

## Waarom het goed is om van jezelf te houden<sup>1</sup>

Jan Bransen

Soms lijkt het een waarheid als een koe: dat eigenbelang en moraliteit elkaars tegendeel zijn. Is het niet evident dat wij, als rationele dieren, in feite gewoon egoïsten zijn? Streven wij niet in feite slechts naar de bevrediging van onze eigen verlangens? En is het niet daarom dat we de moraal nodig hebben, als een correctie van buitenaf, als een externe bron van redenen die ons dwingen rekening te houden met de aanspraken van onze medemensen op welzijn en respect? Dit lijkt het standaardbeeld. Als we simpelweg *mogen* doen wat we uit onszelf *geneigd* zijn te doen, dan zouden we slechts ons eigenbelang nastreven, en daarom hebben we tegenover dit eigenbelang een krachtige moraal nodig die ons verplicht rekening te houden met anderen.<sup>2</sup>

Dit standaardbeeld zal ik in dit hoofdstuk echter ondergraven. Het deugt niet. Het geeft ons een verkeerd beeld van eigenliefde. Van jezelf houden lijkt wellicht egoïstisch en niet moreel te verdedigen, *maar dat is een misvatting*. Ik zal namelijk laten zien dat wij van onszelf kunnen houden om *andere* redenen dan die van eigenbelang: redenen die in essentiële opzichten lijken op morele redenen. En als je je handelen op dergelijke redenen baseert, dan laat je zien dat je zowel van jezelf houdt als moreel respectabel bezig bent.

Het betoog bestaat uit drie delen. In paragraaf 1 betoog ik dat handelen uit eigenbelang inderdaad als niet moreel respectabel kan gelden. Het argument hier is gebaseerd op het idee van een *moreel standpunt*. In paragraaf 2 betoog ik dat een attitude van *belangeloze liefde* iemand van moreel respectabele redenen voorziet. Hier spelen ideeën van Harry Frankfurt een

slutelrol. In de laatste paragraaf introduceer ik het idee van een *alternatief van zichzelf*, en toon ik met behulp daarvan aan dat er *geen* tegenstrijdigheid hoeft te zitten in het idee van belangeloze eigenliefde.

## 1. Eigenbelang en het morele standpunt

Een decennium of wat geleden werd onder filosofen het idee van een *moreel standpunt* gangbaar.<sup>3</sup> Over wat dit idee precies inhoudt wordt veel gedebatteerd, maar algemeen lijkt te worden aangenomen dat zo'n standpunt getypeerd wordt door *het opgeven van de prioriteit van overwegingen van eigenbelang*.<sup>4</sup> Van dit idee wil ik hier gebruik maken. Ik wil er inzichtelijk mee maken wat een overweging moreel respectabel doet zijn.

Als we handelen, kunnen we dat doen om redenen die te maken hebben met anderen, maar ook om redenen die te maken hebben met onszelf. Dit laatste type noem ik *op onszelf betrokken redenen*. Ik wil graag aannemelijk maken dat er van dit type twee soorten zijn: (1) redenen die louter berusten op de voorkeuren van de actor en daarmee *niet* moreel respectabel zijn; (2) redenen die berusten op andere kenmerken van de actor en die daarmee wellicht *wel* moreel respectabel zijn.

Ik wil nu eerst, in deze paragraaf, betogen dat niet alle op jezelf betrokken redenen moreel respectabel zijn. In de twee volgende paragrafen ontwikkel ik dan het idee van *belangeloze eigenliefde*, en laat ik zien hoe die vorm van liefde een bron van redenen is waarin het weliswaar alleen over jouzelf gaat maar zodanig dat die redenen toch moreel respectabel zijn.

Laten we het morele standpunt eens nader bekijken. Een eerste hoofdkenmerk van dit standpunt is dat het inhoudt dat je openstaat voor de *normatief relevante aspecten van jouw situatie*. Het idee is hier dat je zorg moet dragen voor *afstemming op je omgeving*. Elke

situatie waarin je je bevindt stelt namelijk eisen aan je: sommige gedragingen zijn juist, andere niet.<sup>5</sup> Zo bevindt een ouder met een kind zich de ene keer in een situatie die vereist dat hij het kind corrigeert, dan weer dat hij het aanmoedigt, troost, negeert, of nog iets anders. ‘Normatief relevant’ duidt hier op het ‘behoren’ of ‘vereist’ zijn van een bepaalde handelwijze.

Een situatie kan nu allerlei *normatief relevante aspecten* bevatten. Ze kan op verschillende manieren een soort dwingend appel op je doen. Maar daar moet je wel voor openstaan. Dit ‘openstaan voor’ is de attitude die we *reflectieve rationaliteit* noemen. Als je je in een situatie op de juiste manier gedraagt – dus afgestemd bent op je omgeving – dan kan dit louter uit gewenning of instinct zijn, of onder druk van anderen. Maar voor reflectieve rationaliteit is dat niet genoeg. Reflectief-rationele wezens zijn niet alleen afgestemd op hun omgeving, ze dragen ook zorg voor die afstemming zelf.

Als je reflectief-rationeel bent, neem je daarmee verantwoordelijkheid voor wat je jouw *mindset* zou kunnen noemen: jouw overtuigingen, opvattingen, wensen, inschattingen, verwachtingen, waardeoordelen, enzovoort – en vooral je *intenties*. Jouw feitelijke mindset hoeft namelijk niet de mindset te zijn die je in de betreffende situatie *behoort* te hebben. Je denkt, voelt, verwacht, verlangt of beoogt misschien niet de juiste dingen. Je bent niet perfect: het handhaven van een gepaste mindset – het vormen van de juiste intenties – is hard werken. Maar als je reflectief rationeel bent, zie je dat wel als jouw taak.<sup>6</sup>

Zo gaat dat als we beseffen dat we onze *overtuigingen* moeten aanpassen: als ik geloof dat de maan gemaakt is van groene kaas, maar als ik tevens reflectief rationeel ben, dus zorg draag voor een juiste afstemming met de wereld, dan accepteer ik dat ik mijn overtuiging moet opgeven als alles erop wijst dat ze onjuist is. Ik moet de overtuiging dan opgeven en er niet uit luiheid of innerlijke weerstand in volharden. Maar zo gaat het ook als we beseffen dat we onze *intenties* moeten aanpassen: als ik mijn jongere zusje met wie ik ruzie heb wil

knijpen, maar als ik tevens reflectief rationeel ben, dan accepteer ik dat ik mijn intentie moet opgeven als alles erop wijst dat ze onjuist is.

Natuurlijk is hier de vraag welke aspecten van onze wereld de normatief relevante zijn. Daar zegt mijn algemene beschrijving van het morele standpunt nog niets over. Die openheid is echter belangrijk: reflectief-rationeel zijn betekent rekening houden met alles wat een intentie tot de juiste of onjuiste zou kunnen maken. Aspecten van situaties zoals de volgende kunnen daarbij normatief relevant blijken: gevolgen, verplichtingen, beloften, verwachtingen, loyaliteiten, ambities, behoeften, verlangens, voorkeuren, karaktereigenschappen, vermogens, beperkingen, vaardigheden, deugden, regels, idealen, feiten, intuïties, emoties, en nog veel meer. Het punt is niet dat dit allemaal feitelijk normatief relevant is, maar wel dat het morele standpunt vereist dat we die mogelijkheid openhouden.

