

DE FILOSOOF

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging Utrechtse Filosofiestudenten voor het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht- Nummer 62



THEMA: ANGST

Teun Tieleman: Aristoteles over de angst • Leo van Brussel: The fear of an ill-defined 'fear' • Marleen Moors: Angst bij Kierkegaard en Heidegger: Meten met de menselijke maat? • Martijn Stoutjesdijk: De angst regeert: Waarom Hobbes' commonwealth geen vooruitgang is • Merel Overgaag: Veilig leven is gevaarlijk

INHOUDSOPGAVE

3 EDITORIAL

4 BRIEVENBUS

-THEMA: KEUZE

6 HIJ, JIJ, ANDERLAND

Guido

7 ARISTOTELES OVER DE ANGST

Teun Tieleman

10 CHRISTMAS EVE WITH EBENEZER SCROOGE

Aagje Kijkdoos

12 THE FEAR OF AN ILL-DEFINED 'FEAR'

Leo van Brussel

14 ANGST BIJ KIERKEGAARD EN HEIDEGGER: METEN MET DE MENSELIJKE MAAT?

Marleen Moors

16 DE ANGST REGEERT: WAAROM HOBBS' COMMONWEALTH GEEN VOORUITGANG IS

Martijn Stoutjesdijk

18 VEILIG LEVEN IS GEVAARLIJK

Merel Overgaag

19 AVOND VAN DE FILOSOFIE: ANGST

Huub Debing

-EN VERDER

20 DE SCHOONHEID VAN DE FILOSOFIE

Marcus Duiwell

21 FILOSOFIE AAN TILBURG UNIVERSITY

Milou Rabelink

22 DE FUF IN BLOK 2

Albertjan Telgenhof

23 HET ONDERZOEK VAN EEN HOND IN BRONSTIJD

Timmy de Goeij

24 OPNIEUW DENKEN IN TORONTO

Anne Polkamp

25 HERSTRUCTURERING BINNEN DE UNIVERSITEIT UTRECHT

Astrid Vromans

26 AGENDA

26 STRIP

Jakob Jan Kamminga

COLOFON

De Filosoof is een periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging Utrechtse Filosofiestudenten voor het departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht

HOOFDREDACTIE

Francien Homan

EINDREDACTIE

Guido Freriks

Romi Rellum

REDACTIE

Tom Bouwman

Guido Freriks

Francien Homan

Romi Rellum

Amanda Schimmel

VORMGEVING

Amanda Schimmel

ADRES

Janskerkhof 13A,
3512 BL Utrecht

EMAIL

de.filosoof@phil.uu.nl

WEBSITE

fuf.phil.uu.nl/de-filosoof

KOPIJ

de.filosoof@phil.uu.nl

Deadline nr 62: 6 januari

De redactie behoudt zich het recht voor om artikelen te wijzigen of in te korten.

TITEL?

Francien Homan

Deze editie heeft een nogal grimmig thema: angst. Ik zal bekennen dat ik er eerst een beetje moeite mee had. Wat een ongezellig thema! Bij angst denk ik aan het donker, aan het onbekende, aan een beklemmend gevoel. Maar is angst echt alleen maar negatief? Eigenlijk is het een heel bijzondere emotie. Angst is anders dan vrees, dat gericht is op iets concreets. Maar angst, échte angst, bezorgt je een gevoel van richtingloos onbehagen. Je bent bang voor iets dat niet bestaat, in ieder geval *nog* niet. Je voelt je niet meer veilig, soms gerechtvaardigd, soms niet.

Bij nadere inspectie bleek echter dat angst meer is dan alleen een naar gevoel. Het fenomeen vormt een bijzonder interessant studieobject, iets dat we graag met jullie willen delen. Het thema wordt vanuit verschillende hoeken belicht, onder andere door een neurowetenschappelijke bril, door de ogen van de continentaal filosoof en vanuit het perspectief van politieke filosofie.

Wat is eigenlijk het tegenovergestelde van angst? De meeste mensen zouden zeggen dat het moed is. Maar is dit wel zo? Moed is eigenlijk het overwinnen van je angst. De angst is er wel, maar je kiest ervoor om deze onder ogen te komen en toch datgene te doen wat zo nauw verbonden is met die angst. Wat er wel tegenover staat is vertrouwen. Ook bij vertrouwen is er sprake van iets onbekends, iets in de toekomst, iets wat nog niet concreet is. Maar je houding is anders. Angst veroorzaakt onrust, een beklemmend gevoel ten opzichte van dat wat komen gaat. Vertrouwen geeft je rust, je laat de teugels vieren en gaat het onbekende met opgeheven hoofd tegemoet. Angst gaat over verliezen en niet weten, vertrouwen over niet weten en winnen. Als we niet wisten hoe angst voelde, zouden we ook geen hoop kennen. Het gevoel van vertrouwen dat het goedkomt, berusting in wat zal zijn.

Ten slotte wil ik nog even zeggen dat we op de redactie erg blij waren met de vele ingezonden stukken, bedankt!

Veel plezier met het lezen van deze editie. Een ode aan de angst!

BRIEVENBUS

Verkeer je in een wijsgerige aporie of wil je andere frustraties of overpeinzingen met ons delen?

Schroom niet en laat van je horen!

Kopij (1300-1600w) of ingezonden post (max 400w).

Ook reacties op artikelen zijn welkom.

De deadline is 3 april.

Mail kopij of vragen naar: de.filosoof@phil.uu.nl.



DE WAAN VAN DE NACHT

In angst leef ik

Weef ik

Een web van verzinsels

Hersenspinsels

Illusoire ideeën

Die met me spelen

Ze vervagen het reële

Kleuren worden schaduw

Het licht gaat uit

De eeuwige nacht wacht

Het donker fluistert zacht en

Ik verdwaal in zijn verhaal

Fantasie, reverie,

Dromen, fantomen

Waanbeeld

Lieflijk wordt mijn wang gestreeld

Door een hand van pijn

Creatie van mijn eigen Zijn

- *Frederieka*

The words ‘simple’ and ‘complex’ are brothers, but have, in this language as well as others, developed aberrantly. Not in meaning, but in form, possibly due to pronunciation preference. The term ‘simplex’ is used only by doctors, and the non-word ‘comple’ sadly by no one.

Why not? As communication and information must nowadays be filtered and sometimes avoided, while at first it was ardently and painstakingly sought, language degenerates to cater to more bite-sized input. Contractions and hybridizations have become art, and I believe we are now close to what Orwell would have called Newspeak. The nature and cause are, hopefully, quite different from the phenomena in his scenario. However, it is developing nonetheless, and I fear to the detriment of eloquence and grand vocabulary.

It is therefore necessary that new words must be constructed to, one might say, ‘complicate’ language, to counter its weakening.

I contribute thusly to this guerrillilingual warfare:

Simplex: (social usage, not medical)

Ascribed to questions, cases, persons and things that are, at first glance, quite understandable, predictable, accountable and mentally agreeable, but are then, upon further study, dumbfounding, mysterious, enigmatic, and frustratingly unintelligible.

Examples

“What a delightfully ~ dissertation onv the multi-interpretability of Heidegger’s use of his term mit-dasein!”

“Don’t try to bit on that girl, she’s waaay too ~ for you man.”

Comple:

Ascribed to questions, cases, persons and things that are, at first glance, intimidatingly sophisticated, aggressively intricate, and hopelessly elaborate, but are then, upon further study, refreshingly clear, comfortably conceivable, and (re)assuringly or disappointingly dull.

Examples

“Those French names on the menu make the food turn out to be quite ~...”

“I told you Margaret, I knew from the start he was a ~ton?”

There may be an overlap in their domain of utility, but because of their particular use, they avoid the category of execrable new-fashioned hybrid words such as ‘nemesister’, made up by despicable believers or their equally intolerable one-rection frenemies. I tremble with the thought that teen-expectancy prospectors are on the verge of destroying society.

But let’s not get carried away.

Instead remain afoot, dear comrades, as is the game, the battle of wits and twits.

Show your concern, and discern!

Save the verb, and *spread the word*.

Verbal Kint

HIJ, JIJ, ANDERLAND

Guido

Angst heeft vele gedaanten. Mijn eerste herinnering van Angst in haar meest pure, verlamdende vorm ontleende zich aan een Teleac-NOT creatuur genaamd Karbonkel. In het ‘educatieve’ programma *Ik, Mik, Loreland* werd de hoofdrol vertolkt door Mik, een fruitig meisje dat Loreland doorkruiste op zoek naar verloren woorden. Het was een nobele queeste die onze vroege jaren vast voorzien heeft van een niet geringe geestelijke verrijking, ware het niet dat Karbonkel haar overal achternazat. In zijn oneindige achtervolging de essentie van de paranoia projecterend op een groep kleuters, verving hij alle zojuist geleerde woordjes door een doodsangst die mij letterlijk onder de schoolbanken deed duiken, en die naar alle waarschijnlijkheid mijn levenslange angst voor horrorfilms heeft ontkiemd.

Maar wat maakte Karbonkel nou echt zo beangstigend? Terugblikkend was hij helemaal niet zo’n gemene slechterik. Toegegeven – met één enkel draaiend oog en het vermogen om bij een bliksemflits in een soort megapiranha te veranderen had hij zijn uiterlijk niet mee, maar zijn wangedrag bleek slechts een uiting van *mauvaise foi*, voortvloeiend uit zijn taalkundig onvermogen en zijn diepste wens om erbij te horen. In een wereld van lezenden was hij analfabeet, een laatste overgeblevene van het ras der karbonkels, dat zich ooit de originele bewoners van Loreland heeft mogen noemen. Deze tijden zijn echter ruim vervlogen. Karbonkel is veroordeeld tot een bestaan onder de mensen, die wezens die vreemde tekens op muren en schriften krassen en dat schijnbaar een zeer betekenisvolle bezigheid achten.

Gedurende de serie vindt het meisje Mik steeds meer woorden terug, en begint zelfs Karbonkel onverhoeds een rudimentair schrift te hanteren. Een wonder vindt plaats: naarmate hij meer taal tot zich neemt, krijgt Karbonkel een steeds menselijker uiterlijk. De tijd niet nemend om de normatieve dan wel metafysische implicaties van dit feit te overwegen, reist Mik af naar Karbonkelland, waar ze uiteindelijk alle karbonkels taalvaardig weet te maken. Alle missionarisvergelijkingen terzijde, was ik niet op de hoogte van de mate waarin kinderprogramma’s al ideologisch geladen kunnen zijn. Schaamteloos kolonialisme in je kleutershows? Het is waarschijnlijker dan u denkt.

Toch moeten we nog onderzoeken hoe Karbonkel zich wist te ontwikkelen tot zo’n boeman. Hij was een Aboriginal, een Indiaan. Geen monster, maar een paria in eigen land. Plots moet ik denken aan het slepende conflict tussen de Israëlieten en de Palestijnen en de wederzijdse demonisering die daar plaatsvindt, en ben ik bang dat al dit soort angst slechts een bijproduct is van onze confrontatie met de Ander. Karbonkel was zó Anders – hoe konden wij in onze prille jaren anders dan onze primaire instincten volgen en de Ander verafschuwen? Met de weerzinwekkende kanis van Karbonkel nog op mijn netvlies lees ik een recent artikel in HP/De Tijd, waarin hij zowaar zijn excuses aanbiedt voor de talloze gelittekende kinderzieltjes. Is-ie mooi laat mee.

