



Persoon zijn volgens Frankfurt

Student: Bram Kemmere (453882)

Begeleider: Patrick Delaere

Adviseur: Stefan Wintein

Opdracht: thesis

Opleiding: Double Degree with Philosophy

Hoofdstudie: Psychologie

Afrondingsdatum: 08-12-2019

Woorden: 10112

Inhoudsopgave

Introductie	2
Hoofdstuk 1: Frankfurts theorie van persoonsautonomie	4
Het mensbeeld van Frankfurt.....	5
Hoe gaan we met onze verlangens om?	6
Het (gebrek aan het) belang van redenen.....	8
Waar we om geven en van houden.....	9
Hartgrondig tevreden.....	12
Hoe moeten we ons leven leiden?	14
Hoofdstuk 2: Begrip van de wil	15
Hoofdstuk 3: Een geïsoleerd persoon	18
Frankfurts isolering van de persoon.....	19
Persoonsisolering	20
Isolering van ongewilde verlangens	24
Conclusie	25
Literatuurlijst	27

Introductie

Wat wil je? Op het eerste gezicht lijkt dit een simpele vraag. Echter, deze drie woorden zijn in staat om mensen tot in het diepste van hun wezen te beroeren. De psychiater Irvin Yalom gaf aan een paar honderd mensen, vreemden van elkaar, de opdracht om deze vraag in tweetallen aan elkaar te stellen, iedere keer opnieuw.¹ Binnen enkele minuten zat de zaal vol emotie. De dam was gebroken en de antwoorden golfd en naar buiten. Ik wil niet meer eenzaam zijn. Ik wil niet meer bang zijn. Ik wil niet meer zo verbitterd zijn, maar juist gelukkig. Ik wil dat je zegt dat je van me houdt. Ik wil de pijn die ik je heb aangedaan goedmaken. Ik wil weg van deze nutteloze baan en doen wat ik belangrijk vind. Ik wil een indruk op de wereld achterlaten.

Zoveel verlangen. Zoveel pijn. Zoveel verschillende antwoorden, maar toch zo soortgelijk. Ze lijken allemaal terug te gaan naar de manier waarop mensen hun leven willen leiden; naar de vraag hoe ze het beste kunnen handelen. De filosoof Harry Frankfurt stelt dat onze drang om een goed leven te leiden (en de negatieve gevoelens die daarbij gepaard gaan) onderdeel is van de menselijke conditie, ontstaan door ons vermogen om over onszelf na te denken. Als we geen constant gevoel van onbehagen over onszelf willen ervaren, kunnen we ons niet veroorloven om passief te blijven. We moeten onszelf juist serieus nemen. We willen ontdekken wat de zaken zijn waar wij zelf om geven en van houden en die najagen. Dan, zo stelt Frankfurt, kunnen we een gevoel van thuis bij onszelf creëren.

Echter, ik zal in deze thesis beargumenteren dat Frankfurts benadering erg individualistisch en soms niet volledig realistisch is, waardoor hij personen belet om tevreden met zichzelf te zijn.

In het eerste hoofdstuk zal ik verduidelijken waarom de taak van persoonsconstitutie belangrijk is en wat ze precies inhoudt. Centraal staat het vormen van volities. Mensen hebben volities als ze willen dat een verlangen om te handelen daadwerkelijk tot handelen aanzet. Deze handelingen betreffen de zaken waar mensen om geven en van houden. Door onszelf hartgrondig te identificeren met de zaken waar we om geven en van houden, worden we personen en kunnen we ons thuis gaan voelen bij onszelf.

In het tweede hoofdstuk zal ik de kritiek van Joel Anderson op Frankfurts theorie van persoonsconstitutie uiteenzetten. Anderson is het eens met de door Frankfurt gesignaleerde gevaren van een passieve houding ten aanzien van onze persoonsconstitutie. Echter, hij ziet weinig ruimte binnen diens theorie voor het *begrijpen* van onze wilsconfiguratie. Hierdoor lijkt het niet mogelijk om onderscheid te maken tussen iemand die zichzelf serieus neemt inzake persoonsconstitutie en iemand die dat niet doet, een *wanton*.

¹ Irvin Yalom, *Love's Executioner And Other Tales of Psychotherapy*, (Philadelphia: Basic Books, 1989), 3.

In het derde hoofdstuk lever ik mijn eigen kritiek, die bestaat uit drie punten. Frankfurts conceptie van zelfkennis is niet helemaal realistisch en benadrukt het proces van kennisvergaring niet genoeg. Verder is het niet handig om mensen te isoleren van andere mensen en ongewilde verlangens. Als hij het onderscheid wil maken tussen mensen met een pathologische en een gezonde wil, is het nuttig om de persoon door andere mensen te laten constitueren, zoals Charles Taylor dit doet. Als laatste maakt hij onvoldoende duidelijk wat er gebeurt met ongewilde verlangens die de persoon uitgezet worden. Ik zal beargumenteren dat uitgezette verlangens de geestelijke gezondheid kunnen schaden.

Hoofdstuk 1: Frankfurts theorie van persoonsautonomie

Hoe moet ik mijn leven leiden? Hoewel ik niet zeker weet of alle mensen deze vraag op zo'n abstract niveau gesteld hebben, kan ik wel stellen dat ze er zich concreet mee bezighouden. Niet iedereen voert abstracte filosofische discussies en wijdt er zijn of haar leven aan, maar iedereen is wel bezig met vragen op het niveau: 'wat wil ik straks eten?' Op een bepaald niveau proberen mensen te bepalen hoe ze hun leven moeten leiden en welke keuzes daarbij gemaakt moeten worden.

Over de jaren zijn er steeds meer antwoorden geformuleerd op de vraag hoe te leven. Een aantal antwoorden berust op autoriteit, waaronder het woord van God, Jahweh en Allah, zoals respectievelijk geformuleerd in de Bijbel, de Thora, en de Koran. Andere antwoorden zijn gebaseerd op logica, zoals dat van Kant. Deze voorbeelden gaan ervan uit dat er algemene regels te formuleren zijn en het volgen ervan een goed leven constitueert. Ze baseren zich op normatief objectivisme:² normativiteit is gebaseerd op iets dat extern is aan de individuele persoon. Er zijn verschillende vormen van normativiteit, waaronder moraliteit en esthetiek. Aan de hand van deze externe bron kunnen zaken geëvalueerd worden, zoals morele acties. Acties in overeenstemming met deze bron zijn goed, terwijl acties in tegenstelling tot deze bron moreel slecht zijn. Volgens aanhangers van normatief objectivisme, moeten mensen op basis van deze externe bron hun leven leiden. Dit komt duidelijk naar voren in de Bijbel: mensen moeten leven in overeenstemming met de tien geboden. Mensen die dit wel doen, komen in de hemel, terwijl mensen die dit niet doen in de hel belanden.

De filosoof Harry G. Frankfurt mengt zich ook in de discussie over hoe mensen hun leven moeten leiden, met werken als 'The Reasons of Love' en 'Taking ourselves seriously, and getting it right'. Echter, hij is geen aanhanger van normatief objectivisme, maar van normatief subjectivisme³. Deze stroming stelt dat individuen voor zichzelf bepalen hoe ze moeten leven in plaats van normativiteit in iets externs te gronden. Dit betekent dat er niet meer één manier is waarop mensen kunnen leven, maar dat mensen van elkaar kunnen verschillen in hoe ze hun leven moeten leiden. De een zal zich nog steeds wijden aan een moreel leven, terwijl een ander probeert uit te vinden hoe de wereld gestructureerd is. Mensen verschillen dus simpelweg van elkaar op basis van wat ze belangrijk vinden; ze kunnen alleen op basis van hun eigen standpunt hun leven goed of fout invullen.

² Shin Kim, "Moral Realism," Internet Encyclopedia of Philosophy, geraadpleegd op 1 oktober 2019, <https://www.iep.utm.edu/moralrea>.

³ Emrys Westacott, "Moral Relativism," Internet Encyclopedia of Philosophy, geraadpleegd op 1 oktober 2019, <https://www.iep.utm.edu/moral-re/#H4>

Frankfurt komt met een originele kijk binnen het normatief subjectivisme. Dit begint al met zijn criterium voor het beantwoorden van de vraag. Volgens Frankfurt zoeken mensen namelijk iets heel specifiek: 'In our attempts to settle questions concerning how to live, on the other hand, what we are hoping for is the more intimate comfort of feeling at home with ourselves'.⁴ Door dit individualistisch criterium te gebruiken, wijkt Frankfurt enigszins af van de morele perspectieven. Moraliteit, zoals Frankfurt het ziet, betreft met name de manier waarop we met andere mensen moeten omgaan,⁵ maar is niet noodzakelijk om ons bij onszelf thuis te voelen (dit zal later in meer detail uitgelegd worden). Wat we dus hopen te vinden als we deze vraag stellen is een manier om beter met *onzelf* om te gaan.