Het vereist ook dat we luisteren naar de mening van anderen, zowel degenen die zelf bij de situatie betrokken zijn als degenen die goed geïnformeerd zijn over wat er in een dergelijke situatie speelt. De mening van iedereen die iets te melden heeft is potentieel van belang voor wie reflectief-rationeel wil zijn.<sup>7</sup> Dan gaat het er natuurlijk niet om dat we iedereen tevredenstellen, of ook maar rekening met iedereen houden. Het gaat hier om het serieus nemen van onze eigen reflectieve rationaliteit: we kunnen ons altijd vergissen en moeten er daarom voor zorgen dat we geen dingen over het hoofd zien. Welgeïnformeerde anderen zijn daarbij onmisbaar.

Een tweede hoofdkenmerk van het morele standpunt is dat het inhoudt dat je op *belangeloze wijze bereid bent om af te zien van intenties die ingegeven zijn door jouw eigen feitelijke verlangens*. Laten we het bovenstaande voorbeeld nog eens bekijken: ik heb de intentie om mijn jongere zusje te knijpen. Het verlangen dat die intentie ingeeft is groot. Het oefent een *motiverende kracht* op mij uit. Het is een *feitelijk* verlangen: het is nu eenmaal in mij opgekomen en het is deel van mijn mindset. Ik word er *feitelijk* door gemotiveerd.

Maar stel dat ik ook belang hecht aan een juiste afstemming met de wereld. In dat geval zal ik, als ik bepaalde normatief relevante aspecten van de situatie onderken, mijn intentie opgeven en er niet uit innerlijke weerstand in volharden. De eisen die deze aspecten aan mij stellen hebben namelijk *gezag* voor mij. Anders gezegd: het morele standpunt houdt de erkenning in dat mijn feitelijke mindset onderworpen is aan het gezag van normatief relevante aspecten en zich daardoor moet laten corrigeren. We moeten daar werk van maken; dat is wat reflectieve rationaliteit van ons vraagt. Merk op dat dit een zaak is van *belangeloosheid*: we moeten het *gezag* van de normatief relevante aspecten van de situatie zwaarder laten wegen dan de *motiverende kracht* van onze eigen feitelijke mindset.

Nu rijst er echter een lastige vraag. Want behoort de motiverende kracht van mijn feitelijke verlangens dan niet tot de normatief relevante aspecten van de situatie? Of anders gezegd: is de kracht van mijn verlangen dan geen ‘eis’ die mijn situatie stelt? We zijn immers als actoren, met mindset en al, zelf deel van de situatie? Waarom zou dan de kwetsbaarheid van mijn jongere zusje wél als ‘normatief relevant’ moeten meetellen, maar de kracht van mijn verlangen om te knijpen niet?

Deze vraag klinkt wellicht egoïstisch en weinig volwassen, maar het loutere feit dat ik een bepaalde neiging of intentie heb en erdoor tot handelen aangezet word kán inderdaad een normatief aspect van de situatie worden. Maar dan moet ik wel de overtuiging hebben, en op goede gronden, dat mijn intentie een goede reden voor mijn handelen is. Als we reflectief rationeel zijn zullen we immers niet *zonder meer* willen geloven dat onze feitelijke mindset ook de juiste in de situatie is – alleen maar omdat het *onze* mindset is. Als ik de intentie heb om mijn zusje te knijpen, vereist het morele standpunt dus dat ik als het ware van buitenaf naar mijzelf ga kijken en ga nadenken over de normatieve status van mijn intentie. Ik accepteer de motiverende kracht van die intentie niet simpelweg als reden tot handelen.

Het element van *belangeloosheid* speelt hier een centrale rol. Want nogmaals: dat ik de motiverende kracht van mijn verlangens en intenties onderwerp aan het gezag van de normatieve relevantie van objectieve kenmerken van mijn wereld is een zaak van belangeloosheid. Dat ik het morele standpunt inneem houdt in dat ik die motiverende kracht op belangeloze wijze tussen haakjes plaats.

En bovendien: wil mijn verlangen ook een *rechtvaardigende* rol spelen, dan zal ze in beeld moeten komen als een moreel respectabele reden, en dat kan alleen als duidelijk is dat ze afgestemd is op de normatief relevante aspecten van mijn situatie. Als ik bijvoorbeeld met mijn gezin een vakantie aan het plannen ben, is het verlangen dat mij bekruipt om de Kilimanjaro te beklimmen niet automatisch een normatief relevant aspect van de situatie. Vanuit het morele standpunt heeft het van zichzelf geen gewicht. Maar er *kán* een goede reden zijn waarom mijn verlangen hier toch de doorslag zou moeten geven. Misschien is het mijn beurt om de vakantiebestemming te kiezen. Of misschien is eerder gebleken dat het volgen van mijn verlangen altijd geweldige vakanties oplevert.

Maar wat het ook is dat mijn verlangens hun speciale normatieve relevantie geeft, het moet iets anders zijn dan het loutere feit dat het mijn verlangens zijn. Want dat feit moet ik, gegeven het morele standpunt, nu juist tussen haakjes plaatsen. Redenen van eigenbelang – redenen dus die alleen maar berusten op het feit dat ze mij toevallig motiveren – vallen zo vanuit het morele standpunt weg. Ze zijn niet normatief relevant. Zolang ze niet op een meer objectieve manier als normatief relevant in beeld komen, kunnen we dit soort redenen dus niet beschouwen als moreel respectabel.

Komen ze echter *wél* op een meer objectieve manier als normatief relevant in beeld, dan is er sprake van moreel respectabele redenen die hun geldigheid ontleen aan kenmerken van de actor zelf. We zullen hieronder inderdaad zien, aan de hand van de begrippen *liefde* en

*alternatieven van zichzelf*, dat er zulke op onszelf betrokken redenen bestaan die wél moreel respectabel zijn.

## 2. Liefde als een moreel standpunt

Volgens Harry Frankfurt is liefde een vorm van zorg voor het welzijn van het geliefde object. De vorm waar het hier om gaat is die van *belangeloos willen*.<sup>8</sup> Liefde is dus niet in de eerste plaats een zaak van gevoel, en ook niet van verlangen, overtuiging of oordeelsvorming. Cruciaal voor liefde is de *wil*, en daarbij komt de essentie van iemands wil tot uiting in *wilsnoodzakelijkheid*. Wilsnoodzakelijkheid is de dwingende werking die iets wat ons werkelijk aangaat op ons kan hebben: willen neemt dan de vorm aan van *niet anders kunnen*. Laten we deze positie nader bekijken.

Dat liefde volgens Frankfurt een kwestie van willen is, kan aan de hand van de volgende drie contrasten verder verduidelijkt worden. Liefde is ten eerste iets anders dan *gevoel*. Immers, wie liefheeft ondergaat dit niet slechts passief, maar is op een spontane manier actief. Denk aan Stevie Wonder: er is geen enkele aanleiding, maar hij *wil* je gewoon bellen om te zeggen dat hij van je houdt.

Liefde is ten tweede iets anders dan *verlangen*, want iemand die liefheeft is uit op iets anders dan bevrediging van zijn eigen verlangens. De waarde die een geliefd object heeft voor iemand die liefheeft kan dus niet begrepen worden als begeerlijkheid: het welzijn van het geliefde object geldt als *intrinsiek* waardevol. Hier moet ik denken aan een zinnetje uit een nummer van Uriah Heep dat mij lang geleden diep raakte: ‘Ik wil gewoon dat je gelukkig bent, zelfs als dat niet met mij is’.

Ten derde is liefde is iets anders dan *overtuiging*, want liefhebben is iets anders dan geloven of oordelen dat iemand het waard is dat zijn of haar welzijn bevorderd wordt. Denk –

nu we toch in de stemming van de popsongs zijn – aan Roberta Flack en aan hoe zij geraakt werd, toen ze jou voor het eerst zag, ver voorbij haar vermogen, of haar behoefte, om een oordeel over jou te vellen.

