



Erasmus Student Journal of Philosophy

#3 | December 2012

Editorial

The third edition issue of the ESJP ushers in the second year of its existence. We are proud to publish the best essays that our faculty has to offer, and will continue to do so. It is our hope that this ambition is reflected by the contributions to the present issue, which features themes inspired by many philosophical disciplines, reflecting the diverse nature of our faculty and our students' interests and abilities. We continue to encourage students to write essays that add to the existing literature or provide insights into a more general topic of interest for the completion of their courses.

Because the ESJP is a student journal, editors who are no longer students have to be replaced. Everyone who is sympathetic to the ESJP owes a great deal of thanks to both Daan Gijbertse, founder of the ESJP and editor-in-chief of the first two issues, and Volker Ruitinga, editor of the first hour. It would be quite impossible to describe their efforts to make the ESJP a success; instead, I simply extend my deep-felt gratitude to them. This editorial would not have been written without their outstanding work. Gladly, their expertise is not lost to the ESJP, as they are now part of our advisory board.

I would also like to thank the lecturers who nominated the very best essays written for their courses; our anonymous referees for their excellent comments and advice; prof. dr. Wiep van Bunge, dr. Patrick Delaere and dr. F.A. Muller for being on our supervisory board; Amanda Koopman and Mark Dambrink for their help with our website; and, of course, our editors. The farewell to Daan and Volker is offset by the addition of three of the most talented students of our faculty; Jasper van den Herik, Lydia Baan Hofman and Patrick Feddes. Thijs Heijmeskamp, Myrthe van Nus and myself complete the editorial board and hope that the accumulated experience from the previous issues will serve us well. I would like to thank the current members of the editorial board for their outstanding work and all of the effort they have put in, and thank Jasper van den Herik, again, for

his work on the lay-out in particular. Finally, the members of the editorial board owe dr. Arno Wouters their gratitude for his much needed help.

New editors tend to be ambitious. I hope to continue the excellent work of my predecessor and to further increase the scope of the ESJP. It is my privilege to announce that some steps have already been taken. In the fourth issue, the Pierre Bayle Trophy will be awarded to one of the essays published in our journal by a commission of faculty members to be appointed by the dean, distinguishing it as the best to have been published in the current academic year. This will be a feature of every July issue. Additionally, we hope to publish summaries of the very best BA- and MA-theses written by students of our faculty in the next issues. With these and other additions to our repertoire, we hope that the ESJP will further increase its value to the philosophical life of our faculty, inspiring ever more students to surpass themselves and providing them with the opportunity to show their potential.

Julien Kloeg
Editor-in-Chief

About the Erasmus Student Journal of Philosophy

The Erasmus Student Journal of Philosophy (ESJP) is a double-blind peer-reviewed student journal that publishes the best philosophical papers written by students from the Faculty of Philosophy, Erasmus University Rotterdam. Its aims are to further enrich the philosophical environment in which Rotterdam's philosophy students develop their thinking and to bring their best work to the attention of a wider intellectual audience. A new issue of the ESJP will appear on our website (see below) every July and December.

To offer the highest possible quality for a student journal, the ESJP only accepts papers that (a) have been written for a course that is part of the Faculty of Philosophy's curriculum and (b) nominated for publication in the ESJP by the teacher of that course. In addition, each paper that is published in the ESJP is first subjected to a double-blind peer review process in which at least one other teacher and two student editors act as referees.

The ESJP highly encourages students to write their papers for courses at our faculty with the goals of publishing in our journal and appealing to a wider intellectual audience in mind.

More information about the ESJP can be found on our website:

www.eur.nl/fw/esjp

ISSN: 2212-9677

Editorial Board

Julien Kloeg (Editor-in-Chief)

Myrthe van Nus (Secretary)

Thijs Heijmeskamp

Jasper van den Herik

Patrick Feddes (Guest Editor)

Lydia Baan Hofman (Guest Editor)

Advisory Board

Daan Gijsbertse

Volker Ruitinga

Supervisory Board

prof. dr. Wiep van Bunge

dr. Patrick Delaere

dr. F.A. Muller

Contact

esjp@fwb.eur.nl



All work in this issue of the Erasmus Student Journal of Philosophy is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 3.0 Unported License. For more information, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/>

Disclaimer

Although the editors of the Erasmus Student Journal of Philosophy have taken the utmost care in reviewing the papers in this issue, we cannot exclude the possibility that they contain inaccuracies or violate the proper use of academic referencing or copyright in general. The responsibility for these matters therefore remains with the authors of these papers and third parties that choose to make use of them entirely. In no event can the editorial board of the Erasmus Student Journal of Philosophy or the Faculty of Philosophy of the Erasmus University Rotterdam be held accountable for the contents of these papers.

In this issue

The third issue of the ESJP features carefully considered criticisms of authoritative philosophical arguments concerning our practical self-understanding.

Daan Gijsbertse explores the existential consequences of the death of God for our current day and age. Arguing that production and consumption provide the only existential points of reference left to us, but serve merely to distract us from our existential plight in the absence of absolute meaning, he looks to Heidegger's notion of *inter-esse* and Sloterdijk's concept of anthropological exercises for answers. Both fall short in isolation, but the author finds an inspiring way to merge them together in a design of existential practices that lead to a fulfilled life. His essay 'Vervuld leven na de dood van God' is written in Dutch.

In 'Conscious Reasoning or Quick Intuition?', Barış Kennedy raises methodological objections against the psychological models of judgment and action proposed by Haidt and Wegner. He challenges the validity of their claim that the experience of free will is deceptive and results from the operation of an unconscious and automatic mechanism of judgment.

Ruud Kleyweg discusses the selective reading of William James and argues that a theory of emotion needs to have both cognitive and non-cognitive elements. A survey of empirical data, describing the events that take place when an emotion occurs, shows the compatibility of scientific understanding of emotions with such a 'combined' theory. His essay 'Emotietheorieën: Cognitief, non-cognitief of beide?' is written in Dutch.

Table of contents

Vervuld leven na de dood van God

Existentiële oefeningen in inter-esse

Daan Gijsbertse

6-35

5

Conscious Reasoning or Quick Intuition?

*Psychological Accounts of Moral Judgment in between
Determinism and Free Will*

Barış Kennedy

36-45

Emotietheorieën

Cognitief, non-cognitief of beide?

Ruud Kleyweg

46-57

Vervuld leven na de dood van God

Existentiële oefeningen in inter-esse

Daan Gijsbertse

‘Wenn Gott als der übersinnliche Grund und als das Ziel alles Wirklichen tot ist, [...] dann bleibt nichts mehr woran der Mensch sich halten und wonach er sich richten kann.’

– Martin Heidegger

‘Wenn es gilt die Kräfte des Weltflucht in gute Immanenz umzuleiten, spendet ein erfüllendes Diesseits genügend Licht, um die Spezialeffekte des Jenseits zu überstrahlen.’

– Peter Sloterdijk

1. Existentiële confrontaties

Als filosofiestudent heb je wat uit te leggen. Kom je openlijk voor je wijsbegeerte uit, dan word je stevast geconfronteerd met een verwijtend “wat kan je daar dan mee?” De verontwaardiging van ‘hardwerkende Nederlanders’ over onze gebrekkige bijdrage aan B.V. Nederland is groot. Maar andersom kun je als filosoof voor deze ‘nuttige’ Nederlanders soms nog veel confronterender zijn. Zo eindigde een gesprek dat ik onlangs met een jonge, succesvolle carrièrevrouw op een verjaardagsfeestje voerde abrupt toen we over mijn studie kwamen te spreken. Plotseling deinsde ze met afwerende handgebaren achteruit en begon hardop te roepen: “Nee! – Houd op! – Ik wil er niets van weten! – Laat me met rust!”, alsof mijn wijsgerige aanwezigheid haar fysiek had aangevallen. Mijn verbaasde vraag waar zij wel niet dacht dat filosofen zich mee bezig hielden, maakte het alleen maar erger. En hoewel dit vast niet haar bedoeling is geweest, geeft een gebeurtenis als deze een filosoof te denken.

Wat hier gebeurde, zo concludeerde ik na de nodige reflectie, was het falen van een afweermecanisme. Wordt de inhoud van de filosofie doorgaans zo snel mogelijk met de neutraliserende nutsvraag “wat kan je daar dan mee?” ontweken, bij de dame in kwestie bracht het ter sprake komen van de wijsbegeerte iets naar boven dat zij doorgaans in al haar nuttige bedrijvigheid verdrong. ‘Filosofie’ riep – bij het falen van het gebruikelijke afweermecanisme – een associatie op waaraan zij nu, via een andere weg, alsnog angstvallig trachtte te ontkomen. Wat zij vreesde, was het populaire imago van de filosofie als de bezinning op het eigen bestaan: het ‘nadenken over de zin van het leven’; wat normaliter door de nutsvraag aan de filosofie te stellen wordt ontweken. In al onze bedrijvigheid, die nu en dan wordt afgewisseld met de bevrediging van begeerten, ontwijken we namelijk steeds elke bezinning op ons eigen bestaan. En daarachter gaat een akelige onbestemdheid schuil.

Ik zeg hier nadrukkelijk *we*, omdat de filosofievrees van mijn gesprekspartner gezien de huidige stand van zaken in de wijsbegeerte – ironisch genoeg – volkomen ongegrond is. De afgelopen decennia lijkt de filosofie zich namelijk met alles behalve bezinning op het eigen bestaan bezig te houden. Foucault mag slechts onze kentheoretische status (als empirisch-transcendentiaal dubbelwezen) hebben bedoeld toen hij verzekerde dat ‘de mens zal verdwijnen, als een gezicht in het zand op de vloedlijn van de zee’ (Foucault, 1966/2006: 453); nadat hij dit schreef is vrijwel alle serieuze filosofische aandacht voor het menselijke bestaan vanuit eerstpersoons-perspectief verdwenen. Maar is dat geen filosofisch plichtsverzuim? Is de bezinning op ons eigen bestaan geen thema waar de filosofie simpelweg niet aan voorbij mag gaan? – zeker niet nu wij die ondanks of juist dankzij de existentiële onbestemdheid onder de oppervlakte van ons alledaagse

bestaan zo routineus ontwijken? Horen filosofen als horzels van de samenleving de mensen niet te prikken waar het pijn doet en de onderliggende kwalen bloot te leggen?

