



Eva Illouz

WAAROM LIEFDE EINDIGT

*Sociologie van
de seksuele vrijheid*

ten have

Eva Illouz

WAAROM
LIEFDE
EINDIGT

*Een onderzoek naar relaties
in de 21e eeuw*

VERTAALD DOOR
MENNO GROOTVELD

ten have

Inhoud

I. INLEIDING: VAN KIEZEN NAAR NIET-KIEZEN	9
Liefde als vrijheid	13
De malaise met een kritiek op de vrijheid	18
Kiezen	26
Niet-kiezen	32
2. PRE-MODERNE HOFMAKERIJ, SOCIALE ZEKERHEID EN DE OPKOMST VAN NEGATIEVE RELATIES	40
Hofmakerij als sociologische structuur	46
<i>Pre-moderne regulering van de seksualiteit</i>	46
<i>Hofmakerij als een pre-moderne vorm van emotionele besluitvorming</i>	49
Zekerheid als sociologische structuur	52
<i>Normatieve zekerheid</i>	52
<i>Existentiële zekerheid</i>	55
<i>Ontologische zekerheid</i>	56
<i>Evaluatieve zekerheid</i>	58
<i>Procedurele zekerheid</i>	59
<i>Emotionele zekerheid</i>	61
Seksuele vrijheid als consumentenvrijheid	65
<i>Hoe de seksualiteit vrij werd</i>	66
<i>De consumptie als het onbewuste van de seksualiteit</i>	68
<i>Seksualiteit als moraal, bevrijding als macht</i>	73
Een nieuwe sociale en seksuele grammatica	76

3. VERWARRENDE SEKS	84
Informele seksualiteit en de vluchtige effecten ervan	85
Informaliteit en onzekerheid	101
<i>Onzekere kaders</i>	102
<i>De onzekere territoriale geografie van relaties</i>	118
<i>Seksualiteit als bron van zekerheid</i>	123
Onzekerheid en negatieve socialiteit	125
4. DE OPKOMST VAN ONTOLOGISCHE ONZEKERHEID	132
De waarde van het lichaam	134
Het produceren van symbolische en economische waarde	140
Evaluatie	146
<i>De ontmoeting als een sollicitatiegesprek</i>	150
<i>Consumentenevaluatie</i>	153
Seksuele devaluatie	156
<i>Schoonheid als iets achterhaalds</i>	160
<i>Devaluatie door opdeling</i>	169
<i>Devaluatie door verfijning van de smaak</i>	173
Verandering van het referentiepunt van de evaluatie	175
De verwarrende status van het subject	181
5. EEN VRIJHEID MET VEEL BEPERKINGEN	191
Instemming met wat?	195
Verwarde willen	198
Vluchtigheid als emotionele voorwaarde	204
Stemloos uit elkaar gaan	219
Vertrouwen en onzekerheid	232
6. DE SCHEIDING ALS EEN NEGATIEVE RELATIE	240
Het einde van de liefde	243
Echtscheiding en de positie van de vrouw in het emotionele domein	245
De narratieve structuur van de echtscheiding	249

Seksualiteit: de grote relatiebreuk	254
Consumptieobjecten: van overgangs- naar verlatingsobjecten	265
Autonomie en gehechtheid: het moeilijke koppel	270
Emotionele ontologieën en niet-bindende emotionele contracten	276
Emotionele competentie en de positie van vrouwen in het relationele proces	282
Conclusie: Negatieve relaties en de vlinderpolitiek van seks	289

Dankbetuiging 305

Noten 307

Bibliografie 345

Register 373

I

Inleiding: Van kiezen naar niet-kiezen

Om te zien wat er voor je neus ligt, moet je voortdurend worstelen.

– *George Orwell*¹

De westerse cultuur heeft eindelijk de manieren weergegeven waarop de liefde zich op wonderbaarlijke wijze in het leven van mensen manifesteert, het mythische moment waarop je weet dat iemand voor je bestemd is; het koortsachtige wachten op een telefoontje of een e-mailtje, de sensatie die door onze ruggengraat loopt bij de gedachte aan hem of haar. Verliefd zijn is een adept van Plato worden, dwars door een persoon heen een Idee zien, volmaakt en compleet.² Eindeloze romans, gedichten of films leren ons hoe we Plato's discipelen kunnen worden, hoe we de perfectie kunnen liefhebben die zich manifesteert in de geliefde. Maar een cultuur die zoveel te zeggen heeft over de liefde is veel stiller over het niet minder mysterieuze moment dat we níét verliefd worden, dat we de liefde kwijtraken, dat degene die ons 's nachts wakker hield ons nu onverschillig laat, dat we ons weghaasten van degenen die ons een paar maanden of zelfs een paar uur geleden nog opwonden. Deze stilte is des te raadselachtiger omdat het aantal relaties dat al kort na het begin of op een bepaald moment in het emotionele proces strandt verbijsterend hoog is. Misschien weet onze cultuur niet hoe we dit moeten verbeelden of hoe we erover moeten nadenken, omdat we in en door verhalen en drama's leven, en omdat 'het einde van de liefde' geen plot is met een duidelijke structuur. Meestal begint dit niet met een grensverleggend moment, een openbaring; integendeel, sommige relaties vervagen of verdampen al voor of kort nadat ze goed en wel

begonnen zijn, terwijl andere eindigen met een langzame en onbegrijpelijke dood.³ En toch betekent ‘het einde van de liefde’ vanuit sociologisch perspectief heel veel, want het gaat om het uiteenvallen van sociale banden, die we, sinds Émile Durkheims baanbrekende *Suicide*⁴, moeten begrijpen als misschien wel *het* centrale onderwerp van het sociologische onderzoek. Maar in de genetwerkte moderniteit neemt anomie – de ineenstorting van sociale relaties en sociale solidariteit – niet hoofdzakelijk de vorm aan van vervreemding of eenzaamheid. Integendeel, *het uiteenvallen van* nauwe en intieme banden (in potentie of in de werkelijkheid) lijkt diepgaand verbonden te zijn met de groei van sociale netwerken, echt of virtueel, met technologie en met een formidabele economische machinerie van advies of hulp: psychologen van alle mogelijke gezindten, maar ook gastheren en -vrouwen van talkshows, porno- en sekspeelgoedindustrieën, de zelfhulpsector, winkel- en consumptiesites, die zich allemaal richten op het onophoudelijke proces van het vormen en uiteenvallen van sociale banden. De sociologie heeft anomie van oudsher beschouwd als een gevolg van isolement en het niet deel uitmaken van een gemeenschap of een religieuze groepering⁵, maar moet nu een meer ongreijpbare eigenschap van sociale banden in de hyperconnectieve moderniteit zien te verklaren: hun wisselvalligheid, ondanks en via intense sociale netwerken, technologie en consumptie. Dit boek onderzoekt de culturele en sociale omstandigheden die kunnen verklaren wat een gebruikelijk kenmerk van seksuele en romantische relaties is geworden: het verbreken ervan. ‘Het einde van de liefde’ is het aangewezen terrein dat ons in staat stelt te begrijpen hoe de intersectie van kapitalisme, seksualiteit, genderrelaties en technologie een nieuwe vorm van (non)sociëliteit genereert.

Psychologen hebben de opdracht gekregen om ons seksuele en romantische leven te herstellen, vorm te geven en te sturen. Hoewel ze over het algemeen opmerkelijk succesvol zijn geweest in het ervan overtuigen dat hun verbale en emotionele technieken ons kunnen helpen een beter leven te leiden, hebben ze weinig of geen

inzichten voortgebracht over wat ons romantische leven collectief teistert. Niettemin hebben de talloze verhalen die in de privacy van de psychologische consultatie naar boven komen een terugkerende structuur en gemeenschappelijke thema's die de bijzonderheid van hun vertellers overstijgen. Het is niet eens moeilijk te raden wat het terugkerende thema en de structuur is van de klachten die in die omstandigheden worden geuit: 'Waarom heb ik moeite met het opbouwen of in stand houden van intieme, liefdevolle relaties?' 'Is deze relatie goed of slecht voor mij?' 'Moet ik in dit huwelijk blijven?' Wat de vragen die eindeloos weerklinken in de altijd indringende therapeutische adviezen in de vorm van counseling, workshops of zelfhulpboeken ter begeleiding van ons leven gemeenschappelijk hebben, is een diepe, knagende *onzekerheid* over ons emotionele leven, een moeilijkheid om onze eigen gevoelens en die van anderen te interpreteren, om te weten hoe en waar we compromissen over moeten sluiten, en een moeilijkheid om te weten wat we anderen schuldig zijn en wat ze ons schuldig zijn. Zoals psychotherapeut Leslie Bell het verwoordde: '[I]n interviews en in mijn psychotherapiepraktijk met jonge vrouwen heb ik gemerkt dat ze meer dan ooit in de war zijn, niet alleen over *hoe* ze kunnen krijgen wat ze willen, maar ook over *wat* ze willen.'⁶ Dergelijke verwarring, die vaak voorkomt binnen en buiten de spreekkamer van psychologen, wordt vaak gezien als het gevolg van de ambivalentie van de menselijke psyche, het effect van een vertraagde toetreding tot de volwassenheid, of van een psychologische verwarring die wordt veroorzaakt door tegenstrijdige culturele boodschappen over vrouwelijkheid. Maar zoals ik in dit boek laat zien is emotionele onzekerheid op het gebied van liefde, romantiek en seks het directe sociologische effect van de manier waarop de consumentenmarkt, de therapeutische industrie en de technologie van het internet zijn bijeengebracht en ingebed door de ideologie van de individuele keuze, die het belangrijkste culturele kader is geworden voor de organisatie van persoonlijke vrijheid. Het soort onzekerheid dat hedendaagse relaties teistert is een sociologisch fenomeen: het heeft niet altijd bestaan, of althans niet in deze mate; het was niet zo wijdverbreid, althans niet in deze mate; het had niet de inhoud die het vandaag de dag voor mannen en vrouwen

heeft; en het dwong zeker niet de systematische aandacht af van deskundigen en kennissystemen van alle gezindten. De puzzels, moeilijkheden en ongrijpbaarheid die de kenmerken zijn van vele relaties en de bronnen van psychologische glans zijn niets anders dan een uitdrukking van wat we een algemene 'onzekerheid' op het gebied van relaties kunnen noemen. Dat zoveel moderne levens dezelfde onzekerheid tentoonspreiden wijst niet op de universaliteit van een conflicterend onderbewustzijn, maar eerder op de mondialisering van de levensomstandigheden.