ARISTOTELES OVER DE ANGST

Teun Tieleman

Emoties, zoals angst, speelden bij de oude Grieken al een rol. Er werd echter overwegend anders over emoties nagedacht dan wij vandaag de dag doen. Toch lijkt Aristoteles' opvatting van emotie, of, zoals hij het noemt, pathos, erg op de opvatting die wij nog steeds hanteren. Dr. Teun Tieleman legt uit wat deze opvatting precies inhoudt met de nadruk op de emotie angst

1. Inleiding: emotionele Grieken

Lang voordat Aristoteles (384-322 v. Chr.) ten tonele verscheen, gaven Griekse auteurs al een prominente plaats aan emoties en in het bijzonder aan heftige emoties met diep ingrijpende, vaak verwoestende gevolgen voor mensen en hun onderlinge relaties. Dit geldt reeds voor het alleroudste specimen van westerse literatuur, Homerus' *Ilias* (plm. 800 v. Chr.), waarin de woede van de held Achilles centraal staat. Woede is overigens lang niet de enige emotie die we aantreffen in de Homerische personages, of het nu om mensen of om goden gaat. Later schrijft de dichter Hesiodus (plm. 700 v. Chr.) sociale misstanden toe aan onmatige begeerte en afgunst. Wraakzucht, wanhoop, angst, verdriet, begeerte en andere emoties worden uitgebreid geportretteerd in de grote tragedies van de 5^{de} eeuw voor Chr. In dezelfde tijd beginnen de filosofen zich te interesseren voor het verschijnsel mens en te theoretiseren over moraal en politiek. Ook zij schenken aandacht aan wat wij emoties noemen. Zo behandelt Plato (427-347) woede en begeerte in de context van zijn morele psychologie en spreekt over de liefde (of: verliefdheid, *erós*) op een wijze die lezers door de eeuwen heen heeft aangesproken, en het begrip 'Platonische liefde' heeft opgeleverd. Toch wordt uit de relevante Platonische passages ook duidelijk dat wij niet te maken hebben met een echte theorie van emotie: de mentale fenomenen in kwestie functioneren in een moreel en metafysisch betoog. Zij vormen geen voor-

“Moed gaat immers gepaard met pijn.”

werp van afzonderlijke studie. In feite waren Plato en zijn tijdgenoten nog niet in het bezit van een vastomlijnd begrip corresponderend met onze term 'emotie'. Zij reflecteren een culturele situatie waarin menselijk gedrag, zowel succesvol als problematisch, wordt verklaard en beoordeeld met een beroep op enkele min of meer samenhangende begrippen – inclusief goddelijke beïnvloeding – maar zonder een aparte categorie 'emotie'. De Grieken vóór Aristoteles waren net als wij vaak emotioneel, zeer emotioneel zelfs. Maar zij benoemden dat zelf niet zo. Dat gebeurde pas later, onder invloed van voortschrijdende theoretische reflectie. Maar naast vernieuwing is er zoals altijd ook continuïteit: Aristoteles en latere filosofen grijpen graag terug op de wijze waarop emo-

ties in de oudere literatuur worden uitgebeeld. De nadruk die zij leggen op de kwestie van de juiste omgang met emoties – een accent dat door alle scholen en de perioden van de klassieke Oudheid heenloopt – was in die zin al voorbereid door de dichters en historici.

2. Aristoteles I: angst in de morele psychologie

Een cruciale stap naar een theorie van de emotie werd gezet door Aristoteles in de context van zijn morele psychologie. In het licht van sectie 1 is de volgende passage uit de *Ethica Nicomachea* significant. Aristoteles stelt de vraag wat deugd of voortreffelijkheid (*aretê*) is:

Aangezien er drie dingen in de ziel voorkomen – emoties, vermogens, disposities [of: 'toestanden,' *hexeis*], moet voortreffelijkheid één daarvan zijn. Met emoties bedoel ik: begeerte, woede, angst, overmoed, afgunst, vreugde, liefde, haat, verlangen, wedijver, medelijden, en in het algemeen de verschijnselen die gepaard gaan met genoeg of pijn (*EN II, 5: 1105b19-23*).

Aristoteles neemt even de tijd uit te leggen wat hij onder 'emotie' verstaat. Dat is in zijn tijd kennelijk nog nodig. Hij geeft enkele voorbeelden van verschijnselen die we nog steeds emoties noemen. De Griekse term die hijzelf voor emotie gebruikt is *pathos*, een term die, afhankelijk van de context, ook kan worden vertaald met '(passieve) ervaring', 'aandoening', maar ook 'ziekte'. Maar Aristoteles ziet emotie niet als iets per se negatiefs, integendeel. Bovendien heeft emotie naast een passief aspect (als iets dat ons in zekere zin overkomt) een actieve dimensie: het is wat ons motiveert met het oog op een bepaald doel. Dit laatste facet maakt ook duidelijk dat een emotie cognitief is, d.w.z. deel uitmaakt van ons denken, ons bewustzijn. Daarom schrijft Aristoteles emotie toe aan de ziel (*psychê*) en wel aan het begerende of strevende vermogen, dat in samenspel met het praktische verstand een morele keuze maakt en zo een handeling in gang zet (vgl. Plato).¹ Alle emoties zijn vormen van begeerte of streving: woede is de begeerte naar wraak, angst de begeerte voor iets te vluchten. Als verstand en begeerte in hun wisselwerking een patroon van juiste keuzes ontwikkelen, dan vormt zich geleidelijk een onderliggende dispositie, t.w. het karakter, gekenmerkt door de juiste emotionele respons (en, in het verlengde daarvan, handeling). Dit

is wat Aristoteles verstaat onder de morele of karakterdeugd: een geperfectioneerde innerlijke dispositie, de derde optie in de hierboven aangehaalde passage. Deze bepaalt hij nader als het juiste midden tussen twee extremen, een tekort en een exces. Zo staat moed tussen lafheid en waaghalzerij in.

Een morele deugd houdt de correcte omgang met een bepaalde emotie in. In het geval van de dapperheid is de angst het ‘materiaal’. Observaties over de angst vinden we dan ook in Aristoteles’ behandeling van deze deugd in *Ethica Nicomachea*, boek II, hoofdstukken 6-9. Hij gaat hier uit van een meer gangbare definitie van de vrees als ‘verwachting van iets slechts.’²² Als slechte of gevreesde zaken noemt hij: schande, armoede, ziekte, eenzaamheid (*aphilia*) en de dood (7.1115a9-11). Het is normaal voor een mens

“Iemand die totaal geen vrees kent vormt een psychiatrisch geval.”

deze te vrezen (zoals het normaal en gezond is op andere zaken met een andere emotie te reageren). Het komt erop aan de kwaliteit van deze emotionele respons³ te verbeteren: ‘Diegene die de juiste dingen verduurt en vreest en met het juiste doel, op de juiste manier en op het juiste moment, en een dienovereen-komstig vertrouwen voelt, is moedig’ (7.1115b17-20). Wie zo handelt, weet het juiste midden te raken. Aristoteles denkt hierbij primair aan het fysieke gevaar dat men als verdediger van het vaderland op het slagveld loopt. Dit te doorstaan is eervol, en past derhalve bij een deugd zoals moed. Iemand die door te sterven wil ontsnappen aan de pijn van armoede of een hopeloze liefde is helemaal niet dapper, maar juist laf (7.1116a3-5). Zo iemand kiest ervoor de pijn uit de weg te gaan, terwijl de moedige persoon die juist weerstaat. Moed gaat immers gepaard met pijn (9.1117a33-35). Dit is niet alleen de fysieke pijn die men bereid is te doorstaan, maar ook mentale pijn, t.w. de pijnlijke sensatie waarmee de emotie angst gepaard gaat (zie de definitie uit boek II hierboven). Aristoteles merkt op dat deze pijn wel wordt gecompenseerd door het mentaal anticiperen op iets aangenaams, t.w. de eer, die wordt voorgesteld als het doel van de moedige daad. Daarom ook, zo stelt hij, laten boxers zich door elkaar aflossen: zij hebben de (mentale) blik immers gericht op de overwinningskrans en de eer die een overwinning hun zal schenken. Interessant is een andere opmerking die hij in dit verband maakt: hoe deugdzamer en gelukkiger iemand is, des te meer doet de gedachte aan de dood hem pijn. Zijn leven is immers het meest waard geleefd te worden. Toch is hij dapper, of misschien wel juist daardoor, want hij handelt in het besef dat hij van het hoogste goed beroofd zal worden als hij sterft (9.1117b9-13). Deze passage toont dat (het overwinnen van) angst naast vertrouwen in de goede afloop de dappere persoon kenmerkt. Dit element is essentieel: wie helemaal niets in zichzelf te overwinnen heeft, kan moeilijk geprezen worden om zijn moed.

De dappere persoon zal evenmin door vrees bevangen worden in het aangezicht van de dood door ziekte of schipbreuk, maar hij vindt de gedachte aan zo’n einde wel onaangenaam, omdat hij hiermee geen eer inlegt (1115a35-

1115b6). Zoals elders wijst Aristoteles één type situatie aan waarin een bepaalde deugd bij uitstek van toepassing is; andere situaties waarin wij de term ‘moed’ gebruiken presenteert hij als afgeleid van, en analoog aan, dit eigenlijke gebruik (bijv. een ziekte ‘moedig’ dragen) (1115a19-22). Dat moed in eigenlijke zin alleen op het slagveld kan worden getoond, moet gezien worden tegen de historische achtergrond. In oorlogstijd werden de weerbare mannelijke burgers opgeroepen hun *polis* te verdedigen – een burgerplicht waarmee ook een erecode gemoeid was. Vandaar de krijgshaftige en mannelijke sfeer die deze pagina’s ademen. Eergevoel maakt dat een dapper persoon juist wel angst heeft voor schande voor hemzelf of zijn vrouw en kinderen: dit is kennelijk een voorbeeld van ‘het juiste ding vrezen’. Wie dit niet vreest, is niet moedig, maar schaamteloos. Ook de veroordeelde die met vertrouwen zijn straf c.q. geseling tegemoet ziet, is om die reden niet dapper (1115a12-14, 22-24).

Zoals wij zagen, onderscheidt Aristoteles de dappere persoon niet alleen van de lafaard, maar ook van de waaghals, wiens praktische verstand disfunctioneert. Hij toont buitensporig vertrouwen, zodat hij irrationele risico’s neemt. Iemand die totaal geen vrees kent, verkeert in een zeer zeldzame toestand, waarvoor zelfs geen naam bestaat. Hem ontbeert in feite elk gevoel, hij vormt een psychiatrisch geval (1115b24-27). Aristoteles had het nauwelijks duidelijker kunnen maken dat angst en andere emoties een plaats hebben in ons gewone, gezonde mentale functioneren.

3. Aristoteles II: angst en sociale psychologie

Aristoteles komt in de *Ethica* tot een scherper omljnd begrip van emotie als onderscheiden van dispositie of karakter en van de psychische vermogens. Maar dit houdt tevens in dat hij



de emoties behandelt in nauwe samenhang met deze andere begrippen uit zijn morele theorie. Evenmin is de behandeling van een aantal emoties in *Rhetorica* boek II, hoofdstukken 1-11 een afzonderlijke emotieleer, ingebed als deze is in Aristoteles' theorie van de retorica als kunst van het overtuigen. Toch is dit één van de meest uitgebreide studies van het verschijnsel emotie die ons uit de klassieke Oudheid overgeleverd zijn.

Zoals bekend, ziet Aristoteles emotie (*pathos*) als één van de drie factoren die overreding bepalen, naast argumentatie (*logos*) en karakter (*ethos*, t.w. van de redenaar). Het gezichtspunt is hier anders dan in de *Ethica*. Het gaat niet om het managen van onze eigen emoties maar om het beïnvloeden van de emoties van anderen: ons publiek in de volksvergadering of de rechtszaal. Immers:

Emoties zijn al die gevoelens die maken dat mensen *van mening veranderen* en die vergezeld gaan van (mentale) pijn en genoeg, zoals woede, medelijden, angst en al dergelijke dingen, alsmede hun tegendelen (*Rhet.* II, 1.1378a19-21).

Zoals in de *Ethica* ziet Aristoteles emoties als een hetzij pijnlijke hetzij aangename ervaring die van invloed is op het verstand – zoals trouwens omgekeerd ook het verstand de emotie beïnvloedt: in feite vervult de redenaar de rol van het praktisch verstand ten aanzien van zijn toehoorders. Deze beïnvloeding veronderstelt dat emoties een bepaalde ge-

“Mensen doen anderen immers kwaad wanneer ze daartoe in staat zijn.”

dachte inhouden, bijv. dat gevaar ophanden is. Als zij blinde, irrationele krachten of louter fysieke of gedragsverschijnselen waren, dan zouden ze niet ontvankelijk zijn voor overreding door het verstand. Daarom is de cognitieve aard van de emoties een terugkerend element in de bespreking van diverse relevante emoties die Aristoteles in de *Rhetorica* biedt. Zo ook bij de emotie angst:

Angst kan worden gedefinieerd als een pijn of verstorning die voortkomt uit de gedachte aan een toekomstig verwoestend of pijnlijk kwaad (*Rhet.* II 5.1382a21-22).

Voor het ontstaan van angst is het noodzakelijk dat het kwaad wordt voorgesteld als dreigend in de nabije toekomst. Zo weten we allen dat wij zullen sterven, maar we zijn daarover niet bezorgd, omdat we aannemen dat het zover nog lang niet is. Een andere voorwaarde is de *omvang* van het kwaad. In de retorische context gaat het daarbij vooral om de macht van mensen die ons slecht gezind zijn: vijanden, misdadigers, etc. Als de machtsbalans teveel in ons nadeel uitvalt, hebben wij gegronde reden bang te zijn: mensen doen anderen immers kwaad wanneer ze daartoe in staat zijn – een voor Aristoteles opmerkelijk pessimistische uitspraak (1382a24-1382b13).