Dit essay verkent de historische achtergronden van onze existentiële onbestemdheid en zoekt daarop een antwoord. De volgende paragraaf laat zien dat het een metafysische onbestemdheid is waaraan wij lijden: het ontbreken van een existentiële oriëntatie na de dood van God en een daarmee samenhangende grondstemming van verveling. Paragraaf drie beschrijft daarna kort hoe we deze onbestemdheid in het alledaagse bestaan ontlopen door ons heil bij de afgoden van de persoonlijke prestatie en de bevrediging van onze begeerten te zoeken, maar maakt ook duidelijk dat we daarmee alleen maar verder verstrikt raken in onze onbestemdheid. Paragrafen vier en vijf verkennen vervolgens twee antwoorden die ons voorbij dit 'metafysische gemis aan God' zouden moeten brengen uit het werk van Heidegger en Sloterdijk. Maar hoewel beiden een veelbelovend perspectief bieden, schieten hun antwoorden afzonderlijk tekort als oplossingen voor de onbestemdheid onder de oppervlakte van ons alledaagse bestaan. In de laatste paragraaf ontwikkel ik daarom op basis van de sterke elementen uit deze twee antwoorden een eigen antwoord dat ons in het alledaagse leven wel voorbij deze metafysische onbestemdheid zou kunnen brengen. Wat ik voorleg zijn existentiële oefeningen in inter-esse die leiden tot een vervuld leven na de dood van God.

2. Het nihilisme, de dood van God en existentiële desoriëntatie

Om de onbestemdheid van ons bestaan beter te begrijpen, moeten we eerst analyseren hoe deze samenhangt met de dood van God en de daaropvolgende opkomst van het nihilisme. In deze paragraaf zal daarom uiteen worden gezet hoe wij met de dood van God de absolute betekenisgever hebben verloren die ons bestaan van buitenaf bestemde, waarna de existentiële desoriëntatie van het nihilisme steeds dichterbij de oppervlakte van ons bestaan is komen te liggen.

2.1 Nihilisme en Nietzsches *Requiem Aeternam Deo*

Het begrip nihilisme krijgt voor het eerst uitgebreide filosofische aandacht in Friedrich Jacobi's kritiek op de vroege Fichte (Carr, 1992: 15). In zijn transcendentale idealisme zou Fichte het bestaan van een persoonlijke God uitsluiten door alles in het *unendliches Nichts* van het bewustzijn te laten verdwijnen; een consequentie die Jacobi 'Nihilismus' noemt (Jacobi, 1799: 38-39). Het bredere publiek maakt echter pas kennis met het nihilisme via de Russische literatuur uit de tweede helft van de negentiende eeuw. Onder andere Toergenjew (in 'Vaders en Zonen'; 1862) en Dostojewski (in 'Boze Geesten'; 1872) voeren personages op die het gedachtegoed vertolken van politieke dissidenten die destijds in Rusland actief waren en zichzelf nihilisten noemden (Carr, 1992: 15). Toergenjews definitie van een nihilist als 'iemand die zich voor geen enkele autoriteit buigt, die geen enkel principe aanvaardt, hoeveel eerbied dat principe ook geniet' (Toergenjew, 1862/1995: 30), geldt lange tijd als de breedst bekende definitie van het nihilisme (Carr, 1992: 15). Van origine verwijst het nihilisme dus naar een nietsontziend gebruik van kritische rationaliteit dat het bestaan van God overvleugelt en ons daarmee achterlaat in een *unendliches Nichts*.

Zowel Jacobi als de Russische romanciers nemen het nihilisme aanvankelijk echter niet serieus. Jacobi beschouwde het nihilisme in zijn kritiek op Fichte nog als een *reductio ad absurdum* van Fichtes positie (Di Giovanni, 2010) en in 'Vaders en Zonen' worden de nihilisten door andere personages geridiculiseerd (Prins, 2007: 246). Het is Friedrich Nietzsche die voor het eerst de verstrekkende en onafwendbare gevolgen van het nihilisme voor ons alledaagse bestaan doorziet. Voor Nietzsche is het nihilisme de catastrofe die de Westerse cultuur al sinds lange tijd te wachten staat:

'Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: die Herkunft des Nihilismus. [...] Unsere ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los.' (KSA 13: 189)

Deze catastrofe 'kan niet anders meer dan komen', omdat de hoogste waarden van de Westerse cultuur gedoemd zijn om zichzelf te ondermijnen en in nihilisme te eindigen (KSA 13: 190).

Hoe ontzettend deze catastrofe is, maakt Nietzsche in ‘Die fröhliche Wissenschaft’ op indringende wijze duidelijk met zijn beroemde passage over de dolle mens. Op klaarlichte dag ontsteekt deze dolle mens een lantaarn, loopt daarmee de markt op en begint onophoudelijk te schreeuwen: ‘Ich suche Gott! Ich suche Gott!’. Daar veel van de bijeengekomen toehoorders het geloof in God reeds verloren hebben, roepen zij spottend terug of God zich soms verstopt heeft, of verdwaald is als een kind; waarop de dolle mens te midden van de bijeengekomen omstanders springt, hen met zijn blikken doorboort en roept:

‘Wohin ist Gott? [...] ich will es euch sagen! Wir haben ihn getödtet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir diess gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an?’ (KSA 3: 480-481)

Hiermee verwoordt Nietzsche op indringende wijze de existentiële desoriëntatie die de dood van God en het nihilisme ons hebben gebracht. Door God te vermoorden zijn wij het absolute oriëntatiepunt verloren dat ons bestaan van buitenaf bestemde.

Maar in hoeverre is de existentiële desoriëntatie die Nietzsche hier schetst van toepassing op ons hedendaagse bestaan? Men zou kunnen opmerken dat de beeldende, literaire stijl waarin Nietzsche dit *requiem aeternam Deus* schetst tijdens het lezen dan wel erg meeslepend mag zijn, maar dat de angst en ontreddeering die hij daarmee tracht te evoceren in ons alledaagse leven anderhalve eeuw na dato ver te zoeken zijn. Niet de dood van God, maar beurskoersen baren ons zorgen. Men moet zich echter wel bedenken dat het hier om een filosofisch inzicht gaat in een gebeurtenis die zich onder de oppervlakte van het alledaagse bestaan voltrokken heeft. Dat de angst en ontreddeering waardoor de dolle mens zelf wel bevangen wordt voor ons is uitgebleven, zou Nietzsche dan ook verklaren door te stellen dat deze gebeurtenis nog onderweg is. Een grote gebeurtenis als

deze heeft tijd nodig voordat hij tot de mensen doordringt, leert de dolle mens ons namelijk tot slot. Wanneer hij aan het eind van zijn relaas is gekomen, staren de omstanders hem in stilte en vol vervreemding aan. Na enige momenten zwijgend zijn toehoorders te hebben gadegeslagen, gooit hij uiteindelijk zijn lantaarn voor hun voeten stuk – en zegt:

‘Ich komme zu früh, [...] ich bin noch nicht an der Zeit. Diess ungeheure Ereigniss ist noch unterwegs und wandert, – es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrunen. Blitz und Donner brauchen Zeit, das Licht der Gestirne braucht Zeit, Thaten brauchen Zeit, auch nachdem sie gethan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese That ist ihnen immer noch ferner, als die fernste Gestirne [...]’ (KSA 3, 481-482)

Het besef dat wij met de dood van God het absolute oriëntatiepunt zijn verloren waar voorheen alle aspecten van het leven aan waren opgehangen, is iets wat voor Nietzsche in zijn tijd nog lichtjaren van de mensen was verwijderd. Niet voor niets meent hij over ‘die Geschichte der nächste zwei Jahrhunderte’ te vertellen (KSA 13, 189) wanneer hij over het nihilisme schrijft. Dat de angst en ontreddeering waardoor de dolle mens bevangen is niet direct met onze ervaring van de alledaagsheid resoneren, zou dus komen doordat de volle omvang van de catastrofale gevolgen van deze gebeurtenis ons nog te wachten staat.

2.2 Mindere goden

Een andere, diepgravendere verklaring waarom het nihilisme nog niet volledig aan de oppervlakte van ons alledaagse leven is doorgebroken, valt af te leiden uit het werk van Martin Heidegger, die net als Nietzsche zijn filosofie in belangrijke mate tegen het probleem van het nihilisme afzet. Dat de angst en ontreddeering van de dolle mens (nog) niet zijn doorgedrongen tot het alledaagse leven kan vanuit zijn werk worden verklaard door het feit dat er na de dood van God andere – zij het mindere – goden klaarstonden om het bestaan van een bestemming te voorzien.

Heidegger stelt in zijn essay ‘Nietzsches Wort »Gott ist tot«’ dat Nietzsche, wanneer hij over de dood van God en het nihilisme schrijft, met God niet zozeer de Bijbelse God, maar de bestemming

van het bestaan door de bovenzinnelijke wereld van idealen als zodanig bedoelt:

‘In dem Wort »Gott ist tot« steht der Name Gott, wesentlich gedacht für die übersinnliche Welt der Ideale, die das über dem irdischen Leben bestehende Ziel für dieses Leben enthalten und es dergestalt von oben und so in gewisser Weise von außen her bestimmen.’ (GA 5: 220)

Nietzsche mag zich in zijn oeuvre dan vaak expliciet tegen het christendom hebben gekeerd, in het fragment over de dolle mens gaat het om het wegvallen van datgene wat het leven betekenis en bestemming geeft *tout court*. Een lezing die onder andere gestaafd wordt door de volgende notitie van Nietzsche over de dood van God:

‘Eine Interpretation gieng zu Grunde; weil sie aber als *die* Interpretation galt, erscheint es, als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles umsonst sei.’ (KSA 12: 212 – cursief DG)

Nietzsches woord ‘Gott ist tot’ betekent volgens Heidegger dan ook: ‘Die übersinnliche Welt ist ohne wirkende Kraft. Sie spendet kein Leben’ (GA 5: 217).