Dit boek is een nieuwe aflevering in een twee decennia durend onderzoek naar de manier waarop het kapitalisme en de cultuur van de moderniteit ons emotionele en romantische leven hebben veranderd. Als er één enkel principe is dat mijn werk over emoties de laatste twintig jaar heeft bepleit, dan is het wel dat de analyse van de desorganisatie van het private, intieme leven niet alleen uit de psychologie kan komen. De sociologie heeft een immense bijdrage te leveren door staande te houden dat psychologische ervaringen – behoeften, dwangneuroses, innerlijke conflicten, verlangens of angsten – de drama's van het collectieve leven telkens opnieuw afspelen, en dat onze subjectieve ervaringen sociale structuren weerspiegelen en verlengen, en in feite concrete belichaamde, levende structuren *zijn*. Een niet-psychologische analyse van het innerlijke leven is des te urgenter omdat de kapitalistische markt en de consumptiecultuur de actoren dwingen om hun innerlijkheid tot het enige niveau van bestaan te maken dat als echt aanvoelt, met autonomie, vrijheid en genot in al hun vormen als richtlijnen voor een dergelijke innerlijkheid.⁷ Hoewel we onze terugtrekking naar individualiteit, emotionaliteit en innerlijkheid als een vorm van zelf-empowerment kunnen ervaren, zijn we ironisch genoeg in feite bezig met het implementeren van de feitelijke premisses van een economische en kapitalistische subjectiviteit, die de sociale wereld in stukken breekt en haar objectiviteit onwerkelijk maakt. Daarom is een sociologische kritiek met betrekking tot seksualiteit en emoties cruciaal voor een kritiek op het kapitalisme zelf.

Ik breng mijn onderzoek naar het emotionele leven, het kapitalisme en de moderniteit tot een voorlopige conclusie door mij krachtig-

ger bezig te houden met *de* vraag die sinds de negentiende eeuw op de tafel van de liberale filosofie is gelegd: brengt vrijheid de mogelijkheid in gevaar om betekenisvolle en bindende relaties, en meer in het bijzonder romantische relaties, aan te gaan? In zijn algemene vorm wordt deze vraag al tweehonderd jaar nadrukkelijk gesteld, in de context van de teloorgang van de gemeenschap en de opkomst van de marktverhoudingen⁸, maar minder vaak in het domein van de emoties, ondanks het feit dat emotionele vrijheid de aard van subjectiviteit en intersubjectiviteit volledig heeft geherdefinieerd en niet minder centraal staat in de moderniteit dan andere vormen van vrijheid. Noch is ze minder beladen met dubbelzinnigheden en onzekerheden.

Liefde als vrijheid

Liefde – de bij uitstek verbindende emotie – omvat paradoxaal genoeg een fragment van de enorme en complexe geschiedenis van autonomie en vrijheid, een geschiedenis die vooral in politieke termen is verteld. Het genre van de romantische komedie – dat ontstond met de Griek Menander, verderging met de Romeinen (de toneelstukken van Plautus of Terentius) en bloeide in de Renaissance – gaf bijvoorbeeld uitdrukking aan de aanspraak op vrijheid van jongeren tegenover ouders, leraren en oude mannen. Terwijl in India of China over de liefde werd verteld in verhalen die door religieuze waarden waren gevormd, de liefde deel uitmaakte van het leven van de goden en zich als zodanig niet verzette tegen het sociale gezag, maakte de liefde zich in West-Europa (en in mindere mate in Oost-Europa) en de Verenigde Staten geleidelijk los van de religieuze kosmologie, om gecultiveerd te worden door de aristocratische elites, op zoek naar een levensstijl.⁹ Als gevolg daarvan was de liefde, voorheen bestemd voor God¹⁰, de belangrijkste drijfkracht voor de vorming van emotioneel individualisme¹¹, waarbij emoties worden gericht op een persoon wiens innerlijkheid als onafhankelijk van sociale instellingen wordt beschouwd. De liefde wist zich langzaam maar zeker staande te houden tegen de regels van de endogamie, tegen het patriarchale of kerkelijke gezag en tegen controle door de gemeenschap. Een achttiende-eeuwse bestseller zoals

Julie ou la Nouvelle Héloïse (1761) wierp de vraag op over het recht van het individu op zijn of haar gevoelens, en dus over het recht om het voorwerp van zijn of haar liefde te kiezen en te trouwen op grond van de eigen wil. Innerlijkheid, vrijheid, emoties en keuze vormden één enkele matrix, die een revolutie teweeg zou brengen in de huwelijkspraktijken en de plaats van het huwelijk. De wil werd in deze nieuwe culturele en emotionele orde niet langer gedefinieerd als het vermogen om de verlangens te reguleren (zoals in de christelijke religiositeit), maar juist als het tegenovergestelde vermogen om te handelen op grond van die verlangens, en om een object te kiezen dat overeenkomt met de individuele emoties zoals die voortvloeien uit iemands wil. In dat opzicht werden romantische liefde en emoties in het persoonlijke domein de basis voor morele aanspraken op vrijheid en autonomie, net zo krachtig als deze aanspraken ook zouden zijn in het publieke en mannelijke domein van de politiek, zij het dat deze revolutie niet gepaard ging met openbare demonstraties, wetsvoorstellen van het parlement en fysieke strijd. Ze werd geleid door romanschrijvers, proto-feministen, filosofen en denkers over seksualiteit, maar ook door gewone mannen en vrouwen. De claim op emotionele autonomie die in de liefde besloten ligt, was een krachtig instrument voor sociale verandering, waardoor het proces van het samenkomen, de lokroep van het huwelijk en het gezag van de traditionele sociale instanties op fundamentele wijze werd veranderd.¹² En zo bevatte de schijnbaar private en emotionele, romantische liefde in feite een proto-politieke aspiratie. Het recht om het object van de liefde te kiezen werd langzaamaan het recht om de gevoelens van het individu tot een eigen bron van gezag te maken,¹³ wat op zichzelf een belangrijk onderdeel van de geschiedenis van de autonomie is. De geschiedenis van de liefde in het Westen is dus niet slechts een ondergeschikt thema in het grootschalige fresco van de geschiedenis van de moderniteit, maar was in feite een belangrijke kracht die de relatie van individuen tot het huwelijk en de verwantschap vernieuwde, met dramatische gevolgen voor de relatie die het huwelijk tot dan toe had onderhouden met het economische domein. Door het verlenen van moreel gezag aan liefde en gevoelens veranderde het huwelijk, en

daardoor ook de patronen van reproductie en seksualiteit, van economische accumulatie en handel.

Wat we emotionele en persoonlijke vrijheid noemen, is een veelvormig fenomeen dat is ontstaan door de consolidatie van een privé-sfeer, ver weg van de lange arm van de gemeenschap en de Kerk, en dat langzaam maar zeker werd beschermd door de staat en de privacywetten; het leidde tot de culturele omwentelingen onder aanvoering van de artistieke elites en later van de media-industrie; en ten slotte hielp het bij het formuleren van het recht van de vrouw om over haar eigen lichaam te beschikken (het lichaam van de vrouw was niet van haarzelf geweest, maar werd beheerd door haar hoeders). Emotionele autonomie omvat dus zowel claims op de vrijheid van de innerlijkheid van het subject als (latere) claims op seksuele en lichamelijke vrijheid, ook al hebben beide soorten vrijheden een verschillende culturele geschiedenis: emotionele vrijheid is gegrondvest in de geschiedenis van de gewetensvrijheid en de geschiedenis van de privacy, terwijl de seksuele vrijheid is geëvolueerd uit de geschiedenis van de emancipatiestrijd van vrouwen en uit nieuwe juridische opvattingen over het lichaam. Vrouwen waren tot voor kort inderdaad niet de werkelijke eigenaar van hun lichaam (ze mochten bijvoorbeeld de seksuele daad niet weigeren aan hun echtgenoot). Seksuele en emotionele vrijheid raakten nauw met elkaar verweven en de twee werden dienstmeisjes van elkaar in de brede categorie van libertair zelfbezit: 'Het libertarische principe van zelfbezit zegt dat iedere persoon over zichzelf en haar krachten volledige en exclusieve rechten op controle en gebruik geniet, en derhalve geen enkele dienst of product verschuldigd is aan iemand anders waarmee ze geen overeenkomst heeft gesloten om die te leveren.'¹⁴ In meer concrete zin omvat het libertarische principe van zelfbezit: de vrijheid om je eigen gevoelens te hebben en te bezitten, en de vrijheid om je lichaam te bezitten en te controleren, wat later de vrijheid met zich mee zou brengen om je seksuele partners te kiezen en naar believen relaties aan te gaan en te beëindigen. Kortom, zelfbezit omvat het leiden van je emotionele en seksuele leven vanuit het domein van je innerlijk, zonder dat dit wordt gehinderd door de buitenwereld, zodat emoties, verlangens of subjectief gedefinieerde doelen je keuzes en ervaringen kunnen bepa-

len. Emotionele vrijheid is een bijzondere vorm van zelfbezit waarbij emoties de vrijheid van fysiek contact en seksuele relaties met een persoon van je eigen emotionele keuze sturen en rechtvaardigen. Deze vorm van emotioneel en lichamelijk zelfbezit markeert de verschuiving naar iets wat ik emotionele moderniteit zou willen noemen. Emotionele moderniteit was in de maak vanaf de 18e eeuw, maar werd pas volledig verwezenlijkt na de jaren zestig in de culturele legitimatie van seksuele keuze op basis van puur subjectieve emotionele en hedonistische gronden, en heeft een nieuwe ontwikkeling ondergaan door de komst van seksuele en romantische apps.