Het mensbeeld van Frankfurt

Alhoewel het precieze antwoord op de vraag specifiek is voor het individu, is het existentiële probleem universeel: een gevoel van onbehagen over onszelf. Volgens Frankfurt vindt dit gevoel zijn oorsprong in de verlangens en reflexiviteit van de individuele mens.⁶ Voordat dit duidelijk kan worden, is het nuttig om eerst Frankfurts mensbeeld te beschrijven. Op de eerste plaats handelen mensen doelbewust: we hebben doelen die we stellen aan de hand van onze gedachten, emoties en driften, en proberen deze te behalen door te handelen. Volgens Frankfurt brengt dit ons nog niet in de existentiële problemen. Waar het probleem wel ontstaat, voor mensen en waarschijnlijk sommige diersoorten, is bij onze reflexiviteit: terwijl we ergens mee bezig zijn, kunnen we onszelf losmaken en op onszelf neerkijken (lijkt het). We separeren ons van onze activiteit en kijken naar de persoon die wij zijn, superviseren onszelf. Het verschil met het observeren van andere mensen, is dat we bij onszelf onze gedachten, gevoelens en verlangens kunnen waarnemen. We zijn daardoor in staat om na te denken over onszelf; en over hoe we zouden willen zijn.

Dit brengt met zich mee dat er weinig momenten zijn in ons leven waarin we niet bezig zijn met onszelf, waarin we loslaten en spontaan reageren op onze omgeving. Onze reflexiviteit inhibeert ons om puur en alleen te handelen. Het maakt ons tot twijfelaars. Meer dan dat zelfs, het stelt ons bloot aan psychische gevaren.⁷ Een daarvan is wat we in onszelf kunnen aantreffen: duistere, onderdrukte fantasieën en verlangens in de diepten van onze geest, normaal gesproken ver uit ons bewustzijn. Het kan ons laten twifelen aan wie

⁴ Harry G. Frankfurt, *The Reasons of Love*, (New Jersey: Princeton University Press, 2004), 5.

⁵ Harry G. Frankfurt, *The Reasons of Love*, 7.

⁶ Harry G. Frankfurt, *The Reasons of Love*, 18.

⁷ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, (Palo Alto: Stanford University Press, 2006), 4-5.

we (denken te) zijn. Een ander gevaar is dat het ons verlamt: we kunnen volledig passief raken van angst omdat we een keuze moeten maken; onzeker als we zijn over de consequenties. We laten dan kansen onbenut om ongekende kwaliteiten te ontplooien.

Hoe gaan we met onze verlangens om?

Aangezien onze mentale gezondheid afhangt van hoe we met onze reflexiviteit omgaan, is het zaak om onszelf hierin serieus te nemen. Daartoe zijn we ook geneigd.⁸ We vinden doorgaans dat het leven goed moet gebeuren. We willen meestal geen halfslachtige poging doen, of lui achterover zitten. We willen ook niet gedachteloos ons ergens achter scharen, om er vervolgens achter te komen dat we fout zitten. We willen goed nadenken over wat we willen bereiken en ons daar vervolgens volledig voor inzetten, zonder twijfel. Echter, de twijfel blijft omdat we bang zijn het verkeerde te doen. We blijven onszelf constant afvragen of we goede keuzes hebben gemaakt, of wat we doen logisch is, of we iets niet verkeerd doen, of iets over het hoofd hebben gekeken. Zelfs al zouden we snel tot een conclusie komen, toch kunnen we blijven twijfelen, hetgeen wellicht betekent dat we niet goed nagedacht hebben. We willen er honderd procent zeker van zijn dat we het bij het juiste eind hebben. In de woorden van Frankfurt: *'We want to get things right.'*⁹

Alhoewel reflexiviteit een noodzakelijke conditie is om het bij het juiste eind te hebben, is ze geen voldoende conditie. Reflexiviteit is te algemeen. Het zou ons namelijk nog steeds niet hoeven uitmaken wat we aantreffen in onze geest. Als we onszelf serieus nemen, beslissen we dat het wel uitmaakt wat we aantreffen. Voor alles wat we in onszelf tegenkomen, bepalen we wat we ervan vinden; specifieker gezegd: wat wel voor ons spreekt en wat niet.

Frankfurt heeft het oordeel wat we vellen over onze geestelijke inhoud in de loop der jaren anders omschreven. Ik zal een chronologische volgorde aanhouden. Zijn oude omschrijving spreekt van verlangens van de eerste orde, en die van hogere ordes.¹⁰ Verlangens van de eerste orde betreffen acties: we hebben het verlangen om te eten, te slapen, te bewegen, etc. Een verlangen van de tweede orde (en hogere orde) is een verlangen over een verlangen. Verlangens over verlangens gaat niet om acties, maar om motieven; niet *wat* we doen, maar *met welke motivatie* we dit doen. Een heel simpel voorbeeld: een man wil bijvoorbeeld door compassie gemotiveerd worden en niet door haat.

⁸ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, 2.

⁹ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, 2.

¹⁰ Harry G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, (Columbia: Journal of Philosophy, Inc., 1971), 10.

Er is een selecte groep van tweede orde verlangens die Frankfurt uitermate belangrijk vindt voor persoonsconstitutie; de groep van tweede orde volities. Een tweede orde volitie is het verlangen dat een eerste orde verlangen tot handelen leidt. Het onderdeel dat een volitie onderscheidt van een tweede orde verlangen is dat een persoon het eerste orde verlangen bezit waar het tweede orde verlangen over gaat. Tweede orde verlangens, en niet tweede orde volities, kunnen ook verlangens zijn waarbij geen eerste orde verlangen in de persoon te vinden is. Laat ik een voorbeeld geven om het onderscheid duidelijk te maken. Stel dat een alleenstaande vader die fulltime werkt in de ochtend voor de keuze om naar zijn werk te gaan. Neem verder aan dat hij het tweede orde verlangen heeft om naar zijn werk te gaan; hij *wil* het verlangen hebben om naar zijn werk te gaan. In dit geval is het volledig mogelijk dat het deze man ontbreekt aan het eerste orde verlangen om naar zijn werk te gaan. Het kan dat hij alleen het verlangen *wil* hebben om naar zijn werk te gaan (het tweede orde verlangen), zonder daadwerkelijk naar zijn werk te willen gaan (het eerste orde verlangen). In de situatie dat het de man ontbreekt aan het verlangen om naar zijn werk te gaan, is er alleen sprake van een tweede orde verlangen. In de situatie dat de vader naast het tweede orde verlangen het bijbehorende eerste orde verlangen heeft, spreken we van een tweede orde volitie; de vader, en men in het algemeen, wil dat het eerste orde verlangen leidt tot actie.

Zijn huidige omschrijving is anders. Simpelweg kunnen mensen zich met hun geestelijk materiaal identificeren of zich ervan separeren.¹¹ Als mensen zich identificeren met iets dat ze in hun geest aantreffen, accepteren ze dat dit onderdeel van hen is en voor hen spreekt. Als mensen zich separeren van een deel van hun geest, spreekt dit deel niet voor hen. Ik neem als voorbeeld de alleenstaande vader die fulltime werkt en voor zijn dochtertje zorgt. Hij heeft liefdevolle gevoelens richting zijn dochter en identificeert zich hiermee. Zijn liefdevolle gevoelens spreken voor hem.

Het kan ook zijn dat er ineens onverklaarbare geestelijke onderdelen komen bovendrijven, die geen relatie lijken te hebben met de situatie. Ze zijn wel aanwezig in onze geest, maar we hebben er geen controle over. We zijn passief tegenover deze onderdelen. Ze kunnen ons volgens Frankfurt een indicatie geven over ons onbewuste, maar reflecteren niet wat we echt denken en willen. Nog weer andere onderdelen zijn volledig in tegenstrijd met onze intenties en ons zelfbeeld. We vinden ze gevaarlijk en onacceptabel, met als natuurlijke reactie dat we ze willen weerstaan. Volgens Frankfurt hebben mensen een angstige neiging om deze onderdelen weg te drukken, en barrières te produceren tussen hen en onszelf. We proberen hen volledig inactief te

¹¹ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, 9-10.

stellen door hen te externaliseren aan onszelf en uit de persoon te zetten. We kennen hen geen enkel recht toe om ons van redenen en motieven te voorzien. Stel dat de vader ineens het onverklaarbare en sterke verlangen voelt om zijn dochter in de steek te laten. Dit verlangen is strijdig met zijn liefdevolle gevoelens voor zijn dochter en met zijn intenties en zelfbeeld. Hij zal zich van dit verlangen separeren en er alles aan doen om dit verlangen te onderdrukken en inactief te stellen. Het is mogelijk dat al deze moeite niet voldoende is en dat het verlangen om haar in de steek te laten te sterk is. Het externe verlangen heeft de persoon overwonnen.

