



de Filosoof

Periodieke uitgave van de Faculteitsvereniging van Utrechtse Filosofiestudenten voor het
Departement Filosofie en Religiewetenschap van de Universiteit Utrecht - Nummer 91

THEMA **Waanzin**

Inhoudsopgave

Editorial

Mette van Liempd en Sam Langelaan 3

Are delusional beliefs really beliefs?

Dr. Miguel Núñez de Prado Gordillo & Dr. Annemarie Kalis 6

Waanzin en Antipsychiatrie

Dr. Sander Werkhoven 10

Are Conspiracy Theorists Mad?

Dr. Janis David Schaab 14

ALLE MIEREN DOEN ALSOF

Domien Verbeek 18

Confessiones Rationabiles

Steven Boom 20

Shifting with the Shadows: Adaptability and Sanity in the works of H.P. Lovecraft

Dr. Sean Elliot Martin 22

Fear and Madness in Dystopian Afghanistan

Dr. Arash Ghajarjazi 26

De dwazen

Mette van Liempd 30



Colofon

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

HOOFDREDACTIE

Mette van Liempd
Sam Langelaan

REDACTIE

Mette van Liempd
Sam Langelaan
Jeroen Verkade
Can Polat
Domien Verbeek
Remy Fraanje
Cas van de Laar
Axel van Dijk
Victor Smit

VORMGEVING

Daphne Lamfers
Omslag door Giulia Grosskop

ILLUSTRATIE

Giuli Grosskop
Mette van Liempd
Sam Langelaan
Willemijn Debets

OPLAGE

600

MAAND VAN UITGAVE

Mei, 2024

ADRES

Janskerkof 13A,
4512 BL Utrecht

REDACTIE

redactie.filosoof@gmail.com
www.tijdschriftdefilosoof.nl

KOPIJ

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

COPYRIGHT

De redactie streeft ernaar copyright te respecteren, mocht er toch een inbreuk plaatsvinden, dan verzoeken wij dat u contact met ons opneemt.

Geachte lezer,

Voor u ligt *De Filosoof* nummer 91 met als thema waanzin. Een veelzijdig thema, misschien ook een thema om voorzichtig mee om te springen. Het tot waanzinnige veroordelen van de ander kan een machtig, onderdrukkend wapen zijn. Kan de stap van ‘anders-denken’ naar ‘verkeerd-denken’ verantwoord worden? Wat zijn de gevaren van het loslaten van dit onderscheid, mocht die verantwoording niet slagen? Met vragen als deze op de achtergrond onderzoekt **Janis Schaab** samenzweringstheorieën. Aanhangers van dergelijke theorieën worden dikwijls als waanzinnig bestempeld, terwijl ze zichzelf als het toonbeeld van verstand zien. Is het wel terecht om ze weg te zetten als gek? Eén manier om de epistemische status van samenzweringstheorieën in twijfel te trekken, is door de status van waandenkbeelden als overtuiging in twijfel te trekken. In hun artikel over delusies verdedigen **Miguel Núñez de Prado Gordillo** en **Annemarie Kalis** op dit gebied een contextualistische positie. In zijn stuk “waanzin en anti-psijschiatrie” onderzoekt **Sander Werkhoven** de rol die kritiek op de notie van *waanzin*, en het idee van waanzin als geestesziekte, gespeeld heeft in het ontstaan van antipsychiatrie. Verder vindt u in dit nummer ook twee artikelen die in het bijzonder ingaan op de relatie tussen angst en waanzin. **Arash Ghajarjazi** bevraagt wat leven onder constante dreiging met de menselijke psyche doet. Hij stelt dat de Afghaanse realiteit dystopisch is geworden, en laat zien hoe die realiteit door vrouwen uiteindelijk niet alleen als bedreigend, maar zelfs onmiddellijk als *angst* wordt waargenomen. **Sean Martin** zet uiteen hoe de schrijver Lovecraft waanzin met realiteit verweeft in de confrontatie met het onbegrijpelijke. Ook is dit nummer weer een aantal literaire teksten en een gedicht rijk. Lees bij **Domien Verbeek** over doen alsof en mieren, bij **Steven Boom** over groothedswaan en mottenvleugels, en bij **Mette van Liempd** over het wijzen van de dwazen.

Zoals altijd wijzen we u op de prachtige illustraties in dit nummer, vervaardigd door de redactie zelf. Ook nodigen we u uit een kijkje te nemen op onze nieuwe website, tijdschriftdefilosoof.nl. Hier vindt u (bijna) alle oude edities van *De Filosoof*. Duizendmaal dank aan **Philip Sokolov** voor het in elkaar zetten van de website. We wensen u een waanzinnige leeservaring toe.

Namens de redactie,
Mette van Liempd en Sam Langelaan



Een lange sliert van twee kilometer met een glinsterend zwart goedje op het eind

Onze vaste columnist **Victor Smit** vertelt over de *out-of-body-experience* van een hospes in Oudwijk

Een waargebeurd verhaal: in 2019 was ik als frisse student, als zo vele, naarstig op zoek naar een kamer. Deze zoektocht leidde mij op een dondermiddag nietsvermoedend naar een vervallen pand in Oudwijk, waar ik een mogelijke hospes ging spreken. De huurmarkt, dat is ook waanzin, maar daar gaat het nu even niet over. Ik belde aan, begroette de beste man (enigszins ineengezakt, voorbij middelbare leeftijd en met wilde grijze manen) en we gingen zitten in zijn woonkamer, die met verschillende ‘kunstexperimenten’ gevuld was. De man hield duidelijk van knutselen maar niet zo van opruimen. Hij vroeg of ik koffie wilde. Ik zei ja en dat er ook best melk in mocht. Even later kreeg ik een kopje zure oploskoffie, waar een dik vlies van te heet geworden melk op dreef, in mijn handen geduwd. Ik zette het kopje op het bijzettafeltje naast mij neer, waar het zou blijven staan.

Na de formaliteiten, wie ik was, wie hij was, hoeveel het zou kosten en voor hoe lang, kwamen we via een anorganisch bruggetje terecht bij het favoriete gespreksonderwerp van de heer des huizes: de spiritualiteit. De man was bewonderaar van de antroposofie, heel erg zelfs en dat vertolkte zich in zijn verbaal enthousiasme. Het was me duidelijk dat ik niet meer aan het woord zou komen; luisteren dan maar. Een *out-of-body-experience*, dat had men nodig om Het (met hoofdletter H) te begrijpen. Op een dag had hij daar op de bank gezeten – een beetje zoals nu – en ineens, alsof de tijd plots tot stilstand kwam, werd zijn geest de ruimte in geschoten.

Nu begrijpt u vast dat dit behoorlijk



desoriënterend moet zijn geweest, zo'n plotselinge lancering. De beste man vertelde me dan ook dat hij even nodig had om te begrijpen waar hij was, maar gelukkig had hij al snel zijn referentiepunt gevonden: de ringen van Saturnus. En zo, zwevend naast de ringen van de gasreus, begon hij ook andere hemellichamen te herkennen. De Zon (moeilijk te missen, dat wel), Jupiter, Uranus, Titan, Enceladus.

Op een dag had hij daar op de bank gezeten en ineens, werd zijn geest de ruimte in geschoten.

De houvast die deze herkenningpunten boden, werd echter snel tenietgedaan toen onze astronaut zijn eigen lichaam begon te inspecteren. Hij was een lange sliert geworden van twee kilometer lang die bestond uit alle elementen uit het periodieke systeem. Helemaal aan het einde van de sliert bevond zich een glinsterend zwart goedje. Wat dat was? Hoe kan het ook anders: Antimaterie. En zwevend aldaar, de bouwstenen van de kosmos als zijn eigen bouwstenen herkenkend, begon hij dus Het (H) te begrijpen. Zo helder als dat was, zou ik het niet uit de studieboeken kunnen halen, voegde hij me nog toe. Zijn tweede uittreding vond overigens plaats toen de man een keer overvallen werd door ‘Marokkaantjes’ en uit dit verhaal bleek dat de man naast een eigen antroposofie er ook nog een eigen etnologie op nahield, maar laat ik die in het belang van de goede smaak u maar onthouden.

Nu was mijn vraag vooral: hoe weet je nou hoe antimaterie eruitziet? Schijnbaar was ik tot dusver bereid geweest in de kosmische reis mee te gaan, maar trok ik op de bewuste middag toch echt hier de grens. Een schitterend zwart goedje, dat voelt toch een beetje theatraal, en dat is het universum op het gebied van de deeltjesfysica zelden. Maar wat zou dat zwarte goedje dan wél zijn geweest? Mijn interesse hiervoor was onherroepelijk gewekt, maar met mijn eventuele hospes viel hierover niet meer te redetwisten; hij begreep Het al, natuurlijk, maar ik bungelde nog in nietige onwetendheid. Was het misschien donkere materie? Dat is onder normale omstandigheden niet waar te nemen, maar voor lange slierten in de buurt van Saturnus misschien wel. Of was het misschien zijn eigen geest, die naast alle materiële bestanddelen van zijn lichaam ook uitgerold door de ruimte zweefde? Nee, om dat te kunnen zien zou hij een dubbele *out-of-body-experience* moeten hebben gehad, ééntje uit zijn lichaam en ééntje uit zijn geest. Op zich zou dat niet het raarste aan het verhaal zijn, maar het voelt toch onwaarschijnlijk. Waren het dan misschien van die boze geesten die volgens *Scientology* in ieders lichaam opgesloten zitten? Of bijvoorbeeld Ectoplasma? Aardolie (ook heel belangrijk voor de wereld)? Snelfiltermaling aroma rood? De inspiratie voor Gordons ‘Kon ik maar even bij je zijn??’

Het punt is een beetje dat als je met twee kilometer lange slierten in de ruimte, met zo’n glinsterend zwart uiteinde, gaat zitten praten, alles mogelijk is, en je daardoor uiteindelijk met lege handen overblijft. U mag zelf bepalen op welke manier deze les op uw leven van toepassing is. Voor mij was het in ieder geval dat bij de hospes gaan wonen mij echt waanzinnig leek. Te. Ik ben nog twee maanden in Hilversum blijven wonen. ■

Hij was een lange sliert geworden van twee kilometer lang die bestond uit alle elementen uit het periodieke systeem.



Victor Smit studeert zowel Liberal Arts and Sciences als Filosofie in Utrecht en is columnist bij *De Filosoof*.

Are delusional beliefs really beliefs?

Doxasticists maintain that delusions should be considered to be beliefs, while antidoxasticists contest this idea. **Dr. Miguel Núñez de Prado Gordillo** and **dr. Annemarie Kalis** suggest a midway approach to this debate, based on a regulative approach to belief ascription.

In one of her latest songs, “Houdini”, Dua Lipa probes a potential lover: “Everything you say is soundin’ so sweet... but do you practice everything that you preach?” This question encapsulates an everyday principle that many people seem to embrace in at least some form: believing something entails, *ceteris paribus*, that one acts and reasons in accordance with the content of that belief. Call this the Dua Lipa principle, or, perhaps more formally, the *consistency requirement*. When our behaviour clashes with what we say we believe, this generally raises

the question: do we really believe it? For example, in *Les inséparables*, Simone de Beauvoir narrates how Sylvie (a character representing de Beauvoir herself) discovers that she no longer believes in God by realizing that she’s no longer inclined to abide by religious rules, nor experiences much remorse in disobeying them. Likewise, cases of implicit bias, where people are systematically guided by prejudices despite their professed non-biased beliefs, raise questions on the validity of such self-ascriptions (Kalis & Ghijzen, 2022).

In this essay we focus on cases of delusion, as they raise similar worries with regard to belief ascription. Specifically, some *monothematic* delusions (i.e., delusions about a restricted theme or set of themes) often involve a radical break between what the person claims to believe and the way the person acts. In for example Capgras syndrome, the person claims that a relative has been replaced by an identically looking impostor. Sometimes however, they continue to engage with the impostor as if nothing had changed, maintaining business as usual. Nonetheless, both folk and scientific opinion standardly treat delusions as beliefs (American Psychiatric Association, 2022; Rose et al., 2014), i.e., people with delusions are understood as believing what they claim to believe, despite failures to “practice what they preach”.

Philosophical accounts of delusion divide into those who defend their status as beliefs (*doxasticists*) and those who reject it (*antidoxasticists*). The debate is not merely a philosophical puzzle: it has wide-ranging implications for mental health science and policy-making; at the very least, it poses questions about the ability of people with delusions to speak their own minds and about their status as agents. This paper argues that, to develop a balanced account of delusions, an all-or-nothing attitude towards the Dua Lipa principle won't take us far; instead, we defend a context-dependent view of this principle and its role in belief ascription.

The debate on the doxastic status of delusions

The debate on the conceptualization of delusions essentially divides into two camps. *Antidoxastic* views deny that delusions involving the kind of inconsistencies exemplified above can be properly understood as beliefs (Currie, 2000; Hohwy, 2013; Schwitzgebel, 2012; Tumulty, 2011). *Doxasticists*, by contrast, claim that they can (Bayne & Pacherie, 2005; Bortolotti, 2010; Clutton, 2018). Figure 1 offers an overview of some of the main positions in the debate (for a detailed overview, see López-Silva et al. (2024).

Despite their different conclusions, both approaches place much importance in the Dua Lipa principle: for someone to *really* count as believing what they claim to believe, their behaviour, reasoning, and experiences should sufficiently align with their self-ascription. Doxasticists and antidoxasticists then disagree on whether delusions meet the consistency requirement or not. *Antidoxasticists* claim they don't, and therefore propose that we need to explain delusions in terms of other mental states, such as imaginings (Currie, 2000), illusions (Hohwy, 2013), hybrid states like *bimaginings*, with shared features of beliefs and imaginings (Egan, 2008), or indeterminate states, not quite fitting any particular state (Tumulty, 2011). *Doxasticists* instead argue that (i) many people with delusions are not as inconsistent as antidoxasticists claim, and (ii) even when they are, a more liberal understanding of the Dua Lipa principle can still accommodate doxasticism. For instance, in some cases of Cotard delusion, where persons claim to be dead, people stop eating or caring for themselves, or excuse their ability to walk or talk on the grounds that they are already in Heaven. Doxasticists combine this observation with a more relaxed understanding of the Dua Lipa principle, according to which we don't always need to be maximally consistent with what we “preach” in order to count as full believers of the contents we endorse.

Why does it matter?