Zo gedacht krijgt het begrip nihilisme bij Heidegger ook een veel diepere betekenis dan de definitie die we bij Toergenjew aantreffen. Nihilisme is ‘nicht irgendeine von irgendwem vertretene Ansicht und Lehre’ (GA 5: 218) of het gevolg van het verloren geloof in God. Nee, ‘[d]er Nihilismus ist, in seinem Wesen gedacht, die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes’ (ibid.). Dit gaat ver, maar met Heideggers uitbreiding van de betekenis van de gestorven God bij Nietzsche krijgt ook het nihilisme deze veel bredere betekenis. En ook de basis voor deze begripsverbreding vinden we overigens al bij Nietzsche:

‘[D]ie Kategorien “Zweck”, “Einheit”, “Sein”, mit denen wir der Welt einen Werth eingelegt haben, werden wieder von uns herausgezogen – und nun sieht die Welt werthlos aus ...’ (KSA 13: 48)

De mens heeft de bovenzinnelijke wereld die het bestaan van buitenaf bestemde zelf in, of beter gezegd, over de wereld heen gelegd. En als dat zo

is, dan hebben wij het leven en de wereld zelf met deze metafysische vlucht richting- en betekenisloos gemaakt door haar bestemming daarbuiten te leggen; of, zoals Heidegger het stelt, ‘[s]chon das Hineinlegen dieser Werte in die Welt ist Nihilismus’ (GA 6.2: 82). Daarmee verwordt het nihilisme bij Heidegger, als het in zijn diepste wezen gedacht wordt, tot ‘de langdurig verborgen gebleven grond van het westerse denken’ (Prins, 2007: 250).

Met deze verbredende begripsverduidelijkingen wordt begrijpelijk waarom de teloorgang van het geloof in de christelijke God de mensen niet direct doet vervallen in angst en ontreddeering. Wanneer de door Nietzsche dood verklaarde God niet als de persoonlijke God van het christendom, maar als het bovenzinnelijk betekenisgevende als zodanig wordt begrepen, kent de laatste namelijk zowel voorgangers als opvolgers die het bestaan en de wereld van buitenaf met betekenis en waarde hebben bestemd. Vóór het christendom waren dit Plato’s Ideeënwereld (GA 5: 221) en Aristoteles’ Onbewogen Beweger (Prins, 2007: 250). Nadat het christendom zijn geloofwaardigheid verloren had, werd die rol onder andere vervuld door de Rede en het visioen van de Sociale Vooruitgang:

‘An die Stelle der geschwundene Autorität Gottes und des Lehramtes der Kirche tritt die Autorität des Gewissens, drängt sich die Autorität der Vernunft. [...] Die Weltflucht in übersinnlichen wird ersetzt durch den historische Fortschritt. Das jenseitige Ziel einer ewigen Seligkeit wandelt sich um in das irdische Glück der Meisten. Die Pflege des Kultus der Religion wird abgelöst durch die Begeisterung für das Schaffen einer Kultur oder für die Ausbreitung der Zivilisation. Das Schöpferische, vormals das Eigene des biblischen Gottes, wird zur Auszeichnung des menschlichen Tuns. Dessen Schaffen geht zuletzt in das Geschäft über.’ (GA 5: 220).

Op de dood van God als de God van het christendom volgt dus niet direct de existentiële desoriëntatie van de dolle mens omdat er opvolgers klaarstonden om het leven – weliswaar in seculiere zin – van een nieuwe bestemming te voorzien.

Maar hoewel deze opvolgers het leven *in absentia Dei* een bestemming wisten te geven, hebben we door de secularisering van het bovenzinnelijke

na het christendom wel altijd met mindere goden van doen. De verwerkelijking van de uiteindelijke betekenis die deze troonopvolgers aan het leven geven, wordt namelijk binnen het hiernumaals getrokken, waardoor deze beproefbaar wordt en daarmee ook zienderogen kan falen. Zo ontdekt men dat de Rede in existentiële zin net zo leeg is als het godverlaten universum en blijkt de Sociale Vooruitgang – voor zover zij utopisch was – onhaalbaar of – voor zover deze verwerkelijkt wordt – onbevredigend. In de tweede plaats boeten de opvolgers aan betekenisgevende kracht in omdat zij aanvechtbaar zijn geworden en het hen daarom ontbreekt aan de absolute, onbetwifelde status van de christelijke God. De verabsolutering van de Rede wordt bestreden door de Romantiek en wat er onder Sociale Vooruitgang precies verstaan moet worden, werd tot het vallen van de Berlijnse Muur verschillend uitgelegd. En hoewel de geschiedenis van het christelijke geloof zich het beste laat uitleggen aan de hand van meningsverschillen binnen (en tussen) de kerk(en), stond God zelf in de hoogtijeeuwen van het christendom als absolute betekenisgever niet ter discussie. Met de dood van God en de teloorgang van het hegemonale christendom is het alledaagse bestaan daarom ondanks de opvolgers die klaar stonden niet alle, maar wel haar absolute bestemming van buitenaf verloren.

De betekenisvolle bestemming van het alledaagse bestaan houdt dus niet abrupt op na de dood van de christelijke God, maar neemt mettertijd wel steeds verder af. Achter deze ontwikkeling schuilt het nihilisme als ‘innere Logik’ en ‘Grundbewegung der abendländische Geschichte’ (GA 5: 218) die ervoor zorgt dat ‘die obersten Werthe sich entwerthen’ (KSA 12: 350). Aan het eind van deze beweging – en dat is wat Nietzsche met de dood van God als de teloorgang van de bestemming van het bestaan van buitenaf als zodanig bedoelde – rest dan alleen nog maar de eeuwige wederkeer van het bestaan zoals het is, zonder zin of doel (KSA 12: 213); of, in Heideggeriaanse bewoordingen, ‘de loutere zelfbevestiging van het zijnde en niets dan het zijnde’ (Prins, 2007: 250).

2.3 Voetsporen van de Verlichtingsgod

De Rede en het geloof in Sociale Vooruitgang mogen wat betreft hun betekenisgevende kracht dan wel mindere goden zijn, de wijze waarop

zij in het omvattendere Verlichtingsproject de Westerse cultuur hebben beïnvloed, heeft het alledaagse bestaan ingrijpend veranderd. Laten we Heidegger *for the time being* even los om nader te beschouwen hoe deze opvolgers van God het bestaan hebben bestemd, dan kunnen we de Rede en de Sociale Vooruitgang zoals die zich in West-Europa hebben gemanifesteerd ook als samenhangende Verlichtingsidealen begrijpen. Sociale Vooruitgang moet dan niet als communisme worden opgevat, maar als het emancipatieproject waarmee wij autonome individuen moe(s)ten worden. Het ideaal van het autonome individu brengt de Rede en de Sociale Vooruitgang samen en bestemt het hedendaagse bestaan in zekere zin nog steeds.

Net als het christendom werkt het emancipatieproject van de Verlichting nog altijd in belangrijke mate door in ons alledaagse bestaan. Met name de emancipatiegolf van de jaren ‘60 en ‘70, waarin de emancipatie uiteindelijk wordt verwerkelijkt, heeft voor ons ingrijpende gevolgen gehad:

‘Dit is de periode waarin het beginsel van de emancipatie tot maatschappelijk werkelijkheid wordt. Het is de tijd van het protest, de burgerrechtenbeweging, het feminisme, de seksuele bevrijding, de popmuziek en de burgerlijke ongehoorzaamheid. Maatschappelijke normen en waarden worden kritisch ondervraagd op hun legitimiteit. Gevestigd gezag wordt niet langer als vanzelfsprekend aanvaard en gerespecteerd, maar moet zich gaan verantwoorden. Mensen gaan eisen dat ze hun leven zelf mogen bepalen, op basis van eigen inzicht. En dat hun stem wordt gehoord, en meegeteld, bij de vaststelling van normen die de inrichting van maatschappelijke instituties bepalen.’ (Van Oenen, 2011: 79-80)

Oftewel, traditionele maatschappelijke structuren en instituties worden ondergeschikt gesteld aan de zelfbepaling van individuen om het Verlichtingsideaal van het geëmancipeerde, autonome individu te verwezenlijken. Daarmee wordt de maatschappelijke orde die grotendeels nog een erfenis was van het christendom opgebroken. Wat voorheen nog gold als autoriteit (kerk, gezinshoofd, staat), de maatschappelijke structuren waarbinnen het leven zich afspeelde (kerkgemeenschap, gezin, klasse en zuil) en de bijbehorende richting- en betekenisgevers (geloofsovertuiging/pastoor,

vader, beroepsrol) zijn vanaf dan niet langer meer een vaststaand gegeven, maar verdwijnen of worden in ieder geval onderwerp van zelfbepaling. Met deze verwerkelijking is de in de toekomst geprojecteerde betekenis van het emancipatieproject van de Verlichting bereikt en zijn alle waarde en betekenis die daarin besloten lagen door ons als geëmancipeerde, autonome individuen geïsurpeerd. Maar in plaats van ons alledaagse leven met betekenis te vullen, ligt de leegte die het leegdrinken van deze laatste binnenzee van betekenis heeft achtergelaten ons existentieel nog zwaarder op de maag. Ook de laatste waarden- en betekenisresten die nog verzonken lagen in de traditionele maatschappelijke structuren zijn opgelost in het *unendliche Nichts* dat ons autonome bewustzijn sindsdien omgeeft.

2.4 Nihilisme, Techniek en het *Ge-stell*

Terug naar Heidegger. Hoewel zijn analyse zich vooral op de westerse metafysica richt, en daarom niet (zoals hierboven gebeurde) nader ingaat op de wijze waarop betekenisgevers als de christelijke God en het visioen van de Sociale Vooruitgang het alledaagse bestaan hebben beïnvloed, staat hij juist wel uitgebreid stil bij de wijze waarop de metafysica ons bestaan beheerst nadat al deze (bovenzinnelijke) betekenisgevers zijn uitgeput. Heidegger diagnosticeert deze toestand onder de noemer techniek, waarvan het wezen in zijn filosofie nadrukkelijk vanuit de voltooiing van de nihilistische grondbeweging van de westerse metafysica wordt gedacht.

Wanneer ook de seculiere betekenisgevers zoals de Sociale Vooruitgang hun betekenis hebben verloren, rest alleen nog wat bij Nietzsche ‘die ewige Wiederkunft des Gleichen’ (KSA 9: 494; GA 5: 238) heet – ofwel, zoals het hier al eerder werd gezegd in Heideggeriaanse bewoordingen, ‘de loutere zelfbevestiging van het zijnde en niets dan het zijnde’ (Prins, 2007: 250). Hiermee legt Heidegger het nihilisme bloot dat vanaf Plato onder de in de wereld gelegde waarden heeft gelegen (GA 6.2: 343). Maar als Nietzsche vervolgens met zijn ‘omkering van het Platonisme’ (KSA 7: 199) de metafysica probeert te overwinnen, blijft ook hij – volgens Heidegger – nog in de metafysica verstrikt. De onvoorwaardelijke beaming van de wereld als eeuwige wederkeer van het gelijke (of zijnde) in een actief nihilisme, het *Bejahren des Lebens* waarmee Nietzsche een antwoord formuleert

op het nihilisme, zou namelijk nog steeds voortbouwen op het metafysische schema dat *essentia* boven *existentia* stelt en hoogste waarden kent (GA 5: 237-238; UV: 251-252). Zijn *Bejahung des Lebens* steunt namelijk op de gedachte dat de *Wille zur Macht* de essentie vormt van de eeuwige wederkeer van het zijnde – zonder zin of doel – en niets dan het zijnde. Het affirmeren van deze *Wille zur Macht* in de figuur van de *Übermensch* en de gedachte van een *Umwertung aller Werten* mag dan wel een strategie zijn om met een waarden-loos geworden wereld om te gaan, maar neemt daarin tegelijkertijd de vacante plek in van de hoogste waarden in het verhouden tot het zijnde.