Doordat er een scheiding te maken is in verlangens waarmee mensen zich wel en niet identificeren, ontstaat er structuur in de wil. Deze wilsconfiguratie is de persoon, aangezien de wil bestaat uit het geestelijk materiaal dat de persoon accepteert als onderdeel van zichzelf. Men zal proberen om de verlangens waarmee men zich identificeert brandende te houden en wanneer ze minderen in intensiteit aan te wakkeren; anders gezegd: men heeft tweede orde volities; verlangens dat specifieke eerste orde verlangens tot actie leiden. Omgekeerd, zal er geprobeerd worden om de verlangens waarvan men zich separeert te onderdrukken of uit te bannen. In het net genoemde voorbeeld zal de man zijn liefdevolle gevoelens aanwakkeren en het verlangen zijn kind in de steek te laten onderdrukken. De wil brengt zo in de alsmaar veranderende verlangens, gedachten, driften en gevoelens van de geest, een vorm van diachrone stabiliteit en structuur.

Volgens Frankfurt is het essentieel voor een persoon om te geven om zijn wil.¹² Iemand die dat niet doet is, zoals Frankfurt verwoordt, geen persoon maar een wanton. Dit is een term waarmee Frankfurt wezens aanduidt, voor wie het niet uitmaakt wat hun geestelijke inhoud is. In effect, het maakt hen niet uit waarmee ze zich identificeren en separeren en naar welke verlangens ze handelen. Let wel: conflicten binnen hun geest kunnen nog steeds ontstaan, alleen is het typerend voor de wanton dat hij niet kiest aan welke zijde van het conflict hij staat. Hij blijft in die zin totaal passief. In dat opzicht verschillen wantons niet van de meeste diersoorten of kleine kinderen. Deze wezens vermijden het probleem van zichzelf serieus nemen en het bij het rechte eind hebben.

Het (gebrek aan het) belang van redenen

Als we onszelf wel serieus nemen, volgt de vraag: hoe moet de wilsconfiguratie van een individu ingevuld zijn? Frankfurt stelt dat een aantal verlangens voor iedereen hetzelfde zijn (op wellicht een paar uitzonderlijke gevallen na), op

¹² Harry G. Frankfurt, *Freedom of the Will and the Concept of a Person*, (Columbia: Journal of Philosophy, Inc., 1971), 11.

basis van onze gedeelde menselijke conditie.¹³ We kunnen het zagezegd niet helpen om te geven om bepaalde zaken, zoals in leven blijven en ziekte voorkomen. De overige zaken verschillen per individu. Nu komt het bijzondere: er zijn geen redenen die rechtvaardigen waarom we ons met bepaalde verlangens boven andere verlangens identificeren. Feitelijk ontstaan redenen pas nadat we ons ergens mee identificeren. Mensen spannen het paard achter de wagen als ze redenen geven om zich met een verlangen te identificeren. Hij geeft het voorbeeld van ouders met jonge kinderen.¹⁴ Die ouders hebben geen redenen nodig om van hun kinderen te houden, maar houden simpelweg van hen. Kinderen hoeven zich niet eerst te bewijzen, voordat een ouder van hen houdt. Later, als een ouder om redenen gevraagd wordt, kan deze een aantal eigenschappen van een goed persoon opnoemen die in de kinderen terug te zien zijn. Echter, Frankfurt beredeneert ook dat hij nog van zijn kinderen zou houden, zelfs al zouden ze misdadigers zijn. De redenen zijn niet voorwaardelijk aan de liefde voor zijn kinderen, maar andersom.

Dit maakt Frankfurts positie logisch consistent. Als iemand redenen geeft voor de identificatie met een bepaald verlangen, dan gaat hij er impliciet vanuit dat de redenen iemand kunnen overtuigen. Deze moeten dus samenhangen met iets externs aan het individu, wat een ander individu ook kan snappen. Om weer het voorbeeld van het dilemma van de man en zijn onderbroek te gebruiken: hij gelooft wellicht dat zijn onderbroek aantrekken belangrijk is, omdat hij anders de hele dag oncomfortabel rondloopt. Als Frankfurt zou beargumenteren dat er redenen voor nodig zijn om je met een verlangen te identificeren, zou dit in tegenstrijd zijn met zijn aanname dat ieder individu zijn eigen wil moet configureren. Deze valkuil heeft hij kunstig ontlopen.

Hierbij omzeilt hij ook problemen geopperd door moraalfilosofen, die veel belang hechten aan het gebruik van argumenten. Ze gaan ervan uit dat er een externe bron is waarmee de argumenten kunnen corresponderen, maar volgens Frankfurt klopt dit niet. Mensen moeten in zichzelf kijken om te bepalen met welke verlangens ze zich identificeren. Mochten mensen niet geven om moraliteit, dan identificeert men zich niet met dit verlangen en spreekt dit verlangen niet voor wat deze personen echt willen. Er kunnen andere idealen zijn waar een persoon wel om geeft, zoals zorgen voor de familie en een goede baan hebben.

Waar we om geven en van houden

Als redenen niet gebruikt kunnen worden om de wilsconfiguratie te bepalen, wat dan wel? Simpelweg gezegd moeten we ons hartgrondig (*'wholeheartedly'*)

¹³ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, 38.

¹⁴ Harry G. Frankfurt, *The Reasons of Love*, 30-31.

identificeren met de dingen waar we om geven en van houden. Wanneer we ergens om geven, is het belangrijk voor onszelf en wekt dit ons verlangen.

Over de jaren heeft Frankfurt zijn terminologie verder ontwikkeld, met name omtrent hartgrondige identificatie. Hij begon met de term beslissend (*'decisively'*) identificeren, later gebruikte hij de term hartgrondig identificeren en tegenwoordig lijkt hij de voorkeur te geven aan tevredenheid. Deze ontwikkeling zal onder het volgende kopje uitgelegd worden.

Volgens Frankfurt zijn we tevreden met de verlangens van hogere orde die gaan over waar we om geven en van houden. Zoals later duidelijk zal worden, is houden van een specifieke vorm van ergens om geven en daarom wordt het geven om als eerste uitgelegd.

Bepaalde zaken kunnen belangrijk voor ons zijn, omdat ze in verhouding staan tot iets anders dat we belangrijk vinden. Handen wassen ter hygiëne was al belangrijk voor iemands gezondheid, vóór de briljante ontdekking van Ignaz Semmelweis.¹⁵ Deze Hongaarse arts merkte dat er veel kraamvrouwenkoorts was in het ziekenhuis waar hij werkte. Hij bedacht dat de lijken in de snijzalen waarschijnlijk een bepaalde dodelijke stof over de handen van zijn personeel verspreidden. Daarom verlangde hij van zijn ziekenhuispersoneel dat ze hun handen in bleekwater stopten, voordat ze hielpen bij een bevalling. Het gevolg was een immense afname in kraamsterfte. Bij de (hopelijk) plausibele aanname dat de vrouwen die bevielen erom gaven te blijven leven, was het voor hen belangrijk dat het personeel schone handen had. Het handen wassen was dus alleen belangrijk *in relatie tot* het leven waar ze om gaven. Ter verduidelijking, de vrouwen gaven er niet om dat het personeel schone handen had, want ze wisten niet wat het gevaar was; maar het was wel belangrijk voor hen om te blijven leven.

Als iemand ergens om geeft, in de door Frankfurt bedoelde zin, is het specifiek voor het betreffende individu. Als ik ergens om geef, moet het *voor mij* belangrijk zijn. Ik kan zaken waar ik niet om geef nog steeds waardevol vinden, maar ik hoef niet naar ze te handelen. Het is voor mij niet belangrijk genoeg om in actie te komen. Ter illustratie: ik vind het verminderen van dierenleed een goede zaak. Ik sta positief tegenover maatregelen die voor een betere kwaliteit van dierleven zorgen. Echter, ik handel er niet naar. Ik koop geen diervriendelijke producten en ben geen vegetariër of veganist. Ondanks dat ik het belangrijk vind, acht ik het niet belangrijk voor mezelf. In Frankfurts termen: ik geef er niet om.

Bepaalde zaken zijn belangrijk voor ons, omdat we om ze geven. Mijn vrienden zijn bijvoorbeeld belangrijk voor me, omdat ze die specifieke

¹⁵ Imre Zoltán, "Ignaz Semmelweis: A German-Hungarian Physician", Britannica, geraadpleegd op 2 oktober 2019, <https://www.britannica.com/biography/Ignaz-Semmelweis>.

individuen zijn. Ze waren niet zo belangrijk geweest voor mij geweest, als ik niet al om hen gaf. Ik geef om hen, dus zijn ze belangrijk. Als iets goeds of slechts met hen gebeurt, vind ik dat belangrijk.

Dit klinkt voor sommigen wellicht als het paard achter de wagen spannen, maar dat is het niet. Waar we om geven is namelijk al bepaald voor ons. We hebben hier weinig zeggenschap over. Frankfurt maakt hierbij een vergelijking met logische bewijzen:¹⁶ net zoals we niets te zeggen hebben over de werking van de logica, hebben we niets te zeggen over waar we om geven. Anders gezegd, kunnen we het niet helpen dat we geven om bepaalde zaken (een uitzondering wellicht daargelaten). We geven bijvoorbeeld om ons eigen leven. We willen in leven blijven. We kunnen het niet helpen. Hoe hard we ook zouden proberen om er niet om te geven, we blijven het doen. Zelfs zwaar depressieve en suïcidale mensen geven om hun leven. Dat lijkt paradoxaal. Maar het zijn meestal de pijn en negatieve gevoelens die gestopt moeten worden; door bijvoorbeeld hun leven te beëindigen, kunnen ze dat bereiken. Dit betekent echter niet, dat ze niet om het leven geven.