As stressed above, this is no mere philosophical puzzle: a lot hinges on whether we are taken to genuinely have the beliefs that we profess to have. Doxasticists and antidoxasticists quarrel about which view of delusions is most beneficial for mental health science and policy-making. For instance, doxasticists often emphasize the continuity of delusions with common irrational beliefs that are widespread in the general population, viewing doxasticism as a conceptual barrier against undue denial of agency (Bortolotti, 2010). In contrast, antidoxasticists insist that an excessive emphasis on agency and continuity might instead lead to undue normalizing attitudes (Schwitzgebel, 2012).

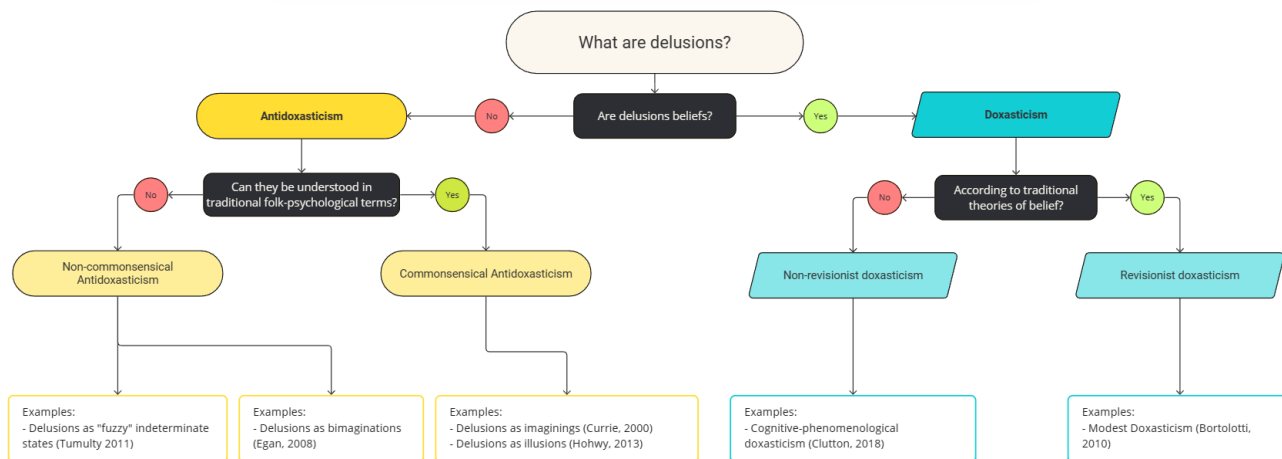


Figure 1. Doxastic and antidoxastic views of delusions

Doxasticists also emphasize the widespread adoption of the definition of delusions as beliefs, which features in major diagnostic tools like the DSM (APA, 2022), cognitive neuropsychiatric theories of delusions (Coltheart et al., 2011), and psychological models of different traditions (Alford & Beck, 1994; Pankey & Hayes, 2003). Here they also highlight the intuitive appeal of this standard understanding: after all, why would anyone say such things if they didn't really believe them? Several studies in experimental philosophy provide preliminary evidence in support for this intuitive understanding. Rose et al. (2014) presented participants with two vignettes of a person with Capgras delusions, one where the person exhibited inconsistencies and one where they didn't. No significant differences were observed between the two conditions: nearly all participants in both groups ascribed the relevant belief to the person, no matter the inconsistencies. In a subsequent replication study with over 5000 people from 22 countries, Rose et al. (2017) did find a small significant effect of inconsistencies on belief ascription; however, the vast majority of participants in both conditions still ascribed the relevant belief. The authors interpreted the result as a potential discovery of "a universal principle governing the ascription of beliefs in folk psychology"; namely, that "assertions are first taken into account, and when an agent sincerely asserts that p , non-linguistic behavioral evidence is disregarded" (p.193; see also Clutton, 2018).

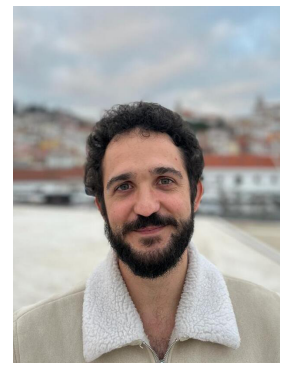
However, this seems to fly in the face of the equally intuitive appeal of the Dua Lipa principle. Contrary to what Rose and colleagues seem to argue, we certainly do not always take people at their word. Cases of self-deception, often discussed as analogous to delusions due to their defining inconsistencies (Egan 2008; Schwitzgebel 2012), provide a case in point; after all, should marginalized groups admit as political allies anyone who, hand on heart, sincerely professes inclusivity, no matter whether they fail to act on their self-professed inclusive beliefs? As matters stand, doxasticist and anti-doxasticist accounts of

delusions seem to face a thorny conceptual tension. Doxasticists seem forced to relax the Dua Lipa principle substantially; in doing so, however, they risk committing to an unappealing doxastic understanding of seemingly analogous cases (e.g., self-deception). To avoid this, antidoxasticists stick to a strict understanding of the Dua Lipa principle; this, however, runs against the widespread and seemingly natural understanding of delusions as beliefs.

But can't we have it both ways? That is, isn't it possible to reconcile the intuitive appeal of doxasticism about delusions with the equally intuitive appeal of the Dua Lipa principle? Our goal here is to argue that we can. To be clear, we won't try to defend doxasticism all the way down. Rather, our aim here is to argue for a regulative, thoroughly context-sensitive conception of belief ascription; one that is flexible enough to accommodate *both* doxasticist intuitions about delusion *and* the idea that consistency is a guiding principle for belief ascription.

A regulative approach to belief ascription

On the approach we want to defend, ascribing beliefs to someone should not be primarily understood as making a descriptive claim about that person's inner state.¹ Instead, belief ascription should be seen as part of a folk psychological practice, and as having different practical (regulative, pedagogical and predictive) purposes within that practice. Regulative purposes are taken to be primary: our practice of belief ascription is first and foremost geared towards regulating each other's (and our own) behaviour, to make it consistent with social norms and expectations (McGeer, 2021; Zawidzki, 2013). belief ascription, but as a normative principle expressing folk psychological expectations (Kalis & Ghijsen, 2022). For example, in ascribing to someone the belief that the LGBT+ community deserves equal treatment, we thereby



Miguel Núñez de Prado (he/him) is a postdoctoral researcher at the *Department of Philosophy and Religious Studies*. He conducts interdisciplinary research at the intersection of the philosophy of mind, the philosophy of psychiatry, and clinical psychology. His work mainly focuses on the concept and treatment of mental health conditions from a broadly situated and nonfactualist perspective.



Annemarie Kalis is Associate Professor in Theoretical Philosophy. Her areas of expertise are philosophy of psychology (in particular the themes agency, normativity and reasoning), action theory and philosophy of mind. She defends a neo-Wittgensteinian approach to the mind and has recently started to write about Gilbert Ryle's ideas on reasoning and perception.

¹ This broad approach has been developed in various different ways, leading to theories such as regulative dispositionalism (Kalis & Ghijsen, 2022), mental expressivism (Fernández Castro, 2023) and mindshaping accounts (McGeer, 2021; Zawidzki, 2013).

express certain normative expectations regarding what that person will do, say, think and feel, e.g., thinking that “LGBT+ people deserve equal rights” with a particular feeling of mental affirming, but also showing active support for the official recognition of trans identities in administrative procedures, or paying equal attention to contributions by both LGBT+ and non-LGBT+ academics.

The debate is not merely a philosophical puzzle: it has wide-ranging implications for mental health science and policy-making

Our view retains the crucial importance of the Dua Lipa principle: after all, our regulative efforts are aimed at achieving consistency. However, it does put it in a different light: consistency should not primarily be seen as a *descriptive requirement* for

belief ascription, but as a normative principle expressing folk psychological expectations (Kalis & Ghijsen, 2022). This doesn’t mean that belief ascription does not play any descriptive roles. Because of the regulative forces inherent in our folk psychological practices, participants in this practice will be shaped to meet the normative expectations that are imposed on them: and the more this process of ‘mindshaping’ (McGeer, 2021) is successful, the more descriptive value our belief ascriptions will have.

However, this has the implication that the question whether it is warranted to ascribe a belief to someone does not have a straightforward answer. In ascribing a belief to someone we are *both* expressing normative expectations *and* providing descriptive information about that person. But to what extent does the person need to meet the normative expectations embodied by the Dua Lipa principle for it to be justified to say that the person really believes something? Our core claim in this essay is that this depends on the context. Different social contexts affect how strictly the Dua Lipa principle is imposed, and what aspects of a person’s cognition and behavior are considered crucial in order to count as ‘really believing’. For example, whereas at least in many Western cultures professed moral beliefs come with quite substantial expectations of ‘practicing what one preaches’, certain religious beliefs (‘this wine is the blood of Jesus Christ’) are only very loosely attached to consistency requirements.

Implications for delusions

Now what does our regulative, context-sensitive approach to belief ascription have to say about delusion? As we see it, the key lies in our understanding of consistency as a regulative ideal rather than a descriptive

requirement. Traditional doxasticist and antidoxasticist positions see the consistency requirement as a factual benchmark for belief ascription. Strict and liberal interpretations of the principle differ on how high we should put the consistency bar for someone to count as really believing what they claim to believe. But once the bar is fixed, it would invariantly constrain our belief ascription practices: fans of the strict interpretation will only consider maximally consistent agents as meriting a belief ascription proper; liberals, by contrast, will be way laxer.

Instead, on our approach, belief ascription is not rigidly constrained by the Dua Lipa principle: it merely provides a regulative ideal, which may be differently emphasized in different contexts. And our suggestion is that in the context of dealing with people with delusional beliefs, expectations of consistency are relatively low: we do not expect them to fully ‘practice what they preach’. This explains why, in the case of delusions, belief ascription remains relatively unaffected by the person’s inconsistencies. There are several possible explanations why our expectations would be lower in this context. One possible hypothesis is that our perception of the “valence” of the relevant belief (e.g., as positive, negative, or neutral for the agent) might affect our consistency demands as ascribers. Many beliefs that are usually taken as comparison cases by antidoxasticists (e.g., racial or gender equality beliefs) are in a sense positively valued; both the content of the belief and the actions that would seem to follow from it are considered to be good in some relevant sense. In such cases, it makes sense that we would exhort people to fully ‘practice what they preach’.

But delusions are not typically viewed in a positive light; in fact, they are usually defined as bizarre and off-putting -

Ascribing beliefs to someone should not be primarily understood as making a descriptive claim about that person’s inner state

which is perhaps what delusion ascriptions mean in the first place (Wilkinson, 2020). This might thus lead us to minimize our consistency demands, taking the person’s self-ascriptions at face value. This would explain the empirical evidence on the intuitive appeal of doxasticism for delusion (Rose et al., 2014, 2017).

Another, potentially complementary, hypothesis concerns the lack of alternative folk psychological explanations in cases of delusion. For many other cases in which people display inconsistencies (such as implicit bias) this is different. We can easily explain why a person

would self-ascribe for example a belief in gender equality even though in fact they do not believe it: we say that such a person is led by the desire to be the kind of person that endorses gender equality. By contrast, such alternative explanations are not readily available in the case of delusions: what could motivate one to believe that one is dead, or that one's spouse has been replaced by an impostor? In the face of such an apparent lack of alternative explanation, it is possible that folks see belief ascription as the best route to start making sense of the person's self-ascriptions.

These are just two possible hypotheses that could explain why we do not expect strict consistency from people with delusional beliefs. Obviously, more work is needed for developing these ideas into full-fledged arguments. In this brief essay we have mainly tried to show that a contextual approach to belief ascription can accommodate the intuitive appeal of doxasticism, without foregoing the importance of Dua Lipa's principle. ■

References

- Alford, B. A., & Beck, A. T. (1994). Cognitive therapy of delusional beliefs. *Behaviour Research and Therapy*, 32(3), 369–380.
- American Psychiatric Association. (2022). *DSM-5-TR™*. American Psychiatric Publishing.
- Bayne, T., & Pacherie, E. (2005). In Defence of the Doxastic Conception of Delusions. *Mind and Language*, 20(2), 163–188.
- Bortolotti, L. (2010). *Delusions and other irrational beliefs*. Oxford University Press.
- Clutton, P. (2018). A new defence of doxasticism about delusions: The cognitive phenomenological defence. *Mind & Language*, 33(2), 198–217.
- Coltheart, M., Langdon, R., & McKay, R. (2011). Delusional Belief. *Annual Review of Psychology*, 62(1), 271–298.
- Currie, G. (2000). Imagination, Delusion and Hallucinations. *Mind & Language*, 15(1), 168–183.
- Egan, A. (2008). Imagination, Delusion, and Self-Deception. In *Delusion and Self-Deception*. Psychology Press.
- Fernández Castro, V. (2023). An expressivist approach to folk psychological ascriptions. *Philosophical Explorations*, 0(0), 1–20.
- Hohwy, J. (2013). Delusions, Illusions and Inference under Uncertainty: Delusions, Illusions and Inference under Uncertainty. *Mind & Language*, 28(1), 57–71.
- Kalis, A., & Ghijsen, H. (2022). Understanding implicit bias: A case for regulative dispositionalism. *Philosophical Psychology*, 35(8), 1212–1233.
- López-Silva, P., Núñez de Prado-Gordillo, M., & Fernández-Castro, V. (2024). What are delusions? Examining the typology problem. *WIREs Cognitive Science*, n/a(n/a), e1674.
- McGeer, V. (2021). Enculturating folk psychologists. *Synthese*, 199(1–2), 1039–1063.
- Pankey, J., & Hayes, S. C. (2003). Acceptance and commitment therapy for psychosis. *International Journal of Psychology & Psychological Therapy*, 3(2), 311–328.
- Rose, D., Buckwalter, W., & Turri, J. (2014). When Words Speak Louder than Actions: Delusion, Belief, and the Power of Assertion. *Australasian Journal of Philosophy*, 92(4), 683–700. <https://doi.org/10.1080/00048402.2014.909859>
- Rose, D., Machery, E. ... Zhu, J. (2017). Behavioral Circumscription and the Folk Psychology of Belief: A Study in Ethno-Mentalizing. *Thought: A Journal of Philosophy*, 6(3), 193–203.
- Schwitzgebel, E. (2012). Mad Belief? *Neuroethics*, 5(1), 13–17.
- Tumulty, M. (2011). Delusions and Dispositionalism about Belief. *Mind & Language*, 26(5), 596–628.
- Wilkinson, S. (2020). Expressivism About Delusion Attribution. *European Journal of Analytic Philosophy*, 16(2), 59–77.
- Zawidzki, T. W. (2013). *Mindshaping: A New Framework for Understanding Human Social Cognition*. Bradford Books.