Deze punten van overweging kunnen effectief worden ingezet door een spreker die door middel van angst het oordeel van zijn publiek wil beïnvloeden: hij kan de jury in

een rechtszaak bang maken voor een misdadiger, of voor misdaad in het algemeen, met het doel een strenger vonnis te bewerkstelligen. Angst is ook voor de politicus een zeer bruikbare emotie: angst maakt mensen bereid tot overleg over een ander beleid (1385a5). Aristoteles besteedt in dit verband aandacht aan de vraag welk soort publiek gevoelig is voor angst: in elk geval niet mensen die zich door rijkdom, macht, fysieke kracht en vele connecties onkwetsbaar voelen, evenmin als diegenen die na veel ellende geen enkele hoop op redding meer hebben en daardoor compleet onverschillig staan tegenover hun toekomstig lot. Voor angst moet er altijd onzekerheid zijn, ook ten goede, dus enige hoop op een uitweg. Aristoteles vat samen:

Indien het raadzaam is dat het publiek bang wordt gemaakt, moet de redenaar hen in een zodanige stemming brengen dat ze menen dat hun echt iets ergs kan overkomen (want sterkeren dan zichzelf is dat al overkomen), en dat het bezig is te gebeuren of al is gebeurd met mensen zoals zij, en wel door toedoen van onverwachte personen, op een onverwachte manier en op een onverwacht moment (1383a8-12).

4. Nawoord: Aristoteles' angst en de onze

David Konstan heeft er in zijn boek *The Emotions of the Ancient Greeks* (2006) terecht op gewezen dat de emoties bij Aristoteles (met name in de *Rhetorica*) vooral reacties zijn op de bedoelingen en verdiensten van anderen. Als zodanig fungeren ze vooral als communicatiemiddel en regulator van sociale interacties en verhoudingen binnen de *polis*. De nadruk ligt volgens hem nauwelijks op de innerlijke of mentale toestand. Een gevolg hiervan zou zijn dat allerlei oud-Griekse sociale attitudes, die sterk van de onze verschillen, deel uitmaken van de ideologische constructie van emoties. Konstan waakt ervoor te vervallen tot compleet relativisme (zodat bijv. de term die wij met 'angst' vertalen, zou verwijzen naar ons compleet vreemde houdingen en ideeën). Maar juist Aristoteles' behandeling van de emotie angst laat echter zien dat het niet alleen gaat om een sociaal en dus cultureel bepaalde respons, maar om een diep in onze natuur verankerde emotie die betrekking heeft op ons fysieke overleven. Ook het innerlijke, cognitieve aspect krijgt trouwens meer, en consequenter, aandacht dan de radicaal sociale interpretatie suggereert. Het is een blijk (te midden van vele andere) van Aristoteles' genialiteit dat hij aan al die aspecten van het complexe verschijnsel emotie recht heeft gedaan die nog steeds op de agenda van de emotie-studies-industrie staan.

NOTEN

- 1 Aristoteles is zich goed bewust van het feit dat emotie een complex verschijnsel is: zo kan men een emotie ook vanuit haar lichamelijke aspect beschrijven: zie het bekende onderscheid dat hij maakt in *Over de ziel* A 1: 403a32-32: de natuurvorser definieert woede als ziedende hitte van het bloed in de hartstreek, de dialecticus als verlangen naar vergelding.
- 2 Vgl. Plato, *Laches* 198b, *Protagoras* 358d; vgl. *Wetten* 644c-d.
- 3 De vermaarde 'zuivering' (*katharsis*) van de emoties medelijden en vrees, die het gevolg is van het bijwonen van een (geslaagde) tragedie (*Arist. Poetica* 1449a27, 145232-33), betreft waarschijnlijk ook een dergelijke verbetering en niet een verwijdering van de emoties in kwestie.

CHRISTMAS EVE WITH EBENEZER SCROOGE

Aagje Kijkdoos

Er zijn genoeg filosofen die de gedachte hebben gearticuleerd dat angst is wat ons als mensen definieert – ik denk dat er minder zijn die deze gedachte ook echt hebben *gedacht*. Niet bij alle, maar tenminste bij sommige gedachten bestaat er hierin een verschil: de gedachte dat angst iets is dat niet alleen opgeroepen wordt door bepaalde intentionele objecten, maar fundamenteeler en omvattender kan zijn als deel van de *conditio humana*. Dat is zo'n gedachte die niet van papiervel naar papiervel kan bewegen, maar daartussenin op zichzelf als beangstigend moet worden ervaren wil deze niet aan betekenis inboeten. En het is niet vreemd dat dit ingewikkeld is: zo'n begrip van angst heeft eigenlijk geen plaats in ons gebruikelijk conceptueel kader. Kijk maar eens waar het traditioneel tegenover wordt geplaatst: moed, zelfvertrouwen, onverschilligheid bijvoorbeeld. Dit is grappig: moed is geen tegenhanger van angst, maar een tonen van karakter door *ondanks* angst rationeel te handelen; zelfvertrouwen is eerder een *omgaan* met angst dan iets anders; onverschilligheid is een *ontkennen* van niet de angst zelf, maar van de significantie van al haar potentieel intentionele objecten. Het is interessant dat gebruikelijke antoniemen van 'angst' in feite parasitair zijn op het laatste, terwijl deze relatie niet wederkerig is. Misschien is dit op zichzelf al een reden om te denken dat angst ietsje fundamenteeler is dan we geneigd zijn aan te nemen.

Als het klopt dat de traditionele antoniemen van 'angst' in feite geen tegenbegrippen zijn, wil dit nog niet zeggen dat het niet relevant is om eerst te vragen wat angst *niet* is – het impliceert alleen dat we dit anders moeten benaderen, dat we de plausibiliteit van andere antoniemen moeten onderzoeken. Ik zou er twee willen voorstellen: haat, en liefde. Beide zijn manieren om zich te verhouden tot de wereld op een manier die een breuk vormt met de alledaagse subjectidentiteit, in dat de tenminste gedeeltelijke afgeslotenheid van het subject tijdelijk wordt opgeheven in de intensiteit met de verhouding tot (een aspect van) de werkelijkheid. Ze zijn vanzelfsprekend anders: de ervaring van haat beschrijft een verhouding die gericht is op de onderwerping, het lijden, of zelfs de vernietiging van het object in kwestie; liefde wordt eerder gekenschetst door een ervaring van gelijkheid, vertrouwen, en meeleven – maar ze zijn daarin vergelijkbaar in dat ze een volledige openheid van het subject veronderstellen.

De precieze implicaties van deze gedachte heb ik nog niet kunnen denken. Maar zou het misschien kunnen dat het allemaal

Helaas nemen we met deze column afscheid van Aagje Kijkdoos. Denk jij een waardig opvolger te zijn? Stuur dan vóór 30 maart jouw column naar de.filosoof@phil.uu.nl en wie weet word jij de nieuwe columnist van De Filosoof. We verheugen ons op jullie inzendingen!



THE FEAR OF AN ILL-DEFINED 'FEAR'

Leo van Brussel

Het is niet te ontkennen dat angst een grote rol speelt in de levens van de (moderne) mens. Om die reden vindt er dan ook bedenk ten dage meer onderzoek plaats dan ooit naar manieren om onze angsten te bezweren, maar hanteren wij daarin wel de juiste grondbeginselen? Leo van Brussel vertelt ons meer.

Often referred to as the most innate, primitive, and fundamental human emotion, fear is something we have all experienced, and are probably all familiar with. Some common known fears are: fear of death, fear of unfortunate events, or fear of failure. Several of us – if not most – share these fears, thereby becoming easy targets for those having and applying knowledge of this. Some say governments use

“Fear is no longer studied from the outside, but from the inside.”

fear to control you; many think insurance companies use it to trick you into buying insurance policies; and everyone knows teachers use it to make you do your homework.

Fear is most certainly multifaceted. Fear of death has been subject of ancient philosophers, and has perhaps been most eloquently parried by the Greek philosopher Epicurus (341 BC -271 BC) who stated: “Death does not concern us, because as long as we exist, death is not here, [...] and when it does come, we no longer exist.” Studies of irrational fear, phobias, have a long history as well: psychologists throughout the centuries have been trying to tackle the crazy fears of people, using various methods.¹

In the 20th and 21st century, however, a new field emerged, which studies the concept of fear like no other field has ever studied it before. Fear is no longer resolved by commitment to a god or religion, neither is it talked away or cured by obscure methods. Fear is no longer studied from the outside, but from the inside. And perhaps most surprisingly, fear is no longer studied in humans, but in animals. I’m talking, of course, about the field of the behavioural neurosciences.

The behavioural neurosciences empirically study the behaviour of animals, while simultaneously studying their brain. These brain studies are often invasive – meaning electrodes or optogenetic sensors are inserted in the brain of the living, behaving animal. Due to costs, and perhaps to ethical reasons, these studies are often carried out on rodents: mice and rats. Like most animal species, mice and rats express fearful behaviour, and thus it is assumed that their neural circuitry constituting fearful behaviour is (at least to some extent) similar to ours, making them well-suited test subjects for neuroscientists. But is this true?

Some mice fear humans, and some humans fear mice. But is the fear of a mouse similar to the fear of a human? Is fear localized in the brain, and are findings of the behavioural neurosciences leading us to a better concept of fear?

Among neuroscientists, there is a growing consensus that knowledge of the neural circuits that support behavioural and physiological responses to threats in rodents, and studying their functional and anatomical homologues in humans, is an auspicious approach to understanding fear (LeDoux, 2012). Fear, in this context, is substituted for an exposure to a threat – thereby assuming that an exposure to a threat, followed by a particular response that can be coined as fear, is in effect fear. Neuroscientists use the term ‘fear’ or ‘fear response’ to refer to the combined behavioural and physiological responses elicited in lab rats by an obvious threat or signal of potential threat (Gross & Canteras, 2012). To whom exactly, is this threat so obvious? And is human fear, as described above, as we know it, always a ‘response to an obvious threat’? Theories exist why women jump on a chair the moment a curious mouse enters the room, but to call the mouse an obvious threat seems a bit far-fetched. Perhaps this is why Gross and Canteras comment on the behavioural laboratory description of fear by acknowledging that “the relationship of the term [fear] used in this way to the human feeling of fear remains largely unsubstantiated.” (Gross & Canteras, 2012). Before we return to the question whether

“Theories exist why women jump on a chair the moment a curious mouse enters the room, but to call the mouse an obvious threat seems a bit far-fetched.”

these “types of fear” are equal, or at least comparable, let’s be fair to the field and have a look at their promising results.

Fear is considered to be processed in the brain by several independent fear circuits, with a crucial role for the medial hypothalamus in these circuits in the integration of both innate and learned fear (Gross & Canteras, 2012). The most central role, however, is that of the amygdala. The neurobiological role of the amygdala was mainly dis-

covered by means of a technique called ‘fear conditioning’. In fear conditioning, animals are conditioned in such a way that they form an association between a stimulus (often a tone) and an electrical shock, by ‘conditioning’ the unconditioned stimulus. Studies showed that this association was formed and expressed within several regions of the amygdala (cf. Maren, 2005; Sigurdsson et al. 2007). Later studies performed a similar experiment on humans, while their brain activity was monitored using functional magnetic resonance imaging (fMRI). These studies found similar

“We – as a society dominated by science – do not only wish to know fear, we wish to control it.”

results, thereby providing unequivocal evidence that the function of the amygdala was conserved across species, as well as paving the way for validated use of fMRI for studying fear conditioning in humans (Milad & Quirk, 2012).

But although human subjects are available for neuroscientific research of fear, animal studies remain strikingly popular (Gross & Canteras, 2012; Milad & Quirk, 2012). A reason for this could be that we – as a society dominated by science – do not only wish to know fear, we wish to control it. With the seemingly daily increase of psychiatric disorders, pharmaceutical companies have strong interests in drugs that can cure people from PTSD, traumas and anxiety disorders. Fear testing is not solely used to understand a feeling; it is very often connected to drug development.

Like alchemy, however, drug development is a study of trial and error. Behavioural neuroscientific research done on anxiety, is dominated by a model called the elevated plus maze (Haller et al., 2012). This model, which has dominated the field for several decades, has been rightfully criticised for being a test for benzodiazepine psychopharmacology, rather than an animal test for anxiety (Green & Hodges, 1991). And yet, the model remains used to date. A similar, recent proof of trial and error is found in the field of depression treatment. Deep brain stimulation, thought to inactivate the lateral habenula, is thought to improve depressive symptoms in humans. Yet, a recent study indicates that patients do not feel happier due to this brain stimulation, they might just no longer care what makes them depressed (Stopper & Floresco, 2013).