Anthony Giddens was een van de eerste sociologen die de aard van de emotionele moderniteit expliciet maakte door intimiteit te beschouwen als de ultieme uitdrukking van de vrijheid van het individu en van zijn of haar progressieve ontvoogding van oudere religieuze en traditionele kaders en van het huwelijk als een raamwerk voor economische overleving.¹⁵ Volgens Giddens hebben individuen de middelen om van binnenuit het vermogen vorm te geven om tegelijkertijd autonoom en intiem te zijn. De prijs die hiervoor moet worden betaald is volgens hem een toestand van ‘ontologische onzekerheid’, een permanente angst. Maar over het algemeen was zijn veelbesproken concept van de ‘zuivere relatie’ een beschrijvende en normatieve ondersteuning van de moderniteit, omdat het suggereerde dat intimiteit de kernwaarden van het moderne liberale subject belichaamde, zoals het bewust zijn van haar en zijn rechten, en het in staat zijn om deze rechten te implementeren, in het bijzonder in de vorm van het vermogen om naar believen nauwe relaties aan te gaan en te beëindigen door middel van een impliciete overeenkomst. Volgens Giddens is het subject dat een zuivere relatie aangaat vrij, goed op de hoogte van zijn of haar behoeften, en in staat om met een ander over dergelijke behoeften te onderhandelen.

De zuivere relatie was het liberale sociale contract in hoofdletters. Op vergelijkbare wijze komt vrijheid volgens Axel Honneth (en Hegel vóór hem) tot verwezenlijking via een relatie met een ander.¹⁶ Vrijheid is dus de normatieve grond voor liefde en het gezin, waarbij het gezin de uitdrukking van vrijheid wordt die in een zorgzame eenheid wordt gerealiseerd. Zowel Giddens als Honneth compliceert al-

dus het traditionele model van het liberalisme, waarin het zelf de ander als een obstakel voor zijn of haar vrijheid beschouwt: volgens beide denkers komt het vrije zelf tot zijn volledige ontplooiing via liefde en intieme relaties.

Maar zoals dit boek zal laten zien, roept dit model van vrijheid nieuwe vragen op. Intimiteit is niet langer – als dat al ooit zo was – een proces van twee volledig bewuste subjecten die een contract aangaan waarvan ze allebei de voorwaarden kennen, waarmee ze instemmen. Integendeel, de mogelijkheid om een contract te schetsen, de voorwaarden ervan te kennen en het eens te worden over de procedures om het contract te handhaven, is eerder verontrustend ongrijpbaar geworden. Om een overeenkomst te kunnen sluiten moet je het eens zijn over de voorwaarden ervan; dit veronderstelt een duidelijk omschreven wil, die zich bewust is van zijn of haar wensen; het houdt een procedure in om een overeenkomst aan te gaan, en een sanctie in het geval dat een van de twee partijen in gebreke blijft. Ten slotte bevat een contract per definitie clausules om verrassingen te voorkomen. Deze voorwaarden voor contractuele relaties zijn nauwelijks aanwezig in hedendaagse relaties.

De institutionalisering van de seksuele vrijheid via de consumptiecultuur en -technologie heeft een tegengesteld effect gehad: die heeft de inhoud, het kader en het doel van seksuele en emotionele overeenkomsten fundamenteel onzeker gemaakt, willekeurig en onophoudelijk omstreden, waardoor de metafoer van het contract hoogst ontoereikend is om grip te krijgen op wat ik de negatieve structuur van hedendaagse relaties noem – het feit dat de betrokkenen niet weten hoe ze de relatie die ze volgens voorspelbare en stabiele sociale scenario's aangaan moeten definiëren, beoordelen of uitvoeren. Seksuele en emotionele vrijheid hebben de mogelijkheid om de termen van een relatie te definiëren tot een open vraag en een probleem gemaakt, zowel in psychologische als sociologische zin. Geen contractuele logica, maar een algemene, chronische en structurele onzekerheid heerst nu over de vorming van seksuele of romantische relaties. Hoewel we ervan zijn uitgegaan dat seksuele en emotionele vrijheden elkaars spiegelbeeld zijn, dat ze elkaar in stand houden en weerspiegelen, werpt dit boek twijfel op over deze aanname en zinspeelt het erop dat emo-

tionele en seksuele vrijheid verschillende institutionele en sociologische paden volgen. Seksuele vrijheid is vandaag de dag een domein van interactie waar ‘de dingen vlot verlopen’: de betrokkenen beschikken over een breed spectrum aan technologische middelen, culturele scripts en beelden om hun gedrag te sturen, om genot te vinden in een interactie en om de grenzen van die interactie te bepalen. Emoties zijn echter het gebied van de sociale ervaring die ‘een probleem vormt’ geworden, een domein waar verwarring, onzekerheid en zelfs chaos heerst.

Door de seksuele vrijheid te benaderen via de vraag naar de emotionele ervaringen die zij al dan niet genereert, hoopt deze studie de conservatieve klaagzang over de seksuele vrijheid en de libertaire opvatting dat vrijheid alle andere waarden overstijgt, volledig te omzeilen. In plaats daarvan zal zij zich kritisch bezighouden met de betekenis van emotionele en seksuele vrijheid, door empirisch de impact ervan op sociale relaties te onderzoeken. Of zij nu wordt onderschreven of veroordeeld, de vrijheid heeft een institutionele structuur, die op zijn beurt het zelfbeeld en de sociale verhoudingen beïnvloedt. Deze impact moet worden onderzocht door a-priori-aannames over de verdiensten van monogamie, van maagdelijkheid, van het kerngezin, van meerdere orgasmes en van groeps- of informele seks op te schorten.

De malaise met een kritiek op de vrijheid

Een dergelijk onderzoek zal ongetwijfeld onbehagen of weerstand oproepen in een aantal intellectuele kringen. In de eerste plaats bij seksuele libertariërs voor wie het bekritisieren van (seksuele) vrijheid neerkomt op een ‘reactionaire fase van hysterisch moralisme en preutsheid’ – om Camille Paglia’s scherpe veroordeling te citeren.¹⁷ Dit standpunt staat op zichzelf echter gelijk aan de bewering dat kritiek op economische vrijheid en deregulering een terugkeer is naar een hysterisch verlangen om kolchozen te bouwen. De kritiek op de vrijheid is het voorrecht van zowel conservatieven als van emancipatoire wetenschappers geweest en niets ervan roept om een terugkeer naar morele preutsheid, het aan de kaak stellen en het met twee maten meten. Het kritische onderzoek naar de huidige

staat van de emotionele en seksuele vrijheid is in feite een terugkeer naar de kernvraag van de klassieke sociologie: Wat is de breuklijn tussen vrijheid en anomie?¹⁸ Wanneer eindigt de vrijheid en ontstaat er een amorele chaos? In die zin markeert mijn onderzoek naar de sociale en emotionele impact van de seksuele vrijheid hier een terugkeer naar de kern van Durkheims vragen over sociale orde en anomie: ik vraag me af hoe het binnendringen van het kapitalisme in de privésfeer de cruciale normatieve beginselen van die sfeer heeft getransformeerd en verstoord.

Een tweede bezwaar kan afkomstig zijn van verschillende academische disciplines zoals culturele studies, queerstudies en genderstudies, die zich van oudsher hebben beziggehouden met rechteloosheid, waardoor de vrijheid impliciet of expliciet de hoogste waarde is geweest die richting heeft gegeven aan hun onderzoek. Zoals Axel Honneth terecht beweert: voor moderne mensen overtroeft de vrijheid de meeste of misschien wel alle waarden, inclusief gelijkheid en rechtvaardigheid.¹⁹ Libertarische feministen en homoseksuele activisten (in het bijzonder de activisten en wetenschappers die zich uitspraken vóór pornografie), literatuurwetenschappers en filosofen hebben allemaal op hun eigen manier de vrijheid beschouwd als de meest kwetsbare van alle waarden en zijn daarom terughoudend geweest bij het blootleggen van haar zwakke plekken, behalve in de vorm van de vermoeiende kritiek op het neoliberalisme, of in verwijzingen naar het ‘narcisme’ of het ‘nutteloze hedonisme’ dat wordt bevorderd door het consumentisme. Op deze terughoudendheid zijn twee verschillende soorten antwoorden mogelijk. Het eerste is zeer goed geformuleerd door Wendy Brown: ‘In historisch, semiotisch en cultureel opzicht veranderlijk, maar ook politiek ongrijpbaar, heeft de vrijheid zich onder liberale regimes gemakkelijk laten misbruiken voor de meest cynische en niet-emancipatorische politieke doeleinden’²⁰. Als dat het geval is, dan is de vrijheid een sociaal arrangement dat we altijd overeind moeten houden *én* ter discussie moeten stellen. Het tweede antwoord op het bezwaar volgt uit het eerste en is methodologisch van aard. Vertrouwend op het principe van David Bloor’s symmetrie – het onderzoeken van verschillende fenomenen op een symmetrische manier, zonder te veronderstellen te