Waanzin en Antipsychiatrie

Dr. Sander Werkhoven duikt in de ideeën over waanzin van de psychiaters David Cooper (1931-1986) en R.D. Laing (1927-1989), die bekend staan om kritiek op de psychiatrie, oftewel hun ‘antipsychiatrie’.

De jaren zestig van de vorige eeuw vormden het toneel voor een strijd tegen de gangbare opvattingen, behandelmethoden en maatschappelijke rol van de psychiatrie. Deze strijd wordt vaak aangeduid met de term ‘antipsychiatrie’ – ook al distantieerden vrijwel alle betrokken auteurs zich snel van dit label.

De bekendste namen van de antipsychiatrie beweging zijn Thomas Szasz en Michel Foucault. Foucault publiceerde in 1961 zijn *Histoire de la Folie*, waarin hij onder meer liet zien hoe economische belangen in 19^e-eeuws Europa ervoor hebben gezorgd dat waanzin een terrein van medische behandeling werd, met genezing als doel. Szasz publiceerde in hetzelfde jaar (1961) *The Myth of Mental Illness*, waarin hij de hele notie van mentale ziekte afdoet als een kwalijke vergissing.

Minder aandacht is er tegenwoordig voor de werken van de Zuid-Afrikaanse psychiater David Cooper (1931-1986), die de term ‘antipsychiatrie’ de wereld inslingerde in *Psychiatry and Antipsychiatry* uit 1967. Ook de vroege werken van de Britse psychiater en cultfiguur R.D. Laing (*The Divided Self*, 1960; *Self and Others*, 1961) zijn wat uit de belangstelling geraakt. Voor deze editie van *De Filosoof* steek ik mijn neus in deze teksten: Hoe dachten Cooper en Laing over de betekenis van waanzin? Waaruit bestond Coopers oproep tot antipsychiatrie?

Waanzin als ziekte

‘Waanzin’ (*madness*) verwijst meestal naar het hebben van wanen of waanideeën (*delusions*). Zoals Karl Jaspers al schreef in zijn *General Psychology*: “Since time immemorial, delusion has been taken to be the basic characteristic of madness” (1913/1963, 93). Wanen zijn volgens de gangbare (DSM) definitie valse overtuigingen over de wereld waar stevig aan wordt vast gehouden ondanks dat er overduidelijk bewijs is dat ze niet kloppen en ondanks het feit dat vrijwel iedereen dit door heeft (afwijkende overtuigingen die breder geaccepteerd worden, zoals in iemands (sub)cultuur, zijn daarmee geen wanen). De afdeling van het ziekenhuis waar Cooper werkte werd met name bevolkt door mensen met waanideeën, destijds vrijwel standaard onder de ziektecategorie ‘schizofrenie’ geschaard.

Een standaard manier om wanen te begrijpen is als *symptomen* van een ziekte of stoornis – denk aan schizofrenie, bipolaire stoornis, schizo-affectieve stoornis, etc.

Wanneer wanen worden gezien als symptomen, dan

wordt daarmee verondersteld dat er een onderliggende oorzaak is – de ziekte – die zich voltrekt op genetisch, neurologisch of neuropsychologisch niveau. Het is deze biomedische benadering die Cooper bestrijdt in zijn vroege werk, ondanks dat de biomedische benadering centraal staat voor psychiatrie als specialisatiegebied van geneeskunde.

Szasz trok eerder al fel van leer tegen de notie van een mentale ziekte, simpelweg omdat er geen aantoonbare onderliggende fysiologische ziekteprocessen gevonden werden – niet in de jaren 60, maar ook tegenwoordig zijn de onderliggende mechanismen nog maar beperkt opgehelderd. En mochten deze ziekteprocessen wel gevonden worden, zo stelde Szasz, dan zijn het geen mentale stoornissen maar lichamelijke ziekten (Szasz 1961). Cooper gaat verder in zijn kritiek van de biomedische benadering van waanzin: hij beschouwt het zelfs als een vorm van *geweld*. Om te begrijpen waarom, moeten we een blik werpen op de existentiële uitgangspunten die ten grondslag liggen aan Coopers denken, die hij grotendeels ontleent aan Laing’s werk.

Een eigen persoon zijn

Cooper en Laing beschouwen de menselijk conditie als een voortdurende uitdaging om *een eigen persoon* te zijn. Ze doelen daarmee op het Sartrianse idee van een *être pour-soi* – een voor-zich-zijn. In Sartre’s filosofie worden mensen gekenmerkt als levend in pre-reflectieve bewuste ervaringen en als handelend in fundamentele vrijheid;

Cooper gaat verder in zijn kritiek van de biomedische benadering van waanzin: hij beschouwt het zelfs als een vorm van *geweld*.





Illustratie: Mette van Liempd

we bestaan niet slechts als een 'zelf' of als ding in de wereld (als zijn-in-zichzelf). Cooper en Laing zijn beiden dol op de passage uit Sartre's *L'Être et le Néant* waarin dit contrast duidelijk wordt: als een voyeur door een sleutelgat een kamer intuint, is hij volledige geabsorbeerd in zijn waarneming en gevoelens van jaloezie – hij is een puur bewustzijn, een voor-zich-zijn (Sartre 1943/2003, 282f). Als de voyeur voetstappen achter zich hoort,

wordt hij zich bewust van zichzelf als een 'zelf', als 'iemand' die geniepig

door het sleutelgat kijkt. De manier waarop het bewustzijn van 'zelf' tot stand komt is volgens Sartre dus door een object in de wereld van een ander te zijn – het zelf wordt gemedieerd door, en is daarmee afhankelijk van, de blik van de ander.

Cooper en Laing zien deze dynamiek tussen 'voor-zich-zijn' en 'in-zichzelf-zijn' niet alleen als een ontologische bepaling van de menselijke conditie. Zij psychologiseren de tegenstelling en zien het voor-zich-zijn als een voortdurende uitdaging en psychologische eigenschap die tijdens het opgroeien behoort te ontstaan. Volgens beide auteurs wordt de menselijke conditie gekenmerkt door een streven om een voor-zich-zijn te zijn en te handhaven – zonder opgeslokt te worden als object in de wereld van anderen. Dit vereist volgens Cooper vooral een weerstand tegen de ouders en het kerngezin waarin we opgroeien. Zolang kinderen zich voegen naar de wensen en verwachtingen van hun ouders en ouders zich blijven opdringen aan hun kinderen, ontstaat er nooit ruimte voor de ontwikkeling van de eigen persoon – een voor-zich-zijn.

In Cooper's optiek moeten we daarom agressie tegen ouders niet zien als symptoom van een stoornis, maar een wanhopige poging te ontsnappen aan het zijn als object. Dit soort handelingen liggen in het verlengde van het vertellen van een succesvolle leugen of het stiekem verrichten van verboden handelingen: stelen,

brandje steken, enz. Op die momenten kan er volgens Cooper een notie van voor-zich-zijn ontstaan, een persoon die niet gelijk is aan, of transparant is voor, de blik van ouders.

Cooper beschouwt vrijwel alle wanen en waanideeën als pogingen om in een sociale microkosmos (de familie in het bijzonder) een eigen persoon te zijn, of als reacties op het daartoe niet in staat zijn. Zo is groothedswaanzin ("Ik ben Jezus, of Napoleon") in zijn optiek een uiting van het opblazen van de persoon; bij achtervolgingswaanzin blijft men een object voor de blik van anderen en lukt het niet om een voor-zich-zijn te handhaven. Wanen zijn dus volgens Cooper betekenisvolle uitingen die voortkomen uit de existentiële uitdaging van een kwetsbaar, voor-zich-zijnde menselijk subject.

Ontologische onzekerheid en betekenis van wanen

Cooper geeft hiermee zijn eigen draai aan opvattingen uit Laings' *The Divided Self*. Laing beschouwt psychisch gezonde mensen als 'ontologisch zeker': zij hebben een stabiele relatie van zelf tot zelf, van waaruit zij zich tot de wereld en anderen kunnen verhouden – een stabiele relatie tussen het pure vrije bewustzijn (het voor-zich-zijn) en het tegelijkertijd zijn van een object voor anderen (zijn-in-zichzelf). Bij 'ontologische onzekerheid', daarentegen, is deze relatie verstoord en ontstaan er vormen van een 'vals zelf'; een voor anderen opgetrokken schijnvertoning, waar men op verschillende manieren in kan opgaan of blijven steken. Het is in deze situatie dat alledaagse gebeurtenissen zich als extreem betekenisvol en bedreigend kunnen voordoen en waarin wanen kunnen ontwikkelen. Wanen zijn in Laings optiek daarmee geen betekenisloze symptomen van een medische ziekte, maar een vorm van handavingsdynamiek voortkomend uit ontologische onzekerheid.

Illustratief zijn drie manieren waarop Laing denkt dat iemand zichzelf kan verliezen: verzwelging (*ungulfment*), implosie (*implosion*) en verstedendheid (*petrification*). Bij verzwelging vreest iemand opgeslokt te worden door anderen – zelfs een discussie verliezen kan dan al voelen als het einde. De logische reactie is er een van isolatie en terugtrekking, waarbij wanen (of dromen) over drijfzand, vuur, of gepakt worden opkomen. Bij implosie is het de buitenwereld die als bedreigend wordt ervaren voor de innerlijke leegte: alles komt eigenlijk te indringend binnen, zodat men geen voor-zich-zijn kan handhaven. Hier komen volgens Laing vervolgingswanen uit voort.

Onder versteendheid verstaat Laing depersonalisatie van zelf en anderen. Door de ander als ding te zien word je ook niet blootgesteld aan de mogelijkheid om geobjectiveerd te worden in diens wereld; door het zelf te depersonaliseren is er eveneens geen risico om de eigen identiteit nog verder te verliezen: door dood te spelen probeert men feitelijk het voortbestaan (van het voor-zich-zijn) veilig te stellen.

Vanuit Cooper en Laings idee dat wanen op verschillende manieren een rol spelen in zelfbescherming wordt de biomedische benadering problematisch. Een ziekte is iets wat een persoon overkomt: een ziekte wordt 'ondergaan' en er wordt aan 'geleden'. Cooper merkt op dat wanneer de persoon wordt gezien als slechts een drager van symptomen, de persoon irrelevant is en buiten spel staat: hij wordt vanuit biomedisch perspectief teruggebracht tot helemaal niks, tot niemand (Cooper 1961, 27). Door de ontmoeting tussen de psychiater en de psychotische persoon op deze manier te structureren, wordt de patiënt volgens Cooper geweld toegegaan: de mogelijkheid wordt ontnomen een eigen persoon te zijn. Dit is de vorm van geweld die Cooper centraal stelt met de term 'antipsychiatrie'.

Epistemologie: Emil Kraepelin versus Karl Jaspers

De manier waarop Cooper en Laing zich afzetten tegen een biomedische benadering kwam niet uit de lucht vallen. Al langere tijd werd de psychiatrie gekenmerkt door een tweespalt tussen de biomedische benadering van Emil Kraepelin (1856-1926) en de fenomenologische benadering van o.a. Karl Jaspers (1883-1969). Kraepelin is de voorvader van de wetenschappelijke psychiatrie. Hij introduceerde het idee om psychische aandoeningen te categoriseren op basis van patronen van symptomen en onderzoek te doen naar de genetische en neurologische grondslag van deze patronen.

De fenomenologische benadering van Karl Jaspers is de grote tegenhanger en ontwikkeld op basis van de vroege werken van Edmund Husserl en G.W.F. Hegel. Volgens Jaspers kunnen we de mentale staten van anderen begrijpen (*verstehen*) middels *empathie*; door ons onder te dompelen in het psychische leven van een ander kunnen we zien hoe de ene mentale staat gerelateerd is aan de andere (1913/1997, 301). We kunnen bijvoorbeeld begrijpen hoe bedrog bij iemand leidt tot argwaan en woede kan volgen uit een gevoel van verraad. Dit is wat anders dan mentale staten oorzakelijk of wetenschappelijk *verklaren* (*erklären*); daarvoor is volgens Jaspers veelvuldige ervaring en experimentele kennis vereist. Maar volgens Jaspers stelt het empathisch begrijpen ons in staat door te dringen tot het psychologisch domein en de betekenis van psychopathologie te ontwaren. Het lijkt er op dat Cooper en Laing juist

Sander Werkhoven is werkzaam als universitair docent bij het *Ethiek Instituut*. Zijn gebieden van specialisatie zijn filosofie van geneeskunde en psychiatrie, medische ethiek, normatieve ethiek en meta-ethiek.



deze methodologie gebruiken, en zich daarmee afzetten tegen Kraepelin's biomedische benadering van waanzin.

Hier zit een kern van waarheid in: Cooper en Laing zien waanzin inderdaad als betekenisvolle mentale staten die we kunnen begrijpen door ons onder te dompelen in de ervaringen en biografie van iemand. Tegelijkertijd is Jaspers' positie terughoudender. Ten eerste denkt Jaspers dat we middels empathisch begrijpen alleen kunnen inzien hoe bij een *individu* de mentale staten betekenisvol aan elkaar gerelateerd zijn. We kunnen dit niet generaliseren naar algemene theorieën over de oorzaken van waanzin; dan begeven we ons op het niveau van verklaren, en dat kan alleen op basis van meerdere gevallen en experimenteel onderzoek (zie Roesl 2013). Daarbij stelt Jaspers dat wanen nu net het soort van mentale toestanden zijn waarbij empathisch begrip niet altijd mogelijk is: wanen zijn volgens Jaspers typisch *onbegrijpelijk* (Jaspers 1913/1997, 557). Cooper en Laing stappen dus over de grenzen van wat Jaspers als begrijpelijk en empathisch toegankelijk achtte. Bovendien bevinden zij zich in Jaspers' epistemologie op glad ijs door interpretaties van individuen te verheffen tot oorzakelijke verklaringen voor waanzin in het algemeen.