So then, should we revise our concepts and understanding of fear based on the drive of the pharmaceutical industry to cure them? Maybe the idea of obtaining a wrong conception of fear is a fear in itself; thereby making fear even more multifaceted than described above. The field of the behavioural neurosciences develops, and so does our concept of fear, but to no extent will we see fear in mice as being completely the same as the fear we experience when we, for example, receive a homework assignment. The way we know fear, conceptualise it and are familiar with it, is perhaps something that is only known to us – unique to us. So, with fear being described as the most primitive, innate emotion, we might rephrase Epicurus’ words as follows in order to

back ourselves against an electrical-shock-rodent-conception of ‘fear’: “A wrong conception of fear should not concern us, because as long as we exist, a wrong conception of fear is not here, [...] and when it does come, we cease to exist.”



LITERATURE

- Beverwijk van, Johan (1992). *De schat der gezondheid*. Samenstelling door Lia van Gemert. Amsterdam, Querido.
- Green, S., Hodges, H. 1991. Animal models of anxiety. In: Willner, P. (ed.), *Behavioural Models in Psychopharmacology*. CUP, Cambridge.
- Gross, C. T., & Canteras, N. S. (2012). The many paths to fear. *Nature reviews. Neuroscience*, 13(9), 651-8.
- Haller, J., Aliczki, M., & Gyimesine Pelczner, K. (2012). Classical and novel approaches to the preclinical testing of anxiolytics: A critical evaluation. *Neuroscience Biobehavioral Reviews*.
- LeDoux, J.E. (2012). Rethinking the emotional brain. *Neuron* 73, 653-676 (2012).
- Maren, S. (2005). Building and burying fear memories in the brain. *Neuroscientist* 11:89-99.
- Milad, M.R. & Quirk, G.J. (2012). Fear extinction as a model for translational neuroscience: ten years of progress. *Annual review of Psychology*, 63, 129-51.
- Sigurdson T., Doyere V., Cain C.K., LeDoux, J.E. (2007). Long-term potentiation in the amygdala: a cellular mechanism of fear learning and memory. *Neuropharmacology* 52:215-27.
- Stopper, C.M., Floresco, S.B. (2013). What’s better for me? Fundamental role for lateral habenula in promoting subjective decision bias. *Nature Neuroscience* 11,24 (online).

NOTES

- 1 For an illustrating example of curious practices, I recommend the interested reader to have a look at ‘De schat der gezondheid,’ a work of the early modern Dutch doctor Johan van Beverwijk. Van Beverwijk proposed to cure phobias by cutting open a young dove and placing the bleeding, dying animal on top of the patient’s head, after which the patient was instructed to eat the still beating heart (Van Beverwijk, 1992). In my opinion, this would only create an additional fear for the patient – Johan however thought otherwise.

ANGST BIJ KIERKEGAARD EN HEIDEGGER: METEN MET DE MENSELIJKE MAAT?

Marleen Moors

Adviezen voor omgang met angst zijn bijna zijn bijna net zo veelzijdig als de vormen waarin angst zich voordoet. Omdat de redactie zelf door de neuroses het bos niet meer zag, schakelden wij drs. Marleen Moors in, gediplomeerd praktijkhouder van de Filosofische Praktijk Moors in Amsterdam. Zij combineert Kierkegaard en Heidegger om te bewijzen dat angst natuurlijk en zelfs nuttig is.

“Tussen mogelijkeheid en werkelijkeheid ligt de angst”

In 2013 kwam de DSM-5 (*Diagnostic and Statistic Manual for Mental Disorders*) uit, hét classificatiesysteem binnen de moderne psychiatrie. De uitgave van de 5^e versie ging niet zonder slag of stoot: de DSM-5 was volgens velen een uitwas van medicalisering waarbij tot-nu-toe als normaal geaccepteerde gedragspatronen werden gepathologiseerd tot semi-stoornis-

“Angst daarentegen is ‘free-floating’ en ongedefinieerd, het is angst voor ‘niets’ in plaats van ‘iets’.”

sen en andere psychiatrische aandoeningen. Eén voorbeeld daarvan is GAD of *Generalised Anxiety Disorder*. Iemand die lijdt aan GAD maakt zich overmatig zorgen, heeft last van angsten, obsessieve gedachten of gedrag en lijdt ook aan fysieke spanningen zoals rusteloosheid, moeheid, pijnlijke spieren en irritatie. Waar voorheen een individu last moest hebben van zes fysieke symptomen, zijn het er in de DSM-5 nog maar twee om in aanmerking te komen voor het label GAD.

Maar wat is de altijd aanwezige chronische angst eigenlijk? Is het een ziektebeeld of is chronische angst een *aspect van* of juist *inzicht in* de menselijke conditie? Indien het laatste, wat houdt dat dan in?

Voordat we deze vragen behandelen moet er eerst een fundamenteel onderscheid gemaakt worden tussen angst en vrees. Kierkegaard was de eerste continentale filosoof die dit onderscheid expliciet maakte.¹ Vrees hebben we voor een definitief concreet object zoals een vijand, een spin, hoogte, oorlog of ziekte. Angst daarentegen is ‘free-floating’ en ongedefinieerd: het is angst voor ‘niets’ in plaats van ‘iets’. Het geeft het gevoel dat er iets ergs gaat gebeuren waar men de vinger niet op kan leggen. Angst geeft een diep gevoel van rusteloosheid en controleloosheid. We kunnen stellen dat vrees een vorm is van ‘toegepaste angst’: ‘free-floating’ angst zet zich om in

obsessies en vrees voor externe objecten om diepere existentiële vragen te vermijden. De ervaren hulpeloosheid van de angst wordt *displaced* naar vrees om controle te krijgen over de situatie: de diepe angst wordt (tijdelijk) vermeden.

De existentieel-fenomenologische traditie heeft een ander perspectief op de angst dan het hedendaagse biomedische model. Voor Heidegger en Kierkegaard is angst niet zozeer een psychologische stemming, maar onze essentiële ontologische structuur die de mens blootlegt als vrijheid. Angst is dus niet iets dat we *hebben*, maar dat we *zijn*. Het concept van angst waar Heidegger op voortborduurde in *Sein und Zeit* (1927) origineert in Kierkegaards *Het begrip angst* uit 1844² en is intrinsiek gelinkt aan de menselijke conditie als zijnde sterfelijk.

Heidegger beschouwt angst als een ontologisch gegeven, als een wijze waarom de vraag naar het Zijn zich aan *Dasein* openbaart. De roep naar authenticiteit – onttrokken aan de illusies van *Das Man* – ontstaat door het overvallen worden door angst, angst zonder definitieve oorzaak. Juist omdat angst geen vrees is, is haar grond het ‘niets’, leegte. In hoofdstuk VI van *Sein und Zeit* (§40) stelt Heidegger dat: “[F]ür das Verständnis der Rede von der verfallenden Flucht des Daseins vor ihm selbst muß dann In-der-Welt-sein als Grundverfassung dieses Seienden in Erinnerung gebracht werden. *Das Wovor der Angst ist das In-der-Welt-sein als solches.*”³

Heidegger beschouwt angst als de filosofische grondstemming (*Grundstimmung*) *par excellence* omdat zij aanleiding geeft tot de bevragende filosofische houding. Omdat de mens altijd is bepaald in een omgeving (wat gegeven is, is altijd gegeven vanuit een bepaalde situatie)⁴ neemt de mens zijn omgeving vaak *for granted* en gaat op in de waan van alledag. De mens vlucht voor zichzelf en zijn eigen mogelijkheid, maar het opgaan in het alledaagse bestaan van mensen en dingen kan plotseling worden verstoord door de stemming [*Stimmung*] van de angst. Deze stemming kan tot uiting komen als een plotselinge ervaring van disconnectie met de wereld, dat je geen verbinding meer voelt met anderen en de wereld waarin je verkeert, waardoor je je veilige haven, voorspelbaarheid en rust kwijtraakt en alle voorgaande aannames



en zingevingsstructuren tot niets vervallen. Deze ‘crisis’ stort mij in een zinloosheid die ik zelf moet heropbouwen. Het niet-thuis-voelen is een originele staat van zijn, één waarin de mens zichzelf geroepen voelt authentiek te zijn. Juist door deze zinloosheid en het op mijzelf geworpen zijn individualiseer ik als mens en word ik zelfbewust.⁵ Angst zégt dus iets over ons bestaan en geeft richting in plaats van dat het ons definieert. Vanuit existentieel-fenomenologisch perspectief is de angst dus niet een psychologisch mechanisme maar een onvermijdelijk aspect van het bestaan zelf. Angst is fundamenteel gegrond in de ‘geworpenheid’ in een wereld waar we niet voor gekozen hebben maar waarin er wel noodzaak is om keuzes te maken; keuzes waar we zelf verantwoordelijk voor zijn en de gevolgen niet van kunnen overzien.

Maar toch: de angst *leert* ons dat de mens een vrij wezen is met mogelijkheden. Angst is de prijs die we betalen voor vrijheid, juist omdat we *moeten* kiezen. Het is, in Kierkegaards woorden “the dizziness of freedom”, de duizeling van de vrijheid.⁶ Toch moeten we kiezen, want ook niet kiezen is kiezen. Angst is dus zowel een leermeester als een leidraad: het confronteert de mens met zijn structuur als sterfelijk en als innerlijke vrijheid.

We kunnen ons afvragen of de ervaring van angst ons dus niet ook iets kan leren. Kan het niet ook kracht en richting geven in plaats van een gestigmatiseerd zelfbeeld?

“De mens vlucht voor zichzelf en zijn eigen mogelijkheid.”

De rol van angst in de existentiële fenomenologie heeft positievere connotaties dan binnen het biomedische model. Angst is een gegeven en is in zichzelf neutraal;⁷ het stigmatiseren zou de angst zelf en het nut ervan voor de mens tekort doen. Al is het moeilijk om met angst te leven, voor Kierkegaard en Heidegger openbaart het aan ons inzicht over ons mens-zijn en over wat onze mogelijkheden zijn: vrijheid, verantwoordelijkheid, individualisatie: een zelf worden. Toch acht ik stilstaan bij de existentiële lagen die aan

de chronische angst ten grondslag liggen als fundamenteel voor goede psychologische zorg. Wat Heidegger en Kierkegaard ons leren is dat angst normaal is, dat we allemaal angstig zijn omdat het bij de menselijke conditie hoort en dat angst een leermeester kan zijn in de zoektocht naar het zelf. Dat wil niet zeggen dat mensen die lijden aan GAD geen goede psychotherapeut en eventueel medicatie nodig hebben. Wel wil het zeggen dat we ook zouden moeten kijken naar de existentiële angsten waar patiënten aan lijden, zoals angst voor de dood, angst voor verantwoordelijkheid en isolatie, angst voor geluk en het verlies daarvan en andere existentiële dilemma’s. In plaats van het pathologiseren van angst kunnen de existentieel-fenomenologen ons inspireren om dieper naar de emotionele ervaring van de patiënt zelf te kijken en in hoeverre de menselijke conditie en de contingentie van het leven kan worden erkend en geaccepteerd.

NOTEN

1 Kierkegaard: “Het begrip angst wordt in de psychologie vrijwel nooit behandeld. Ik moet er daarom op wijzen dat angst volstrekt verschilt van vrees en gelijkaardige begrippen, die altijd refereren naar iets bepaalds, terwijl angst de werkelijkheid van de vrijheid als mogelijkheid tot de mogelijkheid is. Bij het dier zal men dan ook geen angst vinden, juist omdat het in zijn natuurlijkheid niet bepaald is als geest.” In: Soren Kierkegaard, *Het begrip angst: een eenvoudige psychologische overweging, die verwijst naar het dogmatische probleem van de erfzonde.* (Door Vigilius Haufniensis). Budel: Uitgeverij DAMON, 2009 [1844], p. 47

2 Soren Kierkegaard, *Het begrip angst: een eenvoudige psychologische overweging, die verwijst naar het dogmatische probleem van de erfzonde.* (Door Vigilius Haufniensis). Budel: Uitgeverij DAMON, 2009 [1844]

3 Martin Heidegger, *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993 [1927], p. 186

4 Antoine Mooij, “Fenomenologie: belang voor de psychiatrie”, in: *Handboek Psychiatrie en Filosofie.* Red. Damiaan Denys & Gerben Meynen. Utrecht: De Tijdstroom, 2012. P. 194

5 Eén kanttekening is dat Heidegger niet bezig was met het ontische maar met ontologie en dus niet schreef over de psychologische toestand van de mens. Desalniettemin speelt angst in het opus van Heidegger een cruciale rol in zijn weergave van Zijnsopenbaring en de individualisatie van *Dasein.*

6 Soren Kierkegaard, *Het begrip angst: een eenvoudige psychologische overweging, die verwijst naar het dogmatische probleem van de erfzonde.* (Door Vigilius Haufniensis). Budel: Uitgeverij DAMON, 2009 [1844]

7 Cohn, Hans W. *Existential Thought and Therapeutic Practice: An Introduction to Existential Psychotherapy.* London: Sage Publishers, 1997, p. 70-71

DE ANGST REGEERT: WAAROM HOBBS' COMMONWEALTH GEEN VOORUITGANG IS

Martijn Stoutjesdijk

In de politieke filosofie ligt er maar één naam op ieders tong wanneer 'angst' ter sprake komt: Thomas Hobbes. Martijn Stoutjesdijk was zich bewust van dit feit en onderzocht hoeveel macht Hobbes' contracttheorie nou eigenlijk heeft om echt iets aan ons vrezers te doen.