weten wie goed of slecht, overwinnaar of verliezer is – kunnen we suggereren dat de vrijheid op een symmetrische manier kritisch moet worden onderzocht, zowel op het economische als op het interpersoonlijke vlak.²¹ Als wij, kritische wetenschappers, de corrosieve effecten van de vrijheid op het gebied van het economisch handelen analyseren, is er geen reden om dat niet te doen op het persoonlijke, emotionele en seksuele vlak. De neo-conservatieve viering van markten en politieke vrijheid en de schijnbaar progressieve viering van seksuele vrijheid moeten op gelijkwaardige wijze onder de loep worden genomen, niet uit naam van de neutraliteit, zoals Richard Posner eist in zijn studie over *Sex and Reason*,²² maar uit naam van een meer alomvattende visie op de effecten van de vrijheid.²³ Maar het principe van symmetrie is ook nog in een ander opzicht relevant: de kritiek op de huidige seksualisering van de cultuur komt uit verschillende culturele hoeken – van bewegingen voor a-seksualiteit, die de centrale rol van de seksualiteit in definities van een gezond zelf afwijzen; van feministen en psychologen die zich zorgen maken over de gevolgen van de seksualisering van de cultuur; en ten slotte van christelijke meerderheden en (meestal islamitische) religieuze minderheden die in Europa en de VS wonen. Al deze kritieken geven uiting aan hun ongemak over de intensiteit van de seksualisering van de cultuur. Alleen feministische wetenschappers hebben aandacht besteed aan dit onbehagen en antropologen als Leila Abu-Lughod en Saba Mahmood hebben eurocentrische modellen van seksuele emancipatie bekritiseerd vanuit het oogpunt van de subjectiviteit van moslimvrouwen²⁴, die ons uitnodigen om ons andere vormen van seksuele en emotionele subjectiviteiten voor te stellen. Het kritische onderzoek naar seksualiteit in dit boek komt niet voort uit een puriteinse impuls om het te controleren of te reguleren (zo'n programma heb ik niet in gedachten), maar eerder uit een verlangen om onze overtuigingen over seksualiteit en liefde te historiseren en in een context te plaatsen, en om te begrijpen wat er in de culturele en politieke idealen van de seksuele moderniteit geckaapt of vervormd zou kunnen zijn door economische en technologische krachten die in strijd zijn met de emotionele idealen en normen die als essentieel voor de liefde worden beschouwd.

Een laatste mogelijk bezwaar tegen mijn vraag heeft te maken met de overheersende aanwezigheid van het werk van Michel Foucault in de mens- en sociale wetenschappen. Zijn *Discipline and Punish*²⁵ heeft veel invloed gehad en de verdenking verspreid dat democratische vrijheid een truc was om de processen van toezicht ('surveillance') en disciplineren te maskeren die het gevolg zijn van nieuwe vormen van kennis en controle op mensen. Sociologen gingen zich bezighouden met surveillance en beschouwden vrijheid net als Foucault als een liberale illusie, waar een krachtig systeem van discipline en controle aan ten grondslag lag. In die zin was de vrijheid als zodanig een minder interessant studieobject dan de illusie van subjectiviteit die de vrijheid schept. Maar aan het eind van zijn leven besteedde Foucault in zijn *Cours* op het *Collège de France* steeds meer aandacht aan de relatie tussen vrijheid en bestuur, dat wil zeggen aan de manier waarop het idee van de vrijheid op de markt, in zijn woorden, een gebied van actie had gedefinieerd.²⁶ Mijn boek ondersteunt het latere werk van Foucault vanuit het standpunt van een culturele sociologie van emoties.²⁷ Het ziet de vrijheid inderdaad als een herstructurering van een gebied van actie, als het machtigste en meest wijdverbreide culturele kader dat het gevoel van moraliteit, de ideeën over opvoeding en relaties, de fundamenteën van onze wet, de visies op en de praktijken van gender en, meer in het algemeen, de basisdefinitie van de identiteit van moderne mensen organiseert. Voor een cultuursocioloog is de vrijheid geen moreel en politiek ideaal dat door de rechtbanken wordt verdedigd, maar vertegenwoordigt het een duurzaam, diep en wijdverbreid cultureel kader dat het zelfbeeld van moderne mensen en hun relaties met anderen organiseert. Het is een waarde die meedogenloos wordt gekoesterd door individuen en instituten, en die als richtsnoer dient voor een groot aantal culturele praktijken, waarvan de meest in het oog springende misschien wel die van de seksuele subjectiviteit is, gedefinieerd als 'de ervaring die een persoon heeft als seksueel wezen, gerechtigd tot seksueel genot en seksuele veiligheid, die actieve seksuele keuzen maakt en een identiteit geniet als seksueel wezen'.²⁸ Waar Foucault de seksualiteit ontmaskerd heeft als een moderne praktijk van zelfemancipatie, die ironisch genoeg de christelijke culturele obsessie met seks bestendigt,

concentreer ik mij op een andere vraag: hoe geeft de seksuele vrijheid, uitgedrukt in consumptie- en technologische praktijken, een nieuwe vorm aan de perceptie en praktijk van romantische relaties, aan het begin en tijdens de totstandkoming ervan en tijdens het gedeelde huiselijke leven?

De kwestie van de vrijheid is nog dringender geworden nu de publieke filosofie en de juridische organisatie van het liberale beleid slechts één specifieke vorm van vrijheid hebben bevoorrecht, namelijk de negatieve vrijheid – gedefinieerd als de vrijheid van mensen om te doen wat ze willen zonder belemmeringen van de buitenwereld, zolang ze anderen geen schade berokkenen en hun vrijheid niet in de weg staan. Deze vrijheid wordt gegarandeerd door de wet en gecultiveerd door vele instellingen die geacht worden de rechten en privacy van mensen te garanderen, en die weinig of geen normatieve inhoud bevatten. Het is deze ‘leegte’ van de negatieve vrijheid die een ruimte heeft gecreëerd (de ruimte van de ‘onbelemmerde’ vrijheid) die makkelijk gekoloniseerd kon worden door de waarden van de kapitalistische markt, de consumptiecultuur en de technologie, die de machtigste institutionele en culturele arena’s van de moderne samenleving zijn geworden. Zoals Karl Marx al lang geleden opmerkte, houdt vrijheid het risico in dat ongelijkheden ongehinderd tot bloei kunnen komen. Catharine MacKinnon verwoordt dit treffend: ‘Als we vrijheid boven gelijkheid en rechtvaardigheid stellen, zal de macht van de machtigen alleen maar verder bevrijd worden.’²⁹ De vrijheid kan de gelijkheid dus niet overtroeven, omdat ongelijkheid de mogelijkheid om vrij te zijn in de weg staat. Als de heteroseksualiteit de ongelijkheid tussen de seksen organiseert en neutraliseert, kunnen we verwachten dat de vrijheid deze ongelijkheid tegemoet treedt, het hoofd biedt of neutraliseert. Slechts zelden overtroeft de vrijheid de ongelijkheid in heteroseksuele relaties.

Wat Isaiah Berlin ‘negatieve vrijheid’ noemde heeft de taal en de praktijken van de consumentenmarkt de vocabulaire en de grammatica van de subjectiviteit laten veranderen. Dezelfde taal van belangen, utilitarisme, onmiddellijke bevrediging, op het ego gerichte actie, accumulatie, verscheidenheid en diversiteit van ervaringen doordringt nu de romantische en seksuele relaties en vergt dus van

ons een ontnuchterend onderzoek naar de betekenis en de impact van vrijheid, zonder echter ooit de morele vooruitgang in twijfel te trekken die de strijd van feministische en LGBTQ-bewegingen vertegenwoordigen. Het onderschrijven van de historische verworvenheden van deze bewegingen en het voortzetten van hun strijd mag ons er niet van weerhouden te onderzoeken hoe het morele vrijheidsideaal historisch en empirisch is ingezet in markt vormen die zich ook op de vrijheid beroepen.³⁰ Begrijpen hoe ideeën en waarden, eenmaal geïnstitutionaliseerd, een traject kunnen volgen dat niet altijd het door hun voorstanders beoogde traject is, zal helpen het aanvankelijke vrijheidsideaal terug te winnen dat deze bewegingen een impuls gegeven heeft. Als het neoliberalisme dus op beruchte wijze een einde heeft gemaakt aan de normativiteit in economische transacties (het transformeren van publieke instellingen tot winstgevende organisaties en het veranderen van eigenbelang in de natuurlijke epistemologie van de betrokkene), is er geen reden om je niet af te vragen of de seksuele vrijheid niet een soortgelijk effect heeft op intieme relaties, d.w.z. of zij niet een einde maakt aan de normativiteit door van egoïstisch genot de norm te maken, en door seksuele concurrentie en seksuele accumulatie te institutionaliseren, waardoor relaties niet langer geregeerd worden door morele en ethische codes. Met andere woorden: is seksuele vrijheid de neoliberale filosofie van de privésfeer geworden³¹, een discours en praktijk die de normativiteit van relaties doen wegsmelten, en in plaats daarvan de ethiek en de technologie van het consumentisme institutionaliseren als een nieuwe vorm van emotionele zelforganisatie, waardoor de normatieve en morele kern van intersubjectiviteit minder begrijpelijk wordt gemaakt? Hoewel de vrijheid zelf een krachtige normatieve claim is geweest in het verzet tegen gedwongen of liefdeloze huwelijken, voor het recht om te scheiden en om je seksuele en emotionele leven vorm te geven zoals je dat wilt, en voor het aanvaarden van de gelijkheid van alle seksuele minderheden, kunnen we ons afvragen of diezelfde vrijheid vandaag de dag de seksuele relaties niet heeft losgemaakt van de morele taal waarmee zij aanvankelijk waren doordrenkt (bijvoorbeeld door zich te ontdoen van de taal van de verplichting en wederkerigheid waarin alle of op z'n minst de meeste

sociale interacties van oudsher waren georganiseerd). Zoals het huidige monopolistische kapitalisme in tegenspraak is met de geest van de vrije handel die centraal stond in de vroege opvattingen over markt en handel, zo is een seksuele subjectiviteit die strak georganiseerd is door de consumptie- en technologische cultuur in strijd met de visie van de geëmancipeerde seksualiteit die de kern van de seksuele revolutie vormde, omdat een dergelijke seksualiteit uiteindelijk juist het soort denken en handelen voortbrengt die van technologie en economie de onzichtbare drijvende krachten achter onze sociale banden maken.