Hetgeen waar we om geven beperkt de wil, aangezien we niet kunnen kiezen waar we om geven. Toch kunnen we volgens Frankfurt nog vrijheid ervaren door actief onze verlangens te willen. Als het de man lukt om niet te handelen naar zijn verlangen om zijn onderbroek niet aan te trekken en wanneer hij in plaats daarvan zijn onderbroek aantrekt, handelt hij volgens zijn standaarden goed. Als hij verder deze acties koppelt aan zijn verlangen om zijn onderbroek aan te trekken en als hij dit verlangen ook echt wil hebben, geniet hij volgens Frankfurt alle benodigde en wenselijke vrijheid.

De vorm van liefde die Frankfurt beschrijft is een bepaalde vorm van ergens om geven.¹⁷ Ruwweg kan liefde gezien worden als het toegewijd zijn aan het welzijn van het object waarom gegeven wordt (in dit geval verwijst het woord object uiteraard niet alleen naar materiële zaken). Frankfurts vorm van liefde is, net als ergens om geven, 1) niet-instrumenteel, 2) specifiek en 3) buiten onze directe controle. Als iemand iets liefheeft, is het een doel op zich, niet-instrumenteel. Een diploma van de universiteit krijgen is voor veel studenten niet het einddoel, maar instrumenteel in het verkrijgen van een goede baan. Als iets een einddoel is, dan wordt het nagestreefd omwille van het doel zelf. In het geval dat ik nu wel handel naar het verminderen van dierenleed, zou ik dit doen puur omdat ik dit een goed doel vind. Ik zou het nastreven, zonder andere verwachtingen te hebben. Liefde is daarnaast specifiek. Het object van de liefde is niet verwisselbaar voor iets anders; juist het unieke maakt het mogelijk voor een individu om lief te hebben. Als laatste is liefde, net als ergens

¹⁶ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, 30-31.

¹⁷ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, 40.

om geven, buiten onze directe controle. We kunnen niet kiezen waar we van houden. Onze liefde is, in Frankfurts termen, een volitionele noodzakelijkheid.

Hartgrondig tevreden

Ik hoop dat ik met voldoende helderheid heb uitgelegd dat de wil wordt vormgegeven door de zaken waar we om geven en die we liefhebben. Echter, voelen mensen zich thuis bij zichzelf als ze hun wilsconfiguratie weten? Nog niet helemaal: een hartgrondige identificatie met hun verlangens ontbreekt nog.

Hartgrondige identificatie is naar mijn mening een interessant en bijzonder concept. Voordat ik inga op het concept, dunkt mij een korte samenvatting van de ontwikkeling van hartgrondige identificatie nuttig. Ze is voortgekomen uit de wisselwerking tussen Frankfurt en de filosofen die kritiek hebben geleverd op Frankfurts eerdere werk. In eerste instantie beargumenteerde hij dat mensen hun verlangens moeten onderwerpen aan kritische reflectie om te bepalen welke verlangens voor hen spreken; anders gezegd: om het juist te krijgen, moeten mensen verlangens van de tweede orde vormen. Dit leidt echter tot een probleem van *infinite regress*. De verlangens van de tweede orde moeten net zo goed onderworpen worden aan kritische reflectie om te bepalen of ze de wil van een individu uitspreken. Dit doet men door verlangens van de derde orde te vormen, die op hun beurt niet uitgezonderd zijn van analyse. Deze lijn van argumentatie kan doorgetrokken worden tot in het oneindige, waardoor mensen nooit kunnen bepalen wat ze willen. Om de *infinite regress* te voorkomen, achtte Frankfurt het beslissen op vastberaden wijze (*decisively*) noodzakelijk. Echter, critici beargumenteerden dat er geen criteria waren waaraan beslissingen van dit type moesten voldoen, met als gevolg dat ze arbitrair kunnen zijn en constant kunnen veranderen. Op deze manier nemen we onszelf niet voldoende serieus en kunnen we het niet juist krijgen, op een toevalstreffer na. Frankfurt nam deze kritiek ter harte en ontwikkelde de term hartgrondigheid (*'wholeheartedness'*) om te voorkomen dat verlangens van de tweede orde arbitrair en instabiel kunnen zijn. Hartgrondigheid is een vorm van vastberadenheid en zelfvertrouwen in de verlangens van de tweede orde. Als we onszelf hartgrondig identificeren met waar we om geven, zijn we niet meer geneigd om te twijfelen aan de correctheid.

Joel Anderson geeft aan dat Frankfurt tegenwoordig de voorkeur geeft aan tevredenheid boven hartgrondigheid. Het doel van de term is hetzelfde als dat van hartgrondigheid – mensen het vermogen geven om vast te stellen waar ze van houden en om geven en de *infinite regress* te stoppen – maar tevredenheid bereikt dit met iets subtielere ondertonen. In plaats van vastberadenheid, gaat het om tevredenheid. Zoals Anderson glashelder schrijft:

*'De centrale vereiste bij tevredenheid is dat men vrij is van een soort onbehagen met betrekking tot deze identificatie en dat men geen enkele neiging heeft om deze te herzien.'*¹⁸

Tevredenheid lijkt in mijn optiek een verbetering te zijn ten opzichte van vastberadenheid. De laatste lijkt meer geassocieerd met een bepaalde hardheid en mate van conflict, terwijl er met de eerste een vorm van rust ontstaat, ontbrekend bij vastberadenheid.

Als men niet tevreden is met de structuur van de wil, is men ambivalent. Delen van een persoon verzetten zich tegen andere delen die identificeren met een bepaald verlangen (of meerdere). Dit is een intern conflict, waardoor de persoon passief ten aanzien van zijn eerste orde verlangens staat. Ambivalente personen weten niet aan welke kant van het conflict ze zichzelf moeten plaatsen en hoe ze willen handelen ten opzichte van dit verlangen. Deze passiviteit is natuurlijk exact wat Frankfurt probeert te voorkomen.

Volgens Frankfurt is de ambivalentie op de volgende, relatief simpele manier, op te lossen:¹⁹ de personen in kwestie moeten bepalen achter welk verlangen zij zich scharen. Als ze tevreden met hun identificatie zijn, is de ambivalentie namelijk opgelost. Personen staan onverdeeld aan één kant van het conflict. Het verlangen waar de persoon niet meer mee identificeert, is de wil uitgezet. Dat wat begon als ambivalentie is nu een conflict extern aan de persoon. Er is een extern verlangen aan de ene kant en een persoon en zijn eerste orde verlangen aan de andere kant. Maar wat als een persoon echt ambivalent is en geen keuze kan maken? Frankfurts oplossing voor het niet kunnen maken van een keuze lijkt neer te komen op: maak alsnog een keuze. Hoe we dat moeten doen verduidelijkt hij niet. Hij erkent dat personen vaak niet in staat zijn om hun ambivalenties op te lossen. Ze blijven dan volitioneel gefragmenteerd.

Verder kan een tevreden wil nog steeds overwonnen worden door het externe verlangen, aangezien de intensiteit van dit verlangen niet hoeft te veranderen. Alleen de houding van de persoon tegenover het verlangen is veranderd. Als de vader heeft besloten dat hij zich niet identificeert met het verlangen om zijn dochter achter te laten, zal hij zich tegen dit verlangen verzetten. Als dit verlangen zo sterk blijkt dat hij haar alsnog verlaat, is dit geen teken dat de wil verdeeld is, maar dat het verlangen extern aan de wil sterker is dan het verlangen en de wil aan de andere kant.

¹⁸ Joel Anderson, "Is tevredenheid met jezelf genoeg?" In *Vrijheid, noodzaak en liefde: Een kritische inleiding tot de filosofie van Harry Frankfurt*, ed. Katrien Schaubroeck and Thomas Nys (Kapellen: Uitgeverij Pelckmans, 2011), 84.

¹⁹ Harry G. Frankfurt, *The Reasons of Love*, 91.

Hoe moeten we ons leven leiden?

Frankfurts antwoord op de vraag: 'Hoe moeten we ons leven leiden?' is dus: een persoon worden. Een persoon is volgens hem iemand die een actieve rol inneemt tegenover zijn of haar verlangens, en tweede orde volities heeft.²⁰ Personen zijn niet meer verdeeld over, maar tevreden met, de verlangens waarmee ze zich identificeren en handelen naar de zaken die ze liefhebben en waar ze om geven. Hierbij zijn ze niet per definitie vrij van conflicten tussen eerste orde verlangens, maar wel tussen die van de tweede orde. Verder stelt Frankfurt dat mensen in de praktijk vaak niet volledig tevreden met hun wil zijn en hun ambivalenties moeilijk kunnen oplossen.