Angst. Dat is de meest fundamentele drijfveer van de beroemde politieke filosoof Thomas Hobbes (1588-1679) bij het inrichten van zijn commonwealth.¹ Vóór de commonwealth leefden mensen in een constante staat van oorlog met elkaar en moesten zij dus voortdurend op hun hoede zijn; zonder wet of macht geldt immers het recht van de sterkste. Volgens Hobbes is de instelling van de commonwealth het antwoord op deze angst. In de commonwealth dragen de mensen via een contract hun natuurlijke rechten over aan een soeverein. Zij leveren een stukje vrijheid in, maar krijgen daarvoor een veilige en geordende samenleving terug. Althans, dat is het idee – en dat idee sprak, de in een tijd van burgeroorlogen levende, Hobbes zeer aan. We kunnen ons echter afvragen of dit idee juist is. In de natuurtoestand heb je angst voor iedereen, in de commonwealth kun je ook angst ervaren – voor de soeverein. Ik zal in dit korte essay laten zien waarom je in Hobbes' staat angst kunt (en zult) ervaren voor de soeverein, en waarom zijn staat dus geen echte oplossing is om aan de angst te ontkomen.

Thomas Hobbes leefde in een woelige tijd, de tijd van de Engelse burgeroorlog.² Deze burgeroorlog ging over de vraag bij wie de macht moest liggen: de koning, of het parlement. Omdat hij in zijn werk de positie verdedigde dat de soevereiniteit één en ondeelbaar moet zijn, werd Hobbes gerekend tot het kamp van de royalisten. Tijdens zijn leven

“De mensen leveren een stukje vrijheid in, maar krijgen daarvoor een veilige en geordende samenleving terug. Althans, dat is het idee.”

vluchtte Hobbes verschillende keren uit voorzorg voor zijn tegenstanders en hij wordt daarom wel als “vreesachtig” gekarakteriseerd.³ Hobbes' politieke filosofie kan eenvoudig met zijn karakter en zijn historische situatie in verband gebracht worden.⁴ Hobbes leefde in een tijd waarin de macht

voortdurend wisselde en er geen sprake was van een stabiele en veilige samenleving. De burgers in deze samenleving (hijzelf niet in de laatste plaats) leefden dan ook in een voortdurende toestand van angst en waakzaamheid. Deze toestand van angst maakt productieve omgang onmogelijk. De toestand in de tijd van burgeroorlogen kan (grofweg) vergeleken worden met Hobbes' idee van de natuurtoestand, een ‘oorlog van allen tegen allen’, een toestand waarin iedereen gelijk is en slechts superieure lichaamskracht een waarborg voor veiligheid kan zijn. Een toestand waarin zelfbehoud – het hoogste goed volgens Hobbes – niet gegarandeerd kan worden. Een toestand ook waarin er geen (sterke) politieke autoriteit is. Hobbes ontwerpt in zijn *Leviathan* een staat waarin een dergelijke sterke politieke autoriteit alle macht heeft. Omwille van de veiligheid en stabiliteit in de commonwealth draagt het volk ál zijn rechten over aan de soeverein, zodat de soeverein daadwerkelijk een absoluut vorst kan zijn (de enige soort van heerschappij die volgens Hobbes tot een werkelijk stabiele staat kan leiden – elke vorm van machtsdeling zal leiden tot wedijver en onrust).⁵ De soeverein zelf is echter *geen* contractpartij.

Wat mag de soeverein nu precies allemaal, en – belangrijker – wat mag hij niet? In hoofdstuk 18 van de *Leviathan* wordt uitgewerkt wat de bevoegdheden van de soeverein zijn. Heel belangrijk is het daar dat de soeverein geen contractbreuk kan plegen, omdat hij geen deelnemer is aan het contract. Hij kan dan ook nooit zijn recht verbeuren om soeverein te zijn.⁶ Dit is wat ik beschouw als de eerste pijler van de absolute macht van de soeverein. De tweede pijler is het feit dat de soeverein zijn onderdanen nooit onrecht kan aandoen volgens Hobbes.⁷ Waarom is dit zo? De soeverein kan zijn onderdanen nooit onrecht aandoen omdat *alle handelingen van de soeverein handelingen zijn die hij verricht namens de burgers*. Bij de totstandkoming van de staat en het opstellen van het contract hebben de mensen hun recht op zelfbesturing (autonomie) overgedragen aan de soeverein en zijn handelingen op deze wijze geautoriseerd. Hobbes stelt hierover: “Als iemand iets doet met de autoriteit van een

ander, begaat hij [...] geen onrecht tegenover degene met wiens autoriteit hij handelt.”⁸ Deze positie heeft verregaande consequenties. Een burger van de staat kan zich namelijk ook niet beklagen over onrecht van de kant van de soeverein volgens Hobbes, omdat hij dan klaagt over iets waarvan hijzelf de auteur is.⁹ Verder moet hier opgemerkt worden dat de soeverein zelf niet onder de wet valt.¹⁰ Sluit Hobbes dan

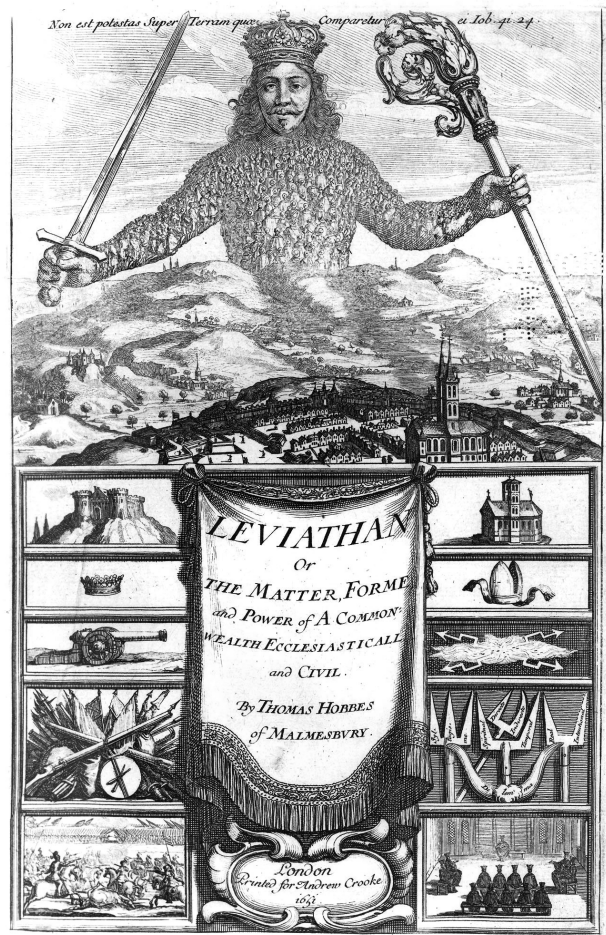
**“De soeverein heeft binnen de
commonwealth dus alle mogelijkheden
en bevoegdheden om met willekeur
te handelen ten opzichte van zijn
onderdanen.”**

elke mogelijkheid tot onrecht begaan door de soeverein uit? Nee. Hoewel de soeverein in wat Hobbes de “eigenlijke zin” noemt niet onrechtvaardig kan zijn, kan hij wel *onbillijk* zijn.¹¹ Dat heeft echter geen consequenties voor de positie van de soeverein.

Zijn er ook dingen die de soeverein niet mag doen? Jazeker. De commonwealth is uiteindelijk opgericht met het oog op het zelfbehoud van de burgers. Wanneer de soeverein het leven van zijn onderdanen om wat voor reden dan ook in gevaar brengt, mogen zijn onderdanen daar dan ook tegen in verzet komen. Daarmee komt het contract echter te vervallen, en bevinden de onderdanen zich weer in een natuurtoestand ten opzichte van de soeverein. Formeel gezien is dit dan ook geen inperking van de macht van de soeverein *binnen* de staat.

Samenvattend heeft de soeverein in Hobbes’ staat dus 1) een absolute macht die hij niet kan delen; is hij 2) geen deelnemer aan het contract en kan hij daardoor ook nooit zijn recht op deelname verbeuren; en kan hij 3) nooit onrechtmatig handelen omdat hij a) zelf niet onder de wet valt; en b) zijn handelingen verricht namens de burgers en (dus) nooit onrecht kan doen ten opzichte van die burgers. De soeverein heeft binnen de commonwealth dus alle mogelijkheden en bevoegdheden om met willekeur te handelen ten opzichte van zijn onderdanen. Zij kunnen hem niet ter verantwoording roepen (hij is immers geen contractant) en slechts het feit dat hij een wet wil, is voldoende legitimatie van die wet.¹²

Mijn conclusie luidt dan ook dat een weldenkend mens niet zonder enig spoortje van angst kan leven in de staat van Hobbes. Hij is immers onderworpen aan alle grillen van de soeverein. De angst die Hobbes aanvoert als reden voor de inrichting van zijn commonwealth, is dan ook zeker niet weggenomen met de instelling van zijn staat. Volgens mij is Hobbes zich dit zelf ook (grotendeels) wel bewust als hij schrijft: “Iemand kan [...] tegenwerpen, dat het een beklagenswaardige positie is om onderdaan te zijn; zo iemand staat immers bloot aan alle lusten en andere onvoorspelbare hartstochten van hem, of hen, aan wie een zo onbegrensde macht is toebedeeld.”¹³ We kunnen dan ook terecht concluderen dat zowel binnen, als buiten de Hobbesiaanse staat uiteindelijk de angst regeert.¹⁴



NOTEN

- 1 Hobbes gebruikt zelf ook regelmatig het begrip ‘angst’ als argument om bepaalde praktijken of instellingen te verdedigen. Zie bijvoorbeeld het eind van hoofdstuk 14 en het begin van hoofdstuk 20 van Hobbes’ *Leviathan*.
- 2 Zie voor een overzicht van zijn leven bijvoorbeeld F. Tönnies, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1971 (herdruk; eerste druk: 1925), pp. 1-65.
- 3 B.G.A.M. Tromp, Inleiding bij Th. Hobbes, *Leviathan*, Amsterdam: Boom, 1997 (vertaald uit het Engels door W.E. Krul en ingeleid door B.G.A.M. Tromp; eerste druk: 1651), p.13. Alle citaten van Hobbes zijn tevens uit deze vertaling afkomstig.
- 4 Wat wel geldt voor meer (politieke) filosofen. Men kan Rousseau’s ideeën (over een republikeinse staatsstaat) het best begrijpen tegen de achtergrond van zijn geboortestad, Genève. Hetzelfde geldt voor Rawls’ strijd om liberale rechtvaardigheid in theorievorming.
- 5 “Er is maar één manier waarop een dergelijke gemeenschappelijke macht kan worden opgericht, groot genoeg om de mensen te beschermen tegen aanvallen van buitenaf en tegen het onrecht dat zij elkaar onderling aandoen, en die hun voldoende veiligheid kan geven [...]; en dit is, wanneer allen hun macht en hun kracht op één man overdragen, of op één vergadering [...]”. (Th. Hobbes, *Leviathan*, p. 174 (hfdst. 17)).
- 6 Het tweede punt van Hobbes in hoofdstuk 18 (p.178).
- 7 Zie het vierde punt van Hobbes in hoofdstuk 18 (p. 179 e.v.).
- 8 Th. Hobbes, *Leviathan*, p. 179 (hfdst. 18).
- 9 In feite gaat Hobbes nog veel verder: er is ook geen goed of kwaad buiten het kader van de door de soeverein afgekondigde wetten.
- 10 Zie Th. Hobbes, *Leviathan*, p. 219 (hfdst. 26).
- 11 Th. Hobbes, *Leviathan*, pp. 179-180 (hfdst. 18) en p. 227 (hfdst. 26).
- 12 Vergelijk Hobbes’ gebruik van de frase “de wil van de staat” in hfdst. 26.
- 13 Th. Hobbes, *Leviathan*, p. 184, hfdst. 18.
- 14 Dit artikel is een verkorte versie van een paper dat ik heb geschreven tijdens de bachelor cursus ‘Politieke en sociale filosofie’ in het collegejaar 2011-2012.

