er is geen externe kracht of macht die ons dat oplegt. Een tweede verschil is dat winnen of verliezen niet met man of vrouw zijn samenhangt. Een maatschappij van singulariteiten is ook een geëmancipeerde maatschappij want status volgt uit singularisatie. Maar let op, die emancipatie heeft ook iets listigs. Je kan geen status toekennen aan een bepaalde ervaring als complete groepen haar bij voorbaat nooit zullen ervaren. Integendeel, des te meer subjecten *proberen* een bepaalde singuliere ervaring te hebben (en hopeloos mislukken) des te hoger de statuscomponent. Het is geen triviale constatering dat de grote hoeveelheden bergbeklimmers die sterven op *Mount Everest* de prestatie van haar beklimming alleen maar meer doen glanzen. Overigens bespreekt Reckwitz gender kort als het zoveelste podium voor het subject om diens singulierheid uit te dragen.¹²³ Daarmee reduceert hij genderverschillen niet tot een banaal iets. Integendeel, de

¹²¹ Illouz, *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*, 90.

¹²² David Fincher, "Fight Club," (1999).

¹²³ Reckwitz, *The Society of Singularities*, 244-45.

singulariteitenmaatschappij draait om het *erkennen* van het unieke van een subject. Dat is toch wezenlijk anders dan het bij voorbaat *miskennen* van bepaalde groepen.

De verschillen tussen Reckwitz en Illouz zijn ook voor dit paper cruciaal. Als Illouz het laatste woord zou hebben, dan zou het paper hier eindigen. De conclusie zou zijn dat de interactie tussen liefde en laatmoderniteit altijd naar non-relaties neigt. De laatmoderne wordt meegezogen in de markt en durft de liefde niet meer aan, of heeft een relatie maar is door de giftige cocktail van kapitalisme en psychologie allerlei onmogelijke standaarden aangepaard. Dit is plat, maar beschrijft wel de kern van Illouz haar stelling. De vraag is natuurlijk of dit wel het hele verhaal is. Op basis van Reckwitz zijn theorie kunnen we namelijk een nieuwe entiteit postuleren: de laatmoderne liefde. Dit moeten dan de winnaars van de liefde voorstellen in de laatmoderniteit.

Laatmoderne liefde

Zoals gesteld wordt de liefde in Reckwitz' model nauwelijks gethematiseerd. Als we een beeld willen creëren van de laatmoderne liefde dan moeten we dus aan de tekst voorbijgaan. Reckwitz beschrijft namelijk geen relaties. Zijn model gaat uit van een enkel subject dat leeft volgens het regime van succesvolle-authenticiteit. We hebben al vastgesteld dat het regime van succesvolle-authenticiteit vereist dat haar subjecten participeren. Laatmoderne subjecten kiezen hun ervaringen. Zodra zij stoppen met keuzes maken, plaatsen zij zichzelf buiten de maatschappij. Daaruit volgt dat een relatie van twee laatmoderne subjecten veronderstelt dat beide tegelijk leven volgens succesvolle-authenticiteit.

Een tweede eigenschap van de succesvolle-authenticiteit is dat ieder subject zijn eigen piekervaring nastreeft. Ook hier geldt dus dat beide subjecten hun eigen piekervaring nastreven. Het nastreven van de eigen piekervaring via het maken van keuzes, maakt alle andere ervaringen ondergeschikt. Ervaringen hebben een instrumenteel karakter. Hieruit volgt dat de ervaring met de partner uiteindelijk ook onderschikt is aan de eigen piekervaring maar wel kan bijdragen aan het bereiken van die piekervaring. Er is immers geen ervaring bij voorbaat uitgesloten van singulariseren zoals Reckwitz stelt. Hieruit volgt dat gedeelde ervaring met een partner vanuit het oogpunt van potentiële piekervaringen op zijn minst neutraal is, of zelfs piekervaring-bevorderend. De unieke ervaringen met de ander kunnen een opstapje zijn voor de eigen piekervaring.

Het beeld van de laatmoderne relatie is dus een verbond waarbij ieder zijn eigen piekervaring nastreeft en waarbij elkaars gedeelde ervaring een rol kan vervullen bij het bereiken van die piekervaring. Interessant genoeg, schreef Abraham Maslow, een van de grondleggers van de positieve psychologie, ook dat liefde kon bijdragen aan piekervaringen.¹²⁴ Liefde zat ergens in zijn *hierarchy of needs*, maar niet bovenaan.¹²⁵ Als we piekervaring vrij vertalen met geluk dan leiden we een stelling af waar veel laatmodernen het mee eens zouden zijn. Een laatmoderne relatie is een relatie waarbij ieder zijn eigen geluk najaagt en waarbij beide partijen respecteren dat dit inderdaad het doel is.

¹²⁴ Or Oved, "Rethinking the Place of Love Needs in Maslow's Hierarchy of Needs," *Society* 54, no. 6 (2017/12/01 2017), <https://doi.org/10.1007/s12115-017-0186-x>, <https://doi.org/10.1007/s12115-017-0186-x>.

¹²⁵ Oved, "Rethinking the Place of Love Needs in Maslow's Hierarchy of Needs."

Sterker nog, er is een parameter waaraan we kunnen draaien die de laatmoderne relatie meer of meer minder typisch laatmodern maakt. Die parameter is 'keuzes maken'. Des te bewuster het laatmoderne subject keuzes afweegt in het licht van zijn veronderstelde piekervaring, des te meer 'laatmodern' hij of zij feitelijk leeft. De ultieme laatmoderne relatie is er dus een waarbij elke ervaring met elkaar wordt gekozen. Het toppunt van liefde in de laatmoderniteit is elke dag voor elkaar kiezen.

Klopt deze gevolgtrekking? Als we het verband tussen status en mislukking die ik eerder noemde in relatie tot de *Mount Everest* voor de geest halen, dan komen we op dezelfde conclusie uit. Het laatmoderne subject walgt van gegevensheden. Door elke dag voor elkaar te kiezen is er dus ook elke dag een kans dat de relatie ten einde komt. Omgekeerd, als subjecten toch bij elkaar blijven dan is dat des te indrukwekkender. Illouz beschreef in deel een al dat moderne relaties ook een manier zijn voor subjecten om hun status uit te dragen. Volgens Illouz is het status-element het gevolg van de omstandigheden die reeds beschreven zijn, waarin ontmoetingen plaatsvinden. Er is sprake van een "highly competitive market"¹²⁶, dus omgekeerd, als het subjecten wél lukt om een relatie aan te gaan met zijn of haar *soulmate* maakt dat zonder uitzondering veel indruk. Ter herinnering, volgens Illouz nemen we onvrijwillig deel aan de markt. Reckwitz daarentegen, stelt ons in staat om te zien dat laatmoderne subjecten die moeilijke omstandigheden juist bewust opzoeken omdat dat hun liefde alleen maar legitimeert. Beschouw ook hoe dit onze perceptie van al die potentiële keuzes die in deel zijn genoemd, verandert. Er is meer te kiezen qua relatievormen en partners, maar het laatmoderne subject zal door de statusdynamiek die ik hierboven heb beschreven, geneigd zijn om naar de periferie van die keuzes te bewegen. In de laatmoderniteit willen we *the girl next door* niet meer. Dat is bijna te makkelijk. We willen de moeilijke, exotische liefde.

Laatmoderne subjecten zijn ook geneigd om dingen te zeggen als: we blijven bij elkaar zolang het leuk is. Illouz zou dit als 'vrijheid' interpreteren. Door dit soort dingen te beweren, signaleert een laatmodern subject dat het vrijheid belangrijk vindt. Maar op basis van Reckwitz zijn theorie kunnen we verder gaan dat alleen het signaleren van modieuze waarden. Als subjecten lange tijd een relatie hebben, dan moet het ook lang leuk zijn. Dat was immers het fundament waarop de relatie was gebouwd. En het leuk hebben, positieve emoties uitdragen, is precies succesvolle-authenticiteit. De succesvolle-authenticiteit op zijn beurt is weer het uitdragen van status. De statusdynamiek, zo expliciet verwoordt is misschien confronterend, maar zij is onontbeerlijk om de laatmoderne liefde te duiden.

Samenvattend heeft de laatmoderne er belang bij dat de liefde niet vanzelf gaat, dat het moeilijk is, want daarmee krijgt de relatie meer status. Dat is een paradoxaal iets, een relatie die succesvol is en die standhoudt, precies omdat er factoren zijn die ervoor zorgen dat zij niet standhoudt. Hoe verklaren we dit?

¹²⁶ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 55.

Deel 4: Gifttheorie en de liefde als gift

De laatmoderne liefde is vooralsnog een contradictoir iets. De geliefden in een laatmoderne relatie erkennen dat zij hun eigen piekervaring nastreven en gaan een verbond aan waarbij daar ruimte voor is. Tegelijk lijkt die piekervaring dichterbij te komen als de liefde onder onwaarschijnlijke of moeilijke omstandigheden standhoudt. Dat betekent dat de laatmoderne er belang bij heeft dat de liefde moeilijk aanvoelt, zolang die moeilijkheid te delen is met anderen natuurlijk. Hoe moeten we deze laatmoderne liefde begrijpen?