Voor Frankfurt is liefde dus iets wat zich bevindt tussen gevoel, verlangen en oordeel en is het vooral een kwestie van *willen*: een individuele, contingente en onvoorwaardelijk dwingende manier van willen. En dit brengt ons op het punt van de *wilsnoodzakelijkheid*. Onze wil zit volgens Frankfurt namelijk zo in elkaar dat we niet anders kunnen dan zorg willen dragen voor de dingen of personen die we liefhebben. Wie verliefd is begrijpt dit: je móet wel aan jouw geliefde denken – en je wilt ook niet anders. Ouders begrijpen dit ook: als je kind 's nachts huult, móet je wel naar hem toe, maar je wilt ook niet anders. Je houdt immers van hem. Deze *wilsnoodzakelijkheid* is volgens Frankfurt het belangrijkste kenmerk van liefde. Hij heeft het dan over ‘categorische geboden,’ over ‘gevangen’ of ‘gebonden’ zijn door liefde, en zo meer.<sup>9</sup> Als we liefhebben zijn er dingen die we onvoorwaardelijk moeten doen, maar dat zijn dan meteen ook de dingen die we echt willen doen.

Niet veel minder belangrijk is volgens Frankfurt echter de voor liefde overduidelijk kenmerkende *belangeloosheid* (Frankfurt 2004, p. 42). We hebben iets immers lief omwille van zichzelf en niet als middel tot een doel. Natuurlijk hebben we belang bij het welzijn van het geliefde object, maar dat is geen instrumenteel belang. Onze liefde is geen kwestie van belang stellen in het nut van het geliefde object bij het vervullen van onze verlangens.

Ten slotte is een laatste belangrijk kenmerk van liefde volgens Frankfurt dat ze ons onontkoombaar richt op één uniek geliefd object. Het gaat de liefhebbende persoon om de *particulariteit* en *identiteit* van het geliefde object. Liefde is niet gericht op algemene en onpersoonlijke kenmerken van dit object, zoals iemands kracht of intelligentie: je houdt niet ergens van omdat het een exemplaar van een algemene categorie is. Het gaat je juist om dit ene en geen enkel ander object.<sup>10</sup>



Nu ik Frankfurts positie heb verduidelijkt wil ik die van mijzelf ertegenover stellen. Ik wil namelijk betogen dat liefde, anders dan wat Frankfurt lijkt te denken, een toestand is die opmerkelijk veel lijkt op het morele standpunt zoals ik dat eerder beschreef.<sup>11</sup>

Ik wil om te beginnen wijzen op een frappante overeenkomst en een frappant verschil tussen Frankfurts karakterisering van liefde en mijn eigen karakterisering van het morele standpunt. De overeenkomst is gelegen in het *belangeloze* karakter van zowel liefde als het morele standpunt; het verschil in de *openheid* van het morele standpunt ten opzichte van de (wils-) *noodzakelijkheid* van liefde.

Laten we de overeenkomst eens nader bekijken. De belangeloosheid van *liefde* uit zich volgens Frankfurt in de bereidheid van degene die liefheeft om zich in te spannen voor het welzijn van het geliefde object. Liefde is volgens hem dus belangeloos omdat voor degene die liefheeft het welzijn van het geliefde object zwaarder weegt dan de bevrediging van de eigen verlangens.

Deze vorm van belangeloosheid lijkt sterk op die van het *morele standpunt*. Zoals we al zagen bestaat de belangeloosheid van dat standpunt in het grotere gewicht dat de actor toekent aan de normatief relevante aspecten van zijn wereld dan aan de motiverende kracht van zijn eigen mindset. De structuur is in beide gevallen gelijk: een bepaald soort mentale gesteldheid maakt het mogelijk dat een extern object appeleert aan de bereidheid van een actor om zijn motieven van eigenbelang opzij te zetten. Die mentale gesteldheid kan het morele standpunt zijn, maar het kan ook de wilsnoodzakelijkheid van onze liefde zijn. Op het punt van belangeloosheid functioneren liefde en het morele standpunt dus op identieke wijze.

Er bestaat echter ook een groot en diepgaand verschil tussen liefde en het morele standpunt. Het morele standpunt vereist namelijk dat we rekening houden met *alle* normatief relevante aspecten van onze wereld, terwijl liefde onze blik niet op die manier verbreedt, maar

juist vernauwt. Voor wie liefheeft zijn alleen de eigenaardigheden van dat ene object van liefde nog van belang.<sup>12</sup>

De openheid van het morele standpunt bestaat in het onderkennen van normatief relevante aspecten en dat is een kwestie van reflectieve rationaliteit. Liefde daarentegen is bij Frankfurt geen kwestie van rationaliteit, maar van de wil. Het gaat er bij liefde niet om dat we onderkennen dat bepaalde objecten onze liefde waard zijn, maar dat we uit onszelf liefhebben. Liefhebben is een activiteit die een object aanlokkelijk maakt. Frankfurt zegt dan ook:

Vaak maken we zaken belangrijk voor onszelf, althans belangrijker dan ze van zichzelf zouden zijn, door erom te geven. (...) Mijn kinderen zijn zo belangrijk voor me juist omdat ik van ze houd. (...) Maar dat ik van ze houd is niet omdat ik me realiseer hoe belangrijk ze voor me zijn. De relatie tussen hun waarde voor mij en mijn liefde voor hen loopt in tegengestelde richting. Mijn kinderen hebben allereerst waarde voor mij omdat ik van ze houd.<sup>13</sup>

Als dit de relatie tussen liefde en de waarde van het geliefde object juist weergeeft, dan is er inderdaad een belangrijk verschil tussen liefde en het morele standpunt. Terwijl het morele standpunt een kwestie is van reflectieve rationaliteit, en van de zorg om de dingen op hun juiste waarde te schatten, is liefde eerder een kwestie van autonome wilskracht.

Volgens mij is Frankfurts visie hier echter in één opzicht ambigu en in een ander opzicht onjuist. De ambiguïteit is de volgende. Als we Frankfurt lezen, zouden we kunnen denken dat volgens hem een object pas waarde krijgt als iemand ervan gaat houden. Maar dat is niet wat hij feitelijk beweert. Frankfurt heeft het namelijk consequent over waarde *voor mij*. En dat – dus de waarde die iets heeft voor een specifiek individu – is iets anders dan de

waarde die iets van zichzelf heeft, dus voor niemand in het bijzonder. Frankfurt zegt dus niet dat waarde actief op dingen wordt geprojecteerd door liefde.

Vervolgens moeten we Frankfurt ook niet lezen alsof hij beweert dat een niet-waardevol object waar we in een eerste fase neutraal tegenover staan, in een tweede fase waarde kan krijgen doordat we er, bij wijze van spontane activiteit, van gaan houden. Ook volgens Frankfurt kunnen we niet zomaar besluiten om van iets te gaan houden. En nog belangrijker: liefde is bij Frankfurt een relatie waarbij een object dóór die liefde in een zodanig licht komt te staan dat de actor er wel van móet houden.<sup>14</sup> Dit ‘licht’ laat die waarde voor mij zien. Maar daarbij is het niet te bepalen – het is niet duidelijk, maar waarschijnlijk ook echt niet te zeggen – of het hier gaat om een projectie óp of om een ontdekking ván die waarde.<sup>15</sup>

Naast deze ambiguïteit is er ook sprake van onjuistheid in Frankfurts visie op de relatie tussen de waarde van het geliefde object en de activiteit van het liefhebben. Frankfurt lijkt namelijk te veronderstellen dat de bepaling van het één door het ander *asymmetrisch* van karakter is.<sup>16</sup> Er lijkt echter eerder sprake van een Eutyphro-dilemma: houden we van iets omdat het onze liefde waard is, of is iets onze liefde waard omdat we ervan houden?<sup>17</sup>

We moeten er nu volgens mij om twee redenen van afzien deze vraag te willen beantwoorden. Ten eerste zal elk antwoord, op zichzelf beschouwd, volstrekt onbevredigend zijn.<sup>18</sup> Ten tweede zou ik willen benadrukken dat liefde en de waarde van het geliefde object twee kanten van dezelfde medaille zijn: de ‘medaille’ van de afstemming tussen zelf en wereld.