Antipsychiatrie in de praktijk: Villa 21 en Kinglsey Hall

Cooper zette zijn woorden om in daden door tussen 1962 en 1968 een experiment uit te voeren in Villa 21 van Shenley Hospital. Hij voerde radicale wijzigingen door om personen in staat te stellen een eigen persoon te zijn in plaats van ze verder te reduceren tot een object in de blik van anderen. Dit hield in dat er een opendeurenbeleid gold: niemand werd tegen eigen wil opgenomen. Gebruik van anti-psychotica en tranquillizers werd beperkt, de vele routines van het ziekenhuisregime werden afgeschaft: geen vaste bedtijden en ochtendrituelen, bewoners moesten zelf hun eigen afwas wegbrengen en opruimen. De staf ging zo gelijkwaardig als mogelijk om met bewoners, en beoefende terughoudendheid – ze deden vaak helemaal niks. Er waren wel dagelijkse gesprekken, waarin de rollen van therapeut, patiënt, psychiater en verzorger vervaagden, en waar iedereen met elkaar sprak elkaar sprak over diens angsten en fantasieën.

Ondanks dat dit uitmondde in een onhygiënische toestand, dacht Cooper dat mensen met een vroege psychose alleen met deze benadering in staat werden gesteld een eigen persoon te zijn en niet verder geobjectiveerd of verzwolgen te worden door de blik van anderen.

Beroemder en extravaganter was het centrum dat Laing tussen 1965-1970 opzette in Kingsley Hall in Oost-Londen. Laing en gelijkgestemden gingen zelf

Over de jaren ging het centrum van Laing er soms meer uitzien als een wild en ongecontroleerd hippiefest dan een behandelcentrum: uitingen van waanzin kregen vrij baan en leken soms aangemoedigd te worden

in dit centrum wonen en iedereen met psychotische ervaring en/of of verslavingsproblemen kon komen en gaan. Over de jaren ging dit centrum er soms meer uitzien als een wild en ongecontroleerd hippiefest dan een behandelcentrum: uitingen van waanzin kregen vrij baan en leken soms aangemoedigd

te worden – niemand die ze als problematisch zag of bevraagde, laat staan als symptoom van ziekte. Intellectuelen, mystieken en andere sympathisanten waren welkom, er vonden feesten en nachtelijke sessies met uitgebreide rollenspelen plaats. Er was een meditatiekamer, maar ook het toedienen van LSD en andere psychostimulanten was niet ongebruikelijk. Een levendige indruk van Kingsley Hall en haar bewoners is te vinden in Dominic Harris' fotoreportage *The Residents* (2012, zie O'Hagan in *The Guardian*).

Waanzin met revolutionair potentieel

Terwijl Laing zich flink uitleefde in Kingsley Hall, radicaliseerde Cooper op zijn eigen manier. Hij begon in toenemende mate te denken dat opgroeien in een kerngezin in de moderne kapitalistische samenleving de ontwikkeling van een eigen persoon onmogelijk maakt. Iedereen heeft een brede erkenning van vrijheid en uniciteit van ervaringen nodig en een kerngezin is daar niet geschikt voor. In *The Death of the Family* (1974) schrijft Cooper dat deze vorm van erkenning het beste gerealiseerd kan worden door niet-familieleden die samenleven in een commune. Vader- en moederrollen kunnen in een commune door verschillende mensen ingenomen worden; kinderen kunnen volwassenen opvoeden en vice versa. Vrije liefde is mogelijk tussen verschillende personen. Bovendien hoeft er geen therapeut meer aan te pas te komen om de ervaringen aan te horen, te begrijpen, te erkennen en te duiden. In de vrije samenlevingsvorm van een commune kunnen anderen deze functies vervullen, indien nodig. Daarmee komt Coopers antipsychiatrie tot een punt waarop de psychiatrie

in het geheel wordt afgezworen: samenleven in de vorm van een commune maakt de psychiater overbodig.

Vanwege zijn idealisering van de commune als optimale samenlevingsvorm, zag Cooper revolutionair potentieel in waanzin. Kapitalisme leidde in zichzelf al tot verschillende manieren van onderdrukking, maar de vorm van samenleven in communes waar hij zelf mee in aanraking kwam in Argentinië maakte dat Cooper grote politieke betekenis kon geven aan waanzin. De aard van waanzin – reacties op het falen in het zijn van een eigen persoon – maakt volgens Cooper dat we in brede zin moeten kijken op welke manier de samenleving ons conditioneert en wat er nodig is voor ware bevrijding van het menselijk subject. ■

Referenties

- Chapman, A. (2016). 'Re-Coopering anti-psychiatry: David Cooper, revolutionary critic of psychiatry', *Critical and Radical Social Work* 4 (3): 421-432
- Cooper D. (1976) *Psychiatry and anti-psychiatry*. London: Tavistock.
- Cooper D. (1974) *The death of the family*. Harmondsworth: Penguin.
- Harris, D. *The Residents* (2012).
- Jaspers, K. (1913/1997). *General Psychopathology* (J. Hoenig, M.W. Hamilton, trans.). Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press .
- Laing RD. (1960/1965) *The divided self*. London: Penguin.
- Laing R.D. (1961/1969) *Self and Others*. London, Penguin: 1961/1969
- O'Hagan, S. (2012) 'Kingsley Hall: RD Laing's experiment in anti-psychiatry', in *The Guardian* 20 September 2012, <https://www.theguardian.com/books/2012/sep/02/rd-laing-mental-health-sanity> (accessed: 4 March 2024)
- Roesl, C. (2013) 'Jaspers on explaining and understanding in psychiatry', in *One Century of Karl Jaspers' General Psychopathology* (Edited by Giovanni Stanghellini and Thomas Fuchs, 107-120), Oxford, Oxford University Press.
- Sartre, J.P. (1962/2003) *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology* (H. E. Barnes, Trans.). London: Routledge.
- Szasz, T. (1960) 'The Myth of Mental Illness', *American Psychologist* 15, 113-118.
- Wall, O. (2013). 'The Birth and death of Villa 21', *History of Psychiatry* 24 (3): 326-40.

Are Conspiracy Theorists Mad?

Dr. Janis David Schaab sketches a philosophical approach to a practice that is prevalent in society but widely derided as mad: conspiracy theorizing.

On 6 January 2021, images of a bare-chested man wearing a headdress adorned with buffalo horns and wielding a spear with a star-spangled banner tied to it circled the globe. The man is Jacob Chansley, better known by his nickname ‘the QAnon Shaman’.

Chansley was part of the group of rioters that violently entered the US Capitol in order to overturn the results of the 2020 presidential elections. They all believed that Donald Trump’s “rightful” re-election had been stolen by a group of sinister, powerful people. For Chansley and many others, this plot was just one manoeuvre in a battle that has been raging behind the scenes for a long time: between the forces of good, including Trump and the anonymous online user ‘Q’, and the forces of evil, a cabal of paedophile devil-worshippers that count the Clintons among their ranks.

Many will dismiss Chansley as irrational, paranoid, deluded, perhaps even *mad*. Indeed, we have a term for people like him, a term that seems to convey all these attributes: he’s a *conspiracy theorist*.

But are conspiracy theorists really mad? That is the question I want to address here. My answer will be a qualified ‘yes’. There is a sense in which conspiracy theorists are mad. But they are not necessarily *more* mad than the rest of us.

What are Conspiracy Theories?

Many philosophers define as a conspiracy theory, roughly, any theory that appeals to a conspiracy to explain some event (see, e.g., the contributions in Dentith, 2018). By this definition, not only is there nothing wrong with being a conspiracy theorist, it would be mad *not* to be a conspiracy theorist. Who would deny that *some* events—such as the assassination of Julius Caesar—are to be explained by conspiracies?

However, I am not convinced by this definition. It is not the definition that the majority of people use, including the general public as well as psychologists and social scientists studying conspiracy theories. The majority’s usage of the term ‘conspiracy theory’ seems to track a meaningful *kind* of theories, a real phenomenon in its own right, and one that seems worth studying.

As far as I can see, conspiracy theories in this narrower sense tend to share four features. First, they assert that the official account of some series of events is false (*Heterodoxy*). Second, the series of events is the intended result of the actions of sinister conspirators (*Bad Intentions*). Third, these same conspirators are also re-

sponsible for concealing the truth, by feeding the public false or misleading evidence (*Deception*). Fourth, none of the salient data surrounding the series of events are coincidental. They are all meaningfully connected, and can thus be used to uncover the conspiracy by anyone who dares to look (*Connectedness*).

Together, these four features explain why conspiracy theorists often denounce those who defend the official account as complacent ‘sheeple’ or, worse, minions of the conspiracy. After all, if anyone who investigates the data can find out the truth, those who refuse to acknowledge it are either unwilling or unable to face it.

This characterisation also tallies with psychological evidence about what *motivates* conspiracy theorising. The combination of *Heterodoxy* and *Deception* allows conspiracy theorists to style themselves as rogue investigator and underdogs, an elite group who see what is really going on and are willing to face it (e.g. Imhoff & Lamberly, 2017; Wood & Douglas, 2018). Moreover, by virtue of *Bad Intentions* and *Connectedness*, conspiracy theorists provide a scapegoat for social ills, presenting the world as orderly, controllable, and morally unambiguous (e.g. Brotherton & French, 2015; Rothschild et al., 2012).

Finally, the four features explain why it is so hard to refute conspiracy theories. We might point out that, if there was significant evidence to suggest that the 2020 election had been stolen, investigative institutions such as the media, academia, the police and the courts would have unearthed it. But conspiracy theorists will retort that it is hardly surprising that this kind of evidence has not surfaced. After all, the conspirators are working hard to cover their tracks, and they are in cahoots with all the aforementioned investigative institutions (*Deception*). Besides, conspiracy theorists can always point to *some* data, e.g. shaky videos that apparently show ballots being dumped, which have not been explained by the official account yet. Such ‘errant data’ is inevitable. We will never be able to sift through and debunk all such apparent evidence against the official account, given finite time and resources. Besides, strange things do occur and they do not all point to a grand design. As philosopher Brian Keeley puts it, “shit happens” (1999, 125). Yet this, of course, is precisely what conspiracy theorists deny (*Connectedness*).

Who would deny that *some* events are to be explained by conspiracies?

Janis David Schaab is an Assistant Professor at the Ethics Institute of Utrecht University. Apart from research on conspiracy theories, he has dedicated work to ethical theory, as is the case in one of his recent articles: *Moral Obligation: Relational or Second-Personal?* (Schaab, 2023).



They will insist that their theory, and their theory alone, can explain *all* the data, be it by making a vast number of supporting assumptions involving actors hired to play fake witnesses, ingenious ways of hacking into voting machines, and so on.

The Madness of Conspiracy Theorists

One might think that these argumentative moves are obviously mad, but it is not that simple. Precisely because conspiracy theories can explain a lot of data with a relatively simple core hypothesis, and protect that core hypothesis from refutation by making supporting assumptions that in turn generate new predictions, they turn out to be *good theories*, by criteria such as simplicity and explanatory power.

I think that, to see what is wrong with conspiracy theorising, we have to shift our attention away from the theories and towards the *theorists*. I argue that the features of conspiracy theories listed above are systematically connected to a style of reasoning that is insufficiently *self-critical*. The idea is that, while conspiracy theorists are highly diligent—perhaps even commendably so—when critically questioning established authorities, such as governments, media outlets, or academic institutions, they fail to scrutinise their own reasoning with the same diligence.

The crucial importance of self-critique was highlighted by Immanuel Kant. He famously identified “*Sapere aude!* Have courage to make use of your *own* understanding!” as “the motto of the enlightenment” (1784, 8:35). Less famously, in the same essay, Kant warned against trying to achieve enlightenment by simply rejecting established authorities (1784, 8:36). After all, unquestioned disobedience is no more a use of one’s own *understanding* than unquestioned obedience. It merely replaces one set of prejudices (those of others) with another (one’s own).

For Kant, enlightenment can only be approached gradually, and through the *public* use of reason, “that use which one makes of it *as a scholar* before the entire public of the *world of readers*” (1784, 8:37). This need not mean that everyone publishes their thoughts in written form all the time. What is important is that we try to reason in ways that others could in principle understand and appreciate. This also means that we must be charitable to those we

disagree with. As Kant puts it in the *Critique of Pure Reason*, “conflict cultivates reason by the consideration of its object on both sides”, so we should “let [our] opponent speak only reason, and fight him solely with weapons of reason” (1781/1787, A744/B772). If we neglect to reason publicly, and instead each prop up our own beliefs as unquestioned dogmas, we will end up talking past each other like the infamous builders of the Tower of Babel (1781/1787, A707/B735; 1786, 8:145). This state of fanatical opposition might well be described as a kind of *madness*.

Conspiracy theorists fail to reason self-critically in at least three ways. First, they fail to critically examine their own motivations. If they did, they would acknowledge that, to a large extent, what attracts them to conspiracy theories is not their epistemic merit but the sense of uniqueness, rebellion, and control that these theories afford them (as the psychological evidence suggests). This acknowledgement would in turn weaken, if not undermine, their belief in these theories.

Second, they fail to take seriously the positions of others. We have seen that, due to the features of their theories, conspiracy theorists have the means to defend their theories against pretty much any direct attack. But their argumentative moves tend to *explain away* apparent evidence against their theories by showing that, from the theories’ point of view, there is nothing to worry about. In a slogan: it *looks* as if there is no conspiracy precisely because there *is* a conspiracy (and it is covering its tracks). What conspiracy theorists fail to do, is considering the matter from the point of view that there is no conspiracy to begin with. Instead of entertaining the possibility that those who occupy that point of view are sincere and have good reasons to do so, they deride them as complacent or malicious.

Third, conspiracy theorists fail to reflect on the limits of human cognition. I have mentioned that, by some standards, conspiracy theories are good theories. But if we take into account how even our best theories cannot perfectly capture our complex social world, given our cognitive limitations, conspiracy theories begin to look *too good to be true*. One reason is that some of the data that conspiracy theorists claim to have explanatory power, are bound to be false—somebody, somewhere failed to fill in a form correctly, misremembered some fact in their witness report,

...to see what is wrong with conspiracy theorizing, we have to shift our attention away from the theories and towards the *theorists*.

or mixed up dates or names (Keeley 1999, 125). Another reason is that, as noted above, some of the data are probably random. Finally, even if there is one true account that explains all the salient data surrounding some series of events, how likely is it that any particular conspiracy theorist happens to stumble upon it?