Heteroseksualiteit is om een aantal redenen een beter terrein om deze vraag te onderzoeken dan homoseksualiteit. In haar huidige vorm is heteroseksualiteit gebaseerd op genderverschillen, die vaker wel dan niet functioneren als genderongelijkheden; heteroseksualiteit organiseert op haar beurt deze ongelijkheden in een emotioneel systeem dat de last van succes of falen in relaties op de psyche van mensen, meestal vrouwen, legt. Vrijheid zorgt ervoor dat emotionele ongelijkheden onopgemerkt blijven en niet aangepakt worden. Mannen en vrouwen, maar vooral vrouwen, wenden zich tot hun psyche om het symbolische geweld en de wonden die deze emotionele ongelijkheden met zich meebrengen te kunnen bevatten: ‘Waarom is *hij* afstandelijk?’ ‘Gedraag ik me te behoeftig?’ ‘Wat moet ik doen om hem te pakken te krijgen?’ ‘Welke fouten heb ik gemaakt waardoor *hij* ervandoor is gegaan?’ Al deze vragen, gesteld voor vrouwen en door vrouwen, wijzen op het feit dat heteroseksuele vrouwen zich in cultureel opzicht grotendeels verantwoordelijk voelen voor het emotionele succes en het in goede banen leiden van relaties. Daarentegen vertaalt homoseksualiteit gender niet in verschil en verschil niet in ongelijkheid, noch is het gebaseerd op de genderdeling tussen biologische en economische arbeid, die het heteroseksuele gezin heeft gekenmerkt. In deze zin is de studie naar het effect van vrijheid op heteroseksualiteit sociologisch urgenter: omdat het in wisselwerking staat met de nog steeds wijdverbreide en krachtige structuur van genderongelijkheid, zorgt de seksuele vrijheid ervoor dat de heteroseksualiteit door-drongen is van tegenstrijdigheden en crisis.³² Bovendien, omdat heteroseksualiteit nauw gereguleerd en gecodificeerd werd door het

sociale systeem van hofmakerij dat tot het huwelijk zou moeten leiden, stelt de verschuiving naar emotionele en seksuele vrijheid ons beter in staat om te begrijpen welke impact deze vrijheid heeft gehad op seksuele praktijken, en hoe deze vrijheid tot tegenstrijdigheden kan hebben geleid ten opzichte van de institutie van het huwelijk (of partnerschap), die de kern van de heteroseksualiteit is blijven vormen. Daarentegen was de homoseksualiteit tot voor kort een clandestiene en oppositionele sociale vorm. Om die reden was zij *van het begin af aan* gedefinieerd als een praktijk van vrijheid, die in strijd was met de huiselijke instelling van het huwelijk, die vrouwen misbruikte en vreemde en mannen een patriarchale rol toekende. Dit boek is dus een etnografie van de hedendaagse heteroseksualiteit (hoewel ik af en toe ook homoseksuelen heb geïnterviewd), die als sociale instelling onder de invloed heeft gestaan van krachten die tegelijkertijd emancipatoir en reactionair waren, modern en traditioneel, subjectief en reflecterend op de kapitalistische, consumptieve en technologische krachten van onze samenleving.

Mijn benadering van de emotionele en seksuele vrijheid staat in contrast met verschillende vormen van libertarisme, waarvoor genot het ultieme doel van de ervaring is en waarvoor de verbazingwekkende expansie van de seksualiteit in alle geledingen van de consumptiecultuur het welkome teken is dat – in de scherpe bewoordingen van Camille Paglia – de populaire cultuur ‘een eruptie is van het nooit verslagen heidendom van het Westen’³³. Volgens seksuele libertariërs maakt seksualiteit, bemiddeld door de consumentenmarkt, seksueel verlangen, energie en creativiteit vrij. Zij roepen het feminisme (en vermoedelijk ook andere sociale bewegingen) op zich open te stellen voor ‘kunst en seks in al hun duistere, onheilspellende mysterieën’³⁴. Een dergelijke visie is verleidelijk, maar berust op de naïeve veronderstelling dat de marktkrachten die de populaire cultuur aandrijven in feite samenvallen met de primaire scheppende kracht, en niet zozeer de economische belangen steunen van grote bedrijven die proberen een subjectiviteit te bevorderen die gebaseerd is op snelle behoeftenbevrediging. Ik zie geen overtuigende redenen om aan te nemen dat de door de markt aangeboorde energieën van nature ‘heidenser’ zijn dan dat ze, bijvoorbeeld, reactionair,

conformistisch of verward zijn. Zoals een vooraanstaand queer-theoreticus het verwoordde, hebben Margaret Thatcher en Ronald Reagan, die de waarden van het gezin verdedigden, met hun neoliberale beleid dat de markten dereguleerde in feite de grootste seksuele revolutie mogelijk gemaakt.³⁵ ‘Individuele vrijheid kan niet ophouden bij de markt; als je de absolute vrijheid hebt om te kopen en te verkopen, lijkt er geen logica te schuilen in het blokkeren van je seksuele partners, je seksuele levensstijl, je identiteit of je fantasieën.’³⁶

Kiezen

In plaats van de uitdrukking te zijn van rauwe heidense energie, bevrijd door amorele volksculturen, is de hedendaagse seksualiteit de bron van een aantal sociale krachten die de waarden die de strijd voor seksuele emancipatie hebben bezielde ondermijnen. Seksualiteit is het domein geworden van psychologische menselijke technieken, van technologie en de consumentenmarkt, die met elkaar gemeen hebben dat ze beide een vrijheidsgrammatica bieden die *verlangen* en intermenselijke relaties organiseert en vertaalt in een pure kwestie van individuele *keuze*. Keuze – op seksueel, emotioneel of consumptie-gerelateerd gebied – is de belangrijkste stijlfiguur waaronder het zelf en de wil in liberale politieke eenheden zijn georganiseerd. Het hebben van een modern of laat-modern zelf betekent het uitoefenen van een keuze en het vergroten van de subjectieve keuze-ervaring.

Keuze is de stijlfiguur van de identiteit, waarbij de vrijheid wordt gekoppeld aan het economische en emotionele domein; het is de belangrijkste verschijningsvorm van de subjectiviteit in het consumenten- en seksuele leven. Keuze omvat twee afzonderlijke ideeën: het ene verwijst naar het aanbod van goederen, namelijk dat er iets objectief gezien bestaat, in een groot aanbod (zoals in ‘deze supermarkt levert een grote keuze aan verse biologische groenten’), terwijl het andere raakt aan een hoedanigheid van subjectiviteit, zoals wanneer een individu – geconfronteerd met mogelijkheden – een beslissing neemt die ook wel keuze wordt genoemd (zoals in ‘zij maakte de juiste keuze’). Keuze drukt dan zowel een bepaalde or-

ganisatie van de wereld uit, die zich presenteert als een reeks mogelijkheden die het subject op een directe, onbemiddelde manier tegenkomt, als een organisatie van de wil in wensen, emoties en verlangens. Een kiezende wil is een specifieke vorm van beraadslagende *wil*, geconfronteerd met een wereld die gestructureerd lijkt te zijn als een markt, dat wil zeggen als een reeks van overvloedige mogelijkheden, die het subject moet grijpen en kiezen om zijn of haar welzijn, genot of winst te bevredigen en te maximaliseren. Vanuit het oogpunt van een cultuursociologie is keuze de beste manier om te begrijpen hoe de formidabele structuur van de markt zich vertaalt in cognitieve en emotionele eigenschappen van actie. De specifieke wil die een keuzecultuur met zich meebrengt, is aanzienlijk veranderd onder invloed van de technologie en de consumptiecultuur, waardoor we ons genoodzaakt zien om sociologische vragen te stellen over de relatie tussen de economie van het verlangen en de traditionele sociale structuren.