Laten we beide redenen nader bekijken. Stel dat ik voor de ene kant van het dilemma kies: ik houd van mijn kinderen, maar alleen omdat ik inzie dat zij mijn liefde waard zijn. Ze zijn, *werkelijk waar*, om op te vreten zo lief en *dat* is mijn reden om van ze te houden. In dat geval zouden mijn burens evenveel van hen moeten houden als ik. Dat doen ze echter duidelijk

niet.<sup>19</sup> Dat zij niet inzien dat mijn kinderen om op te vreten zo lief zijn en ik wel, ligt natuurlijk aan mijn liefde voor mijn kinderen. Maar die argumentatieve manoeuvre kan ik niet maken als ik voor de ene kant van het dilemma kies. Die kant lijkt dus uitzichtloos, en dat wordt ook terecht door Frankfurt betoogd.

Maar vervolgens kiest hij voor een verantwoording in tegengestelde richting: Frankfurt beweert dat mijn kinderen beminnelijk zijn enkel en alleen omdat ik ze liefheb. Die poging is echter net zo uitzichtloos. Stel dat mijn vrouw beminnelijk is, maar dan enkel en alleen omdat ik haar liefheb. Op een dag gaat ze te ver de zee in; een eindje verderop doet een mij onbekende man dat ook. Ik kan één van beiden van de verdrinkingsdood redden, maar niet allebei. Natuurlijk red ik mijn vrouw. Maar red ik haar enkel en alleen omdat *ik* haar liefheb? Dat zou, in Williams' woorden, 'één gedachte te veel' zijn – een volstrekt misplaatste rechtvaardiging van mijn handelen.<sup>20</sup> Mijn handelwijze zou immers primair om mijzelf en mijn liefde draaien en niet, zoals zou moeten, om háár – waardevol en beminnelijk als ze is!

Frankfurt bespreekt dit voorbeeld zelf ook en suggereert daarbij dat de gedachte dat het om mijn *vrouw* gaat al 'één gedachte te veel' is.<sup>21</sup> Zijn idee is dat mijn liefde het enig nodige en mogelijke motief kan zijn, zonder welke bijgedachte dan ook.<sup>22</sup> Mijn liefde is zo groot dat ik voor haar door het vuur ga! (Of in dit geval: het water in!) En dat geldt voor iedereen die ik liefheb, voor wie dan ook. Dat ik ze liefheb is voldoende.

Tegenover Frankfurts redenering zou ik zelf echter graag willen betogen dat de motiverende werking van liefde alleen verklaard kan worden als we een *symmetrische* relatie veronderstellen tussen enerzijds de act van het liefhebben en anderzijds de waarde van het geliefde object, een waarde die dus niet louter op de liefde berust.<sup>23</sup>

Want laten we de situatie eens bekijken vanuit het standpunt van de vrouw van de vreemde man. Zij was niet in de buurt en hoort nu dat haar man verdronken is doordat ik voor mijn vrouw heb gekozen. Zij begrijpt natuurlijk wel dat ik zonder veel nadenken mijn vrouw

heb gered. Maar het spijt haar dat er niemand anders in de buurt was die beseftte dat ook haar man gered moest worden. En dat spijt haar niet vanwege haar liefde (dus vanwege haarzelf), maar vanwege haar man. Die was het waard om gered te worden – door wie dan ook!

Ook lijkt het me nogal een domper voor Frankfurts kinderen om te vernemen dat hij hen niet zozeer liefheeft omdat ze die liefde waard zijn – dus in feite niet om wie zijzelf zijn – maar eerder omdat hij ze liefheeft – dus om Frankfurt zelf. Ze zijn dus alleen de moeite waard vanwege Frankfurt! Dit laatste lijkt echter niet de manier te zijn waarop liefde doorgaans ervaren wordt. De werkelijke reden waarom Frankfurt zijn kinderen liefheeft ligt natuurlijk toch bij hen, niet bij Frankfurt zelf.

Als geen van beide zojuist beschreven pogingen om liefde te verantwoorden op zichzelf beschouwd bevredigend lijkt, zal het een bevrijdende gedachte zijn dat er een derde optie bestaat: weigeren de Eutyphro-vraag te beantwoorden. We stellen dan dat iemands liefde en de waarde van het geliefde object elkaar wederzijds bepalen. Het is niet of-of: de bepalingrelatie loopt niet in één richting, maar is symmetrisch.<sup>24</sup> Op deze manier hoeven we ook geen genoegen te nemen met twee tegengestelde noties van liefde, enerzijds liefde als een zaak van de onafhankelijke wil, en anderzijds liefde als een zaak van reflectieve rationaliteit, van de noodzaak om dingen op hun juiste waarde te schatten.

Ook het *welzijn* van het geliefde object valt nu beter op zijn plaats. Kijk nog maar eens naar wat het bovenstaande betekent voor iemand die van zijn kinderen houdt. Volgens Frankfurt houdt dit een wilsnoodzakelijkheid in met betrekking tot de zorg voor deze kinderen. Jawel, maar hoe uit die wilsnoodzakelijkheid zich in het handelen van die persoon? Maakt zijn liefde hem duidelijk hoe hij in concrete gevallen moet handelen? Natuurlijk gebiedt ze hem datgene te doen wat het welzijn van zijn kinderen bevordert. Maar dat is natuurlijk niet erg concreet. Liefde genereert een motivatie om goed te doen, maar die motivatie blijft leeg en blind zonder de openheid en gevoeligheid die nodig zijn om te bepalen

welke de specifieke kwaliteiten van het geliefde object zijn en wat er vereist is om die te laten opbloeien. Echte liefde houdt zo een openheid en gevoeligheid in voor wat welzijn voor dit specifieke object inhoudt.

Ouders weten als geen ander dat dit gecompliceerde en belastende aspect van reflectieve rationaliteit onlosmakelijk verbonden is met echte liefde. En kinderen hebben daar ook weet van. Zowel de liefhebbende personen als de objecten van liefde kennen de gevaren van blinde liefde, en weten hoeveel belangeloze aandacht er opgebracht moet worden om de normatief relevante kenmerken van het geliefde object te onderkennen. Ouders weten dat ze niet zelf kunnen bepalen wat ‘welzijn’ concreet inhoudt voor hun kind; en kinderen kunnen opgezadeld zitten met ouders die vooral belang stellen in hun eigen valse beeld van een beminnelijk kind – een beeld dat geen recht doet aan hoe ze werkelijk zijn.<sup>25</sup>

Liefde is zo niet louter een zaak van een sterke en onafhankelijke wil, maar ook van kwetsbaarheid en van behoefte aan rationele ondersteuning. Het belang van het welzijn van het geliefde object staat daarbij nooit ter discussie. Als je iets of iemand liefhebt, staat dat geliefde object, door jouw liefde, in een licht dat belangeloze liefde onontkoombaar maakt. Dat hoef je verder niet te beredeneren of te verantwoorden: natuurlijk is dat object jouw liefde waard! Reflectieve rationaliteit heb je alleen maar nodig om jouw liefde te *bewaken*, om je belangeloos gericht te houden op wat nodig is om jouw geliefde object te laten bloeien. Jouw reflectieve rationaliteit helpt je om de beminnelijkheid van het object voor ogen te houden en in te zien wat er nodig is voor zijn of haar welzijn.<sup>26</sup>

Handelen uit liefde lijkt dus op handelen vanuit het morele standpunt. Maar er blijft een verschil bestaan. Want we zagen al dat het morele standpunt een verbreding van onze horizon vereist. Met alles wat verschil kan maken voor ons oordeel moet rekening worden gehouden. Voor liefde lijkt echter iets anders te gelden. Want liefde houdt juist een vernauwing van onze aandacht in, de concentratie op slechts één object. Maar we zullen nu

zien dat het morele standpunt en liefde elkaar toch niet hoeven uit te sluiten. Dat geldt namelijk als we handelen uit *belangeloze eigenliefde*.