In deel vier wordt een laatste theorie gepresenteerd alvorens die vraag beantwoord kan worden. Gifttheorie is een theorie over de dynamiek tussen mensen die giften aan elkaar geven, een sociale giftdynamiek dus.¹²⁷ Merk op, De Kesel spreekt over mensen in plaats van subjecten. Giftdynamiek fungeert ook als een cultuurtheorie. Een cultuurtheorie van de gift betekent dat een mens een relatie onderhoudt met een bepaalde waarde of idee. De Kesel is bijvoorbeeld van mening dat de moderne mens, hij spreekt over de moderniteit en niet de laatmoderniteit, een specifiek soort relatie onderhoudt met vrijheid. De relatie tussen de moderne mens en vrijheid is een absolutegeeverdynamiek.¹²⁸ De mens die zich in een absolutegeeverdynamiek bevindt, gelooft dat hij volledig afhankelijk is van de gift en is als een slaaf ten opzichte van zijn meester.

Nog enkele woorden vooraf: de tekst waarvan ik gebruik maak, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift* van De Kesel, is naar eigen zeggen geen volledig uitgewerkte theorie.¹²⁹ Er zullen dus momenten ontstaan van tekstuele onduidelijkheid. In die situatie ontstaat de verleiding om terug naar de geciteerde brontekst te gaan of secundaire literatuur. Voor die verleiding zal ik me echter behoeden. De tekst maakt gebruik van concepten die in grote en complexe tradities liggen besloten. De gift als religieuze metafoor is ouder dan het Christendom. Daar staat tegenover dat de tekst een fascinerend contragewicht biedt aan Illouz en Reckwitz. Bovendien is de sociale dynamiek van de gift buitengewoon relevant voor dit paper omdat het raakvlakken heeft met de begrippen liefde, laatmoderniteit en vrijheid.

Ten eerste zal ik verduidelijken wat de giftdynamiek precies inhoudt. Vervolgens besteed ik aandacht aan de absolutegeeverdynamiek en de vier elementen die haar kenmerken. Tot slot wordt de liefde als giftr relatie uiteengezet.

Eens leefde de mens van elkaar

Volgens De Kesel is de mens een gevend wezen. Hij schrijft: “we hebben het leven nergens anders vandaan dan van elkaar, dan van de gift/teggengift verhouding die

¹²⁷ De Kesel gebruikt de term gifttheorie niet. Ik heb die term hier gebruikt omdat ik wil overbrengen dat er een corpus van literatuur is dat de sociale relaties tussen mensen onderzoekt aan de hand van de gift waarvan De Kesels tekst slechts een voorbeeld is.

¹²⁸ De Kesel gebruikt het begrip absolutegeeverdynamiek ook niet. Hij schrijft over een *Gever*. Ik vond dat een ietwat verwarrende term omdat het niet voldoende het contrast tussen vrij verkeer van giften weergeeft en de dynamiek van een gift die dermate groot is dat hij niet van tegengift voorzien kan worden. Dit wordt nog duidelijk in de tekst.

¹²⁹ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 18.

ons maakt tot wat we zijn.”¹³⁰ Oftewel, de giftrelatie is zo centraal voor de mens, dat ons wezen ermee samenvalt. Gevende mensen leven in wederzijdse afhankelijkheid. Die giften zijn overal en ze variëren van klein tot groot. De Kesel geeft als voorbeeld dat de goden in de hellenistische tijd van menselijke offers afhankelijk waren. De goden mogen wel machtiger zijn dan mensen, toch bestaan ze bij gratie van de verering van de mens.¹³¹ Een iets ander voorbeeld van mijn hand is de rol van giften in de maatschappij. Giften zijn ook een maatschappelijk fenomeen. Het was zeer gebruikelijk, ook in Nederland, om elkaar om dingen te vragen: Kun je me een lift geven naar het ziekenhuis? Kan ik een jurk of pak lenen voor een bepaald event? Mag ik een kopje suiker lenen? Kunt u mij de weg daar dit of dat wijzen? Deze verzoeken zijn giften en tegengiften. Het zijn zaken die aan de medemens gegeven worden en die ook teruggegeven worden. Het voortdurend aan elkaar om zulk soort (kleine) diensten en wederdiensten vragen, is niet meer gangbaar. Toch zal iedereen zich iets voor kunnen stellen bij een tijd dat zulke verzoeken tot de orde van de dag hoorden.

De gift heeft een specifieke sociale dynamiek die nadere ontleding vraagt. Allereerst zijn giften schenkingen aan andere mensen. Het proces van schenken bestaat uit drie onderdelen. Er is het schenken van de gift, de ontvangst van de gift en cruciaal, een tegengift.¹³² De factor tijd, zo betoogt De Kesel, is eveneens van belang. De ontvanger van de gift heeft altijd een niet vaststaande periode om na te denken of hij of zij een tegengift wil aanbieden en hoe groot of klein die tegengift moet zijn. Met andere woorden, de giftdynamiek fungeert als een procedure waarin mensen hun onderlinge verhouding tot elkaar afstemmen via giften. Opvallend is dat het geven van een gift in eerste instantie de verhouding tot de ontvanger verstoort. De ontvanger staat nu immers bij de gever in het krijt. De tegengift is een poging om die initiële *afhankelijkheid* teniet te doen. De giftdynamiek veronderstelt dus “afhankelijkheid en ondergeschiktheid.”¹³³ Dat is niet erg want nogmaals, als mens zijn we nu eenmaal van elkaar afhankelijk. De Kesel vat het als volgt samen: in een sociale dynamiek waar de giftrelatie in zijn geheel kan bestaan, gift-ontvangst-tegengift, leeft een mens *midden* in de wereld.¹³⁴

De giftrelatie is sociaal en het is gemakkelijk om er iets bij voor te stellen. Laten we het volgende voorbeeld nemen: stel dat je jarig bent en dat je schoonouders een boek voor je hebben gekocht. De volgende keer als je bij hen op bezoek komt, ben je geneigd om ook iets mee te nemen. Dat is zo want de gift en het accepteren ervan resulteert in de sociale verplichting om iets terug te geven. Wat datgene is, staat vrij. Ook zal het je vergeven worden als je met lege handen arriveert, hoewel het je zou sieren om dat niet te doen.

De Kesel bespreekt ook vrijheid en de wil van de mens in relatie tot de giftdynamiek. Te beginnen met vrijheid: de sociale dynamiek van de gift met haar drie onderdelen veronderstelt vrijheid en maakt ons vrij.¹³⁵ Het veronderstellen van vrijheid is gemakkelijk te zien; Een gift verliest zijn blijde betekenis als hij onder dwang wordt gegeven. Een gift die niet geweigerd kan worden, is nauwelijks een gift en zelfs sinister. Denk hierbij aan de beroemde woorden die Marlon Brando's personage in *The*

¹³⁰ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 124.

¹³¹ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 32.

¹³² Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 32-34.

¹³³ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 17.

¹³⁴ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 34.

¹³⁵ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 34.

Godfather uit 1972 sprak: *I'll make him an offer he can't refuse.*¹³⁶ Marlon Brando, de capo in een beruchte maffiafamilie vermomt hier de spijkerharde uitoefening van zijn macht met de giftdynamiek. Het *offer* of gift heeft al haar oorspronkelijke betekenis verloren precies omdat zij in onvrijheid wordt aangenomen. De vrijheid ontstaat juist doordat mensen ruimte krijgen om een passende tegengift te bedenken. Bovendien, de mens *hoeft* niks terug te geven. Als hij dat doet dan is dat omdat hij dat wil.¹³⁷ De wil van de mens is dus cruciaal om de giftdynamiek te laten functioneren.

De moderne vrijheid

Volgens De Kesel heeft die giftdynamiek in de moderne tijd plaats gemaakt voor een specifieke invulling van vrijheid oftewel “de idee dat de mens zich fundamenteel vanuit zijn autonome ‘zelf’ tegenover zijn medemens en wereld verhoudt.”¹³⁸ Voordat ik De Kesels stelling toelicht neem ik mijn eigen leven als voorbeeld: ikzelf leen nooit suiker van de bureu,¹³⁹ in plaats daarvan ga ik ga liever naar de supermarkt want die is min of meer altijd open. Ik heb nog nooit een kledingstuk geleend, zeker geen dure kleding, want wat als ik het kapot maak? Als ik ergens heen moet, vraag ik nooit om een lift. Ik neem liever een Uber. Zelfs de weg vraag ik niet meer aan mijn medemens want ik heb een smartphone. Ogenshijnlijk heb ik mijn medemens dus niet meer nodig. Wat ik daarentegen nodig heb, is 5g en een oplader. Ik gok dat ik daar niet alleen in ben en dat meer mensen op deze manier leven. Dit is min of meer typisch voor het leven in wat De Kesel de moderne tijd noemt. Wij doppen onze eigen boontjes. Hoe kan dat als we als mensen van elkaar leven volgens De Kesel?

Het antwoord op die voorgaande vraag heeft opnieuw met de giftdynamiek te maken. Giften kunnen zoals gezegd, variëren van klein tot groot. Beschouw wat er gebeurt tussen de onderlinge verhouding van mensen als de initiële gift zeer groot wordt. Stel dat je schoonouders je niet een boek cadeau doen, maar dat ze je uitnodigen om met hen mee te gaan op vakantie. Hoe voorzie je deze gift van een tegengift? Op vakantie gaan is duur, een bos bloemen staat niet in verhouding. Of gaat het alleen om het gebaar? Of moet je de uitnodiging niet aannemen, wetende dat je geen gepaste tegengift kan bieden? Je zou zelfs kunnen twijfelen aan de aard van de gift. Vinden ze je heel aardig en hebben ze je er graag bij? Of laten ze met hun grootse vakantie ook hun macht gelden door je op je plek te zetten? Zij *weten* immers dat jij hen niet met gelijke munt terug kunt betalen. De twijfel is cruciaal. Doordat er twijfel ontstaat, kom je *tegenover* je schoonouders te staan. Met andere woorden, de relatie verandert. Dit voorbeeld laat wel zien: de verhouding tussen mensen komt scheef te liggen als giften bijzonder groot worden. Hoe dat precies werkt, wordt in de onderstaande paragrafen uiteengezet.