Dit boek verkent dan de volgende argumentatie: onder het mom van seksuele vrijheid hebben heteroseksuele relaties de vorm aangenomen van een markt – de directe ontmoeting van emotioneel en seksueel aanbod met emotionele en seksuele vraag.³⁷ Beide – vraag en aanbod – worden sterk bemiddeld door objecten en ruimtes van consumptie en door technologie (hoofdstuk 2). Seksuele ontmoetingen die als markt georganiseerd zijn, worden als keuze en als onzekerheid ervaren. Door individuen zelf te laten onderhandelen over de voorwaarden van hun ontmoeting met slechts zeer weinig regels of verboden, leidt deze marktform tot een wijdverbreide en alomtegenwoordige cognitieve en emotionele *onzekerheid* (hoofdstuk 3). Het begrip ‘markt’ is hier niet alleen een economische metafoor, maar de sociale vorm van seksuele ontmoetingen die worden gedreven door internettechnologie en consumptiecultuur. Als mensen elkaar ontmoeten op een open markt, ontmoeten ze elkaar rechtstreeks met geen of weinig menselijke bemiddelaars, zij doen dit door middel van technologieën die gericht zijn op het verhogen van de efficiëntie van het zoeken naar een partner, zij doen dit met behulp van uitwisselingscripts, tijdsefficiëntie, hedonistische calculus en een vergelijkende mentaliteit, die allemaal kenmerkend

zijn voor een geavanceerde kapitalistische samenleving. Deze nieuwe seksuele uitwisseling brengt vrouwen in een ambivalente positie: tegelijkertijd van handelingsperspectief voorzien en vernederd door hun seksualiteit (zie hoofdstuk 4), een ambivalentie die duidt op de manier waarop het kapitalisme werkt door middel van empowerment. De samenhang tussen seksuele vrijheid, consumptiecultuur, technologie en een nog steeds sterke mannelijke dominantie in de seksuele arena ondermijnt de mogelijkheid om de belangrijkste sociale vorm die de markt en het huwelijk hadden aangenomen, namelijk het contract, aan te gaan en te vormen (hoofdstuk 5). Het beëindigen van relaties, het niet kunnen of willen aangaan van een relatie, de overgang van de ene naar de andere relatie – wat ik onder de brede term ‘het einde van de liefde’ heb ondergebracht – maken deel uit van deze nieuwe marktform van seksuele relaties. Deze moeilijkheden en onzekerheid horen nu bij het instituut zelf van het huwelijk (hoofdstuk 6). ‘Het einde van de liefde’ is de wegwijzer voor een nieuwe vorm van subjectiviteit, waarin de keuze zowel positief – in de vorm van willen, iets verlangen – wordt uitgeoefend als negatief – door zich te onderscheiden via het herhaaldelijk vermijden of verwerpen van relaties, het te verward of ambivalent zijn om te verlangen, het willen vergaren van zoveel ervaringen dat de keuze haar emotionele en cognitieve relevantie verliest, en het aan de lopende band beëindigen van relaties als een manier om het zelf en de autonomie te laten gelden. ‘Het einde van de liefde’ is dan tegelijk een vorm van subjectiviteit – wie we zijn en hoe we ons gedragen – en een sociaal proces dat de diepe impact van het kapitalisme op sociale relaties weerspiegelt.

In *Oorlog en Vrede* ontmoet de held, Pierre Bezoechov, prins Andrew, die naar hem informeert. ‘Nou, heb je eindelijk iets besloten? Word je bewaker of diplomaat?’ vraagt prins Andrew na een kortstondige stilte.³⁸ Kiezen is, in deze formulering, een alternatief tussen twee duidelijke opties, die bekend zijn bij de persoon die de keuze moet maken en bij de externe waarnemer. Het is een daad met onmiskenbare grenzen: het kiezen voor de ene optie is noodzake-

lijkerwijs het uitsluiten van de andere. Bovendien veronderstelt de vraag van prins Andrew wat veel economen en psychologen hebben beweerd, namelijk dat de keuze een kwestie van persoonlijke voorkeur en van informatie is. Om zijn beroep te kunnen kiezen, moet Pierre eenvoudigweg het (universele) vermogen uitoefenen om zijn eigen voorkeuren te kennen en te hiërarchiseren, om uit te zoeken of hij de voorkeur geeft aan de kunst van de oorlog of de kunst van de diplomatie, twee nette en duidelijk onderscheiden opties. Sinds het einde van de 19e eeuw hebben sociologen deze visie op het menselijk handelen ter discussie gesteld, met het argument dat mensen eerder wezens der gewoonte en normatieve naleving dan van bewuste beslissingen zijn. Zoals James Duesenberry zei: 'Economie gaat over hoe mensen kiezen; sociologie gaat over hoe er geen keuzes te maken zijn.'³⁹ Toch hebben sociologen misschien gemist wat economen en psychologen onbewust begrepen hebben: dat het kapitalisme vele gebieden van het sociale leven heeft veranderd in markten, en sociale actie in een reflexieve keuze en besluitvorming, en dat die keuze een nieuwe en cruciale *sociale vorm* is geworden, waardoor en waarin de moderne subjectiviteit zichzelf in de meeste of alle aspecten van het leven begrijpt en verwezenlijkt.⁴⁰ Het zou niet overdreven zijn om te beweren dat het moderne subject volwassen wordt door haar vermogen om zich in te zetten voor de bewuste keuze voor een grote verscheidenheid aan objecten: haar muzikale of kledingsmaak, haar universitaire graad en beroep, haar aantal seksuele partners, het geslacht van haar seksuele partners, haar eigen geslacht, haar naaste en verre vrienden zijn allemaal 'gekozen', het resultaat van reflexief gecontroleerde handelingen van weloverwogen beslissing. Bezorgd dat het onderschrijven van het idee van een keuze een naïeve en vrijwillige steun voor rationele actie zou zijn, hebben sociologen het feit van de hand gewezen dat de keuze niet alleen een aspect van subjectiviteit was geworden, maar ook een manier om actie te institutionaliseren. In plaats daarvan hielden sociologen vast aan hun visie op de keuze als een pijler van de ideologie van het kapitalisme, als de valse epistemologische premisse van de economie, als het vlaggenschip van het liberalisme, als een biografische illusie die door de psychologische wetenschappen is geproduceerd, of als de belangrijkste cultu-

rele structuur van de consumentenwens. Het perspectief dat hier wordt geboden is anders: hoewel de sociologie een onweerlegbare hoeveelheid gegevens heeft verzameld waaruit blijkt dat de beperkingen van klasse en geslacht de keuze van binnenuit structureren, blijft het een feit dat – illusie of niet – voor moderne subjecten *kiezen* een fundamentele manier is om zich te verhouden tot hun sociale omgeving en tot hun eigen zelf. Kiezen structureert vormen van sociale begrijpelijkheid. Het ‘volwassen en gezonde zelf’ is er bijvoorbeeld een dat het vermogen ontwikkelt om emotioneel volwassen en authentieke keuzes te maken, om dwangmatig, verslavend gedrag te ontvluchten en te transformeren in een vrij gekozen, geïnformeerde, zelfbewuste emotionaliteit. Het feminisme presenteerde zichzelf als een politiek van keuze: Stephenie Meyer, de auteur van de wereldwijde bestseller-serie *Twilight*, stelt het op haar officiële site kort en bondig: ‘Het fundament van het feminisme is dit: kunnen kiezen. De kern van het antifeminisme is, omgekeerd, tegen een vrouw zeggen dat ze iets niet kan doen alleen maar omdat ze een vrouw is – haar iedere keuze ontnemen, louter vanwege haar geslacht.’⁴¹ ‘Pro-choice’ is zelfs de bijnaam van een van de belangrijkste stromingen binnen de feministische beweging. De consumptiecultuur – aantoonbaar het scharnierpunt van de moderne identiteit – is bijna per definitie gebaseerd op de onophoudelijke praktijk van vergelijking en keuze. Ook al *zijn* die keuzes in de praktijk beperkt en van tevoren bepaald, toch blijft het zo dat een goed deel van het moderne leven wordt ervaren en gestileerd als het resultaat van subjectieve keuzes, een feit dat op een belangrijke manier verandert hoe mensen hun eigen subjectiviteit vormgeven en ervaren. Keuze is dan ook een belangrijk cultureel verhaal van moderne mensen. Als keuze de belangrijkste drijvende kracht is geworden achter de subjectiviteit in de diverse instituties van huwelijk, werk, consumptie of politiek, en achter de manier waarop mensen deze instituties binnenkomen en zich daar lid van voelen, dan moet dit op zichzelf een categorie worden die sociologisch onderzoek waard is, een vorm van actie op zich, doorspekt met culturele kaders, waarvan ‘vrijheid’ en ‘autonomie’ de belangrijkste zijn. Geïnstitutionaliseerde vrijheid produceert een quasi-eindeloze reeks mogelijkheden op

het gebied van consumptie, ideeën, smaken en relaties, en dwingt het zelf zijn eigen definitie uit te dragen door middel van talloze handelingen van keuze die verschillende en duidelijke cognitieve en emotionele stijlen hebben (bijvoorbeeld het kiezen van een partner of het kiezen van een carrière brengt nu verschillende cognitieve strategieën met zich mee). Keuze is dus niet alleen een wijdverbreide ideologie, zoals Renata Salecl ons zo goed heeft laten zien,⁴² maar een reëel concreet effect van de institutionalisering van autonomie in de meeste sociale instituties (de school, de markt, de wet, de consumentenmarkt) en in politieke bewegingen (feminisme, homorechten, transgender). Keuze is een praktische relatie die men heeft met zichzelf, waarbij men ernaar streeft te leven volgens het ‘ware’ en ‘ideale’ zelf door het determinisme van klasse, leeftijd of geslacht te overstijgen en te overwinnen (door het behalen van een universitaire graad, door het ondergaan van een cosmetische chirurgische ingreep of door een verandering van seksuele geaardheid).