### **3. Liefde voor alternatieven van zichzelf**

In de eerste paragraaf zagen we dat als een actor rekening houdt met gezaghebbende eisen van de situatie, dit moreel respectabel is. In de tweede paragraaf zagen we dat dit opgaat voor belangeloze eigenliefde.

Maar hoe kan eigenliefde ooit belangeloos zijn? Dat klinkt toch volstrekt tegenstrijdig. Voor belangeloze eigenliefde is immers nodig dat de motiverende kracht van onze mindset ondergeschikt wordt gemaakt aan de eisen van onze situatie. Maar die ‘situatie’ is nu juist onze mindset zelf! Of, zoals Frankfurt de vraag stelt: hoe kan eigenliefde nu belangeloos zijn als ‘belangelooheid’ inhoudt dat onze motieven niet op onszelf betrokken mogen zijn?<sup>27</sup> En hoe kunnen onze intenties nu belangeloos (en dus moreel respectabel) zijn als ze gericht zijn op onszelf?

Ik wil dit probleem in drie stappen gaan oplossen. Eerst introduceer ik een bepaald type situatie waarin sprake is van zogeheten *alternatieven van zichzelf*.<sup>28</sup> Vervolgens neem ik, aan de hand van van dit idee, de schijn van tegenspraak weg in de notie van ‘belangeloze eigenliefde.’ En ten derde leg ik uit waarom bij ‘alternatieven van zichzelf’ de vernauwde aandacht van liefde heel goed samengaat met de openheid van het morele standpunt.

*Stap 1.* Als we in ons handelen moeten kiezen tussen verschillende opties, kunnen we soms de voors en tegens van elk van die opties tegen elkaar afwegen, en daarbij de opties één voor één onder de loep nemen. In zulke gevallen gaat het om keuzes tussen *alternatieven vóór zichzelf*. Ik kan er nu bijvoorbeeld voor kiezen om te werken aan dit hoofdstuk, de hond uit te laten, of een brochure te lezen over het beklimmen van de Kilimanjaro. Deze alternatieven

hebben in principe niets met elkaar te maken. Ik kan ze elk op zichzelf beoordelen. Ik kan nadenken over het beklimmen van de Kilimanjaro zonder ooit één gedachte te hoeven wijden aan het uitlaten van de hond of het schrijven van een filosofisch betoog.

Maar dit geldt niet voor alle keuzesituaties. Het komt ook voor, en vaker dan we denken, dat we moeten kiezen tussen alternatieven die we niet onafhankelijk van elkaar kunnen beoordelen. De opties zijn dan *op intrinsieke wijze* alternatieven van elkaar.<sup>29</sup> Het gaat dan niet alleen om alternatieve zaken waaruit we moeten kiezen, maar ook om alternatieve *perspectieven op de situatie* – om alternatieve *bepalingen van het eigen zelf*. Als we in zulke situaties moeten kiezen tussen handelwijze A of handelwijze B, dan moeten we feitelijk beslissen *wat voor iemand we willen zijn*.

Beslissen om wel of niet een brochure over het beklimmen van de Kilimanjaro te lezen lijkt geen keuze tussen alternatieve bepalingen van mijzelf. Maar beslissen om de Kilimanjaro al dan niet daadwerkelijk te gaan beklimmen is iets heel anders. Die beslissing zal immers een blijvend effect op mijn leven hebben, niet zozeer omdat de voorbereiding veel tijd in beslag zal nemen, maar vooral vanwege het dramatische, vormende karakter van wat ik zal ervaren als ik bovenop de Kilimanjaro zal staan.

In situaties waarin we een beslissing moeten nemen die een belangrijke impact zal hebben op de richting en het karakter van ons toekomstige leven, moeten we dus kiezen tussen alternatieven, niet zozeer vóór als wel ván onszelf. Een alternatief ván jouzelf, zoals ik het hier bedoel, is een voortzetting van de persoon die jij bent zodanig dat (1) dit alternatief van jou geheel achter één specifieke keuze staat en (2) jij vanuit het standpunt van dat alternatief de redenen voor deze keuze in overeenstemming kan brengen met de centrale kenmerken van jouw eigen motivationele profiel. Wat dit laatste wil zeggen zal ik toelichten met het volgende voorbeeld.<sup>30</sup>



Eva neemt deel aan een buddyproject dat haar in contact brengt met twee kinderen, Paul en Claire, die een terminale ziekte hebben. Dit werk is eigenlijk te zwaar voor haar en ze raakt mentaal uitgeput. Daarom vraagt ze zich af of ze er, alles bij elkaar, niet beter mee kan stoppen. Eva heeft hier twee krachtige motieven die haar *motivationale profiel* uitmaken: enerzijds het besef dat ze Paul en Claire niet in de steek mag laten, anderzijds het besef dat ze aan haar gezondheid moet denken.

Laten we hier aannemen dat er slechts twee alternatieven bestaan. Eén alternatief van haarzelf, Eva\*, staat geheel achter het op zich nemen van de verplichtingen die deelname aan het buddyproject met zich meebrengt. Voor Eva\* zijn die verplichtingen dwingende redenen om buddy te zijn en te blijven. Voor Eva\* stemmen die verplichtingen overeen met Eva's motivationele profiel, en ze ervaart de motiverende kracht, ofwel wilsnoodzakelijkheid, van dit profiel zonder dat haar relatie met Eva daarbij problematisch wordt. Natuurlijk zal het Eva\* wel spijten dat ze de uitputting nabij is.

Het andere alternatief van Eva, Eva\*\*, staat geheel achter het herstellen van de balans en achter het zich ontdoen van verplichtingen die te zwaar zijn gebleken. Voor Eva\*\* is de mentale uitputting een dwingende reden om zich terug te trekken en om haar toewijding aan Paul en Claire te heroverwegen. Ook voor Eva\*\* stemt het zich terugtrekken overeen met Eva's motivationele profiel, en ook Eva\*\* ervaart de motiverende kracht van dit profiel zonder dat haar relatie met Eva daarbij problematisch wordt. Natuurlijk zal ook Eva\*\* spijt ervaren, ditmaal over het feit dat ze Paul en Claire in de steek moet laten.

Eva ervaart in dit voorbeeld *ambivalentie*: zij overweegt een *perspectiefwisseling*. Maar welk perspectief op de situatie is het juiste? Welke intentie is in deze situatie gepast? Wat vereist de situatie – welke aspecten van de situatie zijn normatief relevant? Deze vragen geven aan dat het niet zomaar gaat om alternatieven vóór, maar inderdaad om alternatieven ván Eva – Eva\* en Eva\*\*.