Although my arguments do not show that conspiracy theorists are mad in a clinical sense, they do suggest that the reasoning style of conspiracy theorists is not ideally rational. Of course, this does not mean that all conspiracy theories are false. But that is not a big concession. After all, even a stopped clock is right twice a day.

The Madness of Others

Yet, one might rightly ask, to what extent are conspiracy theorists any *more* mad than the rest of us? Is it not the case that a lot of people who are generally not labelled as ‘conspiracy theorists’, including politicians, journalists and academics, frequently exhibit a similar lack of self-critique?

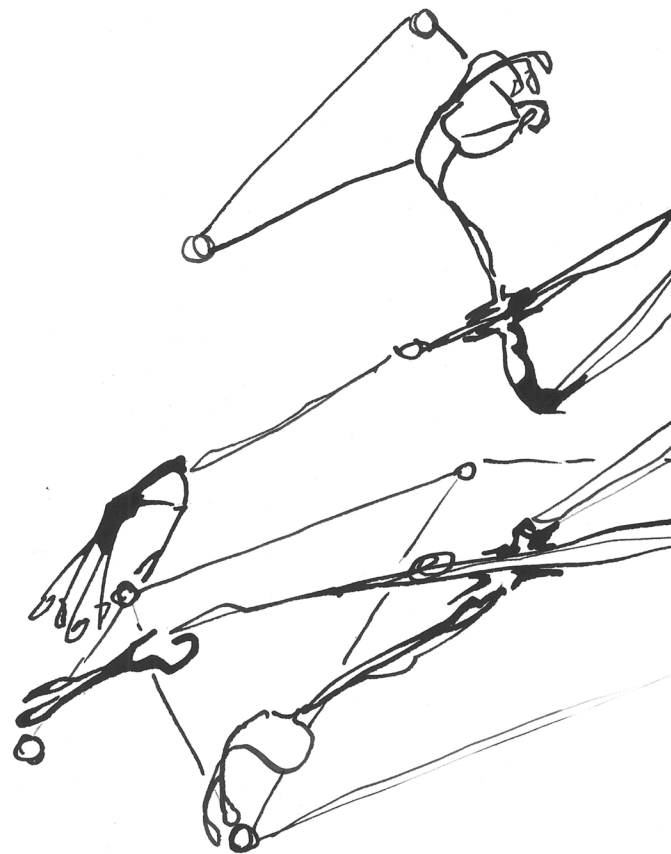
The short answer is ‘yes’. Yet, conspiracy theories are *systematically* connected to a lack of self-critique in a way in which many other beliefs are not. Whereas many, say, scientific theories may be defended without self-critique by individual scientists, those theories usually *can* be defended in a self-critical manner. Indeed, the competitiveness of academia, democratic politics, and free public discussion guarantee this, at least to some extent. By contrast, conspiracy theories—by their very nature, combining *Heterodoxy*, *Bad Intentions*, *Deception*, and *Connectedness*—pull those who believe them into an epistemic trench, a position that is easy to defend but hard to get out of and reassess.

But I do not want to suggest that conspiracy theorists, as a group, are therefore necessarily less self-critical than others. I welcome the implication of my view that what makes conspiracy theorising problematic is a widespread, everyday human flaw rather than something that sets conspiracy theorists apart from the rest of society.

The tendency to look down on conspiracy theorists, to pathologize them by viewing them as patients fit for treatment, rather than persons fit to engage with on an equal footing, constitutes a failure to reason publicly and threatens to increase societal polarisation. Moreover, it runs the risk of dismissing some true theories out of hand. Recent examples of claims that were initially dismissed in this way, but now seem to stand a decent chance of being true include the COVID-19 lab leak theory and the hypothesis that pro-Ukrainian forces attacked the Nordstream pipelines.

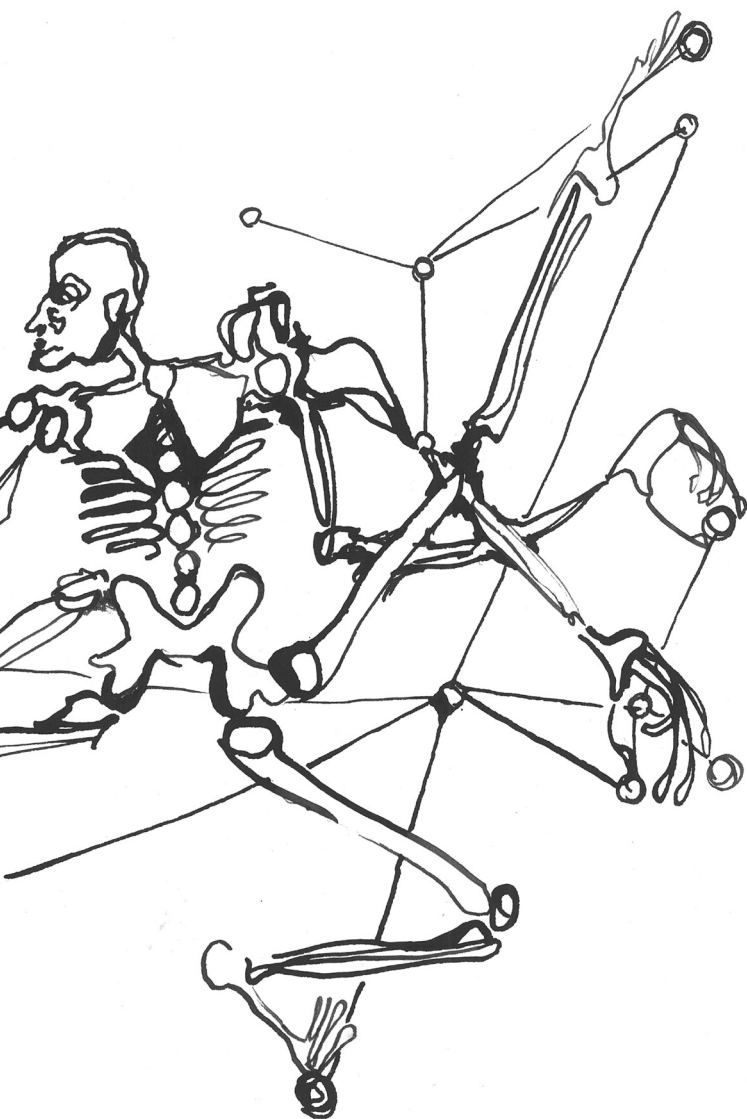
Of course, it is questionable whether these claims are in fact conspiracy theories. I would argue that they are not. They do not, for example, exhibit the feature of *Connectedness* (though many of the larger theories into which they are often integrated do). The requirement to reason self-critically applies to all of us, not just to conspiracy theorists. Hence, my view implies that any claim that a given theory is a conspiracy theory must also be self-critically examined.

Indeed, there is a tendency to use the label ‘conspiracy theory’ without self-critique. It is almost always applied to others, virtually never to oneself. Connectedly, since the label’s negative connotations make it a powerful political tool, it lends itself to propagandistic abuse.



A straightforward example of such propagandistic use without self-critique is when Trump labelled the idea that Russia interfered in the 2016 election a conspiracy theory. But not all unfounded accusations of conspiracy theorising, or indeed all conspiracy theories, come from the political right. The lab leak theory, for example, was most forcefully dismissed by those in the centre and on the left. And some of the bolder claims that have been made about Trump's ties to Russia, fuelled by the so-called Steele dossier, look a lot like conspiracy theories (also see Sykes & Harper 2024).

If we all were a bit more self-critical, there'd be fewer conspiracy theories, fewer accusations of conspiracy theorising, and less madness. ■



Illustratie: Mette van Liempd

Many of these thoughts are developed in more detail in:

Schaab, Janis D. 2022. Conspiracy Theories and Rational Critique: A Kantian Procedural Approach. *Inquiry* (online first).

References

Brotherton, Robert, and Christopher C. French. 2015. Intention Seekers: Conspiracist Ideation and Biased Attributions of Intentionality. *PLoS ONE* 10(5): 1-14.

Dentith, M.R.X. (ed.) 2018. *Taking Conspiracy Theories Seriously*. London: Rowman & Littlefield.

Imhoff, Robert and Pia K. Lamberty. 2017. Too special to be duped: Need for uniqueness motivates conspiracy beliefs. *European Journal of Social Psychology*, 47(6): 724-34.

Kant, Immanuel. 1781/1787/1999. *Critique of Pure Reason*. Trans. and ed. Paul Guyer and Allen W. Wood. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

— 1784/1996a. An Answer to the Question: What is Enlightenment? In *Practical Philosophy*, ed. and trans. Mary Gregor, 11-22. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

— 1786/1996b. What Does it Mean to Orient Oneself in Thinking? In *Religion and Rational Theology*, ed. and trans. Allen Wood and Georgi di Giovanni, 1-18. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

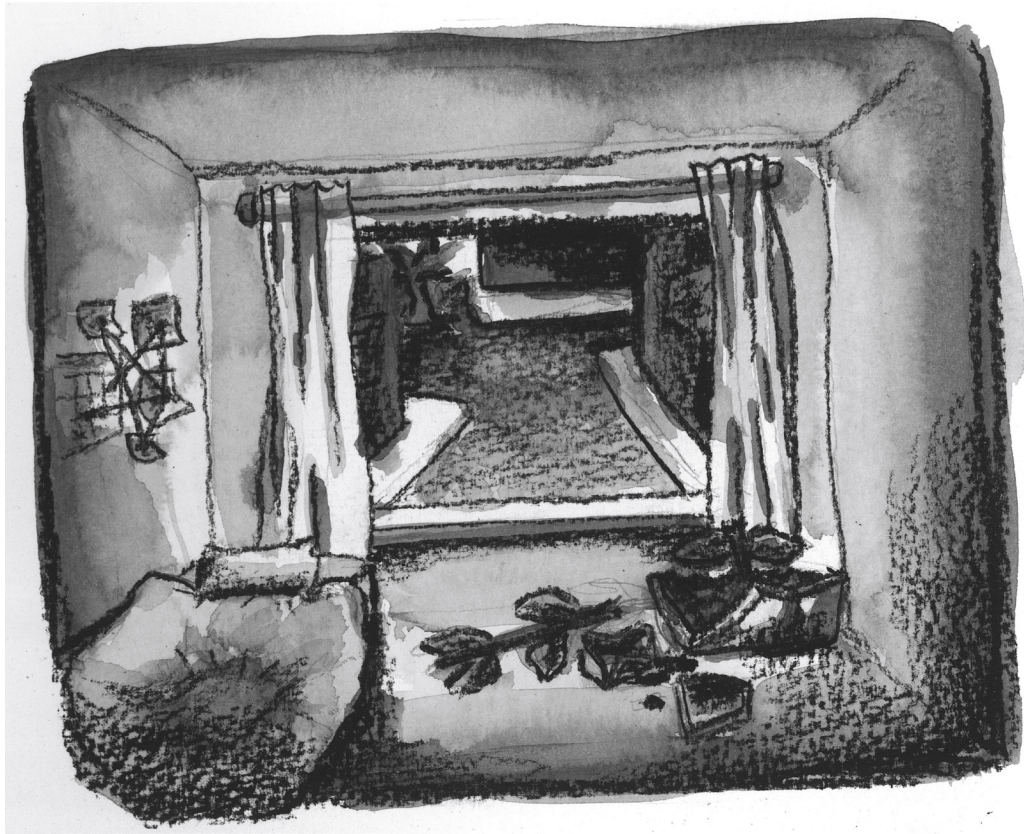
Rothschild, Zachary K., Mark J. Landau, Daniel Sullivan, and Lucas A. Keefer. 2012. A Dual-Motive Model of Scapegoating: Displacing Blame to Reduce Guilt or Increase Control. *Journal of Personality and Social Psychology* 102(6): 1148-63.

Schaab, Janis David. 2023. Moral Obligation: Relational or Second-Personal? *Ergo: An Open Access Journal of Philosophy* 9(48): 1322-1355.

Sykes, Tom and Stephen Harper. 2024. How Liberal Conspiracy Theories Can Be Just as Destructive as Their Extremist Counterparts. *The Conversation*, 8 Jan. 2024. Retrieved on 16 Jan. 2024. URL: <https://theconversation.com/how-liberal-conspiracy-theories-can-be-just-as-destructive-as-their-extremist-counterparts-215424>

Wood, Michael J. and Karen M. Douglas. 2018. Conspiracy Theory Psychology: Individual Differences, Worldviews, and States of Mind. In *Conspiracy Theories and the People Who Believe in Them*, ed. Joseph E. Uscinski, 245-53. Oxford: Oxford University Press.

One might rightly ask, to what extent are conspiracy theorists any more mad than the rest of us?



Illustratie:
Giulia Grosskop

ALLE MIEREN DOEN ALSOF

Domien Verbeek

Het was altijd een droom geweest mijn leven te eindigen als een krankzinnige krantenkop. Of desnoods het plot voor een goede film. “Verwarde naakte man berooft supermarkt”, zo iets. De gestoordheid die daarvoor nodig was, had ik echter flink onderschat. Het was niet dat ik mezelf beschouwde als ‘niet-gestoord’, het uittrekken van mijn kleren zou me op dit moment gewoon meer moeite kosten dan ik had verwacht.

Op mijn bureau stond alles zoals ik het gisteren had achtergelaten—in mijn slaap gooi ik het nog wel eens om. Ik had het bureau een tijd geleden naar het raam versleept. Alsof het uitzicht, nu nog wazig door de damp van slapende mensen, zou helpen.

De anderen waren al begonnen, het gedachteloze ontbijtgesprek van de burens duidelijk hoorbaar. Ik moest bezig blijven. Overeind komen, ogen openen en bezig blijven. Er was weinig veranderd. De regen viel loodrecht, het vrolijke lichtblauw van een plastic tasje hing stil in een boom en nog steeds lukte het niet. Nu het al zo lang hetzelfde was, begon ik er stiekem toch een beetje van te genieten: het uitblijven van de concentratie, het urenlang staren naar de teksten, het wanhopige gevoel van je zo hard voor iets inspannen dat alles

pijn doet. Zoals ik vroeger bij de gymles helemaal tot boven in het touw moest klimmen van mezelf om te kunnen genieten van de pijn als ik later stil huilde in de kleedkamer.

Toen ik even later mijn blaas stond te legen in de pot van de kamerplant, kwam ik tot de conclusie dat mijn gedroomde einde altijd al meer was geweest dan een grapje. Het werkte redelijk goed wanneer ik op verjaardagen vragen over mijn toekomstplannen wilde ontwijken, maar was tegelijkertijd ook altijd een serieuze optie: Alles te eindigen met een slotakkoord dat zo dramatisch was dat het alle andere, al dan niet mislukte, plannen teniet zou doen.