Onder invloed van het economisch denken hebben we vooral belangstelling gehad voor positieve keuzehandelingen – de zogenaamde ‘besluitvorming’ – maar we hebben een veel belangrijker aspect van de keuze aan onze aandacht laten ontsnappen, namelijk dat van het *niet-kiezen*, de afwijzing, vermindering of terugtrekking uit verplichtingen, verwickelingen en relaties uit naam van de vrijheid en zelfverwezenlijking. De intellectuele (en culturele) situatie was blijkbaar anders aan het begin van de 20e eeuw, toen beroemde denkers als Sigmund Freud en Émile Durkheim ‘negatieve relaties’ hadden onderzocht, Freud onder de noemer van het doodsinstinct en Durkheim onder de noemer van anomie. In 1920 beschreef Freud in een essay, dat bekendstaat als *Beyond the Pleasure Principle*, de dwang om schrijnende ervaringen telkens weer te herhalen, wat zou kunnen leiden tot zelfvernietiging van het subject, tot de onmogelijkheid om volledig relaties aan te gaan of te onderhouden. Eerder, in 1897, had Durkheim de grondtekst van de sociologie, *Suicide*⁴³, gepubliceerd, die kan worden beschouwd als een onderzoek naar negatieve relaties, een socialiteit in omgekeerde richting, dat wil zeggen naar het ongedaan maken van het lidmaatschap van de samenleving. Zowel Freud als Durkheim heeft twee tegenstrijdige principes, socialiteit en anti-

socialiteit, in één keer opgevat als co-extensief en samenhangend. Ik ga verder in hun voetsporen, zonder de anti-socialiteit echter in essentialistische termen te zien. In plaats daarvan verken ik de negatieve socialiteit als uitdrukking van de hedendaagse ideologieën van vrijheid, van technologieën van keuze en van geavanceerd consumentenkapitalisme, in feite als onderdeel van de symbolische verbeelding van het kapitalisme. In de neoliberale seksuele subjectiviteit wordt negatieve sociabiliteit niet ervaren als een negatieve mentale toestand (voortvloeiend uit angst, doodsgedachten of isolement), maar eerder als wat Günther Anders ‘zelfbewuste vrijheid’ noemde, een vrijheid waarin het zelf zich bevestigt door anderen te ontkennen of te negeren.⁴⁴ Zelfbewuste vrijheid is misschien wel de meest voorkomende vorm van vrijheid in persoonlijke verhoudingen en vertegenwoordigt, zoals ik laat zien, alle morele dubbelzinnigheden van de vrijheid in het instituut van de heteroseksualiteit.

Niet-kiezen

Sociologen van de moderniteit hebben de periode van de 16e tot de 20e eeuw beschouwd als een periode van de uitbreiding naar alle sociale groepen van het cultiveren van nieuwe vormen van relaties – het liefdeshuwelijk, de belangeloze vriendschap, de medelevende relatie met de vreemdeling en de nationale solidariteit, om er maar een paar te noemen: dit zijn allemaal nieuwe sociale banden, nieuwe instituties en nieuwe emoties in één, en ze berusten allemaal op keuzes. De vroege emotionele moderniteit was dus een moderniteit waarin de vrijheid (om te kiezen) werd geïnstitutionaliseerd en individuen hun vrijheid ervoeren in de verfijning van de praktijk van de keuze, ervaren via emoties. Banden van ‘vriendschap’, ‘romantische liefde’, ‘huwelijk’ of ‘scheiding’ waren autonome, begrensde sociale vormen, met duidelijke emoties en namen voor deze emoties, onderzocht door de sociologie als definieerbare en relatief stabiele empirische en fenomenologische relaties. Onze hedendaagse hyperconnectieve moderniteit lijkt daarentegen gekenmerkt te worden door het aangaan van vluchtige of negatieve relaties: de onenightstand, de ‘*zipless fuck*’, de ‘*hook-up*’, de ‘*fling*’, de ‘*fuck buddy*’, de ‘*friends with benefits*’, informele seks, ‘casual dating’ en cyberseks zijn slechts enkele van de namen van relaties ge-

definieerd als kortstondig, zonder of met weinig betrokkenheid van het zelf, vaak verstoken van emoties, met een vorm van autotelisch hedonisme, en met de seksuele daad als belangrijkste en enige doel. In een dergelijke genetwerkte moderniteit wordt het niet-aangaan van relaties een sociologisch fenomeen op zich, een eigenstandige sociale en epistemische categorie.⁴⁵ Als de vroege en hoge moderniteit gekenmerkt werden door de strijd voor bepaalde vormen van sociabiliteit, waarbij liefde, vriendschap en seksualiteit vrij zouden zijn van morele en sociale beperkingen, lijkt de emotionele ervaring in een genetwerkte moderniteit de namen van emoties en relaties uit de tijd dat relaties stabiel waren te vermijden. Hedendaagse relaties eindigen, breken, vervagen, verdampen en volgen een dynamiek van kiezen en niet-kiezen, waarbij banden en niet-bindingen door elkaar heen lopen.

Het is deze dynamiek die ik in dit boek wil toelichten, waarmee ik mijn eerdere preoccupatie met de wisselwerking tussen liefde, keuze en de cultuur van het kapitalisme voortzet.⁴⁶ Maar terwijl ik in mijn vorige studie licht werp op de veranderingen in het begrip en de structuur van het kiezen van een partner, richt ik me hier op een andere en nieuwe keuzecategorie – de keuze om niet te kiezen – een vorm van keuze die volgt op de verschillende vormen van vrijheidsstrijd die we de afgelopen tweehonderd jaar hebben gezien. Waar mensen tijdens de vorming van de moderniteit hebben gestreden voor hun recht op een seksualiteit die niet gehinderd wordt door de gemeenschap of sociale beperkingen, is het in de hedendaagse moderniteit voor hen vanzelfsprekend dat seksualiteit een keuze en een recht is, onbetwist en onbetwistbaar (met uitzondering misschien van het homohuwelijk, dat de laatste grens van de oude strijd is geweest). Deze vrijheid wordt onophoudelijk uitgeoefend in de vorm van het recht om geen relaties aan te gaan of om die te verbreken, een proces dat we de ‘keuze om niet te kiezen’ kunnen noemen: om op elk moment uit relaties te stappen.

Hoewel ik geen eenvoudige, directe causaliteit suggereer, is de analogie tussen de geschiedenis van het kapitalisme en die van de romantische vormen opvallend. Het kapitalisme nam in zijn moderne tijd economische vormen aan als de vennootschap, de naamloze vennootschap, de internationale financiële markten en het handelscon-

tract. In deze economische vormen staan hiërarchie, controle en contract centraal. Deze werden weerspiegeld in de visie op de liefde als een contractuele relatie, vrijelijk aangegaan, gebonden door ethische regels van verbintenis, die duidelijk rendement opleveren en emotionele strategieën en investeringen op de lange termijn vergen. Verzekeringsmaatschappijen waren cruciale instellingen om de risico's te minimaliseren en traden op als derde partijen tussen twee contractanten, waardoor de betrouwbaarheid van het commerciële contract werd vergroot. Deze sociale organisatie van het kapitalisme evolueerde en veranderde in een wijdvertakt wereldwijd netwerk, met verspreid eigendom en verspreide controle. Er worden nu nieuwe vormen van vrijblijvendheid toegepast door middel van *'flexitime'* of de uitbesteding van arbeid, waarbij weinig sociale vangnetten worden geboden en de loyaliteitsbanden tussen werknemers en werkplekken worden doorbroken door middel van wetgeving en praktijken die de betrokkenheid van bedrijven bij hun werknemers drastisch hebben verminderd. Het hedendaagse kapitalisme heeft ook instrumenten ontwikkeld om de onzekerheid uit te buiten – bijvoorbeeld derivaten – en maakt zelfs de waarde van bepaalde goederen onzeker door 'spotmarkten' in het leven te roepen, die prijzen bieden die onophoudelijk worden aangepast aan de vraag, waardoor de onzekerheid tegelijkertijd wordt gecreëerd en benut. Praktijken van het zich niet verbinden en het niet-kiezen maken het mogelijk om zich snel uit een transactie terug te trekken en de prijzen snel op elkaar af te stemmen; het zijn praktijken die het mogelijk maken om snel loyaliteiten te vormen en te verbreken, de productielijnen snel te vernieuwen en te veranderen, en de werknemers ongehinderd te ontslaan. Dit zijn allemaal praktijken van het niet-kiezen. De keuzevrijheid, het eerste motto van het 'solide kapitalisme', is vervolgens omgeslagen in haar tegendeel, de praktijk van het voortdurend aanpassen van iemands voorkeuren *'on the go'*, om geen relaties aan te gaan en na te streven of aan relaties in het algemeen te committeren, of ze nu economisch of romantisch van aard zijn. Deze praktijken van het niet-kiezen worden op de een of andere manier gecombineerd met intensief calculerende strategieën van risicoanalyse.