*Stap 2.* Als we dit idee van alternatieven ván zichzelf accepteren, dan verdwijnt de schijnbare innerlijke tegenstrijdigheid van de notie ‘belangeloze eigenliefde.’ Laat me dit uitleggen.

Zoals we al zagen, kan een liefhebbende actor ervoor kiezen om op zichzelf betrokken motieven het zwijgen op te leggen. De actor kan dat doen omdat een *extern object* – het object van liefde – een beroep op hem of haar doet. De liefde is dan *belangeloos*.

In het geval van eigenliefde lijkt dit alles niet van toepassing. Het geliefde object is nu immers de actor zelf. Belangeloze liefde houdt in, zagen we, dat de actor op zichzelf betrokken motieven het zwijgen oplegt. Maar hoe kan dit nu het geval zijn bij *eigenliefde*? Hier lijkt de liefde juist een versterking, niet een verzwakking van op zichzelf betrokken redenen in te houden.

We houden hier echter geen rekening met situaties van diepgaande ambivalentie, zoals bij Eva uit het voorbeeld. En in zulke situaties wordt eigenliefde iets heel anders dan het zonder meer gehoor geven aan motieven van eigenbelang. Nu staat namelijk dat ‘eigen’, dus het ‘zelf’ ter discussie. De actor stelt zich nu aan zichzelf voor in de vorm van een aantal verschillende gedaanten, alternatieven van zichzelf met verschillende normatief relevante eigenschappen. Die alternatieven worden als het ware *externe objecten* die een beroep op de actor doen.

Als Eva zichzelf liefheeft, is ze dus in een toestand waarin de alternatieven van haarzelf een beroep kunnen doen op haar bereidheid om haar motieven van eigenbelang opzij te zetten. Eva zal zo geraakt worden door de alternatieven van zichzelf, dus door de gedaanten waarin ze iemand kan blijven die haar liefde waard is.

Een belangrijke consequentie is nu dat Eva zich geen liefde kan permitteren die blind is voor de specifieke waarde van het geliefde object. Er zijn immers meerdere alternatieven van haarzelf. Ze moet dus openstaan voor alles wat het welzijn van haar als specifiek geliefd

object inhoudt. Als ze zichzelf liefheeft, moet ze de voor hun welzijn relevante kenmerken van haar alternatieven aandachtig bestuderen. Ze weet dat ze haar eigen liefde waard is. En ze ervaart de wilsnoodzakelijkheid om haar welzijn te bevorderen. Maar ze moet ook zien te bepalen welk alternatief van haarzelf het grootste welzijn zal genieten.

Dat is overigens verre van eenvoudig. Zelfs als ze uitgebreid heeft nagedacht over Eva\* en Eva\*\* kan Eva in een tweestrijd gevangen blijven. Ook al kunnen we Eva's situatie verhelderen met behulp van het idee van 'alternatieven van zichzelf', dit geeft haar nog geen procedure in handen om haar situatie te boven te komen.

Eva's situatie lijkt wel wat op die van een liefhebbende ouder wiens kind wil trouwen met iemand over wie die ouder zeer gemengde gevoelens heeft. Zo'n ouder zal voor zichzelf moeten proberen te bepalen welke toekomst het kind het grootste welzijn zal bieden, en dat vereist uiterste aandacht en liefdevolle ontvankelijkheid voor alles wat voor het welzijn van het kind van belang kan zijn.

Om haar probleem op te lossen moet Eva alle normatief relevante aspecten op een rijtje krijgen die betrekking hebben op de verschillende alternatieven van haarzelf. En hier zien we de gebruikelijke tegenstelling tussen moraliteit en eigenbelang vervagen. Want deze aspecten zijn enerzijds op Eva zelf betrokken redenen. Hun normatieve gezag berust op de beminnelijkheid van Eva zelf. Maar anderzijds gaat het niet om het soort redenen van eigenbelang waarvan we in paragraaf 1 zagen dat ze niet moreel respectabel waren. Deze redenen – de kenmerken van Eva\* en Eva\*\*, beide geliefde objecten – komen in Eva's praktische overwegingen in beeld als *eisen die de situatie stelt*. Daardoor valt Eva's liefde – haar eigenliefde – samen met het morele standpunt.

*Stap 3.* Er blijft echter een probleem bestaan: we zagen dat het morele standpunt openheid vereist jegens alle mogelijke normatief relevante aspecten van onze wereld. Maar we zagen ook dat liefde onze blik juist vernauwt, waarbij de aandacht komt te liggen bij het

welzijn van het geliefde object. Is eigenliefde dan misschien niet té gefocust en té vooringenomen om als moreel respectabel te mogen gelden? Anders gezegd, misschien is de essentie van het morele standpunt niet zozeer dat we ons laten leiden door de eisen die onze situatie ons stelt, maar veeleer dat we rekening houden met ieders aanspraak op welzijn.<sup>31</sup> En dan lijkt het contrast tussen liefde en moraliteit weer op scherp te staan.

Er is echter iets interessants aan de hand. Ieder alternatief realiseert namelijk op een eigen, kenmerkende manier een afstemming tussen persoon en situatie. Zowel Eva\* als Eva\*\* zijn bijvoorbeeld antwoorden op de vraag wat Eva met haar moeilijke situatie aanmoet. Wie nadenkt over alternatieven van zichzelf moet dus een zorgvuldige vergelijking maken tussen de manieren waarop elk van die alternatieven is afgestemd op zijn of haar omgeving. De afstemming kan meer of minder geslaagd zijn: er zullen kwaliteitsverschillen te zien zijn.

Om de graad van beminnelijkheid van elk alternatief te bepalen – de waarde die elk van de alternatieven onze liefde waard doet zijn – zullen we moeten kijken naar de kwaliteit van de gerealiseerde afstemming. En daarbij moeten alle normatief relevante aspecten van de situatie worden meegewogen. Die aspecten maken ieder alternatief uniek ten opzichte van de anderen. En juist zulke normatief relevante verschillen zijn het waar onze reflectieve rationaliteit het meest gevoelig voor is.

Belangeloze eigenliefde wordt zo het liefhebben van dát alternatief van jezelf dat de liefde het meest waard is – van dát alternatief dat het resultaat is van jouw succesvolle reflectieve rationaliteit, ofwel van jouw vermogen om het morele standpunt in te nemen. Daarom is het goed om van jezelf te houden.

Merk op dat ik niet beweer dat we in het alledaagse leven onszelf liefhebben omdat we zulke succesvolle morele actoren zijn. Want niet alle eigenliefde is belangeloos. Maar ik beweer wel dat er zoiets bestaat als belangeloze eigenliefde, en dat dit liefde is voor een bepaald *alternatief* van onszelf. Situaties waarin belangeloze eigenliefde mogelijk is, zijn

daarom situaties waarin we ons geconfronteerd zien met een moeilijke keuze die de loop van ons verdere leven zal bepalen. Als we onszelf in zo'n situatie van diepgaande ambivalentie liefhebben, kan dat niet anders dan op grond van ons vermogen tot afstemming met de normatief relevante aspecten van onze situatie.

Merk op dat situaties van diepe ambivalentie zo niet alleen maar lastig, maar ook waardevol zijn. Natuurlijk kunnen we zulke situaties niet zomaar uit onze hoed toveren, maar we kunnen ze soms wel oproepen door ons voor te stellen hoe ons leven zou zijn als we onszelf heel andere maatstaven zouden opleggen.