¹³⁶ Francis Ford Coppola, "The Godfather," (1972).

¹³⁷ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 33.

¹³⁸ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 17.

¹³⁹ Nog een niet-academische anekdote: In mijn vroege jaren als student woonde ik in een studentenflat. Er was een buurvrouw die ik wel zag zitten en ik was naarstig op zoek naar een excuus om met haar te praten. Op een dag veinsde ik dat de olijfolie op was en of ik wat mocht lenen van haar. De olijfolie kreeg ik mee, maar het verzoek werd ook met gefronste wenkbrauwen ontvangen. Het hielp natuurlijk niet dat we boven een supermarkt woonden!

Volgens De Kesel zijn we ergens in de loop van de geschiedenis van de mens gestopt met geven aan elkaar en heeft een andere instantie de rol van louter gever op zich genomen. Er is nu een iets wat ons alles geeft en dat in ruil daarvoor niets terug hoeft te krijgen. Sterker nog, dit iets *kan* niet van tegengift worden voorzien. Een gift kan oneindig groot worden, vele malen groter dan een vakantie, zodanig dat het een absoluut karakter heeft gekregen. De sociale dynamiek die daarbij hoort, noem ik de absolutegeverdynamiek.

Er zijn tal van voorbeelden van absolutegeverdynamieken. De Kesel noemt de christelijke God, een sm-meester, de ouder-kindrelatie, Plato's idee van het Goede, de Ander van Emmanuel Levinas en natuurlijk vrijheid. Voordat ik de absolutegeverdynamiek uit te doeken doe, is het belangrijk om twee dingen op te merken: ten eerste, de voorbeelden zijn erg divers. Daaruit volgt dat er weliswaar parallellen zijn tussen deze voorbeelden, maar dat dat geenszins betekent dat ze hetzelfde zijn. De constante factor is dat de mens zich ten opzichte van deze zaken op een vergelijkbare manier *verhoudt* niet dat God een sm-meester *is*. Ten tweede, historische en ahistorische voorbeelden bestaan hier naast elkaar. Plato's idee van het Goede heeft qua breed maatschappelijke populariteit ietwat ingeboet over de afgelopen eeuwen. Evenzo is het geloof in de christelijke God in de westerse wereld tanende. Daar staat tegenover dat sm-meesters behoorlijk populair zijn. Hieruit volgt dat de absolutegeverdynamiek zelf niet absoluut is. Als De Kesel in de omgang van de moderne mens met vrijheid een absolutegeverdynamiek herkent dan volgt daar niet uit dat de maatschappij als een machine de wetten van de absolutegeverdynamiek gehoorzaamt.

De vier elementen van een absolutegeverdynamiek

In wat volgt, wil ik de absolutegeverdynamiek in vier elementen ontleden. Dat zijn: de rol van geloof, stapsgewijze escalatie ook wel transgressie genoemd, straf als genot en vrijwillige onderwerping als eindpunt van absolutegeverdynamiek. Dit zijn de elementen waarvan ik meen dat die absolutegeverdynamiek kenmerken. Zodra die elementen beschreven zijn, kunnen we terugkeren naar De Kesels stelling. Ik bedien me in navolging van De Kesel hoofdzakelijk van christelijk dogma zoals het geïnterpreteerd werd door de *pur amour*, een zeventiende-eeuwse mystieke cult¹⁴⁰ en de sm-meester ter illustratie.

De rol van het geloof in de absolutegeverdynamiek is cruciaal. Zonder het geloof valt de absolutegeverdynamiek als los zand uit elkaar. Wat is dit geloof dan precies? Neem christelijk dogma: het christelijk geloof is dat we ons gedragen weten door Gods genade. Christenen geloven doorgaans, er zijn natuurlijk verschillende interpretaties, dat de mens na zijn aardse leven met God verenigd zal worden. Eenmaal verenigd met God is de mens compleet vervuld, er is "de opheffing van alle tekort."¹⁴¹ Er is kortom een heerlijke beloning aan het eind van de rit, ook wel de heilsbelofte genoemd. Hiermee is de inhoud beschreven van dit geloof, maar niet waarom het hier specifiek om een geloof gaat en niet een 'weten'. Een manier om bij 'geloof' uit te komen is door de twijfel. God schiep de wereld in een daad van pure onbaatzuchtigheid. Wij mensen danken alles aan

¹⁴⁰ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 22.

¹⁴¹ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 13.

Hem. Echter, Gods gift mag dan wel allesomvattend zijn toch is zij niet eenduidig goed. Wij zouden voor hetzelfde geld slachtoffers kunnen zijn van een onverschillige God in een misleidend en sadistisch universum zoals De Kesel het formuleert.¹⁴² Er is dus reden voor twijfel over de goedheid van de gift. Gegeven die twijfel staat de mens voor een keuze: kies ik ervoor om Gods gift als goed te zien of doe ik dat niet? Aangezien ik het niet weet, moet ik het wel geloven. Bovendien moet ik die keuze *zelf* voortdurend bevestigen. God kan mijn twijfel niet wegnemen. Dat doe ikzelf als kiezend mens.¹⁴³ De gift is absoluut geworden en daardoor is mijn relatie met God veranderd en net als bij het voorbeeld van de schoonouders kom ik door mijn twijfel tegenover God (en de wereld) te staan.

Dan volgt het element van stapsgewijze escalatie. Hier is de relatie met de sm-meester illustratief. Er is een element van grenzen opzoeken in een dergelijke relatie. Meestal begint dat tamelijk onschuldig en escaleert het mettertijd. De meester kan, ik noem maar iets, vragen of je zijn of haar laars likt of iets dergelijks. Zodra dat verzoek naar welbevinden van de meester is uitgevoerd, volgt een nieuwe taak. Die taak is weer wat extremer enzovoorts. Merk op dat de meester altijd om toestemming vraagt. Het opzoeken van grenzen gebeurt met instemming. Er zijn overigens verschillende verklaringen voor dit grensverleggende gedrag. In de psychoanalyse waar De Kesels tekst inspiratie uit put, wordt het verleggen van grenzen als een menseigen neiging gezien. Iets in ons is op zoek naar die grens en neigt er zelfs aan voorbij te gaan. Ook als die neiging niet per se goed voor ons is.

Het derde element is dat straf als genot wordt ervaren in de absolutegeeverdynamiek. Dit lijkt contradictoir maar is bij nadere uitleg goed te begrijpen. De slaaf van de sm-meester leeft namelijk voor het genot van de meester. Als de meester tevreden is dan is de slaaf dat ook. Zoals reeds genoemd, is de meester-slaaf relatie gestoeld op geloof. Dit geloof wordt door de escalerende straffen op de proef gesteld. Dus des te gruwelijker de straf, des te meer de slaaf zijn dankbaarheid kan tonen. Omgekeerd werkt niet. Als de meester heel vriendelijk is en allerlei cadeautjes geeft aan de slaaf dan is de slaaf zijn dankbaarheid te makkelijk, gratis. Echter, als de meester straft en de slaaf blijft de meester trouw dan moet het wel zo zijn dat de slaaf werkelijk gelooft in de heilsbelofte van de meester. De meester zal ongetwijfeld in zijn nopjes zijn als hij ziet dat geen kwelling de dankbaarheid van de slaaf doet wankelen en als de meester geniet dan doet de slaaf dat natuurlijk ook!

Het vierde element is het eindpunt van de absolutegeeverdynamiek. Dit is het meest abstracte element want hier wordt de meesterslaafrelatie tot haar logische eindpunt geredeneerd. Hier is God opnieuw een dankbaar voorbeeld. Het eindpunt van de absolutegeeverdynamiek is een slaaf die zijn vrijheid volledig heeft opgegeven, maar daardoor ook weer vrij is. Dat werkt als volgt: Volgens de *pur amour* mogen wij wel Gods slaven zijn, toch zijn wij niet passief. Als God ons besluit te straffen, dan zullen we op geen enkele wijze die straf kunnen ontlopen. Of we toestemmen, verandert niets aan de uitkomst, maar door de straf te *willen*, zijn we in staat om autonomie te herwinnen. Het laatste beetje menselijkheid dat de slaaf bezit, de weerstand tegen zijn positie, kan alleen uit vrije wil, oftewel in vrijheid weggegeven worden. De Kesel noemt dit iets "listigs"¹⁴⁴ en daar heeft hij een punt. Zolang de slaaf zijn lot aanvaardt, is hij niet slaafs

¹⁴² Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 29.

¹⁴³ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 28.

¹⁴⁴ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 28.

maar juist autonoom. Met andere woorden, het eindpunt van de absolutegeeverdynamiek is een slaaf die slaaf *wil* zijn.