Er was een periode in mijn jeugd waarin ik heel zeker wist dat iedereen *deed alsof*. Of het een droom, een toneelstuk of een experiment was, wist ik niet, maar ik speelde geduldig mee tot degenen die het hadden bedacht er klaar mee waren. Nog steeds waren deze scenario’s niet uitgesloten, maar ik had in ieder geval doorgerekend dat, zelfs als het klopte, meespelen, doen alsof je een plan had, de beste optie was.

Sinds ik de mogelijkheid dat alles nep was niet meer kon uitsluiten, was er een zingevingsvacature vrijgekomen.

Sinds ik de mogelijkheid dat alles nep was niet meer kon uitsluiten, was er een zingevingvacature vrijgekomen. Het was jammer dat alle dogmatische doch magische wereldbeelden meer vragen opriepen dan ze antwoorden gaven. Zelfs de twijfel! Alles dat dat bewees was irrelevant: ik dacht dus ik was, wat dan?

Er was maar één plek waar het vermengen van het echte en het neppe niet verwarrend, maar doelmatig was. Eén plek waar de verwarring over waar- en onwaarheid bevorderlijk, misschien zelfs een doel was. Waar de twee mierenkolonies van feit en fictie elkaar konden ontmoeten—krioelend, over elkaars ledematen struikelend—zodat het onmogelijk te onderscheiden is wie bij wie hoort. Waar het zelfs geen probleem is als een miertje van thuis wisselt.

Op het podium, in een boek, een film, een liedje—in de kunst.

Dus: ik voerde toneelstukjes op waarin ik alle sadistische gevoelens richting mijn broertje kon uiten omdat dat nou eenmaal in het script stond. De middelbare school leerde mij daarna dat ironie je mogelijkheden inderdaad enorm vergroot. Als je *doet alsof*, ben je onaantastbaar—alles wat fout gaat is de bedoeling. Ik hield van mijn ironische jasje en negen jaar later was ik klaar voor emigratie.

Mijn eerste voorstelling, *Van Jamfabriek naar GGZ-kliniek*, werd een enorm succes. De voorstelling vertelde een tragisch levensverhaal. Van mij, de zoon van de directeur van een jamfabriek, werd verwacht dat ik het werk van mijn vader voort zou zetten in deze branche. Ik daarentegen, had een hekel aan jam; het was immers

Midden in een zin zou ik sommige woorden met een rare piepstem uitspreken. En dan doorpraten alsof er niets was gebeurd.

het product van mijn afwezige vader. Mijn enige uitlaatklep was stiekem liedjes schrijven op mijn zolderkamer. Liedjes over jam. Liedjes over mijn vader. En zie daar: deze voorstelling. Een afrekening met mijn onrechtvaardige jeugd.

Hierna trad de rest van het plan in werking. In de mediaoptredens die op het succes volgden kon ik steeds meer loslaten over die verwarrende jeugd. Verwarring was goed voor naamsbekendheid. Ik werd een televisiepersoonlijkheid en steeds vaker mocht ik aanschuiven bij praatprogramma's, spelshows, ander dom vermaak. Achter de onnavolgbaarheid en rolvastheid van mijn personage kwam langzaam mijn ware aard tevoorschijn. Een jonge gevatte acteur met oneindig veel potentie. Geniaal dus—niet gek.

Mijn nieuwverworven bekendheid stelde mij in staat mijn plan in de juiste volgorde te vervolgen. Met elk televisieoptreden kwam het volgende doel langzaam in zicht. Een paar maanden lachen, knikken, poseren, tot ik vorige week eindelijk werd opgebeld: of ik een programma zou willen presenteren. Een nieuw *format*, iets met bekende personen, kennis, geld. Ik was vereerd. Ik zou bij ze terugkomen. Dit was goed. Dit was volgens plan.

Nu restte de voorbereiding. Het scenario plakte ik op de lege muur naast het raam. Gele velletjes met plakrand. Alles uitgedacht. Dat was goed. Nu moest ik in mijn rol zien te komen. Het koste langer dan verwacht.

Wat ik moest doen, was duidelijk. Het stond al tijden vast. Het zat in mijn hoofd gestampt. Ik zou op de afgesproken tijden in de studio verschijnen. Ik zou *mezelf* zijn. Ik zou luisteren. Ik zou goed mijn best doen. De eerste uitzendingen zou ik doen wat van mij werd verwacht. Presenteren. Grapjes maken. Lachen. Dan langzaam zou er iets veranderen.

Eerst een lichte stotter. Niet te veel. Gewoon één woord een paar keer herhalen. Niets aan de hand. Twee uitzendingen later zou mijn rechterwang gaan trekken. Een klein zenuwtrekje. Niets gek. De stotter en de trekende wang zouden blijven. Het zou opvallender worden, elke uitzending opvallender. Mensen zouden het zien, ook de productie. Maar daar konden ze toch moeilijk iets van zeggen. Ik was immers beroemd. Dus ik zou doorgaan.

De stotter en de tik zouden de volgende uitzendingen licht aanwezig blijven. Nu zou ook mijn spraak gaan veranderen. Midden in een zin zou ik sommige woorden met een rare piepstem uitspreken. En dan doorpraten alsof er niets was gebeurd. Als ze er niets van zouden zeggen zou ik doorgaan. Steeds vaker zou ik dit doen. Vaker en vaker totdat ik hele zinnen uitsprak met deze stem. Het zou raar staan. Maar er waren dan al zo veel uitzendingen opgenomen. Er nu iets van zeggen zou raar zijn. Dus zouden ze me mijn gang laten gaan. En ik zou niet stoppen. Het zou alleen maar erger worden. Mijn stem zou omhoog- en omlaaggaan op de meest willekeurige momenten. Mijn wang zou blijven trekken alsof iemand het bewoog met een touwtje dat ik eraan vast had gemaakt. Niet alleen mijn wang, mijn hele lichaam zou ongecontroleerd bewegen. Ik zou gek worden. Niet geniaal—gek.

Ik had de kat door het raam gegooid. Ik.

Ík zou dat doen. Ik. Net zo lang totdat niemand meer wist wat er gebeurde. Tot ze niet wisten wie er voor hen stond. Wie de presentator was. Wie zijn armen rondzwaaide alsof hij op wilde stijgen. Wie zijn stem zo mooi op en neer liet gaan als een sirene. Wie tegelijkertijd zijn ogen strak op de camera richtte alsof er niets aan de hand was. Alleen ik zou weten wie dat deed. Ik. Ik zou het weten. Ik was het. Ik.

Ík rende zo hard door de ruimte dat mijn voeten pijn deden. Ík sprong zo hoog dat er een gat in het plafond zat. Ík gooide de pot van de kamerplant aan scherven. Ík smeede de deur naar de gang open. Ík had mijn broek uitgetrokken en mijn sokken aan mijn oren gehangen. Ík had de kat door het raam gegooid. Ík had mijn hemd aan stukken gescheurd. Ík had mijn ontblote ledematen laten schrikken in de koude lucht. Ík had mijn voeten opengehaald aan het glas op de stoeptegels. Ík had de anderen gepasseerd. Ík had ze niet gegroet. Ík had een winkelkarretje. Ík had een droom. Ík had een doel. Ik. ■

15-01-2024



Domien Verbeek (20) is bachelorstudent filosofie aan de *Universiteit Utrecht* en tevens redactielid van *De Filosoof*.



Confessiones Rationabiles

Steven Boom

[1]

Ik was een mot die te ver van de aarde vloog om de zon te bereiken. Daar ver in de hemel werd ik een engel. Eenmaal verblind door de felheid van het eerste licht verbrandden mijn vleugels. Nu vertel ik dit als dier en God, aldus als filosoof. Kortom, ik ben geboren.

2]

Ik ken een mot die engel wilde blijven, omdat hem was aangeleerd dat een mot niet genoeg was. Ik noem het waanzin, vernoemd naar “waanidee”. De zin: “Een mot moet God worden” is het idee om hem zin te geven. Verwaand zoekt hij omhoog, want alles om zich heen wordt waardeloos. Ik, zo niet verwaander dan wel niet waanzinniger, lach, omdat ik het waanzinnig fascinerend vind hoe we zijn en ik hierdoor eveneens denk meer te zijn. . Ik, die gedwongen gekozen heb mij .als beest in de natuur te duwen, waar ik met mijn eerste licht in geworpen ben. De natuur van mijn oog tot de natuur, eens manisch, dan tragisch opengesperd, schreeuwt: “Gedwongen vrij te zijn!”, terwijl boven en buiten mij ik mijzelf weer de *grund* in wil drukken. Terug naar tragisch en manisch wat volgens mij beschreven wordt als Genie, met de hoofdletter G van de Griekse mythe. G van Geworpen, betekent Gedwongen te leven zoals men leeft, want wat is, is juist, maar als ik de poëtische paus zou zijn, zou ik dat zeggen met een andere geest.



[3]

“Illusies creëren teleurstelling,” dat zeggen de Fransen en de Duitsers. De één noemt het “Enttäuschung”, dat wil zeggen “Ontdaan van illusie” en verblindt zich door zijn idealen totdat de wereld de mantel der vergissing wegscheurt. De ander, hoewel het nog immer mijzelf betreft, noemt het absurd, oftewel de echtscheiding na een *mariage sublime* tussen mij, de idealist en de wereld. Beide zijn ze het eens – wie nooit teleurgesteld is, is de wereld. De teleurgestelde die verwaand terug de waanzin ingaat, want zo is het, “mot de wereld niet”. Wie waanbeelden als voorstellingen heeft en wiens sluier steeds gescheurd wordt en wie waanideeën heeft en liever erdoor blind wordt gemaakt, omdat ze te fel verlicht zijn, zal steeds teleurgesteld zijn. Diegene zal zo vaak trouwen als diegene zal scheiden. Trouwens, dat zijn veel euforische huwelijksnachten en jammerlijke eenzame ochtenden. Ik moet opbiechten verslaafd te zijn aan teleurstelling, dat wil zeggen aan mijn geest. Waar is de waarde, daar ben ik liever dan de waarheid. De waarheid voedt mij niet genoeg. Vandaag was ik een objectief analyserende psycholoog. Ik biecht op dat dit grootsheidswaanzin was.

[4]

In de war ben ik in de oorlog tussen de gedachten die als een rivier eindeloos door mijn lege hoofd stromen totdat mijn einde komt. De mot zoeken is in oorlog zijn en wie snel mot zoekt is waarlijk in de war. Oorlog noemen velen zonde, zoals ik eenzijdig ook vind. De andere zijde wil mij als ziek bestempelen en met de hamer goedstemmen. De zijde die één was, oftewel het ene goede kende, zou die andere zijde als ziek betitelen. De tweezijdige betitelt beiden als ziek om zichzelf na deze plechtigheid dezelfde titel te schenken. Twee-strijd, want oppositie is nodig voor strijd, der waarden. De *ander* is hoe een waarde op zichzelf leeft, maar tevens essentieel voor mijn bestaan. Ik

snak ernaar, want er is een gebrek; de universele realisering mist

door weerstand. Ik snak naar wat mij ontbreekt. Een doel scheppen dat overlapt met anderen en *andere* anderen overstijgt. Ik moet opbiechten dat als ik niet naar gezelligheid en socialisatie snak, ik evenzo naar ongezelligheid smacht. De *idealist* vinden deze ongezellige gezelligheid teleurstellend.

[5]

accel.: Geen genie, geen grote geest bestaat wiens inhoud enige waanzin ontbreekt, zeggen ze. Geen waanzinnige kan bestaan zonder enige vorm van genie. Een waanzinnige zal niet vastroesten in conventies, maar hij is te vrij, ongegrond – transcendentaal vrij? Conventies zijn grenzen. Innovatieve geesten overstijgen grenzen. Innovatieve geesten zijn creatieve en scheppende geesten. Binnen de grenzen is samenleving en samenleving bindt aan taal. Buiten de grenzen wonen om de grenzen te verleggen is zich onhuiselijk huiselijk voelen, maar de creatieve geest, dus innovatieve geest, kan niet *anders* dus leeft hij verstoten buiten de grenzen, dus leeft hij buiten de conventies. De buiten-de-grens-woner vervreemdt zich slechts. Toch zijn ze. Ergo: het is waanzinnig om naar genie-zijn te streven. De waanzin ligt hen in het ontbreken van zin, meer dan in het ontbreken van genie zelf. Wie een genie is, heeft een nut, want ik beken waanzinnig genoeg te zijn om een nut en zin te vereisen. Men weet van doelloosheid, maar het vatten ontbreekt, het voelen waarop gehandeld wordt ontbreekt.

[5.5]

Stuur de intuïtieve mensen naar het gekkenhuis. Ze denken, en anderen geloven, kennis te krijgen vanuit goddelijke illuminaties... alsof iemand belangrijk en betekenend genoeg is voor hemelse aandacht. Onbewuste observatie en structurering? Alleen conceptuele mensen structureren. Kijk dan hoe hemels gestructureerd, gegrond en veilig hun bouwwerk is. Ze doopten het: gevangenis.

[6]

Over grootheidswaanin gesproken. Een naar-het-schijnt-heilige schreef: “Etiam stultus attractive sonere potest, stultior autem quaerit quod significat.” Hoewel ik het hiermee eens ben, moet ik opbiechten niet te weten wat het betekent. Mijn gehele existentie al zoek ik betekenissen van de *ander* en mijzelf op, vrij dwaselijk.

[7]

Ik zou soms scherper willen zien, maar dan snijdt mij in de ogen dat ik ben. In plaats daarvan ben ik schepper van de wereld die bestaat in mijn oog. Als ik slaap ben ik tijdelijk dood en vergaat de wereld, om elke volgende dag weer te keren en soms slaap ik overdag. Als ik denk aan mezelf van gister dan denk ik aan een *ander*... “Vergeleken met hem heb ik het best wel goed” hoor ik en ik denk: “Zijn ze vergeten dat ze nog in Samsara zijn?” Dus terug naar mezelf. Het is gradueel, maar voelt successief, aldus dromerig absurd. Ik zou dus wat minder warrig willen zijn, dat mot ik bekennen. ■



Steven Boom doet naast een BA Filosofie eveneens een BA Duitse Taal en Cultuur. Voor het laatste is hij zijn scriptie aan het afronden. Verder is hij een fervent wandelaar en is dus ook vaak te vinden in het park in de buurt.