VEILIG LEVEN IS GEVAARLIJK

Merel Overgaag

Veehvuldig wordt er in deze editie getracht de lezer hun visie op angst te doen herzien. Zo ook dit stuk van Merel Overgaag. Deze tweedejaarsstudente vond de tijd in haar leven om een betoog op te zetten waarin angst een duidelijk nut heeft, en ons op een bepaalde manier bijna hoopvol in de oren klinkt.

Graag wil ik een eind maken aan de klassieke opvatting over de functie van angst: het idee dat angst bedoeld is om ons te waarschuwen voor gevaar, en daarmee onze veiligheid waarborgt. Hierbij wil ik een nieuw licht schijnen op de functie van angst, namelijk dat angst een hulpmiddel is bij het vinden van onze waarden. Het is tijd om angst in een nieuw jasje te steken: angst als ‘waardendetector’.

Als vroeger individuen nooit angst voelden, hadden zij weinig overlevingskans. Deze verklaring van angst heeft betrekking op gevaar voor fysieke schade, over kwesties van leven en dood. Ik denk echter dat we bij de hedendaagse bespreking van angst ‘het zien van beren op de weg’ iets minder letterlijk moeten nemen. Anders dan met de dood heeft de angst die wij vandaag de dag voelen te maken met het leven, met het maken van keuzes waarmee we ons leven bepalen.

Wat angst ons nu dan kan vertellen over onze waarden, zal ik verhelderen aan de hand van een voorbeeld. Wanneer wij zeggen “Ik ben bang dat ik het tentamen niet ga halen.”, dan bedoelen we hier eigenlijk het volgende mee: “Ik ben bang dat het straks niet het geval is dat ik het tentamen ga halen, omdat ik het tentamen wel graag wil halen.” We vinden het blijkbaar belangrijk om het tentamen te halen. Het is dan ook niet voor niets dat wij het zinloos zouden vinden als iemand hierop zou reageren met de uitspraak: “Als je bang bent om het tentamen niet te halen, dan maak je het toch gewoon niet?” Veel logischer is om te reageren met: “Probeer er dan nog alles aan te doen om ervoor te zorgen dat je het tentamen wel haalt. Als het dan niet lukt, heb je niet gefaald, want je hebt het in ieder geval geprobeerd.” Dit voorbeeld laat zien dat angst voortkomt uit de mogelijkheid om niet te bereiken wat we juist wel willen bereiken. Met andere woorden: om niet te krijgen waar we waarde aan hechten.

Een ander voorbeeld. Je zit net in de beginfase van een nieuwe relatie. Je kan wel zeggen dat je gelukkig bent. Met dit gevoel van geluk kan soms een gevoel van angst gepaard gaan. De angst om verlaten te worden. Deze angst komt voort uit de waarde die wij hechten aan de relatie. Het ‘gevaar’ om verlaten te worden is een gevolg van de belangrijke rol die de relatie in ons leven speelt. Wij zouden het dan ook volledig

irrationeel vinden om te denken “was deze liefde maar niet in mijn leven gekomen. Dan liep ik nu immers ook niet het gevaar om verlaten te worden.” Evenals bij het tentamengeval geldt hier: onze angst komt voort uit de mogelijkheid dat iets waar wij waarde aan hechten geen werkelijkheid wordt.

Voor angst kun je vluchten, of je kunt hem confronteren. Vanuit mijn standpunt beredeneerd is confronteren de enige optie waarbij we recht doen aan onze eigen waarden. Alleen door onze angsten te confronteren kiezen wij te leven naar onze waarden. Zoals Paulo Coelho eens zei: “Een boot is veilig in de haven, maar dit is niet het doel van een boot.” Zo zou je ook over de mens kunnen zeggen dat een mens veilig is door confrontaties uit de weg te gaan, maar dat dat niet het doel van de mens is. Het doel van de mens is om zijn eigen waarden te ontdekken en daarnaar te leven. Angst is daarbij een uitermate goede raadgever, zolang je hem maar op de juiste manier inzet. Zet hem niet in als gevarendetector, maar als waardendetector. Zorg dat angst je niet passief maakt, maar juist actief.

Zodat, als je dromen je wél beangstigen, je weet dat je beet hebt. Dat je weet welk doel het waard is om na te streven. En daarom is veilig leven gevaarlijk. Want wie altijd voor veiligheid kiest en zijn angsten ontvlucht, probeert niet te krijgen wat hij echt wil. Wie niet het risico loopt om te falen, neemt ook niet het risico om te slagen. En wie niks te verliezen heeft, heeft ook niks te winnen.

Uiteindelijk kan zelfs de angst van iemand in levensgevaar hem iets vertellen over zijn waarden: zijn angst voor de dood komt voort uit waarde voor zijn leven. Waarom is het dan wel gerechtvaardigd om te vluchten voor je angst in een kwestie van leven en dood, en niet in alle andere gevallen? Omdat, in tegenstelling tot een mooi tentamencijfer, of een gelukkige relatie, het leven als waarde je al gegeven is. Het leven is niet iets waar wij ‘naar kunnen leven’. Het leven is de hoogste waarde, die ons gegeven is bij onze geboorte, en van waaruit al onze andere waarden voortvloeien. Angst voor de dood is daarom de enige angst waar we wel in volle rechtvaardiging voor mogen vluchten, door het leven te omarmen.

**“Als je dromen je wél beangstigen,
weet je dat je beet hebt.”**

AVOND VAN DE FILOSOFIE: ANGST

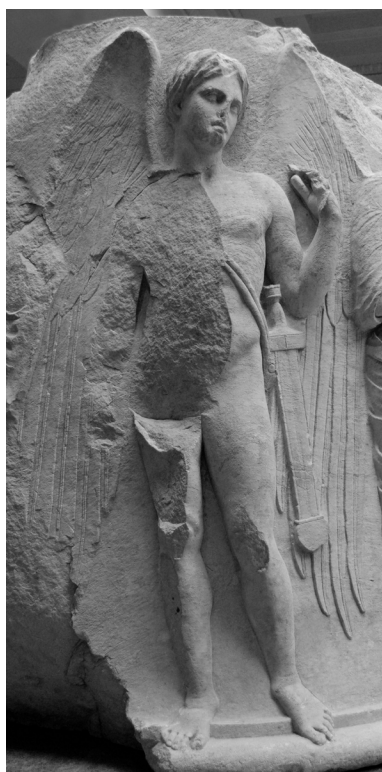
Huub Debing

De Filosoof is hip, De Filosoof is cool, De Filosoof is underground. Om dat te bewijzen hebben we een aantal eerstejaars gevraagd verslag te doen van een kleinschalig evenement op hun voormalige middelbare school. Over een Avond van de Filosofie in een Limburgs dorpje: Huub Debing.

22 December 2013, locatie Scholengemeenschap Sint Ursula Horn. Hier vond op mijn voormalige middelbare school een interessant fenomeen plaats, te weten de Avond van de Filosofie. Vergezeld door drie medestudenten reisde ik af naar een klein plaatsje, genaamd Horn. Het thema van deze avond: Angst – dit sluit natuurlijk goed aan op het thema van deze uitgave van *De Filosoof*. De avond begon met een dansuitvoering op het nummer Sirens van Pearl Jam. Waarvan de tekst natuurlijk goed bij het thema past en waarbij dit ook erg mooi vertolkt werd door de dansers:

*“By which we live our lives
with death over our shoulders.
Want you to know that should I go
I always loved you, held you high above, true.
I study your face, and the fear goes away.”*

Hierna kwam de eerste spreker op, Roy Dings, nu derdejaars Honoursstudent Filosofie te Nijmegen. In zijn betoog zette hij vooral de neuropsychologie tegenover de filosofie. Dit liet hij duidelijk zien door middel van het welbekende onderzoek van Libet en zijn bereidheidspotentiaal. Dit houdt in dat waar Libet een hersenactiviteit zag voordat wij een bewuste keuze maken, veel neurowetenschappers daaruit concluderen dat wij geen vrije wil hebben, maar dat dat volgens filosofen daar niet logisch uit volgt. En hier komt de angst natuurlijk op dat, als we geen vrije wil hebben, we ook niet verantwoordelijk zijn voor onze acties, en überhaupt de angst geen vrije wil te hebben. Het probleem van zijn betoog was alleen dat het erg kort door de bocht was, door de filosofie aan de ene kant te zetten en de neuropsychologie aan de andere kant. Dit werd gevolgd door een zelf gecomponeerd muziekstuk van een leerling, op basis van de Odyssee van Homerus, waar Dionysus en Apollo hand in hand gingen. Vervolgens kregen we Alina D’haese over Freud.



Bij uitstek te lezen als de filosoof van de angst, zou ik willen zeggen. Waarbij er uitgebreid in werd gegaan op zijn theorie over melancholie, doodsdrijf en bewuste gewaarwording. Met name de verhouding Eros – Thanatos is erg interessant. Thanatos moet begrepen worden als doodsdrijf en Eros als levensdrijf, welke beide gericht zijn op het opheffen van iets. Thanatos, uiteraard de interessantere van de twee, houdt het doodse in mijzelf in, dat niet geneigd is tot veranderen. Het is een soort agressie, een verzet tegen het leven. Hoewel het dus lijkt alsof het iets negatiefs is, is het slechts een gegeven, inherent aan de mens. Ontkenning van een van deze twee drijven leidt dan ook tot een ontkenning van jezelf. Angst is hierbij de handlangster van de doodsdrijf.

Na dit begrippenpaar Eros en Thanatos is het sprongetje naar het Nietzscheaanse Apollinisch en Dionysisch makkelijk gemaakt. En hoe kon het ook anders, de laatste lezing ging over deze twee begrippen, die Nietzsche al toepaste op de tragedie, maar die nu ook op de bluesmuziek werden toegepast. De lezer: Niels van Poecke. Zijn uitgangspunt: blues is tragisch. Dit liet hij zien door de ontstaansgeschiedenis van de tragedie (met het begrippenpaar Apollinisch en Dionysisch), te vergelijken met de ontstaansgeschiedenis van de Blues. Apollinisch moet hier begrepen worden als de ordenende en creërende kracht, en Dionysisch als de vernietigende kracht van de roes. Een parallel met Freud is hier nu natuurlijk makkelijk te maken. En de bluesmuziek? Ze is natuurlijk de ultieme poging van de zwarte slaven in Amerika om uit hun bestaansonzekerheid te ontsnappen.

Al met al was het een avond zonder angst, met lezingen die ofwel direct, ofwel zijdelings met angst te maken hadden, waarna de discussies onder het genot van bier nog tot in de late uurtjes doorgingen, waar de dionysische roes en Thanatos vooral niet ontkend werden.

DE SCHOONHEID VAN DE FILOSOFIE

Marcus Diinwell

In deze rubriek vragen wij docenten om iets te vertellen over hun studententijd. Deze keer is prof. dr. Marcus Diinwell aan het woord. Hoe zag zijn studententijd in Duitsland eruit? En wat bewoog hem ertoe zich in filosofie te verdiepen?

In 1983 begon ik te studeren: Theologie en Duitse literatuur. Literatuur was evident en theologie was in beeld omdat ik toen nog met religie bezig was. Filosofie was zo verschrikkelijk op het gymnasium dat ik daar niet aan wilde beginnen. Als studieplek koos ik Tübingen, een klein stadje dat vanuit mijn perspectief met name het voordeel had dat het ver weg was van mijn geboorteplaats. Dat ik in dit academische dorp (met enige onderbreking) bijna twee decennia van mijn

“Overdag lezen en naar een of ander college, ’s avonds tot sluitingstijd in de kroeg filosoferen en discussiëren.”

leven zou doorbrengen had ik mij toen niet kunnen voorstellen. Tübingen had echter het voordeel dat er ontzettend veel intellectueel leven op een hele kleine ruimte geconcentreerd was. In zomeravonden kon je in de binnenstad in elke kroeg voortdurend groepen van mensen tegenkomen die over Ernst Bloch, Hegel of de heilige Geest discussieerden.

De studie Theologie was in wezen raar. Het meest interessante was dat er erg veel geschiedenis in zat. In feite heb ik tijdens mijn theologiestudie meer over geschiedenis geleerd dan op het gymnasium. Maar alles wat systematische theologie aangaat heb ik snel als een vorm van intellectuele verkrachting ervaren. Literatuur boeide me veel meer en jarenlang zag ik mijn toekomst met name als onderzoeker die met Kafka, Musil, Kleist of Schiller bezig zou zijn. Daarbij was het ontzettend leuk dat men jaren de tijd had om dikke boeken te lezen. In de jaren ‘80 viel niemand je lastig met studiepunten en verplichte opdrachten. Wij hoefden toen maar erg weinig cursussen te halen en hadden rond vijf maanden per jaar “Semesterferien”, een soort studievakantie. Men had tijd om overdag te lezen en te schrijven, af en toe naar het een of ander college te gaan en in de avonden zat men in de kroeg en om te discussiëren over literatuur en filosofie tot de kroeg ging sluiten. Mijn studie was in wezen een heel lange lees- en discussietijd. Niemand viel je lastig met gezeur dat je snel moest afstuderen en ze-

ven jaar studie (met meerdere diploma’s) was niet erg raar.