Het mag duidelijk zijn: een slaaf die slaaf wil zijn roept ongemakkelijke vragen op. Het lijkt mij dat de vraag of dit eindpunt ons als aantrekkelijk toeschijnt een kwestie van perspectief is. Enerzijds, de slaaf heeft zichzelf onderworpen. Er zijn genoeg mensen voor wie geldt dat zij nu eenmaal hun geloof in God zeer intens ervaren. Dat is aan hen. Dat geldt natuurlijk ook voor praktiserende meesters en slaven. Echter, de absolutegeeverdynamiek kan zeer problematisch zijn. Dit is precies waarom het soort slaafzijn uit de meesterslaafrelatie van de erotiek zich nauwelijks laat spiegelen aan de slavernij ondanks dat de woorden hetzelfde zijn. De Kesel verduidelijkt niet voor niets dat de absolutegeeverdynamiek deels “fantasmatisch”¹⁴⁵ is oftewel, een fantasie. Het manifesteren van die fantasie kan verschrikkelijke gevolgen hebben.

De absolutegeeverdynamiek speelt ook vandaag een rol. We zijn nu terug bij wat De Kesel “onze moderne, op vrijheid gestoelde samenleving”¹⁴⁶ noemt. Dit is volgens De Kesel een kapitalistische samenleving. Het kapitalisme vervult de functie van absolute gever. Het kapitalisme beloont ons net als God. Ditzelfde kapitalisme wordt vaak als een vrijheid uitgelegd. Wij menen allen van ons levensonderhoud afhankelijk te zijn van de kapitalistische markt, maar dit is een misvatting want volgens De Kesel leeft de mens van elkaar en niet van een of andere markt. Het idee dat de kapitalistische markt geeft, wordt enkel instant gehouden door ons geloof.¹⁴⁷ Interessant genoeg is er dus geen discontinuïteit van de christelijke middeleeuwen naar de seculiere, kapitalistische moderniteit, maar is er sprake van een continuüm. Op dit punt contrasteert De Kesel van Illouz en Reckwitz. Volgens De Kesel mogen we in naam seculier zijn, feitelijk zijn wij nog steeds monotheïsten.¹⁴⁸

De Kesel geeft het volgende voorbeeld van een historische gebeurtenis waarin hij de absolutegeeverdynamiek herkent. In 2000 heeft de George W. Bush de Amerikaanse verkiezingen gewonnen met een nipte meerderheid. Bush wist de christenfundamentalistische kiezers aan te spreken door zijn *hands off* beleid te propageren. Deze groep kiezers is wars van menselijke inmenging omdat dat afbreuk doet aan de compleetheit van Gods gift. Bush appelleerde aan dat idee door vooral geen al te menselijke maatregelen voor te stellen. Door de maatschappij te laten voor wat zij is, blijft Gods gift intact. Daarnaast is er een cruciale rol voor geloof. Immers, dat afwezigheid van sociaal beleid juist armoede en ongelijkheid veroorzaakt, lijkt des te meer reden om erin te geloven.¹⁴⁹ Hier zien we hetzelfde mysterie van de voorgaande paragrafen; we worden gestraft met armoede en toch lijken we daardoor alleen maar meer te geloven. Kortom, de absolutegeeverdynamiek is een wendbaar instrument om maatschappelijke fenomenen te duiden.

Liefde als giftdynamiek

Zoals gezegd laat de liefdesrelatie zich ook als giftrrelatie begrijpen. Daartoe werk ik een nadere blik op het begrip liefde zelf. In de introductie gaf ik een spaarzame definitie van liefde als het aangaan van relaties van twee (of meer) mensen al dan niet met een

¹⁴⁵ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 102.

¹⁴⁶ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 82.

¹⁴⁷ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 38.

¹⁴⁸ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 37.

¹⁴⁹ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 39.

seksuele component. Dit is de sociologische definitie die door Reckwitz en Illouz gehanteerd wordt. Echter, liefde is niet goed te begrijpen door haar enkel zo steriel te benaderen. Liefde is niet zomaar een relatie. We zijn geneigd om de liefdesrelatie als een specifiek iets te zien, anders dan bijvoorbeeld vriendschap. Dat verschil is niet te verklaren met seks, zeker niet in onze laatmoderne maatschappij. Er zijn genoeg vrienden die seks met elkaar hebben (*friends with benefits*) en minnaars die dat juist niet doen. Liefde impliceert ook een bepaald soort intensiteit, een soort nabijheid. Tenminste, dat is hoe wij vandaag de dag het woord gebruiken. Vriendschap is natuurlijk niet altijd van liefde te onderscheiden, maar de intuïtie dat liefde een uniek fenomeen is, anders dan vriendschap, is mijns inziens sterk genoeg om te respecteren.

Wat is liefde dan? De Kesel presenteert liefde als een samenstelling van twee tegenstrijdige componenten die samen goed onze hedendaagse opvatting over liefde weerspiegelen. In de eerste van die twee componenten staat liefde “voor het verlangen, voor het onvervulde, het hunkerende.”¹⁵⁰ We ontleen deze betekenis aan *eros* uit de hellenistische wereld. Voor de oude Grieken was liefde bij voorbaat iets tragisch: een kortstondige opwelling van passie die mettertijd uit zou doven. Deze *eros* had alle karakteristieken van een vloek en zij die in haar ban waren, kwamen vaak noodlottig aan hun einde. Denk aan Narcissus in Ovidius’ *Metamorfosen* die wegwijnt voor het water dat zijn spiegelbeeld weerkaatst. In het verhaal wordt de ijdele Narcissus door Nemesis gestraft voor zijn vermeende hooghartigheid. Narcissus, zo lezen we, wijst alle nimfen die naar hem lonken terstond af. Nemesis verhoort de gebeden van de afgewezenen wat tot de volgende situatie leidt:

“Geen trek in voedsel, geen verlangen om te slapen doet hem wijken van die plek. Voorover in ’t beschaduwde gras richt hij [Narcissus] zijn blik onafgebroken op die schone leugen, kwijnt in zijn eigen ogen weg, strekt dan half opgericht zijn armen naar de bomen om hem heen en roept: ‘Wie heeft er,’ -hij vraagt het aan de bomen! – ‘zo hardvochtig liefgehad?’”¹⁵¹

De tweede component vindt zijn oorsprong in de christelijke traditie. De vroege christelijke God had vele namen waarvan Liefde, *caritas*, er een was. Deze liefde differentieert scherp van het Griekse *eros* want zij stond voor “de opheffing van alle tekort.”¹⁵² Liefde is hier een soort vervuldheid, het bevredigen van verlangen, een staat van euforie, iets wat ons “gedragen weet door de volheid van Gods genade.”¹⁵³ De christelijke liefde is dus complementair aan die van de oude Grieken omdat God “ons van alle tekorten en verlangens bevrijdt.”¹⁵⁴ Het mag opmerkelijk heten dat we met het woord ‘liefde’ twee compleet verschillende dingen lijken te bedoelen. Volgens De Kesel zijn we in gelijke mate schatplichtig aan beide culturen, die van de oude Grieken en het Christendom, waardoor het hedendaagse concept liefde die tegenstrijdigheid zo

¹⁵⁰ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 12.

¹⁵¹ Ovidius, *Metamorphosen*, trans. M. D'hane-Scheltema (Amsterdam: Athenaeum, 2011).72

¹⁵² Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 13.

¹⁵³ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 16.

¹⁵⁴ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 16.

onopvallend in zich draagt.¹⁵⁵ Samenvattend is liefde dus twee tegenstrijdige dingen, verlangen en vervuldheid.

We zijn inmiddels gewend aan deze tegenstrijdigheid. We zien dit mysterieuze, chimerische concept van de liefde elke dag in films en media. De Kesel vat het treffend samen: “avond na avond vergapen wij ons voor het scherm aan mensen die zich door de grillige liefdesgod laten kwellen waarbij het achteraf lijkt alsof hun perikelen geen vergeefs offer waren, aangezien aan het eind van het verhaal steevast alles terecht komt.”¹⁵⁶ De luttele seconden van paradijselijk genot of genade hebben alles goed gemaakt.

Dat liefde een giftrelatie is, veronderstelt dat het ritueel van gift-ontvangst-tegengift ook aanwezig is. Er zijn specifieke psychoanalytisch interpretaties van de inhoud van de gift en tegengift, maar zij zijn niet noodzakelijk om het intuïtieve idee van liefde als gift te begrijpen.¹⁵⁷ Er wordt iets gegeven, wat dat is doet niet ter zake, datgene wordt ontvangen (de liefde wordt beantwoord) en er vindt een tegengift plaats. Belangrijk om te vermelden is dat de wederzijdse afhankelijkheid ook hier een grote rol speelt. Niemand wil van zijn geliefde scheiden. De afhankelijkheid is noodzakelijk voor genot en natuurlijk, sommigen gaan daar te ver in. De neiging om in de liefde op te gaan is niet altijd goed voor ons. De gift is ook altijd vergif zoals De Kesel stelt.¹⁵⁸ Romeo dacht dat zijn geliefde Juliet was overleden en legde wanhopig de hand aan zichzelf. Iedereen heeft wel die vriend of vriendin die een nieuwe relatie aangaat en vervolgens van de radar verdwijnt.

Samenvattend zijn er drie kernideeën in de voorgaande paragraaf besproken. Dat zijn de sociale logica van de gift, de absolutegeeverdynamiek en de liefde als giftrelatie. De sociale logica van de gift beschrijft hoe mensen hun verhouding tot elkaar modereren via de vrije uitwisseling van giften. Mensen leven in constante wederzijdse afhankelijkheid van elkaar. Door dingen te geven: een lift naar vliegveld, een kopje suiker, etc. wordt die afhankelijkheid benadrukt en ontstaat er de mogelijkheid om iets terug te geven. De giftrelatie in geritualiseerde vorm bestaat uit het schenken van de gift, de ontvangst van de gift en tot slot de eventuele tegengift.