Dit is de theorie van Frankfurt over persoonsconstitutie, voor zover ik hem begrijp en kan uitleggen. In het volgende hoofdstuk zal ik de kritiek van Joel Anderson op Frankfurts theorie uiteenzetten.²¹ Anderson heeft sympathie voor het probleem dat Frankfurt probeert op te lossen: de passiviteit ten aanzien van iemands verlangen. Echter, het is volgens Anderson niet duidelijk hoe we onderscheid kunnen maken tussen een wanton en iemand die tevreden is met de verlangens waarmee hij zich identificeert. Anderson beargumenteert dat Frankfurts theorie niet diep genoeg ingaat op het *begrip* dat een persoon heeft van zijn eigen wilsconfiguratie, dat wil zeggen: van wat hem tot een persoon maakt.

²⁰ Aangezien Frankfurt erkent dat het moeilijk is voor een persoon om zich te bevrijden van ambivalenties, zal ik het volgende met een persoon bedoelen: iemand die een actieve houding aanneemt ten opzichte van zijn verlangens en het bij het juiste eind wil hebben.

²¹ Joel Anderson, "Is tevredenheid met jezelf genoeg?", 75-96.

Hoofdstuk 2: Begrip van de wil

Anderson is het op meerdere vlakken eens met Frankfurt. Ook hij vindt dat een essentieel deel van ons persoonszijn afhangt van de manier waarop we omgaan met onze verlangens.²² We kunnen niet terug naar de wijze waarop jonge kinderen met hun verlangens omgaan: volledig onverschillig wat betreft hun wenselijkheid. Noch zouden we dat volgens Anderson over het algemeen willen. Hij accepteert Frankfurts stelling dat twijfelen (in het algemeen, maar ook specifiek over onze verlangens) deel is van de menselijke conditie,²³ en dat we deze twijfel moeten aanpakken. Passiviteit, zoals in het geval van de wanton, is een gevaar voor onze persoonsconstitutie.

Frankfurts oplossing – het actief innemen van een standpunt ten aanzien van een verlangen waarover we geen onbehagen voelen en geen behoefte hebben om ons standpunt te veranderen – vindt Anderson zo slecht nog niet.²⁴ Tevredenheid ervaren over de identificatie met onze verlangens zorgt voor een stabiele en niet-arbitraire wilsconfiguratie. Hij neemt het zelfs op voor Frankfurt: hij benadrukt dat personen die snel tevreden zijn over zichzelf niet passief hoeven te zijn, maar liever dan dat, snel een oplossing hebben gevonden voor de zelftwijfel die zovelen van ons teistert. We worden niet méér tevreden door een continuering van kritische reflectie als we al weten waar we om geven en wat we liefhebben. De zaken waar we om geven en van houden, waarbij ik Frankfurts definiëring voor ogen heb, zal ik in het vervolg met bekommernissen aanduiden, zoals Anderson dit ook doet.

Waar Frankfurts oplossing volgens Anderson tekort schiet, is dat zelfbegrip facultatief is voor het bereiken van tevredenheid. Zonder zelfbegrip, zo beredeneert Anderson, blijven mensen passief ten aanzien van hun verlangens. Als voorbeeld gebruikt hij dominee Robert Shields,²⁵ een man die tevreden is met de verlangens waarmee hij identificeert, maar zijn motieven erachter niet begrijpt. Shields houdt een dagboek bij voor iedere minuut van de dag, waarbij hij tot in detail uitwerkt wat hij heeft gedaan. Zijn hele leven is aangepast zodat hij zijn dagboek kan blijven bijhouden: meerdere typemachines staan tot zijn beschikking voor het geval dat er een stuk gaat en hij verlaat al jaren de stad niet omdat hij dan te veel achterloopt met zijn dagboek. Klaarblijkelijk is zijn dagboek erg belangrijk voor hem. Wanneer hem in een radio-interview echter werd gevraagd waarom hij dit deed, wist hij hier geen antwoord op. Hij kon zijn acties aan niemand, inclusief zichzelf, uitleggen. Anderson stelt dat Shields een andere vorm van passiviteit laat zien ten

²² Joel Anderson, "Is tevredenheid met jezelf genoeg?", 77.

²³ Joel Anderson, "Is tevredenheid met jezelf genoeg?", 78.

²⁴ Joel Anderson, "Is tevredenheid met jezelf genoeg?", 84.

²⁵ Joel Anderson, "Is tevredenheid met jezelf genoeg?", 90.

opzichte van zijn verlangens dan de wanton; maar het is volgens hem niet minder wenselijk dat we ook deze passiviteit vermijden.

Anderson vindt dus dat zelfbegrip een grotere rol moet spelen in Frankfurts theorie. Hij voorziet twee mogelijke reacties van Frankfurt op zijn kritiek. De eerste reactie veronderstelt dat begrijpelijkheid wel degelijk belangrijk is, maar dat mensen die tevreden zijn met de verlangens waarmee ze zich identificeren al genoeg zelfbegrip laten zien om personen te zijn. De tweede reactie stelt dat begrijpelijkheid niet noodzakelijk is om het probleem dat onze verlangens met zich meebrengen op te lossen.

Wanneer Frankfurt toegeeft dat zelfbegrip wel degelijk een rol moet spelen, verwacht Anderson de volgende reactie: mensen kunnen niet handelen naar iets dat ze niet al begrijpen. Als men bijvoorbeeld vergeet wat men wilde typen, stopt men direct met typen. Op dezelfde wijze, moeten personen op een volitioneel niveau begrijpen wat ze aan het doen zijn, als ze willen handelen, ongeacht of ze hun acties op een cognitief niveau begrijpen. Het bewijs voor volitioneel begrip zit hem dan in het handelen met tevredenheid; niet in cognitieve redenen. De dominee toont dus aan, puur door zijn dagboek zo furieus bij te houden, dat hij zijn volities begrijpt.

Andersons kritiek op Frankfurt houdt in dat handelen *an sich* niet genoeg is en dat zelfbegrip ontbreekt. Anders gezegd stelt hij dat het nodig is om rekening te houden met context, met redenen. Frankfurts mogelijke repliek omzeilt deze kritiek door begrip te reduceren tot het wel of niet met tevredenheid handelen van de persoon. Aan context en redenen hoeft geen aandacht besteed te worden; bewijs voor tevredenheid zit hem in het handelen. Hierdoor hoeven onze bekommernissen niet samen te hangen. Grof gezegd kunnen onze overige bekommernissen ons gestolen worden, zolang we maar met tevredenheid handelen naar één specifieke bekommernis. Volgens deze repliek is dominee Shields dus een tevreden persoon met een samenhangende wil, ook al laat hij na om naar zijn andere bekommernissen te handelen. Anderson vindt deze repliek problematisch omdat Frankfurt dan moet accepteren dat de dominee ongevoelig is voor een gedeelte van zijn wil. Shields is gedeeltelijk een wanton. Dit is geen ideaal eindresultaat voor Frankfurt. Het lijkt dus ook waarschijnlijk dat Frankfurt niet voor deze repliek zou kiezen.

Aan de andere kant zou Frankfurt kunnen erkennen dat er wel degelijk samenhang moet zijn tussen onze bekommernissen, maar dat we een bepaalde gevoeligheid hebben die ons daartoe in staat stelt. Dominee Shields zou in dit geval zijn dagboek bijhouden in balans met zijn andere bekommernissen. Echter, mocht Frankfurt deze positie innemen, dan stelt Anderson:

“Ik zie geen mogelijkheid om zo’n benadering te ontwikkelen zonder een zeker oordeelsvermogen en een gevoeligheid voor redenen tot een centraal onderdeel van zo’n uitgebreid begrip van zelfbegrijpelijkheid te maken.”²⁶

Deze gevoeligheid komt uiteraard niet terug in Frankfurts conceptie van de wil. Anderson, en ik ook, acht het daarom niet waarschijnlijk dat Frankfurt voor deze optie zou kiezen.

De tweede positie die Frankfurt kan innemen stelt dat begrip niet noodzakelijk is voor een tevreden wil. Bij deze positie wordt de keuze tussen wel of niet iemands motivatie doorgronden overgelaten aan het individu, en wordt het als niet noodzakelijk beschouwd om een ontdekkingstocht van onze innerlijke wereld te ondernemen teneinde een tevreden persoon te zijn. Dominee Shields is dus een goed voorbeeld van een tevreden persoon, ongeacht het feit dat hij zijn motieven niet begrijpt. Anderson ziet deze positie als meest verdedigbaar voor Frankfurt en als meest consistent met zijn theorie.²⁷

Echter, in zowel Andersons als mijn optiek, houdt deze positie uiteindelijk ook geen stand. In het volgende hoofdstuk beargumenteer ik waarom ik dat denk, maar ik concludeer dit hoofdstuk met Andersons beredenering. Hij stelt dat ons innerlijk leven ons niet alleen met het probleem van persoonsconstitutie opzadelt, maar ons ook verwonderd laat voelen.²⁸ We zijn nog heel obscuur voor onszelf,²⁹ vol met onontdekte fenomenen. Als het niet noodzakelijk is om onze aandacht naar binnen te richten voor het ontdekken van onze bekommernissen, blijven we onbewust van de onderdelen van onszelf die wellicht ook belangrijk zijn. We zijn dan toeschouwers met betrekking tot die onontdekte onderdelen; en lijken we in die zin dan niet meer op wantons?