Uiteindelijk hangt zo in mijn verhaal veel af van de vraag welk type situatie nu eigenlijk aanleiding geeft tot diepe ambivalentie, dus welk type situatie onze reflectieve rationaliteit aan het werk zet. In elk geval gaat het om situaties waarin we niet met volle overtuiging tot een keuze kunnen komen, en waarin we ten eerste discrepanties proberen te ontdekken tussen onze feitelijke motieven en de motieven die we zouden moeten hebben; en ten tweede op belangeloze wijze bereid zijn om onze feitelijke motieven opzij te zetten ten gunste van motieven waar de situatie om vraagt. Als we in zo'n situatie kunnen houden van een alternatief van onszelf, dan zal dat het alternatief zijn dat de gepaste keuze maakt. Want het alternatief dat het best op de situatie is afgestemd, zal onze liefde het meest waard zijn.

Daarmee ben ik tot het slot van mijn betoog gekomen en kan ik mijn conclusie nu presenteren in de vorm van een uitspraak over de redenen die je hebt als je op een belangeloze, moreel respectabele, kortom een *goede* manier van jezelf houdt. Dergelijke redenen

- (1) zijn ontleend aan de identiteit van het door jou beminde alternatief van jouzelf,
- (2) hebben betrekking op jouw eigen welzijn,
- (3) overtuigen dankzij de wilsnoodzakelijkheid die kenmerkend is voor de liefde, en

(4) zijn moreel respectabel omdat ze ervoor zorgen dat jij afgestemd bent op de normatief relevante aspecten van jouw situatie, juist door betrekking te hebben op jouw eigen welzijn.<sup>32</sup>

## Literatuur

Baier, K. (1958) *The Moral Point of View*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Blackburn, S. (1998) *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford: Clarendon Press.

Bransen, J. (1996) Identification and the idea of an alternative of oneself, *European Journal of Philosophy* 4(1), pp. 1-16.

Bransen, J. (2000) Alternatives of oneself. Recasting some of our practical problems, *Philosophy and Phenomenological Research* 60(2), pp. 381-400.

Bransen, J. (2008) Personal Identity Management. In: C. Mackenzie & K. Atkins (Eds.), *Practical Identity and Narrative Agency*, pp 101-120. New York: Routledge.

Bransen, J. (2015) *Wie ben ik dan? Een filosofisch draaiboek voor je toekomst*. Leusden: ISVW Uitgevers.

Bransen, J. en Slors, M. (1996) Introduction, in: J. Bransen en M. Slors (red.) *The Problematic Reality of Values*. Assen: Van Gorcum, pp. 1-12.

Frankena, W. (1983) Moral-point-of-view theories, in: C.L. Stevenson en N.E. Bowie (red.) *Ethical Theory in the Last Quarter of the Twentieth Century*, Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, pp. 39-78.

Frankfurt, H. (1999) Autonomy, necessity, and love, in: H. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 129-141.

Frankfurt, H. (1998) Duty and love, *Philosophical Explorations* 1(1), pp. 4-9.

- Frankfurt, H. (2002) Reply to Susan Wolf, in: S. Buss and L. Overton (red.) *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*. Cambridge MA: MIT Press, pp. 245-252.
- Frankfurt, H. (2004) *The Reasons of Love*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kolodny, N. (2003) Love as valuing a relationship, *The Philosophical Review* **112**, pp. 135-189.
- Mackie, J.L. (1977) *Ethics. Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- McDowell, J. (1998) *Mind, Value and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Morton, A. (2000), Orders and procedures. Comments on Boltanski and Thévenot, *Philosophical Explorations* **3**(3), pp. 239-243.
- Murdoch, I. (1970) *The Sovereignty of Good*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.
- Pettit, P. en Smith, M. (1996) Freedom in belief and desire, *Journal of Philosophy* **113**(9), pp. 429-449.
- Raz, J. (1999), *Engaging Reason. On the Theory of Value and Action*. Oxford: Oxford University Press.
- Schechtman, M. (2001) Empathic access: The missing ingredient in personal persistence, *Philosophical Explorations* **4**(2), pp. 95-111.
- Taylor, C. (1977) What is human agency? In: T. Mischel (red.) *The Self*. Oxford: Blackwell, pp. 103-135.
- Taylor, C. (1989) *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, P.W. (1978) On taking the moral point of view, *Midwest Studies in Philosophy* **3**, pp. 35-61.
- Velleman, J.D. (1996), Self to self, *The Philosophical Review* **105**, pp. 39-76.

Velleman, J.D. (1999) Love as a moral emotion, *Ethics* **109**, pp. 338-374.

Warnock, G.J. (1971) *The Object of Morality*. London: Methuen & Co.

Wiggins, D. (1987), *Needs, Values, Truth*. Oxford: Basil Blackwell.

Williams, B. (1981) Persons, character and morality, in: B. Williams, *Moral Luck*.  
Cambridge: Cambridge University Press, pp. 1-19.

Wolf, S. (1999), Morality and the view from here, *The Journal of Ethics* **3**(3), pp. 203-223.

Wolf, S. (2002) The true, the good and the lovable: Frankfurt's avoidance of objectivity, in: S. Buss and L. Overton, *Contours of Agency. Essays on Themes from Harry Frankfurt*.  
Cambridge MA: MIT Press, pp. 227-244.

---

<sup>1</sup> Dit hoofdstuk is een vrije bewerking van Bransen, J. (2006) Selfless self-love, *Ethical Theory and Moral Practice* **9**, pp. 3-25. Met dank voor Wim de Muijnck die het oorspronkelijke artikel eerst voor mij in het Nederlands vertaalde.

<sup>2</sup> Bernard Gert vertelde me dat voor Amerikanen inderdaad één van de voornaamste connotaties van het woord 'moraliteit' het stelsel van regels is waarvan jij wilt dat anderen die in acht nemen jegens jou, en omgekeerd. Volgens Gert vergissen filosofen zich als ze de term ook gebruiken voor gedrag dat alleen consequenties heeft voor de actor zelf. Hoe dit ook zij, ik heb twee problemen met een tegenstelling tussen moraliteit en eigenbelang. Ten eerste moeten we niet uit twee verschillende en deels tegenstrijdige bronnen van het goede leven putten, waarvan de ene alleen relevant is voor onszelf en de andere alleen relevant voor anderen. Ten tweede moeten we onszelf niet beschouwen als in essentie a-sociale individuen, alsof sociaal-zijn een optie is waar we vrijelijk al dan niet voor kunnen kiezen.

<sup>3</sup> Zie bijvoorbeeld Baier (1958), Warnock (1971), Taylor (1978) en Frankena (1983).

<sup>4</sup> Zie bijvoorbeeld Nagel (1986), hoofdstuk IX; Blackburn (1998), hoofdstuk 7, met name 200-212; Wiggins (1987, 59-66); Raz (1999, 247-272). Anders dan tot dan toe gebruikelijk



---

was ging men over moreel redeneren nadenken, niet in termen van inhoud of substantie, maar in termen van procedures voor moreel respectabel redeneren.

<sup>5</sup> Dit idee staat los van het debat tussen moreel realisten en moreel antirealisten. De normatief relevante aspecten waarvan sprake is hoeven niet het karakter te hebben van natuurlijke, van ons denken onafhankelijke eigenschappen. Ze kunnen in principe ook geheel berusten op onze sentimenten (Mackie, 1977; Blackburn, 1998). Zelf neig ik tot waardenrealisme, met dien verstande dat ik geen onderscheid wil maken tussen een louter menselijke en een robuuste niet-menselijke werkelijkheid. (Zie Bransen en Slors, 1996; zie ook Taylor, 1989; McDowell, 1998).

<sup>6</sup> Op het gebied van reflectieve rationaliteit ben ik sterk beïnvloed door Philip Pettit en Michael Smith. Zie bijvoorbeeld hun (1996).