De absolutegeeverdynamiek is een giftrelatie waarbij de gift een absoluut karakter heeft gekregen. De grootte van de gift verandert de verhouding tot de medemens en kan zelfs in wreedheid ontaarden. Het geloof is cruciaal om de absolutegeeverdynamiek te begrijpen. Het geloof is dat de absolute gift dermate allesomvattend is dat alles uit het leven eruit volgt (christelijk dogma) maar ook dat deze gift tot genade (opnieuw christelijk dogma) zal leiden. Op de tweede plaats, is er een element van escalatie in de absolutegeeverdynamiek. De gift is zo groot geworden dat de ontvanger van die gift alles te werk zal stellen om zijn dankbaarheid te tonen, ook als dat betekent dat diegene zichzelf vernedert of laat straffen (meesterslaafrelatie). Op de derde plaats vindt er een omkering plaats van straf en genot. Doordat de ontvanger van de absolute gift zich alleen nog maar bekommert om de meester zal hij zich moedwillig laten straffen en daar indirect genot aan ontleen. De slaaf leeft voor de meester en als de meester tevreden is, is de slaaf dat ook. Het vierde element beschrijft de paradoxale uitoefening van de wil

¹⁵⁵ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 11.

¹⁵⁶ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 16.

¹⁵⁷ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 139. Zie De Kesel over Lacan.

¹⁵⁸ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 141.

van de slaaf. De slaaf laat zich straffen maar alleen omdat hij dat wil. De slaaf is dus niet slaafs, maar autonoom ondanks dat hij een slaaf is.

Het derde kernidee was de liefde volgens de giftrelatie. In de liefdesrelatie is er sprake van een wederzijdse afhankelijkheid elkaar. De geliefde geeft zich deels over aan de ander en de ontvanger van die liefde doet hetzelfde terug. Er wordt daardoor een evenwicht onderhouden dat ook kan omslaan in een al te veeleisende liefdesrelatie waardoor andere relaties onder druk komen te staan.

Kritiek: Kunnen we twee meesters dienen?

Welnu, er zijn twee relatievormen besproken die beide uitgaan van de dynamiek van de gift. Enerzijds is er de giftrelatie en anderzijds is er de absolutegeeverdynamiek. Wat is precies het verschil tussen beide? Laat ik de liefdesrelatie als uitgangspunt nemen. Liefde is een wankel evenwicht tussen *eros* en *genade*. Daarnaast is er de wederzijdse afhankelijkheid die zo typisch is voor de giftrelatie. De geliefden geven elkaar iets. Er vindt een wederzijdse, gelijkwaardige uitwisseling plaats. Daar staat tegenover dat het feit dat er iets wordt teruggegeven in de vorm van terugverlangen, niet dat de liefdesrelatie per definitie goed voor ons is. Er is volgens De Kesel altijd het gevaar dat we “onzelf verliezen”¹⁵⁹ in dat verlangen naar die ander. Er is kortom altijd het risico dat een niet-absolutegeeverliefdesdynamiek doorschiet naar een absolutegeeverdynamiek.

Jammer genoeg geeft De Kesel geen kaders waar een liefdesrelatie aan moet voldoen, wil zij niet tot absolutegeeverdynamiek doorschieten. Natuurlijk, in de absolutegeeverdynamiek is er geen tegengift. God verlangt niet naar zijn schepsels. Onze meester smacht niet naar ons, enkel omgedraaid. Maar De Kesel schrijft dat genot in een absolutegeeverdynamiek het gevolg is van onderwerping aan de meester. In de liefdesrelatie is er ook sprake van onderwerping want we stellen ons afhankelijk op naar de ander. Volgt dan niet dat meer onderwerping altijd meer genot oplevert? En dus dat beide relatievormen in elkaar zullen overgaan. Als beide dynamieken, liefdesrelatie en absolutegeeverdynamiek, onderwerping vereisen dan lijken ze verdacht veel op elkaar.

Mijns verklaring is dat dat het verschil tussen beide opnieuw te maken heeft met geloof. Het geloof in een absolutegeeverdynamiek is de allesomvattendheid van de gift, haar absolute karakter. Iedereen kent wel mensen voor wie geldt dat zij zich iets te hard vastklampen aan hun partner. Kennelijk geloven zij dat de liefde hen alles zal geven zoals De Kesel dat zou verwoorden en dat zij niet hoeven te werken maar van de liefde kunnen leven. Echter, als zij eenmaal uit hun roes ontwaken dan blijkt maar weer dat de liefde een wrede meester kan zijn als we toestaan dat zij ons tot slaaf maakt. Ook de intensiteit van het geloof varieert van mens tot mens en lijkt gedurende het leven te fluctueren. Misschien dat we in sommige gevallen heel duidelijk kunnen zijn: in deze relatie, op dit moment in de tijd, is er sprake van een absolutegeeverdynamiek, maar soms is niet zo duidelijk. Hoe dan ook, doordat er sprake is intra- en intermenselijke verschillen met betrekking tot geloofsintensiteit, kan de absolutegeeverdynamiek verschillen van de giftdynamiek.

Een andere belangrijke vraag is of de slaaf slechts een meester kan dienen. Neem nou onze relatie met God. Volgens de *pur amour* is Gods gift zo allesomvattend dat alles eruit gegeven wordt. Het lijkt mij dat iemand die een dergelijke relatie met God

¹⁵⁹ Kesel, *Niets dan Liefde: Het Vileine Wonder van de Gift*, 143.

onderhoudt aan de relatie met God ook voldoende heeft. Het doet me denken aan de gelofte die gewijde zusters doen. Dat zijn zusters die kuisheidsbelofte hebben uitgesproken. Zij dragen een ring die hun verbond met God symboliseert. Die ring heeft natuurlijk een rituele functie, maar op basis van de absolutegeverdynamiek kunnen we haar ook duiden: de ring symboliseert enerzijds dat deze zusters verwachten meer dan genoeg liefde van God te ontvangen, maar anderzijds dat zij alleen trouw aan God zijn, aan slechts een meester. De ring vervangt de trouwring die naar anderen verduidelijkt dat je al een partner hebt. Door meerdere relaties te onderhouden doet de slaaf afbreuk aan het idee dat hij zich ten volle gedragen weet door God.

Hoe zou dat ook moeten als twee meesters elkaar tegenspreken? God houdt natuurlijk geen rekening met een andere meester gegeven het feit dat Hij almachtig is. Er zijn niet eens twee meesters binnen het monotheïsme. De ene God is al allesomvattend. Kortom, ik denk niet dat we twee meesters kunnen dienen. Omgekeerd kan natuurlijk wel, dat één meester meerdere slaven heeft. Dat is ook wel inzichtelijk. Als de meester werkelijk zo groot is, dan is Hij meer dan voldoende voor meerdere slaven. Geen enkel aantal slaven kan Gods grootheid omvatten.

Gegeven dat we niet twee meesters kunnen dienen, hoe is de cultuurkritiek over vrijheid als absolute gever te rijmen met de liefdesrelatie? Als we slaaf zijn van vrijheid zoals De Kesel beweert, is er dan nog wel ruimte voor de liefde? Sluiten zij elkaar niet uit? Een hint uit de tekst is dat De Kesel de moderne vrijheid vooral terugziet in specifieke gemeenschappen, bijvoorbeeld christenfundamentalisten uit de Verenigde Staten. Dat kan te maken hebben met de intensiteit of aard van geloof waarvan het plausibel is dat het niet homogeen is onder de mensen en bovendien veranderlijk. De cultuurkritiek over vrijheid hoeft dus niet voor iedereen in gelijke mate te gelden. De liefde en vrijheid sluiten elkaar uit, als en alleen als, een mens zich tot een van beide als slaaf verhoudt. Ik stel me het geloof dus voor als een moderator, iets wat kan veranderen en wat de relatie tussen mens en gevende instantie reguleert.

Deel 5: Laatmoderne liefde als onderdeel van een absolutegeverdynamiek

Inmiddels hebben we vier delen besproken. In deel een is de moderniteit dan wel laatmoderniteit gepresenteerd als een sociaal systeem waarbinnen keuzes en keuzevrijheid een fundamentele rol spelen. Illouz' observatie was het startpunt van dit paper. We kiezen op een andere manier en omwille van andere redenen voor onze liefdespartners. In deel twee is de mechaniek van de laatmoderniteit beschreven. De laatmoderniteit draait om singulariteiten. Singulariteiten zijn entiteiten die als bijzonder en uniek worden gezien en daardoor waardevol. De zogenaamde maatschappij van singulariteiten is een maatschappij waarin subjecten voortdurend keuzes maken. Met die keuzes zijn we in staat om onszelf te definiëren en stemmen we onze onderlinge verhoudingen af. Keuzes maken is verbonden met sociale status.

Dan volgt de vraag hoe de laatmoderniteit invloed heeft op ons vermogen om relaties aan te gaan. Illouz is daarin het duidelijkst. Zij stelt dat de moderniteit, ze heeft het immers niet over de laatmoderniteit, uitmond in negatieve relaties. Volgens Illouz is de teleurstelling, angst en algehele ontevredenheid die zo breed gedeeld worden eerder het gevolg van een vruchteloze "search for love"¹⁶⁰ dan het niet beantwoorden van een potentiële minnaar zoals dat in de Griekse mythen wordt voorgesteld. Liefde komt in zijn geheel niet van de grond, nog voordat we worden afgewezen.