In deze affirmatie van de *Wille zur Macht* ziet Heidegger de ‘zijnshistorische zijnsbeschikking’¹ waarin het wezen van de moderne techniek wortelt. Dit ‘zijnsperk’ breekt aan wanneer de westerse metafysica bij Nietzsche tot zijn einde is gekomen. Na Nietzsche – als ons alleen nog een betekenisloze wereld rest waarin de *Wille zur Macht* in de eeuwige wederkeer van het gelijke de plaats inneemt van de hoogste waarden – wordt het bestaan door het heersen en vermeerderen van de menselijke macht over de wereld bepaald:

‘Nietzsche ist der Name für ein Weltalter: Die Epoche der Entfaltung und Einrichtung der Herrschaft des Menschen über die Erde. Der Mensch als Subjekt des Herstellens. Die Erde als den Kernblock der Gegenständlichkeit der Weltnutzung [...]’ (GA 50: 84-85)

De nieuwe bestemming van dit zijnshistorische tijdperk is ‘die unbedingten Herrschaft der reinen Macht über den Erdkreis durch den Menschen’ (GA 6.2: 39). Daarbij moet de techniek ten diepste worden gedacht als de verhouding tot de wereld die voortvloeit uit deze zijnshistorische constellatie.

Heidegger gaat in zijn analyse van de techniek echter niet alleen in op dit onderliggende principe van het menselijke heersen over de aarde, maar ook op de manier waarop dit gebeurt. Techniek is een wijze van ‘Entbergen’ (GA 7: 13), ‘een wijze waarop het zijnde ‘on-verborgen’ wordt’ (Prins, 2007: 259). Er bestaat echter een groot verschil tussen dit ‘ontbergen’ in de traditionele en in de moderne techniek. Waar een zilveren offerschaal bij de oude Grieken zijn bestaan nog *verschuldigde* aan alle vier de Aristotelische oorzaken en boeren zich vroeger nog voegden naar het krachtenspel

van de natuur,² staat de moderne techniek met zijn controle over de *causa efficiens* in het teken van de onderwerping van al wat is, in een dwingend, opvorderend ontbergen:

‘Das Entbergen, das die moderne Technik durchherrscht, hat den Charakter des Stellens im Sinne der Herausforderung. Diese geschieht dadurch, daß die in der Natur verborgene Energie aufgeschlossen, das Erschlossene umgeformt, das Umgeformte gespeichert, das Gespeicherte wieder verteilt und das Verteilte erneut umgeschaltet wird.’ (GA 7: 17)

‘In het dwingend ontbergen wordt alles, de natuur, de dingen en de mensen, beschikbaar gemaakt of in elk geval als beschikbaar bestand beschouwd. Wat telt, is niet het gebruiken van wat nodig is, maar het beheersen van wat is opgeëist.’ (Prins, 2007: 260)

Efficiency (‘die größtmögliche Nutzung bei geringstem Aufwand’ (GA 7: 16)) en ‘berekendend denken’ worden leidend in onze verhouding tot het zijnde. In deze verhouding, die kenmerkend is voor de moderne techniek, verschijnt de wereld als Ge-stell: ‘object van gebruik en verbruik, van opslag, sturing en optimalisering’ (Prins, 2007: 261), of zoals Awee Prins Heideggers analyse van het wezen van de moderne techniek samenvat:

‘[D]e hele wereld, alle menselijke betrekkingen inclusief, wordt in het zijnsperk van het Ge-stell begrepen en ingericht volgens het technologische imperatief: wat mogelijk is, zal gemaakt of gedaan worden. Beslissend zijn: optimalisering, berekenbaarheid, beheersbaarheid en maakbaarheid, of dit nu de omgang met dingen betreft, met de natuur, het onderwijs, de wetenschap, of de politiek.’ (Prins, 2007: 263)

Na Nietzsche wordt ons bestaan bestemd door het beheersen van het zijnde.

2.5 Geen angst, maar verveling

Beheerst door het beheersen van het zijnde, betoverd door de beschikbaarheid van een anderszins geheel onttoverde wereld, wordt ons bestaan

bestemd door onbestemdheid, het ontbreken van een absolute betekenisgever, hoogste waarden of seculiere idealen; maar blijft het ook zonder de angst waardoor de dolle mens van Nietzsche werd bevangen. In het hier al veel geciteerde ‘Uit verveling’ (Prins, 2007) ontwikkelt Awee Prins op basis van het werk van Heidegger de these dat de *horror metafysica*, het dolen door een oneindig niets dat in het fragment van de dolle mens tot uitdrukking komt, en waar Nietzsche zelf wel onder leed,³ voor ons uitblijft (Prins, 2007: 269-270). In het zijnsperk van het Ge-stell is de angst omgeslagen in verveling en is het eerder een *taedium metafysica* dat op ons drukt:

‘Niet langer de angst, de grondstemming van het tijdperk van het doorbrekende nihilisme, maar de verveling, de grondstemming van het al maar voortdurende nihilisme is de ‘toestand’ waarin wij ons bevinden.’ (Prins, 2007: 270)

Deze verveling wordt door Prins met Trawny (1997) verbonden aan de algehele nivellering die het technische verhouden tot stand brengt. Voor het rekenende denken heeft alles namelijk hetzelfde gewicht en door deze indifferentie uiteindelijk helemaal geen gewicht meer (Prins, 2007: 273-274; Trawny, 1997: 283). Door deze waarden-loosheid is er ‘in plaats van angst en verbijstering [...] een tomeloze afwisseling van perspectieven gekomen en een voortdurende, maar uiteindelijk toch vooral vervelende verstrooiing met de nieuwste van de nieuwste ontwikkelingen die zich alom aandienen, in de techniek, de politiek, de kunst, de filosofie...’ (Prins, 2007: 271); houden grote angstaanjagende gebeurtenissen als 9/11 de gemoederen slechts kort bezig om ‘vervolgens in het zog van de indifferentie te verdwijnen’ (Prins, 2007: 272) en kan Sloterdijk schrijven dat “[d]e voorstelling dat alles met een grote knal zal eindigen [...] niet angstaanjagender [is] dan de voorstelling dat alles voor altijd zo door zal gaan” (Prins, 2007: 276).

Met Heidegger en Prins wordt duidelijk dat ons bestaan ten tijde van de voltooide metafysica een ongekende bedrijvigheid kent, die wanneer we er bij stilstaan, echter niets meer is dan een ‘verdrijvigheid’ van de verveling. Nadat alle bovenzinnelijke- en seculiere betekenisgevers zijn gesneuveld in het nihilisme, verschaft de activiteit van het heersen en het vermeerderen van de menselijke macht over het zijnde de enige existentiële

oriëntatie die ons nog rest. Maar dit heersen is enkel een heersen om het heersen. Het kent buiten zichzelf geen enkele waarde of betekenis die de onophoudelijke bedrijvigheid ervan bestemt en houdt ons gevangen in de onbestemdheid: het gebrek aan een existentiële oriëntatie van de verveling.

3. Het ontwijken van de onbestemdheid in het Ge-stell

Tegen de achtergrond van het voorafgaande laat het onbestemde gevoel van onvrede dat over ons heen komt als we ons op ons bestaan bezinnen zich beter begrijpen en analyseren. Speelde het leven zich vroeger nog af binnen een betekenisvol verband, na de dood van God hebben wij als autonome individuen alle waarde geïsurpeerd en bevinden wij ons in de waarden-loos geworden wereld van het Ge-stell. Sinds de emancipatiegolf van de jaren '60/'70 dragen wij zelf de volle verantwoordelijkheid om invulling te geven aan onze existentiële oriëntatie. En daarbij biedt het zijnsperk van het Ge-stell ons slechts twee tegenovergestelde, doch elkaar complementerende oriëntatiepunten die beiden onbevredigend blijven: Productie en Consumptie, die als de Noord- en Zuidpool van de waarden-loos geworden wereld de ruimte markeren waartussen veel van de op het eerste gezicht zo verschillende levensstijlen hun eigen territorium vinden en de streken bepalen waartussen anderen – soms over totaal verschillende continenten – volgens hun eigen ritmes op-en-neer migreren.

In deze wereld voegt een existentiële oriëntatie op de pool van de Productie zich naar de imperatieven van het Ge-stell. Bij de ontstentenis van bovenzinnelijke betekenisgevers en hoogste waarden verworden de principes volgens welke het heersen over de wereld zich in productieve zin voltrekt tot existentiële oriëntatie. Aan de Noordelijke horizon lonkt, bij elke existentiële bezinning, de persoonlijke prestatie volgens de maatstaven van het Ge-stell als surrogaatbestemming van het bestaan. De existentiële oriëntatie die zich volledig op deze pool richt, krijgt ideaaltypisch gestalte in de *high achiever*: een zakenman die zijn ziel en zaligheid heeft opgehangen aan zijn *ranking* in de Quote 500, een academicus die dag en nacht zwoegt om zoveel mogelijk te publiceren, een student die zijn studententijd opoffert aan het halen van de hoogst mogelijke cijfers en een arts die er voortdurend naar streeft om zo efficiënt mogelijk patiënten te behandelen.

In elk van deze gevallen wordt er een bestemming gezocht in de externe prestatie maatstaven die op dat moment leidend zijn binnen een zekere streek op het Noordelijk halfrond van het Ge-stell.