Van oudsher is de sociologie – met name het symbolisch interac-

tionisme – bijna axiomatisch gericht geweest op de micro-formatie van sociale banden en heeft ze per definitie het meer ongrijpbare mechanisme van hoe relaties eindigen, instorten, verdampen of vervaagen niet kunnen begrijpen. In de genetwerkte moderniteit wordt het eigenlijke doel van de studie de manier waarop banden verdwijnen, waarbij deze ontbinding als een sociale vorm wordt beschouwd. Dit uiteenvallen van relaties vindt niet plaats door een directe ineenstorting van relaties – vervreemding, reïficatie, instrumentalisatie, uitoebuiting – maar door de morele geboden die de denkbeeldige kern van de kapitalistische subjectiviteit vormen, zoals het gebod om vrij en autonoom te zijn, om je verborgen potentieel te verwezenlijken, om je genot, gezondheid en productiviteit te optimaliseren. Het is het positieve gebod om het zelf zowel te produceren als te maximaliseren dat het niet-kiezen vormgeeft. Ik zal laten zien dat de keuze om niet te kiezen nu een cruciale vorm van subjectiviteit is, die mogelijk wordt gemaakt door een verscheidenheid aan institutionele veranderingen: de scheiding zonder schulden (die het voor mensen makkelijker maakte om zich uit het huwelijk terug te trekken om hun eigen subjectieve emotionele redenen); de anticonceptiepil, die het makkelijker maakte om seksuele relaties te hebben zonder de institutionele belangen van het huwelijk en dus zonder emotionele betrokkenheid; de consumentenmarkt van de vrije tijd, die een groot aantal ontmoetingsplekken biedt en een voortdurend aanbod aan seksuele partners; de technologie die het internet biedt, met name datingsites als Tinder of Match.com, die het subject veranderen in een consument van seks en emoties, gerechtigd tot het naar believen gebruiken of afwijzen van het product; en ten slotte het wereldwijde succes van platforms zoals Facebook, die zowel de relaties vermenigvuldigen als het snelle ‘ontvrienden’ bij wijze van technische eigenschap van de software mogelijk maken. Deze en vele andere minder zichtbare culturele kenmerken die in dit boek worden gedocumenteerd maken de keuze om niet te kiezen tot een dominante vorm van subjectiviteit in de genetwerkte moderniteit en in samenlevingen die gekenmerkt worden door geavanceerde processen van commodificatie, de vermenigvuldiging van seksuele keuzes en de penetratie van de economische rationaliteit in alle domeinen van de samenleving.⁴⁷ De vraag

hoe en waarom mensen hun relaties zullen verbreken, loslaten, negeren of verwaarlozen is des te interessanter omdat er krachtig empirisch bewijs is dat mensen over het algemeen ‘verlieswerend’ zijn⁴⁸: zij zullen grote inspanningen leveren om iets wat ze al hebben of kunnen hebben niet te verliezen. In feite, zoals blijkt uit hoofdstuk 2 en 3, overwinnen mensen in een hyperconnectieve politieke eenheid makkelijk en met een zekere regelmaat hun verliesaversie door het samenvloeien van markt-, technologie- en consumptiekrachten. Het niet-kiezen is net zo krachtig aanwezig in het leven van mensen in de hyperconnectieve moderniteit, als de positieve keuze om banden en relaties met anderen aan te gaan dat tijdens de vorming van de moderniteit is geweest. De sociale gevolgen van het niet-kiezen zijn op veel belangrijke manieren zichtbaar. Een daarvan is het feit dat er in veel landen niet genoeg kinderen meer geboren worden. Jonge Japanners hebben het bijvoorbeeld enorm moeilijk ‘om zich te koppelen’, met als gevolg dat ‘het vruchtbaarheidscijfer is gekelderde. Het aantal kinderen dat een Japanse vrouw in haar leven kan verwachten te krijgen is nu 1,42, tegen 2,13 in 1970.’⁴⁹ Ook in Oost- en een groot deel van West-Europa wordt een negatieve bevolkingsgroei waargenomen, die niet alleen een bedreiging vormt voor de demografie, maar ook voor de economie. Het krimpen van de bevolking heeft grote politieke en economische gevolgen, van immigratiestromen tot de moeilijkheid om pensioenfondsen te garanderen of de vergrijzende bevolking te ondersteunen. Als de expansie van het kapitalisme gebaseerd was op bevolkingsgroei en op het gezin als de structuur die bemiddelt tussen economie en maatschappij, wordt dat verband steeds meer tenietgedaan door de nieuwe vormen van het kapitalisme zelf. Negatieve relaties blijken uit de bewuste keuze of onbewuste praktijk van veel mannen en vrouwen om geen stabiele banden aan te knopen of geen kinderen te krijgen, en uit het feit dat het aantal alleenstaanden de laatste twee decennia aanzienlijk is toegenomen.⁵⁰ Een tweede manier waarop het niet-kiezen duidelijk wordt, schuilt in de ontwikkeling van het percentage echtscheidingen. In de Verenigde Staten bijvoorbeeld is dat percentage tussen 1960 en 1980 ruimschoots verdubbeld.⁵¹ In 2014 was het ruim 45 procent voor mensen die in de jaren zeventig of in de jaren tachtig getrouwd wa-

ren⁵², waardoor echtscheidingen waarschijnlijk onder een groot deel van de bevolking voorkomen. In de derde plaats hebben steeds meer mensen meerdere (polyamoreuze of andersoortige) relaties, waardoor de centrale plek van de monogamie en daarmee samenhangende waarden als loyaliteit en betrokkenheid op de langere termijn in twijfel wordt getrokken. Steeds meer mensen gaan gedurende hun hele leven op een vloeiende manier een steeds groter aantal relaties aan en verbreken die dan ook weer. Een vierde, schijnbaar tegengestelde manifestatie van het niet-kiezen is de sologamie, het raadselachtige fenomeen van (meestal) vrouwen die ervoor kiezen om met zichzelf te trouwen⁵³, waarmee ze uiting geven aan de liefde voor zichzelf en de waarde van het alleen-staan bevestigen. Tot slot speelt het niet-kiezen op de een of andere manier een rol bij wat een commentator de 'eenzaamheidsepidemie' heeft genoemd: 'Naar schatting 42,6 miljoen Amerikanen ouder dan 45 jaar lijden aan chronische eenzaamheid, wat volgens een onderzoek van de AARP (American Association of Retired Persons) het risico op een vroegtijdige dood aanzienlijk verhoogt.'⁵⁴ Een onderzoeker noemde⁵⁵ de eenzaamheidsepidemie⁵⁶ 'een grotere bedreiging voor de gezondheid dan obesitas'.⁵⁷

Op het gebied van intieme relaties worden keuzes gemaakt in een context die heel anders is dan die van Pierre Bezoechoy, waarin er vaak gekozen kon worden tussen twee duidelijke alternatieven. Onder de massale invloed van nieuwe technologische platforms creëert de vrijheid nu zo'n groot aantal mogelijkheden dat de emotionele en cognitieve voorwaarden voor een romantische keuze radicaal zijn getransformeerd. Vandaar de vraag die hier wordt gesteld: wat zijn de culturele en emotionele mechanismen, vrijwillig en onvrijwillig, die mensen ertoe aanzetten om relaties te herzien, ongedaan te maken, af te wijzen of te vermijden? Wat is de emotionele dynamiek op grond waarvan een voorkeur verandert (waardoor men een lopende relatie verbreekt)? Hoewel veel of althans de meeste mensen in een of andere bevredigende vorm van samenzijn (of een tijdelijk seksueel en emotioneel arrangement) leven, gaat dit boek over de moeilijke *weg* die velen moeten afleggen om dat punt te bereiken, en over het feit dat velen, al dan niet uit vrije wil, niet in een stabiele relatie leven. Dit boek is geen aanklacht tegen het ideaal van het samenle-

ven, noch een pleidooi om terug te keren naar veiligere manieren om daartoe te komen, maar eerder een beschrijving van de manier waarop het kapitalisme de seksuele vrijheid heeft geكاapt en een rol speelt bij de redenen waarom seksuele en romantische relaties verbijsterend vluchtig zijn geworden.

Een groot deel van de sociologie heeft betrekking op het onderzoek naar de reguliere, routinematige structuren van het dagelijks leven en heeft daartoe een indrukwekkend scala aan methoden ontwikkeld. Maar de huidige tijd vraagt misschien om een ander soort sociologie, die ik voorzichtig het onderzoek naar crisis en onzekerheid zou willen noemen. De ordelijkheid en voorspelbaarheid van moderne instituties zijn voor grote lagen van de bevolking ontworicht, en routinematige en bureaucratische structuren gaan samen met een alomtegenwoordig en knagend gevoel van onzekerheid en onveiligheid. Als we niet langer kunnen rekenen op een vaste baan, op de rendementen van steeds turbulenteren markten, op de stabiliteit van het huwelijk en op geografische stabiliteit, dan hebben veel traditionele sociologische concepten hun tijd gehad. Het is de hoogste tijd dat we luisteren naar de beoefenaars van de nieuwe cultuur van het einde van de liefde, en daarom heb ik interviews gehouden met 92 mensen in Frankrijk, Engeland, Duitsland, Israël en de vs, in de leeftijdscategorie van 19 tot 72 jaar.⁵⁸ Hun verhalen vormen de empirische ruggengraat van het boek – en ze dragen allemaal de sporen in zich van wat Lauren Berlant de ‘crisis van de alledaagsheid’ noemt, d.w.z. de bescheiden manieren waarop mensen, die zich in verschillende culturele contexten en sociaal-economische posities bevinden, worstelen met de minutieuze drama’s van precariteit en onzekerheid,⁵⁹ en met de hoedanigheden van wat ik negatieve relaties noem. Negatieve relaties nemen uiteraard verschillende vormen aan in verschillende sociale klassen en verschillende nationale kaders, maar ze omvatten een aantal terugkerende elementen: ze belichamen economische en technologische aspecten; ze hebben geen stabiele sociale vorm, maar *worden gewaardeerd* als kortstondig en vergankelijk; en ze worden ook in de praktijk gebracht als dat verlies en pijn met zich meebrengt. Of deze processen nu genot of pijn opleveren, ze vormen samen, zoals we zullen zien, *het einde van de lief-*

de, waarbij sprake is zowel van het moedwillig ongedaan maken van iets wat al bestaat (zoals bij het 'ontwarren' van een knoop), als van het onvermogen om iets te bereiken (in de zin van het 'niet in staat zijn tot'). De ene vorm van het einde van de liefde gaat noodzakelijkerwijs vooraf aan de liefde (bijv. de onenightstand) en de andere volgt erop (de echtscheiding). Beide vormen stellen ons in staat om de omstandigheden van emoties en relaties in het tijdperk van radicale persoonlijke vrijheid te begrijpen. Het zijn deze omstandigheden waar ik in dit boek probeer grip op te krijgen.