Na een tijdje Literatuur gestudeerd te hebben had ik het filologische geneuzel ook een beetje gezien. Germanisten begon ik als mensen te beschouwen die met name erg veel secundaire literatuur produceren die weinig met literatuur als esthetisch fenomeen te maken heeft. En hoe langer ik dit deed des te meer besepte ik dat precies het esthetische aspect datgene was dat mij in literatuur aantrok. Ik vond het moeilijk te begrijpen waarin precies de bijzonderheid van het esthetische te zien is. En deze vraag werd feitelijk mijn ingang in de filosofie: ik las Adorno, Heidegger, Nietzsche, Kant, Hegel en Schiller over esthetica, met een grote fascinatie met name voor Adorno. Maar toen ik daarmee bezig was kwam Manfred Frank naar Tübingen en wat hij introduceerde (en tevens bekritiseerde) was Franse filosofie – een tot dusver redelijk onbekende tak van sport. Na een korte flirt met Foucault ontwikkelde ik de overtuiging dat daar iets fundamenteel mis is en dat het voor alle discussies rond esthetica van groot belang is de grens met dit soort rationaliteitskritiek te waarborgen. In feite ontdekte ik toen de vraag naar de rol van normativiteit en ethiek. Welnu: in het Tübingen van de jaren ‘80 betekende het stellen van deze vraag de noodzaak om Habermas te lezen. Dus: een semester “Theorie des kommunikativen Handelns” – een semester van mijn leven waar (ik moet het helaas bekennen) ik Habermasiaan was.

“Germanisten begon ik als mensen te beschouwen die met name erg veel secundaire literatuur produceren die weinig met literatuur als esthetisch fenomeen te maken heeft.”

Het duurde niet zo ontzettend lang voordat ik besepte dat dit systematisch alles ontzettend onhelder was, maar in feite zat ik nu (vanaf het vierde of vijfde jaar van mijn studie) in de ethiek, een deeldiscipline die ik tot dusver volstrekt oninteressant had gevonden, evenals de droge teksten van een zekere Immanuel Kant. Ik zou denken dat men de gevolgen daarvan nog vandaag kan zien.

FILOSOFIE AAN TILBURG UNIVERSITY

Milou Rabelink

In de rubriek 'stedentrip' laat De Filosoof wijsbegeertestudenten van andere universiteiten aan het woord. Wat kenmerkt de studie Wijsbegeerte aan deze universiteiten? Waar ligt de nadruk op bij het onderwijs? De intentie is om te laten zien hoe het ook kan, zodat wij een kritische blik kunnen werpen op het onderwijs aan de Universiteit Utrecht (of juist dankbaar kunnen zijn voor onze uitvoerige Kantiaanse scholing). In deze editie vertelt Milou Rabelink iets over filosofie in Tilburg.

Spreekt over een huidige situatie van de Tilburgse studie Filosofie is niet gemakkelijk. Niet alleen omdat de filosofie altijd aan verandering onderhevig is, maar vooral omdat het voortbestaan van de filosofie zoals ze nu in Tilburg is betwifelbaar blijkt.

Als ik terugkijk op het curriculum tijdens mijn eigen bachelor zie ik een uitgesproken nadruk op het Duitse Ideal-

**“Tilburg University draagt de slogan
‘Understanding Society’.”**

isme, in het bijzonder Hegel en Kant. Eveneens was er ruimte voor een scala aan overzichtscollages die de basis vormden voor een algemene kennis van vakgebieden en stromingen. Plek voor verdieping was er ook, niet alleen in mijn scriptie, maar ook in het steeds wisselende vak ‘Filosofie in Focus’, waar elk jaar ingegaan wordt op het werk van een specifieke Filosoof.

Tijdens de master begint de echte specialisatie pas. Tilburg University draagt de slogan ‘Understanding Society’, iets wat we terug zien in de twee op ethiek georiënteerde masters. Maar de mogelijkheid om een Research Master te doen geeft aan dat de universiteit zich ook op het gebied van onderzoek profileert.

De kracht van de studie Filosofie in Tilburg is haar kleinschaligheid. Met slechts 20 instromers per jaar behoort de studie tot een van de kleinste opleidingen, op een toch al kleine campus. Dit kent echter grote voordelen: het organiseren van activiteiten of het vragen om hulp wordt sterk bevorderd door de korte lijntjes met de docenten. Tilburg kent vele leesgroepen, opgezet door zowel studenten als docenten, waar de in hun ogen grote werken nog eens grondig gelezen worden. Ook zijn veel studenten en docenten betrokken bij de actieve studievereniging Sapiencia Ludenda. Iedere twee weken vindt er een lezing plaats, met gerenommeerde filosofen van zowel binnen als buiten de universiteit. De discussie die hierna volgt laat vaak op, zowel tussen studenten als docenten, maar wordt daarna ge-

lukkig bekoeld met een borrel. Of dit zo blijft is echter de vraag. Veel docenten zijn van de oude garde, en gaan binnenkort met emeritaat. Wie hun plek gaat opvullen is de vraag. Tilburg kan vervanging zoeken voor de docenten die ons gaan verlaten, of er kan voor gekozen worden om de specialisatie van de master in de bachelor door te voeren.

Omdat deze toekomst nog onzeker is heb ik enkel over het verleden gesproken. Iets wat niet gaat verdwijnen is de actieve, kritische en geïnteresseerde houding van studenten die de filosofie in Tilburg spannend maakt.



DE FUF IN BLOK 2

Albertjan Telgenhof

Terwijl er in de kamer naast de zijne snode plannen worden gesmeed voor een geslaagd MidYearsUitje, trekt de schrijver dezes zich terug om te reflecteren op het tweede blok. Hij moet diep graven, daar er veel is gebeurd in de afgelopen twee maanden.

Het begon allemaal, zo lijkt zijn geheugen hem te willen vertellen, met een activiteit die niet inherent aan een filosoof is: trefbal. Moedige strijders waren naar een gymzaal getogen om daar elkaar met ballen te bekogelen, alleen maar om tegengehouden te worden door een gesloten poort. Gelukkig bleek dit niet een te groot obstakel voor de sportievelingen en na enige tijd en omkleden was het tijd om te gooien, ontwijken en vangen.

Vervolgens, zo herinnert hij die dit schrijft zich, kwam er een tijd om zich te laten initiëren in de mysteriën van de whisky. Geleid door de gerenommeerde Viktor ging een groepje geïnteresseerden op een aromatische en smaakvolle reis door de verschillende whiskysoorten van Schotland. Omdat Schotland een hoop whisky's telt, was er besloten om er slechts drie te proeven en deze vervolgens te veilen.

Naast deze lichtere activiteiten is er natuurlijk ook ruimte geweest om zich filosofisch te verruimen. De Dryadecommissie had de illustere Carlo Ierna gestrikt om een lezing te geven over Ehrenfels en diens seksuele ethiek. Er zal niet op de details worden ingegaan, maar het is voldoende om

te zeggen dat de lezing een blik wierp op een wereldbeeld waar niet iedereen zich één, twee, drie zou mee kunnen identificeren.

Dat brengt onze stille overpeinzer op het volgende onderwerp: borrels. Er waren er (minstens) drie dit blok en ze werden allemaal op een verschillende plek gehouden. Het bestuur is de afgelopen paar maanden bezig geweest met het zoeken naar een nieuwe stamkroeg en in december had het een selectie gemaakt van de beste opties die Utrecht te bieden had. Met deze opties in het achterhoofd is er in januari een inspraakavond gehouden voor leden, waarop er gestemd werd voor de nieuwe FUF-kroeg. De Ouwe Dikke Dries kwam als overwinnaar uit de bus, met een overweldigende meerderheid aan stemmen.

Ook op het gebied van cultuur heeft de FUF niet stilgezeten. Nog steeds kunnen de kleien ballen van de commissaris intern in het FUF-hok worden gevonden, evenals enkele andere kleien beeldjes: de overblijfselen van de kleimiddag. Naast het testen van de creativiteit der leden op het gebied van klei, is er ook een bezoek gebracht aan de dansvoorstelling 'The Gate', waarin drie vrienden zich in het voorportaal van de hel bevonden.

Er wordt geroepen en de reflecties van de schrijver worden wreed verstoord. In zijn handen wrijvend keert hij terug naar de vergadering: nog maar een paar dagen...



HET ONDERZOEK VAN EEN HOND IN BRONSTTIJD

Timmy de Goeij

Timmy de Goeij wist na het afronden van de Research Master aan de Universiteit Utrecht nog niet precies wat hij wilde doen. Binnen de kaders van het project "Thinking Classified" is hij nu op zoek naar de waarheid en houdt hij zich bezig met het doorgronden van Duitse idealisten.

De filosofische ideeën die me tijdens mijn studie toegeworpen werden, fascineerden me allen zo erg dat ik als een dolle hond van het ene idee naar het andere rende, waarbij geen daarvan mij de baas kon zijn. Duizelig en zonder oriëntatie kwam ik op straat te staan. Het was tijd om leiding en een baas te zoeken. Honden als ik ben, strompelde ik weg uit mijn regenton, en vatte ik de moed tot waarheid; want alleen haar erken ik als mijn bazin! Maar in de wereld van vandaag zijn er zoveel ideeën op de markt die zich uitgeven voor waarheid dat ik gedwongen werd om onder het rokje van elk te ruiken. Tippelend met mijn staart tussen mijn benen, besefte ik dat het nu echt eens tijd moest worden om mezelf de riem om te doen en de teugels aan een ander te geven. Gelukkig sleepte Paul Ziche rond die tijd een project binnen genaamd "Thinking Classified", en met mijn *puppy face* slaagde ik erin om hem te overtuigen om als mijn tijdelijke voogd op

"Mijn werk bestaat eruit om de synthese van empirisme en rationalisme weer te geven."

te treden. Gebonden aan een lijn die door een losse hand vastgehouden wordt, krijg ik nu de ruimte om kwispelend buiten de gebaande paden de geuren te volgen die mijn neus bereiken. "Het gaat erom een waarheid te vinden die voor mij waarheid is, de *idee te vinden waarvoor ik wil leven en sterven*."¹

Het project "Thinking Classified" richt zich op een historische semantiek van de noties van 'empirisme' en 'realisme' rondom 1800, waarbij tevens aandacht wordt besteed aan de empiristische interpretatie van Kants project. Ik houd me bezig met het label 'empirisme', en werk de conceptuele veranderingen die dit onderging uit binnen de context van Kants synthese van empirisme en rationalisme. Gewoonlijk wordt er aangenomen dat 'empirisme' zijn moderne betekenis met Kants synthese kreeg, en dat deze betekenis daarna stabiel bleef. Deze aanname is verbonden met de vooronderstelling dat de synthese van empirisme en rationalisme uniek is voor Kants filosofie, en het filosofische landschap voorafgaand aan Kants revolutie verdeeld was in twee kampen, empiristen en rationalisten. Deze vooronderstelling is echter onwaar: vele prominente

18^e-eeuwse filosofen verwerkten zowel empiristische als rationalistische elementen in hun werk, en de Duitse idealisten leverden ieder een eigen soort van synthese van empirisme en rationalisme. Mijn werk bestaat eruit om de synthese van empirisme en rationalisme weer te geven, niet als een revolutie in Kants werk, maar als een ontwikkeling die resulteerde uit een reflectie op de religieuze en morele gevaren van de wetenschappen, de wetenschappelijke onhoudbaarheid van de openbaringsreligie, en de potentieel funderende rol van filosofie voor zowel de theoretische (wetenschappelijke) als praktische (morele en religieuze) bestemming van de mens. Het is binnen deze bredere context dat de historische semantiek van 'empirisme' bevredigend behandeld kan worden.

Met mijn collega's (Tom Giesbers, Dirk van Miert en Peter Sperber) kom ik om de week bijeen om gezamenlijk een tekst te bespreken, en vervolgens in een kritische dialoog te treden – iets wat ik eerder in mijn studie nooit deed. In dit verband citeer ik graag de Duitse idealist Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: "Derjenige hat das akademische Leben nicht genossen, dem es nicht in inniger Verbindung mit Gleichgesinnten, im gemeinschaftlichen Bemühen um Ueberzeugung und Licht in den wichtigsten Dingen verflossen ist."²

Wat betreft mijn zoektocht: een paar weken geleden pikte ik een geur op, maar deze keer iets dieper het bos in. Rond de kerstdagen blijkt mijn nieuwe, ietwat onfamiliäre, huis altijd gesloten te zijn, en zonder mentor was ik dus op mezelf aangewezen. Daar stralend in het midden van de *Lichtung*, gekleed in een pikant kort rokje, stond een waarheid zo oogverblindend en zo aromatisch dat ik de grond onder me voelde wegzakken. Aangezien mijn huis gesloten was, zocht ik onderdak in de drift die zich daarachter bevindt, ofwel de weg waarlangs het vee naar de weiden wordt gedreven. Nu wacht ik daar vol ongeduld, totdat mijn mentor weer tijd heeft om me uit te laten, zodat ik uiteindelijk ook jullie kan vertellen welke vormen zich daar onder dat rokje bevinden.