²⁶ Joel Anderson, “Is tevredenheid met jezelf genoeg?”, 93.

²⁷ Joel Anderson, “Is tevredenheid met jezelf genoeg?”, 94.

²⁸ Joel Anderson, “Is tevredenheid met jezelf genoeg?”, 94.

²⁹ Dit erkent Frankfurt volledig. Hij gelooft dat we er faliekant naast kunnen zitten wat betreft onze bekommernissen. Daarom is het zo moeilijk om te bepalen waar we om geven en van houden. *Reasons of love*, 21.

Hoofdstuk 3: Een geïsoleerd persoon

Ik deel Andersons onvrede en heb daarnaast mijn eigen reserves over Frankfurts model. In totaal geef ik drie punten van kritiek. Eerst zal ik verder ingaan op Andersons kritiek op Frankfurt kijk op introspectie. Frankfurts theorie over persoonsconstitutie benadrukt niet voldoende dat mensen in de praktijk waarschijnlijk nooit genoeg kennis over zichzelf te vergaren om volledig tevreden te zijn. De twee andere punten van kritiek betreffen Frankfurt isolering van andere mensen en ongewilde verlangens. Ik beargumenteer dat Frankfurt het onderscheid tussen personen met een intacte en een defecte wil niet zinvol kan maken door de persoon te isoleren van anderen. Als laatste lijkt mij dat isoleren van ongewilde verlangens psychologisch ongezond is en ons de kans ontnemt om meer over onszelf te weten te komen.

Ten eerste benadrukt Frankfurt kijk op introspectie niet voldoende dat mensen in de praktijk bijna nooit genoeg zelfkennis vergaren om volledig tevreden te zijn. Voordat ik dit beargumenteer, moet ik erkennen dat Frankfurt zelfkennis wel degelijk een plaats geeft in zijn theorie. Hij stelt dat kennis over onszelf ons kan ondersteunen, bijvoorbeeld bij het bepalen om welke bekommernissen we meer geven.³⁰ Daarnaast is kennis over onze bekommernissen belangrijk, bijvoorbeeld over hoe het geven om bepaalde zaken ons leven kan vormgeven. Ook moeten we continu waakzaam zijn voor ons gebrek aan kennis over onszelf en onze bekommernissen. Dit is een lastig proces, waarin we het vaak mis kunnen hebben. Mochten we het geluk hebben om zo volledig mogelijk te snappen wat onze bekommernissen zijn, dan heeft (zelf)kennis binnen deze taak haar rol vervuld volgens Frankfurt:

Once we have learned as much as possible about the natural characteristics of the things we care about, and as much as possible about ourselves, there are no further substantive corrections that can be made. There is really nothing else to look for so far as the normativity of final ends is concerned. There is nothing else to get right.³¹

Nu is dit beeld al meer genuanceerd dan wat ik wellicht heb laten doorschemeren in de vorige hoofdstukken, maar nog steeds simplistisch. Deze beschrijving slaat over *hoe* we deze kennis kunnen vergaren en hoe we weten dat er geen nieuwe kennis meer vergaard kan worden. Frankfurt gaat uit van een eindpunt.

³⁰ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, p. 49.

³¹ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, p. 50.

Dit eindpunt lijkt me niet haalbaar. Ik ben het met Frankfurt eens dat mensen ook voor zichzelf ondoorgrondelijk zijn. Het lijkt me niet mogelijk dat we ooit zoveel mogelijk geleerd hebben over onszelf, hoe hard we ook ons best doen. Er valt altijd meer te leren. Het veronderstellen van een eindpunt is dan niet reëel. Ik denk dat Frankfurt realistisch gezien beter nadruk op het proces van kennisvergaring kan leggen dan op het bereiken van dit eindpunt. Dit voorkomt passiviteit.

Een mogelijke tegenwerping is dat mensen een punt bereiken waarop ze zoveel kennis vergaard hebben dat ze hier tevreden mee zijn. Ze hebben geen behoefte om meer kennis te vergaren. Het bereiken van dit punt is inderdaad mogelijk. Echter, zoals Andersons kritiek ons liet zien, kunnen we ook heel snel tevreden zijn en fundamenteel onbewust blijven over onze motieven. Op deze manier blijven we nog steeds *wantons*. Om deze vorm van passiviteit te voorkomen en nog steeds tevreden te kunnen zijn, lijkt het me essentieel te beseffen dat we waarschijnlijk nooit genoeg kennis over onszelf en onze bekommernissen te weten kunnen komen om volledig tevreden te worden, maar dat het vergaren van deze kennis ons wel kan helpen. Het is dus nog steeds nuttig om meer kennis te vergaren, maar we moeten ook reëel blijven.

Het lijkt me dan ook nuttig om kennis vanuit allerlei mogelijke bronnen te halen. Frankfurt isoleert echter mensen van twee potentiële bronnen van informatie: ongewilde verlangens en andere mensen. Hieronder leg ik uit wat ik bedoel met deze isolering en waarom deze in mijn ogen problematisch is.

Frankfurts persoonsisolering

Frankfurt isoleert de persoon van twee belangrijke invloeden: andere personen en ongewilde verlangens. Hij isoleert personen van anderen door hun vormingsinvloed op elkaar optioneel te stellen. Deze vorm van isolering zal ik persoonsisolering noemen. Metafysisch gezien vindt hij het niet uitgesloten om bekommernissen te ontwikkelen, en dus persoon te worden, zonder dat andere personen daar enige invloed in hebben.³² Hij erkent dat het biologisch gezien waarschijnlijk onmogelijk is om de eerste fasen van het leven door te komen en dus ooit persoon te worden zonder volwassenen die zorg kunnen bieden. De alledaagse biologische realiteit heeft echter geen betrekking op de filosofische structuur van onze bekommernissen. De persoon en zijn bekommernissen zijn voor Frankfurt niet a priori genesteld in de maatschappij, alhoewel empirisch gezien dit eigenlijk altijd het geval is. Ten tweede isoleert hij de persoon ook van ongewilde verlangens. Verlangens waar iemand niet tevreden mee is, of zich niet mee identificeert, worden de persoon uitgezet. Ze worden onderdrukt en vormen geen enkele motivatie voor handelen.

³² Willem Lemmens, "Frankfurt on Care, Autonomy and the Self," *Ethical Perspectives* 5, no. 1 (1998): 36.

Door de persoonsisolering kan Frankfurt geen zinvol onderscheid maken tussen mensen met een intacte en defecte wil. Dit onderscheid is, zoals ik zal beargumenteren, gebaseerd op redenen, iets waar Frankfurt geen autoriteit aan toekent. Zonder een dergelijk onderscheid krijgen personen niet het gevoel dat ze het bij het juiste eind hebben. Ik zal aan de hand van de filosofie van Charles Taylor beargumenteren dat personen en hun bekommernissen per definitie gevormd worden door andere mensen en dat redenen daarbij een rol spelen. Isolering van ongewilde verlangens lijkt mij ook problematisch. Frankfurt maakt onvoldoende duidelijk wat er met verlangens gebeurt die onderdrukt of uit de persoon gezet worden. Ik zal beargumenteren dat de manier waarop Frankfurt met ongewilde verlangens omgaat psychologisch ongezond is, aangezien ze niet verdwijnen, juist een functie hebben en ons meer kennis over onszelf geven.

Persoonsisolering

Mijn tweede punt van kritiek houdt in dat Frankfurt het onderscheid tussen mensen met een intacte en defecte wil niet kan maken, doordat Frankfurt personen van elkaar isoleert. Om dit onderscheid duidelijk te maken stelt Frankfurt dat, alhoewel we ons bepaalde gebeurtenissen kunnen voorstellen, het ongehoord is dat we ze ook zouden uitvoeren. Frankfurt gebruikt hierbij een voorbeeld van Hume, waarbij een man het vergaan van de wereld verkiest boven een krasje op zijn vinger. Dat is voorstelbaar (conceivable) maar ongehoord (unthinkable).³³ Deze man doet vrijwillig het ongehoorde en heeft volgens Frankfurt een defecte wil. Wij, als personen met een intacte wil, zouden ons niet in ons hoofd halen dit uit te voeren. We kunnen ons er simpelweg niet toe zetten. We noemen degenen die dit wel kunnen gek, gestoord, van het padje af. Ze zijn volgens Frankfurt 'volitioneel irrationeel'.