Existentieel tegenovergesteld, doch binnen het Ge-stell functioneel complementair aan Productie staat de pool van de Consumptie. Waar een oriëntatie op Productie volledig gericht is op nuttige persoonlijke prestaties volgens de maatstaven van het Ge-stell, is een oriëntatie op Consumptie volledig in de ban van nuttiging van wat het Ge-stell beschikbaar stelt. Nadat het bestaan zijn bestemming door (en in) het hiernamaals heeft verloren, biedt het Ge-stell naast de persoonlijke prestatie ook een zo onmiddellijk en totaal mogelijke bevrediging van de begeerten als vervangende existentiële oriëntatie in het hiernamaals. Deze oriëntatie op de Consumptie herkennen we ideaaltypisch terug in de figuur van de verslaafde: een gamer die zijn contact met het beeldscherm alleen nog onderbreekt voor een pit-stop bij de coffeeshop of het toilet, een student die alleen uit bed kruipt voor de tap op de sociëteit, een *internet addict* die alleen nog maar in verbinding staat met statusupdates op sociale media en alle verslaafden van verdovende middelen die alleen nog maar op gebruiken zijn gericht. In elk van deze gevallen wordt de bestemming gezocht in de directe behoeftebevrediging die door het Ge-stell beschikbaar wordt gesteld.

De tragiek van beide oriëntatiepunten is echter dat daarin de onderliggende onbestemdheid van ons bestaan slechts wordt ontvlucht. Prestaties die zich naar de maatstaven van het Ge-stell richten, vragen, wanneer zij behaald zijn, om nieuwe, nog grotere prestaties en bevredigde begeerten worden opgevolgd door nieuwe, onbevredigde begeerten. Maar belangrijker is dat het onbestemde gevoel aanwezig blijft. Ondanks alle ijverzucht kan de *high achiever* de vraag waarom hij of zij het allemaal doet niet bevredigend beantwoorden. En voor de consumptieverslaafde geldt hetzelfde, omdat de zo totaal en onmiddellijk mogelijke bevrediging van de behoefte in het licht van deze vraag als niets meer dan een onbevredigende verdooving van de onbestemdheid verschijnt.

Nu is het uiteraard uiterst zeldzaam dat iemand zich volledig naar één van deze twee existentiële oriëntatiepunten richt. Men zal zich hierin dan ook niet snel herkennen. Maar, zoals gezegd, vinden we in de praktijk

vooral verschillende levensstijlen die zich – al dan niet migrerend – ergens tussen deze twee polen begeven. Degene die in het weekend ontspant om 's maandags weer zo fris mogelijk te kunnen starten op kantoor en degene die zich met minimale inzet door de werkweek sleept om het hele weekend compleet verdoofd op *dance events* en *afterparties* te staan, migreren slechts tussen noordelijker en zuidelijker gelegen gebieden in de wereld van het Ge-stell. Zo wordt prestatiegerichtheid doorgaans afgewisseld met de bevrediging van enigszins uitgestelde begeerten. En hoewel direct moet worden toegegeven dat dit het bestaan een stuk draaglijker en aangenamer maakt dan een permanent existentieel verblijf op of nabij een van beide polen, is dit niet zozeer een oplossing, als wel een vernuftigere vorm van het verdrijven van de onbestemdheid. Want is ons leven anno 2012 niet vooral gericht op het vinden van een balans – zoals de *work/life balance* – tussen dingen die *an sich* existentieel onbevredigend zijn en – hoe vernuftig ze ook worden afgewisseld – dat ook in de afwisseling uiteindelijk blijven? En is het niet zo dat wij ons alleen nog maar tot het Noorden of het Zuiden weten te richten wanneer we bewust stilstaan bij de vraag hoe we invulling zullen geven aan ons bestaan – niet alleen in een terugblik op de wijze waarop we dat in het verleden hebben gedaan, maar ook – en juist – wanneer we met het oog op de toekomst deze opgave die we als autonome individuen hebben meegekregen daadwerkelijk op ons nemen? Kunnen we ons nog wel richten op iets anders dan de balans tussen persoonlijke prestaties en de begeerten die dankzij die prestaties kunnen worden bevredigd? Verworden ook liefdesrelaties tussen de existentiële oriëntatiepolen van Productie en Consumptie niet steeds meer tot trofeeën of consumptieartikelen, worden kinderen in het Ge-stell niet steeds vaker als prestatieprojecten of verwenverlengstukken van het zelf gezien, en verschijnt vakmanschap in deze anderszins waardenloos geworden wereld niet in toenemende mate als een *unique selling point* of een uit de hand gelopen hobby? – Is het niet ten diepste vervelend om hier temidden van de toemolozende dynamiek tussen de twee polen van het Ge-stell in existentiële zin bij stil te staan?

Wat deze existentiële cartografie van het Ge-stell duidelijk maakt, is dat de enige oriëntatiepunten die ons na de dood van God en de inlossing van de belofte van de Sociale Vooruitgang nog lijken te resten er slechts voor zorgen dat het oneindige niets van het nihilisme wordt ontvlucht,

maar dat we daarmee juist verder er in verstrikt raken. Voor zover we de oriëntatie van de high achiever kiezen, ontlopen we dit niets door de bedrijvigheid, maar wordt de waarden-loosheid van de wereld met elke nieuwe persoonlijke prestatie in het Ge-stell steeds weer bevestigd. En voor zover we ons op de bevrediging van de begeerten richten zal dat door de verschijning van nieuwe begeerten uiteindelijk onbevredigend blijven. Linksom of rechtsom komen we onbestemd uit. Als we daar een eind aan willen maken, is het zaak om een antwoord te vinden dat ons voorbij de onderliggende metafysische onbestemdheid brengt waarin de dood van God ons heeft achtergelaten.

4. Heideggers Inter-esse

‘Für die Götter kommen wir zu spät und zu früh für das Seyn.’

– Martin Heidegger

Een eerste antwoord dat ons voorbij deze metafysische onbestemdheid brengt, vinden we bij Martin Heidegger. Naast zijn diepgravende analyse van het nihilisme als grondbeweging van de westerse geschiedenis heeft Heidegger zich namelijk ook als geen ander bekommerd om het alledaagse bestaan dat zijn bestemming door bovenzinnelijke betekenisgevers verloren heeft.

4.1 Heideggers hoofdgedachten

Om dit antwoord te begrijpen, moeten Heideggers hoofdgedachten eerst kort uiteen worden gezet. Heideggers aanklacht in ‘Sein und Zeit’ (1927) dat de westerse filosofie sinds Plato aan ‘zijnsvergetelheid’ leidt, vormt de basis van zijn verdere werk. Hiermee wijst hij erop dat de metafysica, die sinds Plato het westerse denken beheerst, het Zijn altijd als een zelfstandig naamwoord heeft opgevat, substantief, als ‘dat wat is’, het ‘zijnde’. Dit ten koste van de werkwoordelijke betekenis van Zijn als een gebeuren (‘Ereignis’). Om dit ‘recht te zetten’ stelt Heidegger opnieuw ‘der Frage nach dem

Sinn von Sein' (SuZ: 2). Daarbij neemt hij het voorontologische zijnsverstaan dat wijzelf als zijnden hebben als toegangspunt tot het Zijn door het *Dasein* van de mens te thematiseren. Dit *Dasein* 'duidt niet op een bepaald vermogen of een bepaalde eigenschap, maar op het *er-zijn* van de mens, op de gesitueerde *voltrekking* van het menselijke bestaan, dat telkens door een zeker verstaan van zichzelf en de dingen is doortrokken' (Prins, 2007: 156 – cursief in origineel).

Dit heeft twee belangrijke consequenties. Ten eerste dat het wezen van de mens op grond van zijn *Dasein* voortaan als mogelijkheid moet worden opgevat. Het verdisconteren van de werkwoordelijke zijnsopvatting in het *Dasein* van de mens betekent een breuk met antropologische bepalingen, die, volgens het metafysische schema dat *essentia* boven *existentia* stelt, ook de aard van de mens op basis van zijn essentie vastleggen (zoals bijvoorbeeld gebeurt met de bepaling van de mens als *animal rationale*). Heidegger stelt de existentie van de mens in werkwoordelijke zin voorop: in zijn *voltrekking* als *Dasein* is de mens existentiële mogelijkheid. Als zodanig heeft de mens twee uiterste mogelijkheden: zichzelf zijn of niet zichzelf zijn (SuZ: 12), 'eigenlijk zijn' of 'oneigenlijk zijn' (SuZ: 42-43). 'Oneigenlijk zijn' voltrekt zich in een vervallenheid van het *Dasein* aan de wereld in het Men: het ontwijken van de existentiële mogelijkheid die men als *Dasein* is en elke oorspronkelijke zijnsbetrekking tot de wereld met gepraat ('Gerede'), nieuwsgierigheid ('Neugier') en ambiguïteit ('Zweideutigkeit') (SuZ: 167-175; UV: 170-171). 'Eigenlijk zijn', daarentegen, betekent onszelf kiezen als de existentiële mogelijkheid die wij op grond van ons *Dasein* zijn. In 'Sein und Zeit' brengt eerst de existentiële angst het *Dasein* voor deze mogelijkheid die het in wezen is (SuZ: 265-266), maar is het uiteindelijk de keuze van zichzelf als de mogelijkheid die het *is* waarin de eigenlijkheid wordt bereikt (SuZ: 268).

Ten tweede articuleert het 'Da' in *Dasein* 'de fundamentele openheid waarin het *Dasein* zich voltrekt', hetgeen door Heidegger 'meer nauwkeurig [wordt] gearticuleerd in de 'ontslotenheid' ('Erschlossenheit'), de configuratie van 'onverborgenheid' en 'verborgenheid' waarin de wereld wordt ontmoet' (Prins, 2007: 156). Zo ziet een landmeter bijvoorbeeld de schoonheid van het landschap niet en een schilder geen afmetingen, maar perspectieven (Prins, 2007: 157). Oftewel, de wereld verschijnt telkens zo

aan ons dat sommige dingen uit de verborgenheid treden, maar dat tegelijkertijd ook veel verborgen blijft. Daarbij is niet alleen de wereld, maar ook het *Dasein* zelf altijd op een bepaalde wijze ontsloten. Ons *Dasein* is altijd gestemd. Deze gestemdheid mag, zoals Heidegger veelvuldig benadrukt (SuZ: 139; GA 9: 9, 110, 192; GA 39: 89, 139; GA 45: 161), overigens niet met gevoelens en driften worden geïdentificeerd (Prins, 2007: 161). De stemming is namelijk een aan het verstaan van wereld gelijkvoorspronkelijke structuur. Dat wil zeggen, elk verstaan van wereld is gestemd en tegelijkertijd kent elke stemming altijd een verstaan van wereld. Als ik – bijvoorbeeld – tevreden ben, dan is de wereld voor mij ook precies zoals hij hoort te zijn⁴. De gestemdheid is dus geen toestand of modus van het *Dasein*, maar 'de wijze waarop het *Dasein* als *Dasein* is' (Prins, 2007: 161). Zodoende kan er ook sprake zijn van de 'diepe verveling' waar Awee Prins in 'Uit verveling' (2007) over schrijft: het *Dasein* voltrekt zich dan *in* verveling. In 'Sein und Zeit' blijft de herkomst van deze stemmingen echter nog onbeslist, ze 'komen niet van binnen, maar ook niet van buiten', 'wij *raken* in een bepaalde stemming' (ibid. – cursief in origineel).