<sup>7</sup> Zie Morton (2000).

<sup>8</sup> Zie Frankfurt (2004).

<sup>9</sup> Frankfurt (1994, 1997, 1998, 2004).

<sup>10</sup> Vergelijk deze uiteenzetting van Frankfurts positie met die van Annemarie van Stee, elders in deze bundel.

<sup>11</sup> Ook Murdoch (1970) en Velleman (1999) wijzen op overeenkomsten tussen liefde en moraliteit.

<sup>12</sup> Ook lijkt het zo te zijn dat bij het morele standpunt onze motivatie van buitenaf komt (de eisen die de situatie stelt), terwijl ze bij liefde van binnenuit komt. Volgens Frankfurt is het althans zo dat bij liefde onze motivatie voortkomt uit het liefhebben zelf. Frankfurt beweert bijvoorbeeld dat liefde geen ‘response grounded in awareness of the inherent value of its object’ is (Frankfurt 2004, p. 38).

<sup>13</sup> “We often make things important to us, or more important to us than they would otherwise be, simply by caring about them. (...) My children are so important to me precisely because I

---

love them. (...) But it is not fundamentally because I recognize how important to me my children are that I love them. On the contrary, the relationship between their value to me and my love for them goes essentially the other way. My children are so valuable to me in the first place just because I love them.” Frankfurt (1998, p. 6). En zie ook: ‘(w)hat we love necessarily *acquires* value for us *because* we love it.’ (Frankfurt, 2004, 39). Zie ook het hoofdstuk ‘Redenen voor liefde’ van Katrien Schaubroeck, elders in deze bundel.

<sup>14</sup> Zie Kolodny (2003).

<sup>15</sup> Vaak lijkt Frankfurt het eerste te suggereren: ‘(O)ur capacity for caring about things enables us to be creators of value (...).’ (Frankfurt 2002, p. 250) Maar er zijn ook passages die eerder het tweede lijken te zeggen: ‘(I)t is not so easy for most of us to find things we are capable of loving. (...) People vary in their capacity to be deeply touched.’ (Frankfurt 1998, p. 7).

<sup>16</sup> Bijvoorbeeld Frankfurt (2004, p. 38-39): ‘It need not be a perception of value in what he loves that moves the lover to love it. The truly essential relationship between love and the value of the beloved goes in the opposite direction. (...) (T)he value he sees it to possess is a value that derives from and that depends upon his love.’ Maar Frankfurt schrijft ook dingen als: ‘If love essentially entails a concern for what the beloved one loves, it is difficult to see how a person who loves nothing could possibly be loved.’ (Frankfurt, 2004, p. 88–89)

<sup>17</sup> Socrates’ vraag in Plato’s Eutyphro luidt: Hebben de goden het vrome lief omdat het vroom is, of is het vrome vroom omdat de goden het liefhebben?

<sup>18</sup> Dit argument lijkt op dat van Wolf (2002).

<sup>19</sup> Elders in deze bundel noemt Frank Hindriks dit het ‘inwisselbaarheidsprobleem’.

<sup>20</sup> Zie Williams (1976). Ik heb hier overigens niet het soort misplaatste reden waar Williams over schreef: plichtsbesef.

<sup>21</sup> Frankfurt (2004, p. 36-47)

---

<sup>22</sup> Ik wil haar immers niet redden omdat ik met haar *getrouwd* ben. Het gaat me niet om de specifieke juridische relatie. Frankfurt grapt zelfs dat zo'n huwelijksband een reden zou kunnen zijn om juist wel de onbekende man te redden, als ik bijvoorbeeld graag zou willen scheiden en ineens een mogelijkheid zie om aan die nare juridische rompslomp te ontkomen. Het kan dus niet om die huwelijksband gaan.

<sup>23</sup> Ook Velleman (1999) en Kolodny (2003) bespreken dit voorbeeld en analyseren het elk weer op een andere manier dan ik hier doe. Bij Velleman is de echte reden voor het redden niet mijn liefde, maar mijn vrouw; Kolodny voert als reden voor mijn liefde (en mijn reddingsactie) de relatie tussen mij en mijn vrouw op. Ikzelf sta hier dichterbij Velleman dan bij Kolodny.

<sup>24</sup> Kolodny (2003) probeert onder een soortgelijk of-of-dilemma uit te komen. Hij noemt Frankfurts positie de No-Reasons View en contrasteert die met wat hij de Quality Theory noemt. Volgens deze laatste berusten onze redenen voor liefde op eigenschappen van het geliefde object, terwijl we volgens de No Reasons View helemaal geen redenen voor onze liefde hebben. Bij Frankfurt berust het hebben van praktische redenen namelijk op liefde, en daarmee gaat liefde aan zulke redenen vooraf. Kolodny verdedigt dan een derde visie, die inhoudt dat onze reden om een ander lief te hebben bestaat in onze relatie tot die persoon. Dit is een ingenieuze zet, die bijvoorbeeld begrijpelijk maakt hoe onze emotionele kwetsbaarheid in een relatie berust op wat zich in het verleden tussen ons heeft afgespeeld en op onze vooruitzichten voor de toekomst (Kolodny 2003, p. 171). Maar anders dan Kolodny en evenals Frankfurt richt ik mijzelf op de redenen *ván*, en niet *vóór* liefde.

<sup>25</sup> Ook Frankfurt erkent dit (zie Frankfurt, 2004, p. 87-88).

<sup>26</sup> Ik betoog dus niet dat redenen *ván* liefde hun basis hebben in redenen *vóór* liefde. Mijn punt is dat redenen van liefde pas inhoud krijgen als degene die liefheeft op reflectief-rationele

---

wijze gevoelig is voor wat het welzijn van dit geliefde object inhoudt. Zie Wolf (2002) voor een soortgelijk argument.

<sup>27</sup> Frankfurt (1999, p. 168).

<sup>28</sup> Dit idee heb ik elders ontwikkeld. Zie Bransen (1996, 2000).

<sup>29</sup> Onze keuzes vereisen dan wat Taylor een ‘language of qualitative contrast’ noemt. Zie Taylor (1977).

<sup>30</sup> Hier zou meer gezegd moeten worden over de frase ‘is een voortzetting van de persoon die jij bent.’ Maar dat zou een grondige uiteenzetting over persoonlijke identiteit vereisen waar ik hier geen ruimte voor heb. In het Engelse origineel van dit artikel staat er op dit punt in de voetnoot “dat mijn ideeën op dit punt sterk beïnvloed zijn door David Velleman (Velleman, 1996) en Marya Schechtman (Schechtman, 2001). Ik kan daar nu aan toevoegen dat ik deze grondige uiteenzetting over persoonlijke identiteit inmiddels geschreven en gepubliceerd heb in Bransen (2008). Vorig jaar publiceerde ik bovendien een Nederlandstalig boekje (Bransen, 2015) waarin ik deze ideeën toegankelijk heb gemaakt voor een breder publiek.

<sup>31</sup> Dit bezwaar veronderstelt dat het morele standpunt niet op de eerste plaats recht moet doen aan een ‘gedeelde sensibiliteit’ (Wiggins, 1987, p. 66), maar aan de eisen van onpartijdigheid (Nagel, 1986).

<sup>32</sup> Met dank aan *Ethical Theory and Moral Practice* voor het beschikbaar stellen van mijn artikel ‘Selfless Self-Love.’ Ik presenteerde de eerste versie van dit betoog in 2001 op de conferentie *Reasons of One’s Own* in Utrecht. Ik dank mijn gehoor van toen, in het bijzonder Michael Bratman and Jay Wallace, voor hun waardevolle kritiek.