Let wel: die mensen kunnen nog steeds tevreden zijn. Ze kunnen zich nog steeds identificeren met hun bekommernissen, zoals personen met een gezonde wil dat kunnen. Zo ook is het mogelijk om een ambivalente, maar gezonde wil te hebben. Dat wat mensen met een intacte wil onderscheidt van mensen met een defecte wil is de irrationaliteit van hun wil; de inhoud. Ze kunnen bepaalde daden verrichten, waar wij ons niet toe zouden zetten.

De dingen waar we ons niet toe kunnen zetten zijn de dictaten van onze wil. Een aantal zijn gedeeld, zoals dat we onszelf er niet toe kunnen zetten om een einde te maken aan het leven, of onszelf sociaal volledig af te sluiten; we geven om ons leven en sociaal contact. Maar andere wilsdictaten zijn specifiek aan het individu. Over het algemeen kunnen we deze specifieke wilsdictaten

³³ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, 31.

van een ander individu nog wel begrijpen, ook al geven we er zelf niet om. Echter, volgens Frankfurt kunnen we onszelf niet verplaatsen in iemand met een defecte wil. We kunnen het niet bevatten dat iemand bijvoorbeeld daadwerkelijk kan houden van de dood. We kunnen het ons inbeelden dat iemand dood wil om van zijn slechte leven af te komen, maar het is voor ons ondenkbaar dat iemand dood zou willen gaan omwille van het doodgaan.

Mensen met een defecte wil hebben volgens Frankfurt een wil die, in tegenstelling tot mensen met een intacte wil, onderworpen is aan een externe kracht. Tot de groep van mensen met een defecte wil worden onder andere mensen met compulsies, obsessies en verslavingen gerekend.³⁴ Zo'n wil verplicht iemand om op een bepaalde manier te handelen die hem niet zint. Mensen met een intacte wil hebben dit conflict met hun bekommernissen niet.

Frankfurt lijkt dus twee argumenten te geven voor het onderscheid tussen mensen met een intacte en een defecte wil: 1) sommige mensen hebben een liefde voor iets die voor anderen ondenkbaar is en 2) mensen met een intacte wil worden niet door een externe kracht gedwongen om op een bepaalde manier te handelen.

Beide argumenten lijken mij ontoereikend. Het eerste argument is ontoereikend omdat liefhebben in Frankfurts model een uitsluitend individuele aangelegenheid is, waarbij de sociale wereld geen rol hoeft te spelen in het constitueren van liefde. Mensen worden volgens Frankfurt persoon door een relatie met de wereld aan te gaan, door zich te bekommeren om objecten in de wereld. Het is volgens hem mogelijk dat mensen volledig zelfstandig, zonder de hulp van anderen, bekommernissen ontwikkelen. Deze zijn in de persoon gegrond. De keuze wat we liefhebben, in zoverre het een keuze is, ligt bij de persoon.

Maar als Frankfurt wil begrijpen waarom het terecht is dat een persoon ergens (niet) van houdt, dan ontkomt hij volgens mij niet aan redenen. Hij probeert ze te omzeilen door te beargumenteren dat volitioneel rationele personen bepaalde volities delen en begrijpen. Echter, gegeven dat het contingent is dat de volities van personen door andere personen gevormd worden, lijkt mij dat elkaars volities begrijpen ook contingent moet zijn en niet per definitie hoeft te duiden op volitionele (ir)rationaliteit. Om Frankfurts argument tegen hem te gebruiken: het is metafysisch gezien mogelijk dat mensen niet volitioneel irrationeel zijn als hun bekommernissen fundamenteel verschillen van de bekommernissen van anderen. Mocht het begrijpen van volities wel een conditie zijn voor volitionele rationaliteit, dan moet de persoon zijn liefde rechtvaardigen met redenen. Deze redenen moeten dan niet alleen voor de persoon in kwestie gelden, maar ook overtuigend zijn voor andere

³⁴ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, 43.

mensen. Liefde moet dus gegrond zijn in een normatieve bron extern aan het individu, iets wat Frankfurt ontkent.

Ook het tweede argument, personen met een intacte wil worden niet door een externe kracht gedwongen, is ontoereikend, omdat er geen reden lijkt te zijn om Frankfurts stelling aan te nemen dat mensen met een zogenoemde defecte wil per definitie slachtoffer zijn van verlangens extern aan henzelf. Anorexiapatiënten bijvoorbeeld, zijn berucht vanwege hun grote weerstand tegen behandeling. Zij zijn tekenend voor mensen die tevreden zijn met hun bekommernissen, namelijk dun worden, zelfs met risico voor en soms ten koste van hun eigen leven. Frankfurt zou zeggen dat deze mensen een defecte wil hebben. Om zo bezeten te zijn met afvallen is voor personen ondenkbaar. Het is voor ons namelijk geen keuze tussen blijven leven en afvallen. Voor anorexiapatiënten is dit soms ook niet het geval, maar zij staan aan de andere kant van het conflict. Ik zie niet dat zij door externe verlangens worden gegrepen, maar juist dat ze zich volledig identificeren met hun verlangens omtrent afvallen. Dat ze vinden dat ze nooit genoeg zijn afgevallen is niet echt relevant. Ze zijn namelijk wel tevreden met de verlangens die ze hebben; met hun wilsstructuur. Deze verlangens zijn niet extern aan de persoon gemaakt, maar volledig geïnternaliseerd. De verlangens die wel uit de persoon zijn gezet zijn de verlangens om te eten of om te stoppen met afvallen.

In mijn ogen kan Frankfurt geen overtuigend argument geven om een gezonde wil van een pathologische wil te onderscheiden. Zijn argument van volitionele rationaliteit lijkt niet overtuigend omdat het begrijpen van volities in mijn ogen contingent is. Als Frankfurt volhoudt dat de volities van een persoon begrepen moeten worden om een volitioneel rationeel persoon te zijn, moet hij een beroep doen op redenen, wat in strijd is met de rest van zijn theorie. Als hij stelt dat personen met een pathologische wil door externe verlangens worden gegrepen, kan hij dat niet overtuigend genoeg beargumenteren. Anorexiapatiënten zullen waarschijnlijk in zijn ogen tot de groep volitioneel irrationele mensen behoren, maar ik zie niet hoe zij door externe verlangens gegrepen worden.

Als we geen onderscheid kunnen maken tussen mensen met een defecte wil en mensen met een intacte wil, is er nog maar een enkele conditie binnen Frankfurts theorie nodig om een zo goed mogelijk leven te leiden: tevreden zijn met de bekommernissen die we hebben, ongeacht wat ze zijn. Als de persoon met anorexia door extreem af te vallen het meeste uit het leven haalt en volledig tevreden is, dan lijkt het erop dat dit binnen Frankfurts theorie een goed leven is. Ik denk dat Frankfurt, aangezien hij met dit onderscheid is gekomen, ontevreden blijft met dit antwoord, en met hem vele anderen. Zonder dit onderscheid is er niets dat ons onderscheidt van moordenaars,

mensen met obsessies en verslavingen en andere mensen met pathologieën. We willen het bij het juiste eind hebben en Frankfurts theorie lijkt ons niet voldoende middelen te verschaffen om dit te bereiken.

Een manier om het onderscheid tussen een gezonde en pathologische wil te maken is om sociale interactie wél noodzakelijk te stellen voor persoonsconstitutie. Hierbij gaat het niet om de juistheid van deze aanname over de incorrectheid van Frankfurts aanname. Ik zie niet hoe ik overtuigend kan beargumenteren dat Frankfurts aanname over de individualiteit van de persoon fout is, net als ik niet zie hoe de aanname over de noodzakelijkheid van sociale interactie incorrect is. Beide kunnen waar zijn. Waarom ik beargumenteer voor deze aanname is puur pragmatisch. Ze maakt het onderscheid tussen een gezonde en pathologische wil mogelijk, wat in mijn ogen Frankfurts theorie sterker maakt. Charles Taylor beschrijft in zijn theorie over persoonsautonomie hoe persoonsconstitutie eruit kan zien. Taylor stelt dat het individu gesitueerd is in een netwerk van 'sterke evaluaties' gedeeld met de andere leden van een socio-culturele gemeenschap.³⁵ Deze sterke evaluaties vormen de normatieve achtergrond van waaruit het individu beoordeelt welke bekommernissen belangrijk zijn en begrenzen de zaken waar het individu en anderen om geven. Zaken die hierbuiten vallen worden niet als belangrijk of significant gezien. De zaken binnen het netwerk springen zagezegd in het oog en worden als belangrijk gezien. Vervolgens leert het individu gedurende zijn leven waar het om geeft en om hoort te geven door binnen de normatieve achtergrond op onderzoek te gaan. De volitionele samenstelling die dan ontstaat is een consequentie van een wisselwerking tussen het individu en anderen. Het individu is bijgevolg een product van een specifieke relatie van zichzelf met anderen. De ander heeft hierdoor invloed op het individu en zijn bekommernissen. De uiteindelijke beslissing over onze bekommernissen ligt nog steeds bij het individu, maar wordt gestuurd door omringende mensen. Mocht de persoon toch bekommernissen hebben buiten het netwerk van sterke evaluaties, zal hij zich moeten rechtvaardigen tegenover de anderen die zijn normatieve achtergrond delen. Het voordeel van Taylors plaatsing van de persoon in een netwerk van sterke evaluaties is dat de wil per definitie gevormd wordt met behulp van andere mensen, waardoor het heel redelijk is om te stellen dat gedeelde redenen een rol spelen.