Deze bepalingen omtrent het wezen en de gestemdheid van het *Dasein* worden verder aangescherpt door Heidegger na de Ommekeer ('Kehre') in zijn denken.⁵ In de jaren na 'Sein und Zeit' begint Heidegger te benadrukken dat *Dasein* en mens niet hetzelfde zijn. Het gaat niet om het *Dasein van* de mens, maar het *Dasein in* de mens ('*Dasein im Menschen*') (Prins, 2007:235). *Dasein* moet begrepen worden als 'het raadselachtige gebeuren van zijnsverstaan dat zich aan de mens voltrekt' (Prins, 2007: 236). Het is nu het 'tussen' van een wederzijds toebehoren van Zijn en mens: het voltrekt zich als 'Konstellation von Sein und Mensch' (GA 11: 48-49), waarbij de extaticiteit van het *Dasein* in de mens met de extaticiteit van het Zijn zelf correspondeert: een zijnsbeschikking ('Geschick') waarin de mens zijnshistorisch verwickeld is (Prins, 2007: 237-238).

Hiermee raken we aan de crux van de *Kehre* in Heideggers denken. Bleef de herkomst van stemmingen in de historisch indifferente existentiële analytiek van 'Sein und Zeit' nog onbeslist, in 'Die Grundbegriffe der Metaphysik' (1929/30) wordt de existentiële structuur van de gestemdheid zijnshistorisch ingevuld met grondstemmingen. Het *Geschick* waarin de mens via het *Dasein* is verwickeld, is de epochale zijnsbeschikking van een

grondstemming die het Dasein na de Kehre be-stemt. Het Dasein is niet langer gestemd, maar wordt be-stemd door zijnshistorische zijnsbeschikkingen: de epochale configuraties van gebeuren ('Ereignis') en ontzegging ('Enteignis') waarin het Zijn zich aan het Dasein voltrekt (Prins, 2007: 240). Met dit epochale karakter van deze zijnsbeschikkingen die het Zijn in bepaalde grondstemmingen aan het Dasein ontsluiten, zo benadrukt Heidegger, wordt echter niet 'einen Zeitabschnitt im Geschehen', maar allereerst 'den Grundzug des Schickens' bedoeld (GA 14: 13).

Toch lijkt Heidegger – zoals in de eerste paragraaf al duidelijk werd – wel degelijk een zijnshistorische periodisering van de westerse geschiedenis te entameren. Plato, Aristoteles, het christendom en Nietzsche figureren namelijk allemaal met bijbehorende grondstemming als de belangrijkste 'ragende Berge' – zoals hij de grote filosofen elders (GA 65: 187) noemt – in zijn zijns-geschiedenis. Bij Plato en Aristoteles is 'verwondering' de grondstemming achter de Ideeënwereld en de Onbewogen Beweging. In de middeleeuwen wordt het geloof in God gedragen door een configuratie van grondstemmingen als ootmoed en deemoed. En in onze huidige tijd, waarin de metafysica ten einde is gekomen, voltrekt ons Dasein zich – zoals gezegd – vanuit de grondstemming van de verveling (Prins, 2007: 277-310).

4.2 Be-dinging van inter-esse

Welk antwoord op onze onbestemdheid valt er uit deze hoofdgedachten van Heidegger te halen? Als de richtingloosheid voortkomt uit de grondstemming van de verveling, dan lijkt een antwoord op het eerste gezicht juist moeilijker te worden. Had men de historisch indifferente gestemdheid van 'Sein und Zeit' al niet zelf in de hand; aan de grondstemmingen die na de Kehre het Zijn op beschikkende wijze aan ons Dasein ontsluiten lijkt al helemaal geen ontsnappen mogelijk. De waarden-loos geworden wereld is simpelweg de wijze waarop het Zijn in de zijnsbeschikking van het Ge-stell aan ons wordt ontsloten. Toch wijst juist het begrijpen van het bestaan als Dasein – ook al lijkt dat Dasein na de Kehre op noodlottige wijze gevangen in een grondstemming – op de mogelijkheid om uit de grondstemming van de verveling en daarmee ook uit onze metafysische onbestemdheid te raken.

Met Heideggers hoofdgedachten wordt duidelijk dat onze onbestemdheid bestemd wordt door de grondstemming van het Ge-stell. We zitten verstrikt in een zijnsbeschikking waarin de wereld en ons bestaan zich nog steeds alleen maar volgens het metafysische schema van *essentia* boven *existentia* door absolute betekenisgevers van buitenaf laten bestemmen, maar waar de nihilistische grondtrek achter dit schema elke invulling daarvan heeft ondermijnd en we alleen nog maar het *unendliches Nichts* aantreffen wanneer we ons op ons bestaan bezinnen – een onbestemdheid die zich tussen de existentiële oriëntatiepolen van Productie en Consumptie in het Ge-stell slechts laat verdrijven door de bedrijvigheid van de *high achiever*, de verdooving van een consumptieve verslaving of de minder extreme afwisseling van beide oriëntaties in de migratietrajecten van alle tussenliggende levensstijlen. Zoals God vroeger het bestaan vanuit het hiernamaals bestemde, wordt ons bestaan nu bestemd door de onbestemdheid van het nihilistische niets dat ons Dasein ontsluit in de grondstemming van de verveling.

Tegenover deze verstriking in de voltooide metafysica stelt Heidegger de gedachte van *inter-esse*. Door het werkelijke wezen van de mens als existentiële mogelijkheid en het Zijn als een gebeuren ('Ereignis') op te vatten, wijst zich de mogelijkheid van 'een zijn *temidden* van de zijnden' (Prins, 2007: 333 – cursief in origineel) waarin we het wonder gewaarworden van het Zijn dat zich aan ons Dasein voltrekt. Hoe het bestaan dat zich in deze inter-esse voltrekt eruit zou zien en bereikt zou kunnen worden, verkent Heidegger met zijn vraag naar de dingen in 'Die Frage nach dem Ding' (1935/1936) en de lezing 'Das Ding' (1950), waarmee hij niet zozeer een antwoord voor ogen heeft, maar 'einen gewandelte Grundstellung oder – noch besser und vorsichtiger – der beginnende Wandel der bisherigen Stellung zu den Dingen, ein Wandel des Fragens und Schätzens, des Sehens und Entscheidens, kurz des Daseins inmitten des Seienden' (GA 41: 49).

In het technische verhoudend tot de wereld in het Ge-stell worden de dingen geobjectiveerd tot manipuleerbaar en beschikbaar bestand (Prins, 2007: 331). Maar dat is volgens Heidegger niet het werkelijke wezen van de dingen. Om tot het werkelijke wezen van de dingen door te dringen, moeten we ons tussen mens en ding leren bewegen:

‘Das Entscheidende ist, [...] zu erkennen und zu wissen:

1. daß wir uns immer im Zwischen, zwischen Mensch und Ding bewegen müssen.
2. daß dieses Zwischen nur ist, indem wir uns darin bewegen.
3. daß dieses sich nicht wie ein Seil vom Ding zum Menschen spannt, sondern daß dieses Zwischen als Vorgriff über das Ding hinausgreift *und ebenso hinter uns zurück.*’ (GA 41: 188 – cursief DG)

Met dit ‘tussen’ tussen de mens en de dingen dat niet alleen over de dingen heen, maar ook achter onszelf teruggrijpt, is een belangrijk inzicht in het geding. Onze verhouding tot de dingen bepaalt niet alleen het ding, maar ook onszelf. Maar deze verhouding wordt nóch door onszelf nóch door het betreffende ding bepaald. Het wordt bepaald in het ‘tussen’ van die verhouding dat in de zijnshistorische zijnsbeschikking wortelt waarin het Zijn zich aan ons Dasein voltrekt. Vertaald naar het Ge-stell betekent dit dat de dingen in de wereld waarden-loos zijn door ons eindmetafysische verstaan ervan, maar dat ons bestaan tegelijkertijd onbestemd is door de afwezigheid van waarden en betekenis in de dingen en de wereld. *Ergo*, onze onbestemdheid wordt medebepaald door de gevangenschap van de dingen onder de waarden- en betekenisloosheid van het Ge-stell.

Wanneer Heideggers voordracht ‘Das Ding’ vanuit deze gedachte wordt gelezen, begint de wijze waarop inter-esse kan worden bereikt gestalte te krijgen. Net als Heidegger de mens in ‘Sein und Zeit’ niet langer vanuit zijn metafysische essentie, maar als gebeuren en mogelijkheid denkt, denkt hij in deze lezing ook het werkelijk wezen van de dingen als gebeuren. En omdat de dingen ons Dasein (mede)bepalen, biedt een indachtig worden van dit werkelijke wezen van de dingen een mogelijkheid om indirect uit de eindmetafysische zijnsbeschikking van het Ge-stell te raken.

Maar wat betekent het om dit werkelijke wezen, dit gebeuren van de dingen in werkwoordelijke zin indachtig te worden? In ‘Das Ding’ expliqueert Heidegger dit werkelijke wezen van de dingen als een werkwoordelijk ‘dingen’, wat hij etymologisch als een ‘verzamelen’ duidt:

‘Wie [...] west das Ding? Das Ding dingt. Das Dingen versammelt. Es sammelt, das Geviert ereignend, dessen Weil in ein je Weiliges: in dieses, in jenes Ding.’ (GA 7: 166)

De uitleg van wat dit ‘Geviert’ is dat ‘ereignend’ in het ding verzameld wordt, behoeft een woord van waarschuwing vooraf. Heidegger bedrijft in de passage over het ‘Geviert’ een mythisch klinkende metaforica die hem meer dan eens op beschuldigingen als ‘orakeltaal’ en ‘denkalcoholisme’ is komen te staan.⁶ Toch valt hier in het licht van het voorgaande door alle metaforen heen een cruciaal inzicht te ontwaren over de wijze waarop het ‘Dingen des Dinges’ ons de weg naar inter-esse wijst. Dit ‘Geviert’, zo schrijft Heidegger, bestaat uit de verzameling van de vier afzonderlijke streken Aarde, Hemel, het Goddelijke en de Sterfelijken:

‘Die Erde ist die bauende Tragende, die nährende Fruchtende, hegend Gewässer und Gestein, Gewächs und Getier (GA 7: 170).