Shifting with the Shadows: Adaptability and Sanity in the works of H.P. Lovecraft

Lovecraft's horror stories often involve characters who go insane when confronted with terrible hidden knowledge that shatters their conception of reality. **Dr. Sean Elliot Martin** analyses this theme of madness in Lovecraft's work in terms of paradigm shifts that challenge pre-existing understandings of reality and the manner in which these challenges are confronted.

The concept of sanity is among the most subjective notions in any culture, as it is typically perceived in relation to an individual's ability to conform to the norms and expectations of a given society. Innumerable studies in anthropology and cross-cultural psychology demonstrate that the standard beliefs and practices of a given society are likely to seem insane to the members of certain other groups. As documentation of various cultures becomes more widespread, people around the world have access to information about the worldviews and behavioral expectations of populations across the globe and over the centuries, noting changing paradigms in the standards of relative sanity and insanity. While a relativistic approach to the idea of sanity is a crucial development in the study of mental health, it is merely the beginning of a new approach as it applies to philosophy, behavioral sciences, medicine, literature, and many other disciplines. Among the various literary figures who have explored representations of sanity and insanity, H. P. Lovecraft may be one of the most prominent. The descent into madness after characters are exposed to hidden and world-shattering knowledge is one of the themes for which he is best known. Many of his most famous works, including those that make up the 'Cthulhu Mythos,' involve narrators who discov-

er mind-shattering truths that challenge their sanity and their most fundamental understanding of material facts.

In many of his works, Lovecraft provides particularly reliable narrators who confront empirical data that overturns their basic notions of reality. His narrators are often trained observers who adhere, sometimes dogmatically, to scholarly standards of evidence and analysis. They are not given to superstition or flights of fancy, but the very empirical standards that frame their investigative methodologies force them to acknowledge facts that appear at first to be the stuff of insanity. In these stories, Lovecraft explores the concept of sanity not by focusing on depictions of individuals who have gone insane in a sane world (the approach of virtually all of his predecessors), but the varying ways that sound minds cope with paradigm crises in which the world seems to have gone insane around them. The threat, the horror the characters face, is not so much one of imminent physical harm (although Lovecraft certainly depicts such situations), but the horrifying revelation of secret and terrible knowledge about reality. Rather than portraying a character's mental state as it shifts out of alignment with an objective reality, Lovecraft presents an alternate reality that supersedes the erroneous model that has dominated the characters' worldview. As

Leiber states, “Lovecraft is the literary Copernicus; he shifts the focus away from humans and to the greater cosmos at large.

Just as Copernicus offered a model of the universe that no longer placed the sun at the center, Lovecraft offers a cosmic model where humans are no longer at the center.” (Leiber 1980, 50-62) The narrators who discover this new information respond with a spectrum of outcomes that include mental collapse, denial, paranoia, and (rarely) acceptance. Lovecraft effectively asks, among other things, “What is the sanest approach to seemingly insane circumstances?” or “At what point must a truly sane person radically alter their worldview to fit incontrovertible evidence that contradicts their most basic understanding of reality?”

Examples of Lovecraft characters facing alienating knowledge are too numerous to list, much less to adequately explore, but they include *The Call of Cthulhu*, *The Whisperer in the Darkness*, *The Shadow Out of Time*, *The Colour Out of Space*, *The Haunter of the Dark*, *At the Mountains of Madness*, and dozens of others. These works share a common theme of paradigm

Lovecraft presents an alternate reality that supersedes the erroneous model that has dominated the characters’ worldview.

crises brought on by the discovery of unthinkable (but undeniable) revelations about the very nature of humanity, the Earth, and the universe

as characters discover information about ancient and powerful beings beyond human comprehension. As many have observed about Lovecraft, the greatest terror for his characters comes from facing the fact that their most fundamental beliefs have been completely wrong.

Within the larger theme of the horror of forbidden knowledge, Lovecraft also includes a smaller conceptual category that may be even more insightful and compelling: a character’s struggle to adapt to disturbing revelations about self-identity. While exposure to new paradigms regarding the cosmos, the history of earth, and the relative insignificance of humans in the universe is devastating to his characters, Lovecraft also depicts more personal struggles of those who discover horrifying truths about their own, immediate, physical nature. In the

majority of his works, Lovecraft’s characters may be able to maintain some notion of their own humanity, no matter what they learn of the Old Ones or other cosmic entities. They still share their core identity with their fellow homo sapiens, even if they are forced to realize that their species has never actually been the pinnacle of divine creation. There is still room for a sense of unity and solidarity with their own kind; their nature is different than previously thought, but it is still shared. However, in a few of Lovecraft’s stories, characters discover information about themselves that strips away that very humanity, leaving them to process unthinkable insights into their own nature. In the face of such traumatic personal revelations, some characters turn to self-destruction while others manage to embrace their new-found identities, demonstrating what might be considered a remarkable level of sanity when faced with seemingly insane circumstances.

Perhaps the best example of horrible knowledge leading to a mental collapse and self-destruction is found in Lovecraft’s short story, *Arthur Jermyn* (1920). After discovering the unsettling truth of his own ancestry, finding that at least one of his ancestors is of a subspecies of ape-like creatures, the titular character Arthur Jermyn commits suicide through self-immolation. By choosing fire as the mechanism for his destruction, he not only ends his life but destroys the evidence of his non-human heritage. This pre-*Cthulhu Mythos* story shows that the concept of disturbing self-discovery was on Lovecraft’s mind relatively early in his writing career.

While the suicide of Arthur Jermyn provides a compelling depiction of a visceral reaction to traumatizing self-knowledge, perhaps the most fascinating responses of Lovecraft’s narrators to devastating information appears in works like *The Shadow Over Innsmouth* (1931), and even as early as *The Outsider* (written in 1921, published in 1926). In contrast to the character of Arthur Jermyn, the narrators of these two stories make horrific discoveries about their own identities and manage to embrace their new perspectives on existence.



Illustratie: Sam Langelaan

They each face undeniable evidence that is arguably far more upsetting than Arthur Jermyn's discovery of his ancestry, and yet the narrators of *The Outsider* and *The Shadow Over Innsmouth* adapt to their new identities with something akin to enthusiasm.

The narrator of *The Outsider* describes memories of a sad and isolated existence in a dark and somber castle, with no other sentient creature and no recollection of anything before his time in the castle. Eventually, the narrator scales a tall and crumbling tower to see beyond what appears to be a dark forest outside of the castle. He describes the treacherous climb and emerging through the floor of a crypt. It becomes apparent that the castle was actually deep underground, and that the tower connected to the surface of the Earth. Lovecraft masterfully applies literary impressionism as the narrator describes a disorienting scene involving a gathering of people erupting into a terrorized panic as he attempts to join them. The narrator eventually realizes the cause of the panic: "to my horror I saw in its eaten-away and bone-revealing outlines a leering, abhorrent travesty on the human shape; and in its moldy, disintegrating apparel an unspeakable quality that chilled me even more." He realizes that this "carrion thing" is his own reflection. He is a rotting corpse. One might guess that if there were any reason to set oneself on fire it would be the discovery that one is a decaying cadaver that is somehow animated by unknown powers. Yet, the narrator / creature declares:

"Now I ride with the mocking and friendly ghouls on the night wind, and play by day amongst the catacombs of Nephren-Ka in the sealed and unknown valley of Hadoth by the Nile. I know that light is not for me, save that of the moon over the rock tombs of Neb, nor any gayety save the unnamed feasts of Nitokris beneath the Great Pyramid; yet in my new wildness and freedom I almost welcome the bitterness of alienage." (Lovecraft [1926] 1963, 41)

At what point must a truly sane person radically alter their worldview to fit incontrovertible evidence that contradicts their most basic understanding of reality?

In the face of an unimaginably disturbing self-discovery, this character somehow manages to adapt to its inhuman nature, embracing what many people would consider a fate far worse than death. Lovecraft's undead narrator provides very little information about its condition, the "mocking and friendly ghouls" with

which it rides, or the "gayety" of the feasts that it attends. Whatever the details, Lovecraft provides a unique portrayal of a version of sanity as adaptation, the embracing of an unimaginably disturbing but undeniable situation of self-revelation.

The Shadow Over Innsmouth ends similarly, on a strangely positive note. The narrator, Olmstead, narrowly escapes the dilapidated fishing town of Innsmouth after learning that its inhabitants are interbreeding with, and sacrificing humans to, the Deep Ones, an ancient species of aquatic humanoids that serve a powerful alien overlord, Dagon. Olmstead encounters the mutating Deep One hybrids as they come for him in the night when he is stranded in Innsmouth and forced to rent a room. A drunkard named Zaddock Allen provides the exposition that fills in many of the gaps in the history of the town, including human sacrifice and the immortality of the Deep Ones and their descendants. In a unique twist, after escaping Innsmouth in terror, he learns through research he conducts that part of his family hails from that very place. He pieces together that he too is a descendant of the Deep Ones, as is his cousin. He looks in the mirror and sees the beginnings of the physical transformation that all Deep One hybrids eventually undergo. Like the discovery of Arthur Jermyn, and even like the narrator of *The Outsider*, he faces devastating information that completely changes his understanding of reality in general, and of himself in particular. This is another occasion that could easily induce insanity and self-destruction in even the most stable of people. However, by the end of the story, the narrator displays an unfathomable level of emotional resilience and adaptability:

"I shall plan my cousin's escape from that Canton madhouse, and together we shall go to marvel-shadowed Innsmouth. We shall swim out to that brooding reef in the sea and dive down through black abysses to Cyclopean and many-columned Y'ha-nthlei, and in that lair of the Deep Ones we shall dwell amidst wonder and glory forever" (Lovecraft [1931] 1963, 295).

It does not seem entirely unreasonable to interpret this passage as a "happy ending" of sorts, albeit a very unconventional one.



Sean Elliot Martin is an associate professor in the Department of Criminal Justice and Intelligence Studies and chair of the School of Continuing & Professional Studies at Point Park University. He has an academic background in psychology, English literature and environmental studies.

Ironically, Olmstead might be one of the most mentally healthy, sane characters in Lovecraft's fiction. Perhaps these stories imply that it is easy to appear sane when one's paradigms are never challenged. Lovecraft provides the reader with a speculative situation in which virtually anyone's sanity would be tested, discovering not only that creatures such as Dagon and the Deep Ones exist, but that he is one of the very monsters that he recently fled from in terror. This unthinkable situation would be enough to induce a complete mental collapse in most, resulting in vehement denial in the face of any amount of evidence, or complete mental breakdown, or suicide. It is noteworthy that an author who is so widely known for his representations of madness induced by unspeakable knowledge also provides a portrayal of extraordinary mental stability, a mind that is apparently capable of handling any level of shocking information, and adapting to paradigm shifts with an odd sort of optimism. While the last lines of the story might be read as indicative of a mental break, it could just as easily be interpreted as a feat of acceptance and adaptation. Olmstead effectively makes the best of a potentially suicide-inducing situation, focusing on a blissful future in a place that he now characterizes as a kind of eternal, aquatic heaven.

One of the revelations that seems to come through in Lovecraft's work is that sanity is not so much a question of one's beliefs, but one's reasons for believing, thinking, and acting according to evidence, despite what is familiar, comfortable, or convenient. This requires a change of perspective. While many of his characters suffer in a range of ways from exposure to maddening revelations about reality, those revelations are, indeed, real within the hypothetical world in which the characters exist. While most of his characters are unable to adjust to their newfound insights, Lovecraft also presents a few cases in which he seems to indicate that adaptation to reality, however unpleasant or unexpected that reality might be, is the truest form of sanity. ■



One might guess that if there were any reason to set oneself on fire it would be the discovery that one is a decaying cadaver that is somehow animated by unknown powers.

Bibliography

Leiber, Fritz, Jr. "A Literary Copernicus." *Lovecraft: Four Decades of Criticism*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1980. 50-62.

Lovecraft, H.P. "Arthur Jermyn." *The Transition of H.P. Lovecraft: The Road to Madness*. New York: Ballantine Books, 1996.

Lovecraft, H.P. "The Outsider." *The Best of H.P. Lovecraft*. New York: Ballantine Books, 1963.

Lovecraft, H.P. "The Shadow Over Innsmouth." *The Best of H.P. Lovecraft*. New York: Ballantine Books, 1963.

Martin, Sean Elliot. *H.P. Lovecraft and the Modernist Grotesque*. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 2008.

Fear and Madness in Dystopian Afghanistan

Dr. Arash Ghajarjazi argues that dystopias have become a sociopolitical reality in most contemporary Muslim countries in North Africa, the Middle East, and Central Asia. Documented experiences of victims of these horror regimes show that women in these countries are subject to a distinct kind of fear, which is felt as persistently real and ever-present.

These days, horror has pervaded society. People say that men in white cloaks are taking girls and women away with them. Being a girl myself, I am scared and have become hopeless about my future. I don't know what will happen. I don't know where we will be led to. But I also don't understand why those in white cloaks won't leave girls alone. What sin have we girls committed that they seek such vengeance? Why are we girls and women the victims in this whole thing? I'm going mad (Atash 2024).

This excerpt is not from Atwood's *The Handmaid's Tale*. It is a WhatsApp message by an Afghani girl sent to her teacher telling him that she hesitates to continue her education under the current Taliban regime (Atash 2024). In this article, I wish to voice the concepts of fear and madness in this short message. What does this girl mean when she writes, "I'm scared", and "I'm going mad"? How is her fear driving her mad?

Dystopias are places where fear is madly exaggerated. One can recall many examples in the Euro-American canon where an exaggerated fear dominates a dystopian place: The fear of surveillance by the Thought Police in Orwell's *1984*, the constant paranoia of Joseph K. in Kafka's *The Trial*, the omnipresent fear of discomfort, pain, and unfulfilled desires in Huxley's *Brave New World*, and women's constant fear of punishment, re-education, or death in Atwood's *The Handmaid's Tale* are a few familiar instances. In these dystopian places, fear is felt persistently real and dystopian denizens are driven mad by it because they are overcome by an inescapable threat.