³⁵ Charles Taylor, *Human Agency and language: Philosophical papers 1* (New York, NY: Cambridge University Press, 1985), 3. Sterke evaluaties vormen de achtergrond van verschillen tussen dingen die categorisch of onvoorwaardelijk van belang of waarde zijn en dingen die dit niet zijn. Ze constitueren de identiteit van een persoon. In Frankfurts termen, bepalen ze waar een specifiek persoon om geeft.

Isolering van ongewilde verlangens

Mijn laatste punt van kritiek op Frankfurt houdt in dat hij een ongezonde manier voorstelt om met verlangens om te gaan. Hij stelt dat er verlangens zijn die zo tegengesteld aan ons beeld van onszelf zijn dat we ze iedere mogelijkheid ontzeggen om onze gedachtes of gedrag te bepalen. We separeren van hen, maken hen extern aan onszelf of onderdrukken hen.³⁶ Zelfs analyse is uitgesloten. Frankfurt blijft echter vaag over wat externalisering precies inhoudt. Waar gaan die verlangens naartoe? Zijn ze bewust, onbewust, verdwenen?

Ik wil volhouden dat ze aanwezig zijn en schade kunnen berokkenen en dat ze accepteren kan leiden tot een dieper zelfbegrip. Carl Gustav Jung, een Zwitserse psychiater, stelt dat het gevaarlijk is om verlangens geen bestaansrecht te verlenen.³⁷ Ieder verlangen heeft een functie en het is niet wijs om die te negeren. Dit gebeurt wel wanneer we verlangens uitzetten of onderdrukken. Als we bijvoorbeeld boos zijn geworden op iemand en hiervan geschrokken zijn, kunnen we ons voornemen om nooit meer boos te worden. Naarmate de tijd vordert, worden we beter in het onderdrukken, doen we dit haast automatisch en onbewust. Soms beginnen we zelfs te geloven dat we een persoon zijn geworden die nooit boos is. Al deze onderdelen die we geen bestaansrecht verlenen in onszelf noemt Jung de schaduw. Vaak zijn dit negatieve onderdelen, maar soms ook positieve. Als een verlangen niet toegestaan wordt om tot uiting te komen, probeert het toch een manier te vinden om tot uiting te komen. Als het niet lukt, wordt het verlangen volgens Jung duister (een van de redenen hoe de schaduw aan zijn naam komt), verdraaid en heftiger totdat het wel tot uiting kan komen. Verlangens om uit te halen naar een geliefde, kunnen bijvoorbeeld aangeven dat iemand niet genoeg voor zichzelf is opgekomen in de relatie. Het erkennen van dit verlangen en het tot uiting laten komen door te vertellen waar je mee zit is een van de mogelijke manieren om op sociaal gepaste wijze met zo'n verlangen om te gaan. Door aandacht te geven aan dat verlangen kunnen we beter bepalen wat het is dat we willen. We moeten dus wel erkennen dat ze voor ons spreken. Echter, zoals ook al duidelijk was in het voorbeeld, hoeft het verlangen nog niet op een ongeremde manier geuit te worden. Om te voorkomen dat deze verlangens in de toekomst wel ongeremd tot uiting komen is het handig om erachter te komen wat de functie van het verlangen was. Het kan ons iets vertellen over onszelf of onze verhouding tot de wereld. Wellicht kunnen we dan een meer genuanceerd en dieper begrip van onszelf ontwikkelen.

³⁶ Harry G. Frankfurt, *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*, 10.

³⁷ Carl Gustav Jung, *The Collected Works of C.G. Jung: Volume 13: Alchemical Studies* (New Jersey: Princeton University Press, 1967), par. 464.

Conclusie

Ik heb in deze thesis geprobeerd duidelijk te maken dat ik drie problemen heb met de manier waarop Frankfurt met zijn theorie over persoonsconstitutie antwoord geeft op de vraag: 'Hoe moeten wij ons leven leiden?' Ten eerste is zijn kijk op ons innerlijk leven niet realistisch. We zullen onszelf waarschijnlijk nooit zo kunnen doorgronden dat we volledig tevreden met onszelf kunnen zijn. Om passiviteit te voorkomen en een zekere mate van tevredenheid te bereiken, lijkt het mij nuttiger om op het proces van kennisvergaring te focussen, niet op het eindpunt.

Ten tweede is zijn individualistische beschrijving van persoonsconstitutie te veel geïsoleerd van andere mensen. Hij vindt het noodzakelijk voor personen om een relatie met de wereld aan te gaan, maar een relatie met andere personen is contingent. Het gevolg van deze contingente relatie is dat Frankfurts conditie voor het onderscheid tussen personen met een pathologische en een gezonde wil – namelijk volitionele rationaliteit, dus een andere persoon die onze liefde begrijpt – ook contingent is. Als Frankfurt blijft volhouden dat deze conditie noodzakelijk is, moet hij terugvallen op redenen, iets wat hij niet lijkt te willen. Ook lijkt zijn beschrijving van volitioneel irrationele personen – personen die gegrepen worden door externe verlangens – niet altijd te kloppen, zoals ik met het voorbeeld van anorexiapatiënten heb geprobeerd duidelijk te maken. Het enige criterium voor een goed leven dat overblijft binnen Frankfurts theorie is de individuele tevredenheid van de persoon met zijn bekommernissen. Dit is voor mij (en ik denk ook voor Frankfurt) een onbevredigend antwoord. Om tevreden te zijn hebben personen meer nodig dan wat Frankfurt momenteel kan bieden. Ze hebben behoefte aan het onderscheid dat Frankfurt probeert te maken. Dit onderscheid is beter verdedigbaar als personen gesitueerd zijn tussen andere mensen, bijvoorbeeld hoe Taylor dit omschrijft. Redenen kunnen dan een rol spelen in het vormen van onze bekommernissen.

Ten derde lijkt het uitzetten van ongewilde verlangens niet verstandig. Aan de hand van Jung heb ik geprobeerd te beargumenteren dat uitgezette verlangens niet verdwijnen, maar verdraaid raken en alsnog tot uiting kunnen komen, heftiger en kwalijker nog dan eerst. Als we aandachtig naar (al) onze verlangens luisteren, onszelf afvragen wat hun functie is, kunnen we wellicht een dieper begrip van onszelf ontwikkelen.

Ik denk dat Frankfurt ons te veel afsluit van andere personen en ons innerlijk leven, waardoor we minder in staat zijn om te ontdekken waar we om

geven en van houden. Terwijl we toch al van Socrates hebben geleerd: 'The unexamined life is not worth living.'³⁸

³⁸ Plato. *Apology*, 38a. In *Plato: in Twelve Volumes, Volume 1*, ed. Harold North Fowler Cambridge: Harvard University Press, 1966.

Literatuurlijst

1. Anderson, Joel. "Is tevredenheid met jezelf genoeg?" in *Vrijheid, noodzaak en liefde: Een kritische inleiding tot de filosofie van Harry Frankfurt*, edited by Katrien Schaubroeck and Thomas Nys, 75-96. Kapellen: Uitgeverij Pelckmans, 2011.
2. Frankfurt, Harry Gordon. *The Reasons of Love*. New Jersey: Princeton University Press, 2004.
3. Frankfurt, Harry Gordon. *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. Palo Alto: Stanford University Press, 2006.
4. Frankfurt, Harry Gordon. "Freedom of the Will and the Concept of a Person." *Journal of Philosophy* 68, no. 1 (January 1971): 5-20.
5. Jung, Carl Gustav. *The Collected Works of C.G. Jung: Volume 13: Alchemical Studies*. New Jersey: Princeton University Press, 1967.
6. Kim, Shin. "Moral Realism." *Internet Encyclopedia of Philosophy*, geraadpleegd op 1 oktober 2019, <https://www.iep.utm.edu/moralrea>.
7. Lemmens, Willem. "Frankfurt on Care, Autonomy and the Self." *Ethical Perspectives* 5, no. 1 (1998): 36-43.
8. Plato. Apology, 38a. In *Plato: in Twelve Volumes, Volume 1*, edited by Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, 1966.
9. Taylor, Charles. *Human Agency and language: Philosophical papers 1.* New York: Cambridge University Press, 1985.
10. Westacott, Emrys. "Moral Relativism." *Internet Encyclopedia of Philosophy*, geraadpleegd op 1 oktober 2019, <https://www.iep.utm.edu/moral-re/#H4>
11. Yalom, Irvin. *Love's Executioner And Other Tales of Psychotherapy*. Philadelphia: Basic Books, 1989.
12. Zoltán, Imre. "Ignaz Semmelweiss: A German-Hungarian Physician." *Britannica*, geraadpleegd op 2 oktober 2019, <https://www.britannica.com/biography/Ignaz-Semmelweis>