Echter, als we de eigenschappen van Reckwitz' maatschappij van singulariteiten proberen door te denken in een relatievorm, dan komen we uit op een contradictoire vorm van liefde, de laatmoderne liefde. Subjecten in deze relatie streven naar hun eigen piekervaring en maken gebruik van de beperkingen en mogelijkheden van succesvolle-authenticiteit. Dat betekent dat een laatmodern subject zichzelf wil singulariseren, maar ook strategisch nadenkt over welke ervaringen zich daarvoor lenen. Zoals gezegd, deze laatmoderne liefde gedijt juist onder moeilijke omstandigheden. Laatmoderne liefde is kiezen voor de momenten met elkaar. Des te meer die keuze uit pure liefde gemaakt wordt in plaats van bijvoorbeeld materiële noodzaak, of des te meer obstakels die liefde moet overwinnen, des te meer we geneigd zijn om die liefde te als uniek en waardevol te zien. Dat maakt dat de laatmoderne liefde haar eigen bestaan voortdurend ondermijnt en door die ondermijning lijkt op te bloeien. Hoogst merkwaardig!

In deel vier is de sociale logica van de gift besproken. De gift kan meer of minder een absoluut karakter hebben. Een gift van een absolute gever, zoals het idee dat het leven een geschenk van God is, verandert onze verhouding tot de absolute gever dermate dat er allerlei bijzondere gevolgen ontstaan. De absolutegeverdynamiek lijkt abstract, maar dat is zij niet. Als je schoonouders je meenemen op vakantie, wetende dat jij hun niet van een passende tegengift kan voorzien, dan heeft dat gevolgen voor de onderlinge verhouding. Zij plaatsen zich daarmee boven een gelijkwaardige relatie door te zeggen: ik geef dit, maar ik hoef er niks voor terug want jij hebt mij niets te bieden. Gods gift is onmetelijk groter dan wat voor vakantie dan ook. Als we proberen onze dankbaarheid te tonen aan die absolute gever zien we ons genoodzaakt al onze waardigheid en vrijheid op te geven. Immers, de initiële gift is zo groot dat wij alles wat we bezitten terug willen geven. Tot slot, de relatie tot een absolute gever is er een van

¹⁶⁰ Illouz, *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*, 3.

diep geloof. De slaaf in de absolutegeeverdynamiek gelooft dat de meester hem in alles zal voorzien. De relatie houdt enkel stand door dat geloof.

De laatmoderne levensstijl als absolute gever

De onderzoeksvraag in dit paper nogmaals, is de interactie tussen de laatmoderniteit en de liefde. De liefde die consistent is met de laatmoderniteit is de laatmoderne liefde. Hoe zou De Kesel de laatmoderne liefde duiden? Op de eerste plaats is het de vraag of de laatmoderne geliefden primair een relatie met elkaar hebben. Ik denk van niet. Zoals in de bovenstaande paragrafen al is beargumenteerd, streven beide partijen in de laatmoderne relatie naar hun *eigen* piekervaring, vrij vertaald geluk. De liefde *kan* daarin een rol spelen, maar zij is secundair. De primaire relatie is dus die van het laatmoderne subject met zijn eigen zelfsingularisatieproject oftewel de laatmoderne levensstijl.

De werkelijke vraag is of de relatie tussen het subject en zijn zelfsingularisatieproject een vrije giftrelatie is of een absolutegeeverdynamiek. Vóór ik voor het een of het ander pleit, is het goed om de gevolgtrekkingen die bij beide antwoorden horen nog eens op te sommen. Het vrije verkeer van giften impliceert wederzijdse afhankelijkheid, maar daardoor ook vrijheid. Dit was de midden-in-de-wereld-levende mens die al eens langs is gekomen. Aan de andere kant staat de absolutegeeverdynamiek met haar meester en slaven. De absolutegeeverdynamiek is er een van totale overgave aan slechts een meester. Als de slaaf werkelijk gelooft dat hij aan de meester genoeg heeft dan verdwijnen alle andere menselijke relaties die de slaaf met zijn medeslaven onderhoudt langzaam naar de achtergrond. Het verdwijnen van alle andere relaties is omgekeerd evenredig met de intensiteit van het geloof. Des te meer de slaaf gelooft dat hij aan de meester voldoende heeft, des te radicaler is zijn afkeer van zijn medemens. Als de laatmoderne liefde dus onderdeel is van een absolutegeeverdynamiek dan zou dit betekenen dat de liefde die laatmoderneren voor elkaar voelen uiteindelijk opgegeven wordt. Deze liefde wordt steeds kleiner en verdwijnt op een gegeven moment volledig.

Laten we de parallellen tussen de relatie van het laatmoderne subject met zijn levensstijl en de relatie tussen de slaaf en de meester opnoemen. Hierbij zal ik de vier elementen die kenmerkend zijn voor de absolutegeeverdynamiek nagaan. Dat zijn: de rol van geloof, de straf als genot, stapsgewijze escalatie en het eindpunt van de absolutegeeverdynamiek. Ik neem opnieuw christelijk dogma en de sm-meester als uitgangspunt.

Te beginnen met de rol van het geloof. Op de eerste plaats vinden we singulariteiten heel belangrijk. Singulariteiten en de levensstijl die daarmee samengaat bepalen ons leven. Ze staan in het middelpunt van de samenleving. De manier waarop singulariteiten in het midden staan, weerspiegelt de rol die God speelde als punt waaruit de samenleving zich oriënteerde. Er gaat ook eenzelfde belofte uit van singulariteiten consumeren die we herkennen uit de absolutegeeverdynamiek. Door te singulariseren hoopt het subject dat zijn gesingulariseer wordt beantwoord met een piekervaring. Dat is vergelijkbaar met Gods genade, maar dan op aarde.

Op de tweede plaats maken we die singulariteiten zelf. Er is geen natuurwet die voorschrijft dat een voorwerp als de Stanley cup interessant of dat reizen naar Azië of verrijkend is. We kunnen van immers van elke ervaring leren. Vergeet niet dat

Zarathustra tien jaar onder een boom mediteerde voor hij tot zijn wonderlijke inzicht kwam. Waarom zijn we toch zo overtuigd dat deze typische laatmoderne dingen zo bijzonder zijn? Mijn antwoord is dat die overtuiging ook als een geloofsrelatie gezien kan worden. De laatmoderne overdenkt in eerste instantie strategisch zijn volgende stap: “wordt het Tokio of Parijs?”, maar uiteindelijk weet hij niet wat hem dichterbij die felbegeerde piekervaring zal brengen. Er is twijfel, maar het subject neemt die twijfel voor hemzelf weg door volmondig te kiezen voor het een of ander. De laatmoderne stort zich in het volgende project of reis en omarmt alles wat op zijn pad komt. Daarom is de term ‘geloof’ hier meer op zijn plaats, we voelen ons aangetrokken tot singulariteiten. We doen alles voor ze. ‘Denken dat’ dekt de intensiteit van die aantrekkingskracht niet.

Verder is het element van straf en genot aanwezig bij veel laatmoderne ervaringen. We lijken geaccepteerd te hebben dat we ons in die laatmoderniteit onzeker en angstig voelen. Feitelijk hebben we de levensstijl van laatmoderniteit volledig omarmd. Eigenlijk is de laatmoderne levensstijl een vorm van zelfkastijding. Het continue gereis, het jachtige zoeken naar *the next big thing*, Tinder, enzovoorts, niemand vindt deze dingen echt fijn en toch blijven we onszelf er maar mee kwellen. Zou het kunnen dat we ook genot beleven juist omdat deze zaken ons een beetje pijn doen? Is een berg beklimmen geen masochisme? Als de slaaf gestraft wordt, voelt hij zeker pijn, maar het genot van de slaaf is de tevredenheid van de meester. De slaaf kan zijn pijn tolereren omdat hij gelooft dat zijn meester daardoor tevreden is. Misschien dat een vergelijkbaar mechanisme een rol speelt bij onze levensstijl? Als het moeilijk en oncomfortabel is dan zijn we goed bezig. Dat zijn groeipijnen. Een piekervaring komt je niet zomaar aanwaaien. Je moet eerst flink zwoegen voordat je op de top van de *Mount Everest* bent geraakt. Het feit dat het pijn doet, wakkert ons geloof in de waarde van dit soort ervaringen alleen maar aan. Kortom, de laatmoderne levensstijl kwelt ons, maar is tegelijk een bron van genot.

Omgekeerd zijn we ook geneigd om de liefde niet naar waarde te schatten als zij ons geen pijn doet. Liefde moet pijn doen, je droombaan moet pijn doen. En des te meer deze dingen ons pijn doen en ons onzeker maken, des te waardevoller wij denken dat ze zijn. Het is de exotische liefde van de persoon aan de andere kant van de wereld die we zoeken. De liefde van iemand die zich in onze nabijheid bevindt, is te makkelijk, gratis. In de laatmoderniteit is de ontmoeting van twee mensen uit hetzelfde milieu, beide beschikbaar, beide goede baan, beide universitaire studie bij voorbaat vruchteloos. Het lijkt radicaal, maar laatmoderneren die zich in deze gelukkige positie bevinden klagen steevast over verveling.