NOTEN

- 1 Kierkegaard, *Wijsheid van Kierkegaard*, uitgeverij Lannoo, 2006, vertaald door Hans van Munster, p. 211
- 2 Schelling, *SW II*, 3, 24

OPNIEUW DENKEN IN TORONTO

Anne Polkamp

Anne Polkamp zit in haar laatste jaar van de Research Master Philosophy in Utrecht. Het afgelopen halfjaar bracht zij door in Toronto. De redactie was benieuwd naar haar ervaringen.

Na zeven jaar studeren in Utrecht, leek het me tijd om ergens anders naartoe te gaan. Het afgelopen semester studeerde ik daarom aan de universiteit van Toronto. Dat bleek een goede keuze te zijn. Toronto is een leuke stad: je kunt er elke dag een andere keuken uitproberen in wijken zoals Little Italy en Chinatown, tussen de sneeuw- en ijsstormen door kun je er zomaar naar het strand, en – mijn persoonlijke favoriet – je struikelt er bijna over de eekhoorns. Canadezen zijn bovendien ontzettend aardig. Vind ergens anders maar eens een caissière die je begroet met de vraag hoe het met je gaat en na het afrekenen zegt: ‘Have a good one, dear’. Die voordelen wogen ruimschoots op tegen de nadelen, zoals het idiote verkeer (zowel de Torontoniaanse fascinatie voor mountainbikes als de reden waarom trams er midden op straat stoppen, zijn mij nog steeds een raadsel).

Mijn voornaamste reden om voor een paar maanden naar Canada te verhuizen, was echter academisch van aard: aan de U of T kun je machtig interessante vakken volgen. Ik volgde er drie. Eén daarvan – over gedachte-experimenten – was simpelweg heel plezierig, vooral vanwege de vrolijke docent en zijn enthousiasme over die vaak knotsgekke imaginaire voorbeelden die we in de filosofie zo graag gebruiken. De twee andere vakken deden een serieuze poging om mijn beeld van de ethiek op zijn kop te zetten. Het ene ging over klimaatverandering en de effecten daarvan op toekomstige generaties. Mijn docent benaderde deze problematiek met een economische kosten-batenanalyse en had stevige kritiek op het gebruik van rechten, die volgens hem geen specifieke antwoorden op klimaat-

feitelijke uitspraken over de natuur. Nou weet ik niet wat de Utrechtse consensus over dit onderwerp is, maar zelf was ik altijd erg blij met het idee dat je een ‘ought’ niet kunt afleiden uit een ‘is’ – die gedachte beschouwde ik namelijk als één van de weinige dingen die we gelukkig wel zeker weten in de chaos van twijfel en meningsverschillen die ethiek heet.

Zo dwongen twee Canadese vakken mij om mijn vertrouwde Utrechtse gedachten nogmaals onder

“Het is goed – zeker als filosofiestudent – om standpunten in twijfel te trekken voordat je ze verdedigt.”

de loep te nemen. ‘Think again’, zeiden ze – een uitspraak die wat mij betreft een Nederlandse variant zou moeten krijgen. En dus dacht ik opnieuw.

In mijn papers hield ik uiteindelijk min of meer vast aan mijn oorspronkelijke ideeën. (Nee, je kunt normen niet zomaar afleiden uit observaties over hoe het er in werkelijkheid aan toegaat, en ja, een op rechten gebaseerde aanpak kan wel iets nuttigs zeggen over de ethiek van klimaatverandering.) Maar daar gaat het niet om. Het punt is dat ik gedwongen werd om die ideeën van een afstand te bekijken en ze nogmaals te evalueren. Voor mijn verblijf in Toronto had ik misschien met iets te veel zekerheid vastgehouden aan de link tussen mensenrechten en klimaatverandering en aan Hume’s onderscheiding. Ik had noch de kosten-batenanalyse, noch het ethisch naturalisme een serieuze kans gegeven, terwijl het – zeker als filosofiestudent – goed is om standpunten in twijfel te trekken voordat je ze verdedigt. Het punt, met andere woorden, is dat ik opnieuw moest denken. En misschien is dat wel waarom studeren in het buitenland zo’n goede ervaring kan zijn.

Toch doet het deugd om na een heel semester van opnieuw denken weer met gelijkgestemden over filosofie te kunnen praten. Net zoals het, na al die pogingen om botsingen tussen mijn mountainbike en loslopende trampassagiers te voorkomen, fijn is om weer rustig op mijn omafiets langs de Dom te kunnen fietsen. Toronto is leuk, maar Utrecht is *me stadsie*. Alleen jammer dat er zo weinig eekhoorns zijn.

“Think again’, zeiden ze”

vraagstukken kunnen geven. Een hele andere aanpak dan ik in Utrecht gewend was: als het hier over de opwarming van de aarde gaat, vliegen de mensenrechten je immers om de oren. Het andere vak ging over neo-aristotelisch naturalisme. We behandelden auteurs zoals Michael Thompson en Philippa Foot, die Hume’s beroemde scheiding tussen ‘is’ en ‘ought’ in twijfel trekken en beargumenteren dat normatieve uitspraken over het goede gebaseerd kunnen worden op

HERSTRUCTURERING BINNEN DE UNIVERSITEIT UTRECHT

Astrid Vromans

De faculteitsraad is het primaire medezeggenschapsorgaan voor studenten aan de Universiteit Utrecht. Het bestaat uit 24 leden, waarvan de helft stafleden en de andere helft enthousiaste studenten. Aan één van deze studenten heeft De Filosoof gevraagd een tipje van de sluier op te lichten aangaande de bezigheden van dit invloedrijke instituut.

Wát een periode. Slechts één raadsvergadering maar toch heeft deze veel indruk gemaakt. Jullie hebben ongetwijfeld op de UU-site al kunnen lezen dat onze decaan, Wiljan van den Akker, ons na dit academische jaar gaat verlaten. Hij wordt opgevolgd door de – onder filosofiestudenten ongetwijfeld bekende hoogleraar filosofie – Keimpe Algra. Wij vinden het jammer dan Van den Akker ons gaat verlaten maar kijken met grote verwachtingen naar zijn opvolger uit.

Natuurlijk hebben we geen urenlange vergaderingen gehouden om enkel dit feitje te bespreken. Allereerst kregen wij een uitleg over het lopende project SoFokles, een initiatief van de U-raad waarin wordt gestreefd naar een vernieuwingsslag binnen de medezeggenschap. We zijn hier erg blij mee; ook wij zijn namelijk van mening dat het belangrijk is dat de medezeggenschap bekender wordt binnen de faculteit.

De daadwerkelijke raadsvergadering bestond uit veel

onderdelen: het interfacultaire project ter herstructurering van het tutoraat, de tussenrapportage van de herziening van de masters, enkele wijzigingen in het URO (universitair register van opleidingen), het plan van aanpak van de eerder besproken Audit, het nieuwe overzicht van het bacheloronderwijs, de cursusevaluaties en het concept huisvestingsplan.

Mocht het geen belletje doen rinkelen – het woord herstructurering vat het globaal samen.

Verder blijven wij natuurlijk actief op heel veel andere gebieden. We houden bijvoorbeeld goed contact tussen de opleidingscommissies en studieverenigingen, andere faculteiten en zelfs andere universiteiten. We zijn ook bezig met vele brainstormsessies over bijvoorbeeld onze geliefde UB (en de werkplekken hierin), het verdwijnen van de studies Portugees en Duurzaamheid.



8 woensdagen vanaf 5 februari – **Waanzin - Let's do lunch**
13:00 uur, Boothzaal, Universiteitsbibliotheek Uithof, Utrecht
Entree: gratis

De gezondheidszorg kent modes en trends. Vroeger was neurose de meest gestelde diagnose, tegenwoordig is dat depressie. Angst en gevoelens van zinloosheid ervaren we allemaal wel eens. Maar moet je dan ook meteen naar de psychiater voor een pilletje of een gesprek? Wat is normaal en is het erg om anders te zijn?

Meer informatie: <http://www.sg.uu.nl/programma/voorjaar-2014/waanzin>

5 maart – **Stine Jensen – Dag vriend! Een kleine filosofie van I-dentity**

19:45 uur, Remonstrantenhuis, Oranjestad 1, Haarlem
Entree: €3,- (studenten)

Helpen social media mensen om meer vrienden te maken of zijn deze 'vriendschappen' slechts een netwerk van oppervlakkige kennissen? In Dag vriend! onderzoekt Stine Jensen de waarde van Facebookvriendschap, een eigentijds thema dat zij weet te verdiepen aan de hand van filosofen als Aristoteles, Montaigne en Alain de Botton. Ze schrijft niet alleen over de kracht van Facebook voor 'vrienden van de Arabische Lente', maar ook over de gevaren van hun digitale traceerbaarheid in tijden van regime change.

Meer informatie: <http://www.remonstranten.org/haarlem/?page=cafe>

11 maart – **Filosofisch Café – Het morele kompas van de rechter**

20:00 uur, Hofman Café, Janskerkhof 17a, Utrecht
Entree: gratis

We zien de rechterlijke macht het liefst als een objectieve, volledig rechtvaardige representatie van vrouwe Justitia. Enkel het aangevoerde bewijs en de wetten in de hand van de rechter moet leidend zijn bij de veroordelingen. Dat de werkelijkheid weerbarstiger is, is jammer, maar mag geen verrassing zijn. Rechters zijn helaas ook gewoon mensen, met alle tekortkomingen van dien. In hoeverre spelen emoties, belangen en de druk van de publieke opinie mee bij het nemen van rechterlijke beslissingen? De wet voorziet niet in alle gevallen een sluitend en eenduidig antwoord op de vraag of en hoe zwaar iemand veroordeeld moet worden. Wat doet een rechter daarmee? Spelen zijn morele opvattingen een rol? En zo ja, is dat erg?

Meer informatie: <http://filosofischcafe.hum.uu.nl/events/het-morele-kompas-van-de-rechter/>

24 en 25 april – **Philosophers' Rally 2014 – Selves & Persons**

Radboud Universiteit Nijmegen
Entree: €12,50 (dagticket, studenten), 20,- (passe-partout, studenten)

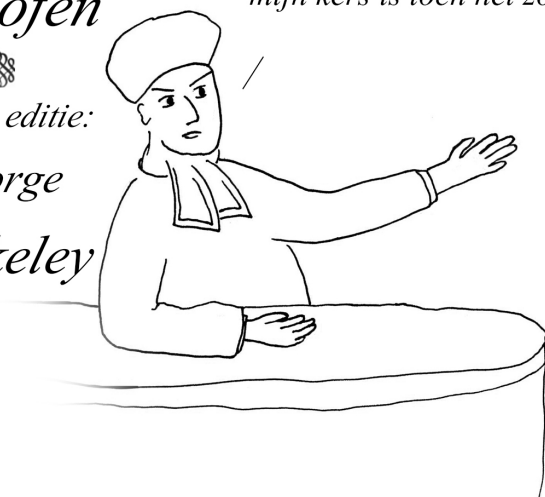
The Philosophers' Rally is a two-day event aimed at exploring unknown territory in philosophy. It provides a platform for the presentation and discussion of new ideas and new research offered by students of different age and level, from undergraduates/bachelor students to professional academics and everything in between. Also get inspired by our three international and acclaimed keynote speakers. The theme of this year's Rally is "Selves & Persons".

Meer informatie: <http://philosophersrally.com>

Koken met filosofen

in deze editie:

George Berkeley



Ach, kom op jongens, mijn kers is toch net zo lekker!

Nou, de structuur is toch anders...



Ze zijn in ieder geval beter dan die van Hegel, die hebben zo'n systematische nasmaak

Mwa...

Jakob Jan Kamminga



VOLGENDE EDITIE

Thema: Taal

Verkeer je in een wijsgerige aporie of wil je andere frustraties of overpeinzingen met ons delen?

Schroom niet en laat van je horen!

Kopij (1300-1600w) of ingezonden post (max 400w).

Ook reacties op artikelen zijn welkom.

De deadline is 3 april.

Mail kopij of vragen naar: de.filosoof@phil.uu.nl.