Der Himmel ist der Sonnengang, der Mondlauf, der Glanz der Gestirne, die Zeiten des Jahres, Licht und Dämmer des Tages, Dunkel und Helle der Nacht, die Gunst und das Unwirtliche der Wetter, Wolkenzug und blauende Tiefe des Äthers (GA 7: 171).

Die Göttlichen sind die winkenden Boten der Gottheit. Aus dem verborgenen Walter dieser erscheint der Gott in sein Wesen, das ihn jedem Vergleich mit dem Anwesenden entzieht (ibid.).

Die Sterblichen sind die Menschen. Sie heißen die Sterblichen, weil sie sterben können. [...] Sie sind das wesende Verhältnis zum Sein als Sein.’ (ibid.)

Wederom gaat het erom deze vier streken niet met behulp van metafysische essenties, maar als ‘gebeurens’ op te vatten. Belangrijker dan een uitleg van wat hier exact met elk van deze vier streken van het ‘Geviert’ wordt bedoeld, zijn in dit verband dan ook de opmerkingen die daarop volgen over het spiegelspel (‘Spiegel-spiel’) waarin deze vier streken in het wezen van het ding worden verzameld. Elk van de vier streken weerspiegelt de andere in het ‘dingen’ van het ding (GA 7: 172). En wel telkens op andere wijze (Prins, 2007: 368). Daarmee brengt dit spiegelspel geen vaste afbeelding tot stand, maar het gebeuren waarin de wereld zich als wereld

voltrekt ('die Welt welter') (GA 7: 172). En hiermee dringen we door tot wat Heidegger met het werkelijke wezen van de dingen, het 'dingen' van de dingen wil zeggen:

'Wenn wir das Ding in seinem Dingen aus der Weltende Welt wesen lassen, denken wir an das Ding als das Ding. Dergestalt andenkend lassen wir uns vom weltenden Wesen des Dinges angehen. So denkend sind wir vom Ding als dem Ding gerufen. Wir sind – im strengen Sinne des Wortes – die 'Be-dingen'. Wir haben die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns gelassen.' (GA 7: 173)

De voordracht 'Das Ding' wordt wel gelezen alsof het Heidegger hier te doen zou zijn om de onpeilbare diepte van de dingen recht te doen. Maar waar het Heidegger met het 'dingen' van de dingen waarin het gebeuren van wereld ('welten der Welt') zich voltrekt werkelijk om gaat, is niet zozeer de onpeilbare diepte van de dingen zelf,⁷ als wel het wonderlijke spiegelspel waarin het Zijn zich in het gebeuren van wereld aan ons Dasein als gebeuren voltrekt wanneer wij tot Sterfelijken in het spiegelspel worden. Het gaat Heidegger – zo benadrukt ook het laatste citaat – er namelijk vooral om dat het ding ons aangaat ('Angeht') en be-dingt ('Be-dingt') en *wij* daarmee 'die Anmaßung alles Unbedingten hinter uns [...] lassen' (GA 7: 173). Dan zijn wij de dingen werkelijk indachtig en deel geworden van het spiegelspel waarin ons bestaan zich voorbij alle metafysica voltrekt in een wonderlijke gewaarwording van inter-esse.

4.3 Impasse

Wanneer we ons, op weg geholpen door deze gedachten omtrent het 'dingen' van de dingen, afvragen hoe wij deze inter-esse in ons alledaagse bestaan bereiken, belanden we echter in een impasse. We moeten namelijk eerst tot Sterfelijken worden om in de 'wesentliche Verhältnis zum Sein als Sein' (GA: 171) te kunnen komen die daarvoor nodig is. En wij, die in het eindmetafysische zijnsperk van het Ge-stell leven, zijn geen Sterfelijken maar 'vernünftigen Lebewesen' die niet tot de dood als dood in staat zijn. Het 'Unbedingte' – het ideaal van de absolute, tijdloze, onvoorwaardelijke essentie die de metafysica overal in probeert vast te leggen (Prins, 2007:

335) – dat we achter ons moeten laten, betreft namelijk niet alleen de dingen die in het Ge-stell als voorhanden aan ons verschijnen, maar ook – en vooral – onszelf. *Wij* nemen als heersers over de aarde namelijk de rol van het ultieme 'Unbedingte' in. Maar zoals gezegd, is dit niet iets dat wij zelf kunnen bepalen, omdat dit in het 'tussen' tussen ons en de dingen be-schikt wordt door de zijnsbeschikking waarin het Zijn zich aan ons Dasein voltrekt.

De uitwerking van de vraag naar de dingen beschrijft dus hoe een bestaan dat zich in inter-esse voltrekt eruit ziet, maar dit blijft buiten ons bereik omdat ons Dasein in de zijnsbeschikking van het Ge-stell verstrikt zit. Vanuit 'Sein und Zeit' zou inter-esse nog kunnen worden gedacht als iets dat volgt op of in het verlengde ligt van de eigenlijke keuze van het Dasein. Na de Kehre zit het Dasein echter gevangen in de grondstemming van de zijnsbeschikking waarin het Zijn zich voltrekt en kunnen wij zelf niets doen om in inter-esse te raken. Zolang onze verhouding tot de dingen gedragen wordt door de zijnsbeschikking van het Ge-stell kan inter-esse derhalve niet worden bereikt door een keuze (GA 65: 100; UV: 327). Sterker nog, aan de eindmetafysische 'toestand' waarin wij ons momenteel bevinden valt door ons helemaal niets te veranderen:

'Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. Dies gilt nicht nur für die Philosophie, sondern von allem bloß menschlichen Sinnen und Trachten.' (Spiegel, 1988: 99)

Echt vreemd is dit niet. Want ook proefondervindelijk blijkt tijdens het schrijven – en ik vermoed ook tijdens het lezen – van deze deelparagraaf dat inter-esse niet zomaar op basis van een begripsmatige omslag of met een simpele keuze kan worden bereikt.

Maar het is wel uiterst onbevredigend. Want hoewel het Dasein in ons ook na de Kehre in zijn diepste wezen de mogelijkheid blijft die ons tot inter-esse in staat stelt, zijn we hiervoor volledig afhankelijk geworden van een aanzegging ('Ansagen') van het Zijn. Er zou ons, zo gezien, alleen nog een 'Erahnen', 'een uitspreken van vermoedens omtrent dat wat *wellicht vermag te komen*' (Prins, 2007: 327) resten. Dus ook al weten we nu wat

het indachtig zijn van het werkelijke wezen van de dingen en het bereiken van inter-esse betekent, het is en blijft voor ons onmogelijk om dit zelf in ons alledaagse bestaan ook maar op enige wijze in de praktijk te brengen. Hoewel Heidegger ons met zijn inter-esse dus ver heeft gebracht, moeten we voor een bevredigend antwoord op onze onbestemdheid verder zoeken.

5. Sloterdijks Oefeningen

‘Vor Allem und zuerst die Werke!

Das heisst Übung, Übung, Übung!

Der dazugehörige »Glaube« wird sich schon einstellen, – dessen seid versichert! ‘

– Friedrich Nietzsche

Een tweede antwoord dat ons voorbij de metafysische bestemming van ons bestaan probeert te brengen, vinden we in ‘Du mußt dein Leben ändern’ (2009) van Peter Sloterdijk. Sloterdijk herinterpreteert daarin op ingenieuze wijze de westerse beschavingsgeschiedenis op basis van het door hem geformuleerde antropotechnische principe van de oefening (‘Übung’). Ook (de christelijke) religie en de Verlichting worden daarbij als – tot nu toe – verkeerd begrepen culturele oefenstructuren ontmaskerd. Met zijn these dat deze fasen in de geschiedenis slechts accentwisselingen vormen binnen een veel fundamentele antropotechnische grondstructuur die elk van deze fasen overleeft, lijkt hij een antwoord op onze onbestemdheid na de dood van God te bieden dat zich in leefbare praktijken laat vertalen.

5.1 De *homo immunologicus* en zijn oefeningen

Sloterdijk ontwikkelt zijn antropotechnische oefenbegrip op basis van een immunologische mensopvatting. Net als alle andere levende wezens wordt de mens volgens hem tot wat hij is door de immuundispositieven die hem afgrenzen van- en beschermen tegen relatief vage en zekere

doodsbedreigingen uit zijn omgeving (Sloterdijk, 2009: 19). Anders dan bij andere levenswezens bestaat het immuunsysteem van de mens naast een biologisch- echter ook uit een sociaal-immunologische en een psycho-immunologische laag (Sloterdijk, 2009: 21). Die laatste gebruikt Sloterdijk in ‘Du mußt dein Leben ändern’ als grondstof om zijn eerdere gedachten over antropotechniek nu als een breed gefundeerd oefenbegrip uit te werken.⁸ Oefenen – door Sloterdijk gedefinieerd als ‘jede Operation, durch welche die Qualifikation des Handelnden zur nächste Ausführung der gleichen Operation erhalten oder verbessert wird, sei sie als Übung deklariert oder nicht’ (Sloterdijk, 2009: 14) – is vanuit dit theoretische oogpunt het verhogen van de eigen immuniteit, of simpeler gezegd, de eigen vorm.

Sloterdijk ruilt deze afstandelijke analyse van de oefening uit evolutionair-immunologisch oogpunt echter al snel in voor beschouwingen die dichter tegen de beleving van de oefening vanuit eerstpersoonsperspectief aanliggen. Oefenen is dan het bestaan binnen psychologische systemen waarin verticaalspanningen (‘Vertikalspannungen’), gevoed door leidende differenties (‘Leitdifferenzen’), het handelen en het bestaan van een oriëntatie voorzien (Sloterdijk, 2009: 29). Deze leidende differenties verdelen het veld van menselijke verhoudingsmogelijkheden onder in gepolariseerde klassen. Zo oriënteert men zich in religieuze ‘culturen’ op basis van de leidende differentie ‘heilig’ vs. ‘profaan’, in atletische culturen op basis van ‘excellentie’ vs. ‘middelmatigheid’ en in cognitieve culturen op basis van ‘weten’ vs. ‘onwetendheid’ (Sloterdijk, 2009: 28). De verticaliteit van deze leidende differenties spreekt ons vanuit een tweede zin van ruimte aan die over de primaire oriëntaties in de fysische en geografische ruimte heen komt te liggen (Sloterdijk, 2009: 179-180). En binnen deze tweede ruimte voorzien verticaalspanningen het oefenende bestaan van een bestemming.