Het escalerende principe is ook duidelijk aanwezig. Het is velen al eens opgevallen dat, hoe veeleisend het laatmoderne leven ook is, het toch nooit genoeg is. Knokke wordt duiken met walvishaaien in Thailand. Thailand wordt drie maanden met een camper door Australië touren. Inmiddels is er een niet verwaarloosbare trend van mensen die graag naar Antarctica op vakantie gaat. Er is zelfs een markt voor diepzee-expedities om nog maar te zwijgen over het opkomende ruimtetoeisme. Er lijkt geen einde aan te komen en dat is ook logisch want Gods liefde is ook onbegrensbbaar. Ons offer is een kansloze poging om de initiële afhankelijk van de laatmoderne levensstijl oftewel Gods gift teniet te doen. Dat is onmogelijk want Gods gift is eindeloos en daarom zullen we doorgaan met grenzen verleggen. Het opmerkelijke is dat niemand ons dwingt om dit soort reizen te ondernemen. We stemmen toe, net als dat de meester altijd om toestemming vraagt.

Tot slot zien we ook het eindpunt van de absolutegeeverdynamiek terug. Het eindpunt van de absolutegeeverdynamiek is dat de slaaf zich helemaal overgeeft en daarin zijn autonomie herwint. De laatmoderne levensstijl eist dat we onszelf voortdurend definiëren met keuzes. We vieren keuzevrijheid, maar die keuzevrijheid is zelf geen keuze. We zijn eigenlijk niet vrij om te niet-kiezen. Het vieren van keuzevrijheid zoals zij geldt in de laatmoderniteit is het omarmen van niet-vrij zijn, precies zoals de slaaf. Daarom verhoudt de autonomie van de laatmoderne *Wanderer* zich tot zijn levensstijl als de autonomie van de slaaf tot God. We zien hier dezelfde listigheid waar De Kesel over spreekt. De slaaf accepteert Gods straf volmondig en is doordat en zolang hij zijn laatste stukje menselijkheid vrijwillig opgeeft juist een mens. Ter herinnering, de slaaf heeft eigenlijk niets te bieden aan God. God bepaalt hem in alles. Echter, doordat de slaaf toestemt met zijn lot, zijn laatst mogelijke gift, is hij ook weer mens. De laatmoderne *Wanderer* is ook een mens als hij zich volledig in zijn levensstijl stort. Wij zijn geneigd om de laatmoderne *Wanderer* die op reis gaat, die bijzondere liefdes najaagt, die bergen beklimt, die kortom, die typisch laatmoderne levensstijl volledig omarmt, te zien als het toppunt van autonomie. Dat is opvallend want de laatmoderne *Wanderer* is eigenlijk een slaaf van zijn levensstijl. Hij is zijn levensstijl niet meester.

Hebben we dit eindpunt nu in de laatmoderniteit bereikt? Niet volledig natuurlijk en het geldt niet voor iedereen in dezelfde mate. Maar het blijft opmerkelijk hoe wij status toekennen aan hen die als laatmoderne *Wanderer* door het leven gaan. Daaruit blijkt maar weer dat wij tezamen ook geloven. De slaaf die hard wordt gestraft, geniet. Daarom kijken we met een jaloerse blik naar hen die de laatmoderne levensstijl in volle breedte ervaren, ondanks dat deze levensstijl veeleisend en vermoeiend is zoals we hierboven constateerden. De laatmoderne die zich vergaapt aan fonkelende Instagram foto's van anderen is een jaloerse medeslaaf. Waarom zouden we fomo, oftewel *fear of missing out* ervaren als we niet geloven in de heilsbelofte van de laatmoderne levensstijl?

Kortom, we kunnen Reckwitz' observaties en theorie herinterpreteren als een absolutegeeverdynamiek à la De Kesel. Dat werkt verrassend goed. Het stelt ons bovendien in staat om het zelfondermijnende aspect van de laatmoderne liefde te duiden. De laatmoderne liefde gedijt onder moeilijke omstandigheden en wij als laatmodernen lijken niets liever te doen dan onze liefdesrelaties te saboteren. Hoeveel mensen in langetermijnrelaties worden niet rusteloos na verloop van tijd. Is zij het wel? Moet ik settlen of moet alsnog op zoek naar de perfecte partner? Is mijn partner een narcist? Nu begrijpen we waarom, met die sabotage prijs je de werkelijke meester: de laatmoderne levensstijl. De laatmoderne *Wanderer* geeft steeds meer van zijn relaties met anderen op, waaronder de liefdesrelatie omdat hij zich overgeeft aan de laatmoderne levensstijl. In feite is de laatmoderne levensstijl een jaloerse minnaar

De laatmoderne *Wanderer* als gelovige

Natuurlijk is de absolutegeeverdynamiek niet voor iedereen in dezelfde mate van toepassing. We zijn nu aanbeland op dezelfde tweespalt van deel vier waar we de interpretatie van een absolutegeeverdynamiek als cultuurkritiek bespraken. Als de laatmoderne levensstijl een absolutegeeverdynamiek is, dan geldt hier ook weer het twee-meesterprobleem. Indien het geloof in de levensstijl niet van een absolute aard is, dan zal het bovenstaande in mindere mate van toepassing zijn. Echter, als je werkelijk

gelooft dat het leven volgens de laatmoderne levensstijl je gaat belonen met piekervaringen of Gods genade, dan onderwerp je je dus aan die levensstijl en niet aan de liefde van je partner. Het is het een of de ander. Je kan niet twee meesters dienen.

Het mag duidelijk zijn dat hier nogal een stelling is afgeleid; De laatmoderne levensstijl is als een meester en zij die in haar geloven zijn haar slaven met alle gevolgen van dien. Laat ik daarom duidelijk zijn dat deze stelling niet betekent dat de laatmoderne *Wanderer* is ontmaskerd. Ik beschrijf hier niet het valse geweten van de slaaf. De slaaf is ook niet zielig zoals ik al concludeerde. Hij is geen passief figuur dat lijdzaam zijn straf ondergaat. Integendeel, hij heeft zijn meester actief in zijn armen gesloten. In zoverre dat eventuele laatmoderne *Wanderers* verrast zullen zijn over de onderliggende structuur van hun gedrag is dat omdat zij misschien niet de woorden hebben om hun wensen en hopen op deze manier te verklaren. Dat is niet vreemd. Met de wijdverbreide ontkerkelijking in de laatmoderniteit zijn ook veel voorbeelden van religieuze figuren aan het discours ontsnapt waardoor deze figuren nogal vreemd op ons overkomen. Wij voelen ons doorgaans erg ongemakkelijk bij het uitspreken van de wens om geleid te worden, zeker door God! De verdienste van de absolutegeverdynamiek van De Kesel is dus wat mij betreft dat zij tamelijk eenvoudig deze vorm van vrijwillige onderwerping begrijpelijk kan maken.

Tot slot, om het leven als slaaf nog wat extra kracht mee te geven, geef ik een voorbeeld van een dilemma. De vraag is of de volgende stap Tokio of Parijs moet zijn of dat je moet blijven waar je bent vanwege je partner. Dit soort levensvragen zijn eeuwenoud maar zijn dan expliciet religieus van karakter. Beide opties, partner of naar het buitenland zijn mogelijk vervullend. Ik weet niet of een leven voor God een minder rijk leven is dan een leven met je partner, maar dit is wat Augustinus erover zei in de *Belijdenissen*:

“Verliefd op het gelukkige leven was ik bang het te zoeken op de plek waar het was. In mijn zoeken ernaar vluchtte ik er vandaan. Ik dacht namelijk dat ik diep ongelukkig zou worden als ik niet meer met een vrouw kon slapen, maar het geneesmiddel van uw barmhartigheid voor deze zwakheid kwam niet in mijn gedachten. [...] Ik dacht dat je voor een leven in onthouding aangewezen op je eigen kracht [...]. En ik was dom genoeg om niet te weten – zoals het er staat geschreven- dat niemand in onthouding kan leven als u [God] het hem niet geeft. En u zou het me geven, als ik met mijn innerlijke zuchten maar aanklopte aan uw oren en in vast vertrouwen mijn last bij u neerlegde.”¹⁶¹

Augustinus heeft de liefde voor God gekozen en zo te zien heeft hij geen spijt gehad van zijn keuze. De liefde van God was voldoende voor hem, hij had zelfs geen behoefte meer aan de zonden van het vlees. Kortom, alle keuzevrijheid in de laatmoderniteit ten spijt, de keuze is er uiteindelijk een tussen twee meesters.

¹⁶¹ Aurelius Augustinus, *Belijdenissen*, trans. Wim Sleddens, 3e ed. (Budel: DAMON, 2012), 140.

Besluit

De relatie met onze levensstijl kan begrepen worden als de relatie van een slaaf tot zijn meester, eenzelfde soort relatie als een gelovige met God. Dat is de conclusie van dit onderzoek. De laatmoderne liefde is een onderdeel van en ondergeschikt aan de belangrijkere relatie van subject tot zijn levensstijl. Als de laatmoderne werkelijk gelooft dat zijn veeleisende levensstijl hem compleet zal vervullen, dan volgt dat de liefde uiteindelijk opgeofferd moet worden.

De bovenstaande conclusie is tamelijk verrassend maar zeker niet origineel. Hoe zijn we hier ook alweer aanbeland? In grote lijnen was ons vertrekpunt het beeld van een samenleving met een overdaad aan keuzes. Dit is een complexe en overweldigende wereld met allerlei perverse belangen die de liefde alleen maar in de weg zit aldus Illouz. Bij nadere reflectie bleken die keuzes goed te verklaren met het begrip singulariteit en de singuliere levensstijl. Reckwitz' model is zeer precies in staat om uit te leggen hoe de laatmoderne keuzevrijheid een functie vervult voor subjecten die daarmee hun relatie tot elkaar af te stemmen. Zeer verdienstelijk is dat zijn model toont dat we die keuzevrijheid zelf hebben gecreëerd en er niet alleen slachtoffer van zijn zoals Illouz beweert. Er is zelfs een vorm van liefde die consistent is met deze laatmoderne levensstijl waarvan ik hoop dat hij zeer herkenbaar is.