With these conceptual premises, I want to depart from two observations. The first and the obvious one is that dystopian/utopian writing had been a widely practised proto-genre in non-Western cultures long before Thomas More's coinage of the term in 1516. Utopian Studies have made this convincingly clear (see for instance Pedersen 2015; Masroori 2013). However, to push this observation a bit further, despite the rich tradition of dystopian/utopian writing in Persian and Arabic – the most widely spoken languages in the regions – this genre has largely been left untouched in contemporary art and literature in Muslim countries. The reason for this makes the second observation as well as the Afghani girl's message more relevant. There has been a persistent

dystopian sociopolitical reality in most contemporary Muslim countries in North Africa, the Middle East, and Central Asia. People in Palestine, Iraq, Iran, Afghanistan and neighbouring areas are living in real physical non-literary dystopias. I do not use the term here as a metaphor. In Gaza, Damascus, Baghdad, Mahabad, Tehran, and Kabul, dystopian life is a reality. These places are far more unbearable than Orwell's London, Kafka's unnamed bureaucratic machine, and Atwood's Republic of Gilead. Fear in these non-literary places is the most intensely persistent affective reality. The looming presence of the Taliban in Afghanistan, the brutality of Iran's Islamic regime in response to the 2022 "Woman, Life, Freedom" movement, the ongoing Syrian civil war, and the 2023 Israel-Hamas war have been the latest episodes in which the discrete populace in the regions feels this dystopian fear. The widespread use of Captagon pills by the perpetrators in these events to sustain the necessary momentum for their organised violence "without any feeling of fear" is an explicit marker of these fear-saturated dystopias (Holley 2015). How can this fear be conceptually dissected and talked about?

In his "The Future Birth of The Affective Fact: The Political Ontology of Threat", philosopher Brian Massumi offers a conceptually accurate explanation of why Bush could legitimise his invasion of Iraq based on an absent threat. He discusses how a non-existent threat such as Saddam's alleged weapons of mass destruction could cause fear and how this fear was real even though the threat was not. He theorises the fear of such empty threats in terms of an "operative logic" that can make "what is not actually present really present [as felt reality] nonetheless" (Massumi 2010, 64). "Fear", he writes, "is the anticipatory reality in the present of a threatening future. It is the felt reality of the nonexistent, looming present as the affective fact of the matter" (Ibid., 54). In dystopian Muslim milieus, however, the affective reality of fear operates rather differently. For instance, following the nationwide revolts in October 2022, Iran's Islamic regime consistently and systematically threatened the citizens that they would be killed if they continued the protests. The regime verbalised and mediated threats

publicly, making sure that its threatening utterances such as “we will kill your children” were clearly heard and viralised on social media. The regime, moreover, did kill many children and has been periodically executing many detainees ever since to sustain their threats’ felt reality. As another example, the Taliban regularly threatened Afghani denizens that it would take revenge on Afghani interpreters on account of their past collaboration with US forces, that it would ban education for girls, and that it would kill. These threats have repeatedly been materialised. Massumi’s logic of absent threat in the US case must then be rethought in places like Iran and Afghanistan as a present and imminent threat. In contrast with Massumi’s concept, Muslim dystopian fear is experienced as the effect of imminent danger. The Afghani girl’s message is a case in point that demonstrates this difference.

The girl is afraid that “men in white cloaks” take her away. This is indeed a common practice by the Taliban. They kidnap women for wearing inappropriate hijabs or going to school. But no one talks about what happens to the kidnapped women and girls. No clear scene comes to the minds of Afghani people when they think about it. It is only tacitly assumed that they are violated and that they are kidnapped to be violated. No one believes that they are taken in custody for purely legal reasons. It is the fear of this violation that constantly simmers in the minds of Afghani women. They know what would happen if they were taken away. The same article from which I borrowed the beginning excerpt quotes another woman saying that

This is living in hell itself. Now, I cannot leave my home. Going out without fear has become a sweet dream for me. The fear that my family and I have, that the Taliban might take me or one of my sisters, is truly horrifying. In this situation, taking risks and venturing outside is foolishness rather than bravery (Atash 2024).

Such paralysing fear is pervasive in this dystopia. Many women share the same feeling and prefer to stay indoors. They rarely talk about the violation and rape explicitly. In other words, the main fear-image remains always implicit, even censored. What is explicitly talked about instead is the “shame” that the families must deal with if their women or girls are “taken away”. Another girl writes, “if they take me away with them, I will never come back home because I don’t want to shame my family, and torment and embarrass my mother before all our relatives” (Atash 2024). There is a collective preference to push the image into the background and

not let it be actualised as a real scene. This deliberate defocusing is part of how fear operates in this dystopian milieu. By not directly representing the scene of violation and violence, members of the Afghani dystopia relocate the object of fear to a different scale of attention in the present. They do not defer it to the future. This logic of fear is distinct from the type of fear that conjures its emotional reality by imagining a potential future threat, as described by Massumi.

In contrast, the emotional reality of fear in Afghanistan is created by suffusing the present with the sense of threat everywhere. Afghani women are not afraid that they could/would

be kidnapped at some point in the future. This would have elicited different kinds of psychosocial responses. Instead, they are afraid that it is already happening now. They are not afraid that they *could be* taken away if they go out but that they *are* being taken away. If the first kind is always in the conditional tense, the second one is fear in the present tense. “This *is* living in hell”, says the woman in fear. Denizens of this dystopia feel

People in Palestine, Iraq, Iran, Afghanistan and neighbouring areas are living in real physical non-literary dystopias.

a special kind of fear, namely, horror. The teacher who receives the girl’s WhatsApp message I quoted at the beginning of this article hears his wife telling him about a nightmare that exemplifies this horror and its presentness:

I was chatting with the woman next door. I was sewing something. There was noise and the sound of a vehicle. We went outside and I saw that the Taliban with their cars were at the gate.



Arash Ghajarjazi is a postdoc researcher and lecturer at the Department of Philosophy and Religious Studies. He works across the fields of Media History, Cultural Memory, Persian and Religious Studies with a particular emphasis on the Middle East. He is the author of *Irrationalities in Islam and Media in 19th-century Iran* (2022). He is currently a member of the ERC project *Beyond Sharia*, where he is preparing a monograph on the cultural history of unbelief in Iran.

When one of them saw me, he said: “We are taking this woman with us”. I said: “Why? I am wearing a hijab. This is my home. I came out in my home clothes. I have just given birth. It has been ten days since I left the house.” But he did not pay attention to what I said. They took me with them. I was looking towards my daughter and you. I was crying and screaming for someone to save me and not to separate me from my daughter. It was amidst this noise that you woke me up (Atash 2024).

No close reading can exhaust the interpretive possibilities of this dream. I can only draw attention to a few points. Taliban’s cars barge into the woman’s privacy where she is “chatting”, “sewing something”, and living her life. They appear in her space and impose their presence on her. This is not a haunting dream, in which an undefined and absent being follows people without actually presenting itself to them. It is rather a hunting dream, in which a well-defined adversary force chases people down by being in actuality present and overpowering. This is an affective zone in which threat, danger, and fear are inextricably entangled and co-present, that is, no spatial or temporal organisation determines the relationships between them. No intermediation takes place between the signification of threat, the perception of danger, and the feeling of fear. They all happen at the same time in one instant.

Such an affective experience is not so common. It may be familiar to traumatised people who repeat the memory of their past traumatic experience and can no longer distinguish between threats, actual dangers, and being afraid of them. A clinical study on pupil response to threat shows that threatening images provoke instant pupil dilation in PTSD patients (Cascardi, 371-3), which suggests the concurrency of perception of threat and feeling of fear in traumatised people. But for the majority of the (untraumatized) populace, there is always a perceptual distance between a threat, on the one hand, and the fear of it on the other hand. In the context of terrorism studies and concerning the general public, it is often possible to distinguish between “the threat of terrorism” and the “fear of terrorism” (Cohen-Louck, 894; Braithwaite, 97). The two are not perceived as the same.

In Afghanistan, however, one cannot speak of such a distinction. I am even inclined to say that in places like Afghanistan, there is no terrorism but rather *horrorism*. In these deranging dystopias, the innocuous appearance of a shadow or a sudden loud clap translates immediately to fear in a person without any perceptual buffer between threat, danger, and emotional response. Horror in the traumatic mode

is thus unmediated. No trigger is necessary to make a threat meaningful for a person in danger. Such persons are always already *in* fear without a prior perceptual stimulus. This is perhaps why Afghani people do not represent the object of their fear in explicit terms. The fear takes place on such an entangled plane of experience that the dystopian subject can never find a stable position from which she could perceive and represent the experience. It is this affective concurrency that unhinges women in Afghanistan and drives them mad. ■



The emotional reality of fear in Afghanistan is created by suffusing the present with the sense of threat everywhere.



References

Atash, Husayn. "Life Under the Shadow of Talibanism: 'If the Taliban Take a Girl, That Girl's Life is Over'". *Radio Zamaneh*. 14 Feb. 2024. Accessed on 18 Feb. 2024. <https://www.radiozamaneh.com/800987>.

Braithwaite, Alex. "The Logic of Public Fear in Terrorism and Counter-Terrorism." *Journal of Police and Criminal Psychology* 28 (2013): 95-101.

Cascardi, M., Armstrong, D., Chung, L. and Paré, D. (2015), Pupil Response to Threat in Trauma-Exposed Individuals With or Without PTSD. *Journal of Traumatic Stress*, 28: 370-374. <https://doi-org.proxy.library.uu.nl/10.1002/jts.22022>

Cohen-Louck, Keren. "Perception of the threat of terrorism." *Journal of Interpersonal Violence* 34, no. 5 (2019): 887-911.

Holley, Peter. "The tiny pill fueling Syria's war and turning fighters into superhuman soldiers". *The Washington Post*. 15 Nov. 2015.

Masroori, Cyrus. "Alexander in the City of the Excellent: A Persian Tradition of Utopia." *Utopian Studies* 24.1 (2013): 52-65.

Massumi, Brian. "The Political Ontology of Threat." In *The Affect Theory Reader*. Durham & London: Duke University Press, 2010: 52-70.

Pedersen, Claus Valling. "Utopia and Dystopia in Early-Modern Persian Literature: Representations of the Advent of Modernity to Iran." In *Novel and Nation in the Muslim World: Literary Contributions and National Identities*. London: Palgrave Macmillan UK, 2015, 185-200.

De dwazen

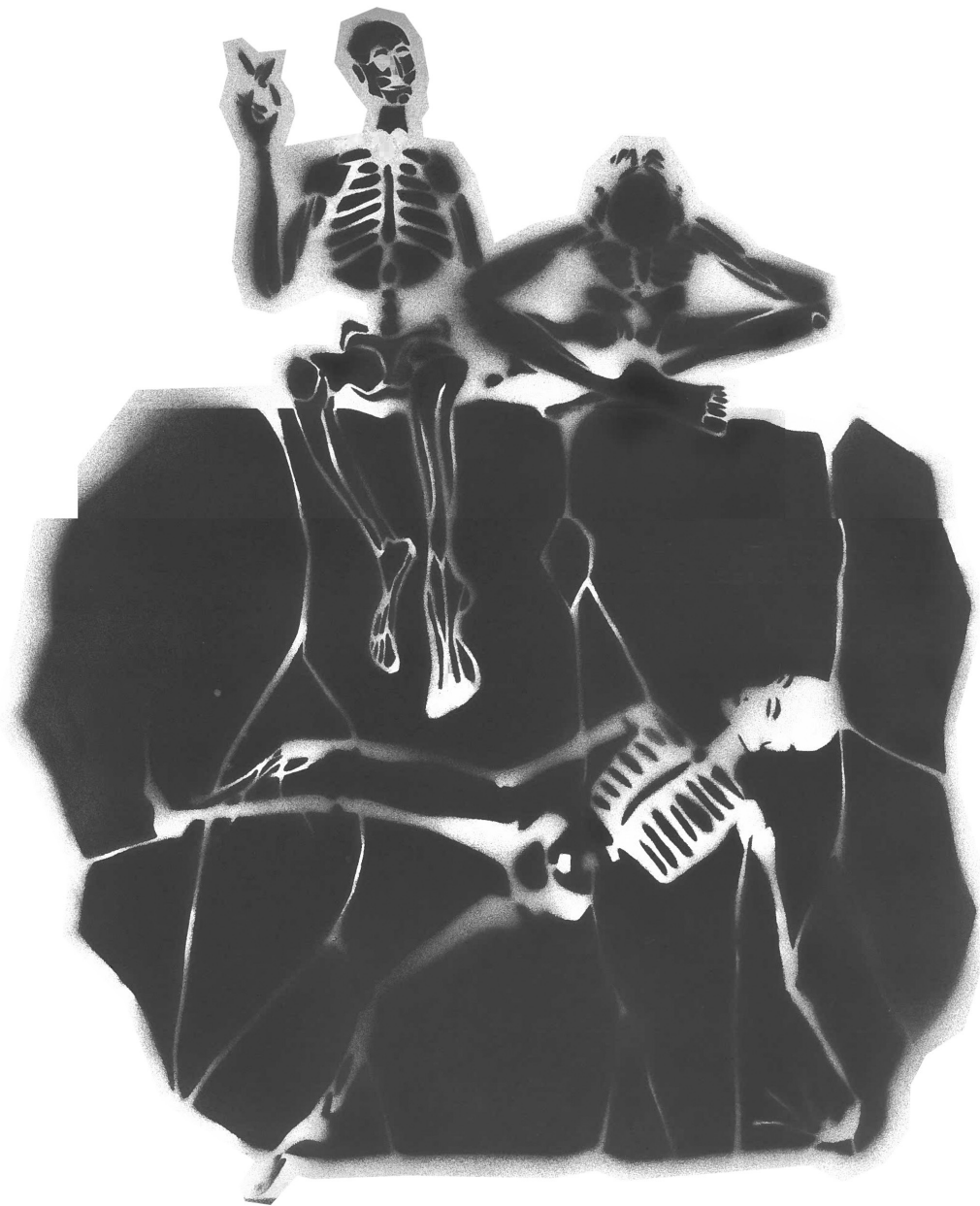
Mette van Liempd

de dwazen zijn de wijzen!
het wanen is het weten
het weten dat is wanen
en waanzin is tenminste zin

de dwazen zijn de wijzen!
de dwaling is bepaling
bepaling is de dwaling
en daar gelaten is hier gevonden

de dwazen zijn de wijzen!
ze gebruiken die woorden alleen om te wijzen
ze begrijpen er niets van
vat jij eens een iets dan

de dwazen zijn de wijzen!
huh?



Illustratie: **Mette van Liempd**