Echter, de laatmoderne levensstijl en de laatmoderne liefdesrelatie riepen ook weer meer vragen op. Van de ene kant is onze wereld ingericht als een soort tuin waar we allerlei laatmoderne avonturen kunnen beleven, maar die tuin is niet zo lieflijk als het lijkt. Reckwitz schrijft over alle onzekerheid en angst die het leven in de laatmoderniteit met zich meebrengt, ook weer zeer herkenbaar. De vraag die ik mezelf stelde is waarom dan? Waarom doen we ons dit toch aan?

Op dit punt gaf de absolutegeverdynamiek van De Kesel een *prima facie* merkwaardige maar wel inzichtelijke verklaring. In De Kesels wereld zijn er vooral relaties. Dat kunnen relaties zijn tussen mensen maar ook tussen mens en cultuur. Als we de relatie van laatmoderne subject met zijn levensstijl als absolutegeverdynamiek conceptualiseren dan vallen er veel puzzelstukjes op hun plek. We doen onszelf die veeleisende levensstijl aan omdat we hopen dat we er beter van worden. Sommige van ons gaan daar zover in dat zij er alles voor opofferen, zelfs de liefde. De absolutegeverdynamiek is een geloofsrelatie.

Hoe kan het ook anders? De laatmoderniteit is geboren uit diep geloof. De laatmoderniteit met al haar verworvenheden is op de tijdsschaal van de menselijke soort een haar verwijderd van de middeleeuwen. De middeleeuwen is de tijdperiode waarin het monotheïstische geloof hoogtij vierde. Zeer aantrekkelijk van de absolutegeverdynamiek is dat zij die geloofsrelatie inzichtelijk maakt zonder te leunen op dogma. De absolutegeverdynamiek is abstract en daardoor ook wendbaar. Ook maakt zij geen karikatuur van de gelovige. In feite heeft De Kesel ons een slaaf gegeven die niet slaafs is, maar die zijn relatie met zijn meester helemaal oké vindt. Een verrassend moderne wending.

Bibliografie

- Augustinus, Aurelius. *Belijdenissen*. Translated by Wim Sleddens. 3e ed. Budel: DAMON, 2012.
- Bosman, Marjolein. *Geluk En Persoonlijkheid*. Centraal Bureau voor de Statistiek (2020). <https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2020/geluk-en-persoonlijkheid?onepage=true#:~:text=Samen%20verklaren%20de%20onderzochte%20persoonlijkheidskenmerken,in%20de%20medemens%20en%20instanties>.
- Coppola, Francis Ford. "The Godfather." 2 h 55 min, 1972.
- Fincher, David. "Fight Club." 2 h 19 min, 1999.
- Grundy, E. M., and C. Tomassini. "Marital History, Health and Mortality among Older Men and Women in England and Wales." [In eng]. *BMC Public Health* 10 (Sep 15 2010): 554. <https://doi.org/10.1186/1471-2458-10-554>.
- Hochberg, M. S. "The Doctor's White Coat-a Historical Perspective." [In eng]. *Virtual Mentor* 9, no. 4 (Apr 1 2007): 310-4. <https://doi.org/10.1001/virtualmentor.2007.9.4.mhst1-0704>.
- Hsieh, Carine. "39 Ways to Meet Guys That Don't Involve Dating Apps." *Cosmopolitan*, 2019. <https://www.cosmopolitan.com/sex-love/advice/g1404/meet-a-guy-in-thirty-days/?slide=36>.
- Illouz, Eva. *Cold Intimacies: The Making of Emotional Capitalism*. Cambridge: Polity Press, 2007.
- . *Why Love Ends: A Sociology of Negative Relations*. Cambridge Polity Press, 2018.
- . *Why Love Hurts: A Sociological Explanation*. Cambridge: Polity Press, 2012.
- Jonathan Wolff, David Leopold. "Karl Marx." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward Zalta, 2021. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/marx/>.
- Kafka, Franz. *The Castle*. Translated by J. A. Underwood. London: Penguin Classics, 2000.
- Kesel, Marc de. *Niets Dan Liefde: Het Vileine Wonder Van De Gift*. Amsterdam: Sijbolet, 2012.
- Kooiman, Niels. *Trends in (Echt)Scheidingen*. Centraal Bureau voor de Statistiek (2022). [https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2022/trends-in--echt--scheidingen?onepage=true#:~:text=In%202021%20eindigden%20van%20elke,2012\)%20min%20of%20meer%20gelijk](https://www.cbs.nl/nl-nl/longread/statistische-trends/2022/trends-in--echt--scheidingen?onepage=true#:~:text=In%202021%20eindigden%20van%20elke,2012)%20min%20of%20meer%20gelijk).
- Marion van den Brakel, Kai Gidding, Bart Huynen *Financiële Situatie Van Een-En Tweeverdieners*. Centraal Bureau voor de Statistiek (2018). <https://www.cbs.nl/nl-nl/achtergrond/2018/32/financiele-situatie-van-een-en-tweeverdieners>.
- Mills, Robert. "Homosexuality: Specters of Sodom." In *A Cultural History of Sexuality in the Middle Ages*, edited by Ruth Evans. London: Bloomsbury, 2014.
- Oosterhuis, H. "Sexual Modernity in the Works of Richard Von Krafft-Ebing and Albert Moll." [In eng]. *Med Hist* 56, no. 2 (Apr 2012): 133-55. <https://doi.org/10.1017/mdh.2011.30>.

- Oved, Or. "Rethinking the Place of Love Needs in Maslow's Hierarchy of Needs." *Society* 54, no. 6 (2017/12/01 2017): 537-38. <https://doi.org/10.1007/s12115-017-0186-x>.
<https://doi.org/10.1007/s12115-017-0186-x>.
- Ovidius. *Metamorphosen*. Translated by M. D'hane-Scheltema. Amsterdam: Athenaeum, 2011.
- Reckwitz, Andreas. *The End of Illusions*. Translated by Valentine A. Pakis. English ed. Cambridge: Polity Press, 2021.
- . *The Society of Singularities*. Translated by Valentine A. Pakis. English ed. Cambridge: Polity Press, 2020.
- Seim, Josh, and Michael A. McCarthy. "Classes without Labor: Three Critiques of Bourdieu." *Critical Sociology* 0, no. 0. <https://doi.org/10.1177/08969205231200898>.
- Swagerman, Alrik. *Samenwonende Twintigers Gaan Vaker Uit Elkaar*. Centraal Bureau voor de Statistiek (2021). <https://www.cbs.nl/nl-nl/nieuws/2021/08/samenwonende-twintigers-gaan-wat-vaker-uit-elkaar>.

Samenvatting

In de laatmoderniteit is het hoe en waarom van de keuze voor liefdespartners ingrijpend veranderd. We kunnen meer relatievormen kiezen en we kiezen partners uit liefde en niet uit noodzaak. (deel 1) De laatmoderniteit is de periode waarin subjecten zich aangetrokken voelen tot dat wat singulier is. De laatmoderniteit is vrijwel volledig ingericht om singulariteiten te maken en te herbergen. De laatmoderne levensstijl is het streven naar een zogenaamde piekervaring (positieve psychologie) door strategisch interessante ervaringen op te doen via singulariteiten. (deel 2) Volgens Eva Illouz is de laatmoderniteit de liefde vijandig gezind. Door onmogelijke standaarden over intimiteit die uit de psychologie zijn afgeleid in combinatie met de grillen van het kapitalisme is de enige relatievorm die de laatmoderniteit herbergt de negatieve relatievorm. Dit is een relatie die nooit van de grond komt of een relatie die door druk van de laatmoderniteit uit elkaar wordt geduwd. (deel 3) Echter, doordat Illouz de laatmoderniteit zo vijandig presenteert, laat haar theorie geen liefde meer toe. Er is echter wel een vorm van liefde die consistent is met de laatmoderniteit en dat is de laatmoderne liefde. Binnen deze relatievorm kiezen subjecten de momenten met elkaar zorgvuldig en streeft iedereen naar zijn of haar eigen geluk. (deel 3) Volgens gifftheorie zijn mensen gevende wezens en zijn relaties te analyseren via de giftdynamiek. Een vorm van giftdynamiek is de absolutegeverdynamiek. Dit betekent dat de gift die aan een mens gegeven wordt dermate groot is dat de ontvanger gelooft dat hij volledig afhankelijk is van die gift. De absolute gever is als een meester van een slaaf. (deel 4) Er zijn tal van parallellen tussen de relatie van een slaaf ten aanzien van zijn meester in de absolutegeverdynamiek en de relatie van een laatmodern subject ten aanzien van zijn levensstijl. Uit deze analogie volgt dat de laatmoderne levensstijl een absolutegeverdynamiek is. Onze laatmoderne levensstijl is dermate veeleisend dat zij ons helemaal opslokt. De laatmoderne liefde is onderdeel van de primaire relatie tussen het laatmoderne subject en zijn levensstijl en is daar uiteindelijk aan onderschikt. Als het laatmoderne subject werkelijk gelooft dat zijn levensstijl hem het ultieme geluk zal bezorgen dan volgt dat de liefde uiteindelijk het onderspit delft. (deel 5)