Dit oefenende bestaan onder verticaalspanningen is echter allesbehalve een *condition humaine normale*. Het vraagt altijd eerst om een afscheiding (‘Sezession’): de keuze om door middel van oefeningen uit de ‘Fluß der Emotionen und Gewohnheiten’ van het gewone leven op de oever van het oefenende leven te treden. De psychologische periode uit de biografie van de *homo immunologicus* die Sloterdijk ons in ‘Du mußt dein Leben ändern’ bezorgt, breekt dan ook pas aan met de ‘Entdeckung des Geistes’ tussen 800 en 200 v. Chr. (Sloterdijk, 2009: 301). Dit is de tijd dat

enkelen onder de mensen ontdekken dat zij normaliter geleefd worden door gewoonten en daarin ‘bezeten’ (‘Besessen’) worden door de herhaling (‘Wiederholung’). En met deze bewustwording vindt onmiddellijk een splitsing tussen het passieve en het actieve in de herhalingsnatuur van de mens plaats, waardoor de mogelijkheid van een actieve verandering van die herhaling zich aandient en de doelbewuste oefening mogelijk maakt:

‘Mit der Macht der Wiederholung wird zugleich die Doppelnatur der Wiederholung als wiederholte Wiederholung begriffen. Das hebt die Unterscheidung zwischen Aktiv und Passiv im Subjekt der Wiederholung pathetisch hervor. Man versteht jetzt: Es gibt nicht nur den affizierten Affekt, sondern auch den Affizierenden; nicht nur die geübte Gewohnheit, sondern auch die übende; nicht nur die vorgestellten Vorstellungen, sondern auch die vorstellenden. Die Chance liegt jedesmal im Partizip Aktiv Präsens: Unter dieser Form wird der aktivierte Mensch als eigentätig Fühlender, Übender und Vorstellender gegenüber dem Gefühlten, Geübten, Vorgestellten auf den Schild gehoben. Dadurch setzt sich allmählich ein Subjektmensch vom Objektmenschen ab – falls man diese ungeeigneten, zu neuzeitlich und zu kognitiv gefärbten Ausdrücke hier verwenden dürfte. In der zweiten Position bleibt der Mensch, wie er war, das Passive Wiederholte, kampflös Überwältigte, in der ersten hingegen wird er der Post-Passive, der Wiederholende, der Kampfbereite. Aus der Wahl des ersten Wegs geht der »erzogene Mensch« hervor.’ (Sloterdijk, 2009: 309-310)

Aldus ontstond het oefenende bestaan dat volgens Sloterdijk sindsdien de hoogculturele beschavingsgeschiedenis heeft voortgedreven. Want wat enkele oefenenden op basis van dit antropotechnische principe wisten te bereiken, was dan wel niet meer direct op anderen overdraagbaar – de afstand tussen de hoogste menselijke mogelijkheden en die van de menigte werden daarvoor te extreem – maar dat dit door enkelen bereikt werd, veranderde de cultuur wel voorgoed voor iedereen (Sloterdijk, 2009: 301-302).

5.2 Misbegrepen metafysica en existentiële oriëntatie na de dood van God

In het licht van dit antropotechnische oefenbegrip verschijnen de eerder besproken metafysische betekenisgevers als misbegrepen en nog steeds

verkeerd geïnterpreteerde oefenstructuren. Net zoals Heidegger de overgang van de christelijke God naar de Sociale Vooruitgang slechts als een metafysische wisseling van de wacht beschouwde, ziet Sloterdijk deze overgang slechts als een voortzetting van het antropotechnische principe van de oefening onder andere verticale voorwendselen. Religie als zodanig bestaat – gezien vanuit zijn antropotechnische principe – volgens Sloterdijk namelijk niet: ‘Womit wir es tatsächlich zu tun haben [...], sind mehr oder weniger mißinterpretierte anthropotechnische Übungssysteme und Regelwerke zur Selbstformung im inneren wie äußeren Verhalten’ (Sloterdijk, 2009: 134). God en zijn geboden vormen voor de gelovige slechts een religieus omklede verticaalspanning waarnaar hij zijn bestaan al oefenende richt. En hoewel deze bepaling zeker vandaag de dag niet voor het merendeel van de gelovigen geldt, heeft het geloof in vroeger tijden asceten, monniken en heiligen ontegenzeggelijk tot ongekende oefeningen gebracht. Sloterdijk spreekt Nietzsche – die hij anders juist als inspiratie aanhaalt – hier om die reden dan ook tegen op zijn idee dat er zich met het christendom een slavenopstand in de moraal zou hebben voltrokken. De *Übermensch* zou volgens hem namelijk niet in de toekomst, maar onder deze ‘Athleten Christi’ uit het verleden moeten worden gezocht (Sloterdijk, 2009: 205).

Ook de Verlichting en de Moderne Tijd vormen zo gezien een voortzetting van de oefening in een andere vorm. Waar de oefening voorheen nog beperkt bleef tot heiligen en wijzen, breidt deze zich nu uit over de hele gemeenschap. In hun dieptestructuur zijn Verlichting en Moderne Tijd in antropotechnische termen volgens Sloterdijk niets meer dan een accentwisseling – van God naar de belofte van de Vooruitgang – en een uitbreiding – van op zichzelf gerichte oefeningen van enkelingen naar collectieve oefenprogramma’s voor de gehele gemeenschap:

‘Was war die Aufklärung ihrer Tiefenstruktur nach anderes als ein Versuch, den antiken Reim von Lernen und Leiden – mathein pathen – ins Kollektive, Gattungswerte zu übersetzen? Wollte sie nicht die Vielen dazu überreden, sich den Übergangsliden auszusetzen, die der großen Optimierung aller Dinge vorhergehen?’ (Sloterdijk, 2009: 409)

‘Die Moderne, die immer nur radikal sein konnte, säkularisiert und kollektiviert das übende Leben, indem sie die althergebrachten Askesen aus ihren spirituellen Kontexten herausbricht, um sie ins Fluidum der modernen Trainings-, Ausbildungs- und Arbeitsgesellschaften aufzulösen.’ (Sloterdijk, 2009: 519)

Onder het drievoudige pseudoniem van ‘Kunst’, ‘Bildung’ en ‘Arbeit’ wordt een steeds groter gedeelte van de bevolking binnen de culturele oefenstructuur van de moderne tijd getrokken (Sloterdijk, 2009: 520). De oefeningen van kunstenaars, ‘Bildungsmenschen’ en arbeiders vervullen daarbij volgens Sloterdijk voor het eerst de voorwaarden om van ‘Entspiritualisierte Askese’ te kunnen spreken, ook al worden ze dan nog niet als zodanig begrepen (Sloterdijk, 2009: 520). Maar op basis van het antropotechnische oefenbegrip, zo is Sloterdijks boodschap, kan nu niet alleen de religie, maar kunnen ook de Verlichting en de Moderne Tijd adequaat in hun wezenlijke structuur worden begrepen.

De vraag blijft evenwel welke verticaalspanningen, ook nu de christelijke God en de idee van de Sociale Vooruitgang hun werkende kracht hebben verloren, ons nog van een existentiële oriëntatie kunnen voorzien. Hier geldt Nietzsche voor Sloterdijk als de redder van de verticaalspanningen in de filosofie. Nietzsche ‘vernatuurlijkt’ de ascese en ontdoet het antropotechnische principe van de oefening daarmee van zijn metafysische maskeringen. Zijn affirmatieve nihilisme, het *Bejahren des Lebens*, zou, wanneer het in antropotechnische oefentermen wordt gedacht, ook na de voltooiing van de metafysica nog in staat zijn om een existentiële oriëntatie te bieden.

In Sloterdijks lezing van Nietzsche neemt daarbij de vitaliteit van het leven zelf de rol van verticaalspanning over. De vraag waar het leven zich na de dood van God nog naar kan richten laat zich volgens Sloterdijk op basis van de geschriften van de wandelaar van Sils Maria moeiteloos beantwoorden:

‘Die Vitalität, als somatisch wie geistige verstanden, ist selbst das Medium, das ein Gefälle zwischen Mehr und Weniger enthält. Sie hat daher das vertikale Moment, das Aufstiege orientiert, in sich, sie braucht keine zusätzlichen externe oder metaphysischen Attraktoren.’ (Sloterdijk, 2009: 67).

En inderdaad, ‘Also sprach Zarathustra’, dat in Nietzsches oeuvre op het vierde deel van ‘Die fröhliche Wissenschaft’ volgt, waaruit zijn fragment over de dolle mens afkomstig is, staat bol van verticale metaforen voor het verhogen van de vitaliteit. Zo luidt bijvoorbeeld het nieuwe gebod aangaande ons nageslacht: ‘Nicht nur fort sollst du dich pflanzen, sondern hinauf!’ (KSA 4: 90). Voor Sloterdijk is de belangrijkste van deze metaforen echter dat Nietzsche zijn grote gedachte van de *Übermensch* verbindt met het beeld van in de hoogte stijgende trappen. Als Nietzsche schrijft dat Zarathustra zijn vrienden ‘die Treppen des Übermenschen’ wil tonen (KSA 4: 26), overleeft volgens Sloterdijk daarin het oudtestamentische beeld van de door engelen bewandelde ladder die van de aarde tot in de hemel reikt (Genesis 28) de atheïstische crisis. Daarmee blijft het verticale gewaarborgd in wat hij ‘Nietzsches Theologie nach dem Tode Gottes’ noemt:

‘Es wird auch weiterhin Gott und Götter geben, allerdings nur noch menschheitsimmanent und allein in dem Maß, wie es Schaffende gibt, die am Erreichten anknüpfen, um höher, schneller und weiter zu gehen.’ (Sloterdijk, 2009: 192)

Het principe van een verticaalspanning die de oefenende van een existentiële oriëntatie voorziet overleeft dus de metafysische dood van God. Ook zonder geloof in God of het visioen van de Sociale Vooruitgang is een existentiële oriëntatie op een verticaalspanning mogelijk.

Sloterdijk plaatst Nietzsches project om de ascese weer te ‘vernatuurlijken’ (vgl. KSA 12: 387) niet aan het begin, maar middenin een proces van de ontspiritualisering van de oefening. De oefening was, zoals gezegd, immers in de ‘Kunst’, ‘Bildung’ en ‘Arbeit’ al begonnen om zich los te maken uit de spirituele sfeer. In Nietzsches tijd breekt daarbij een belangrijke nieuwe fase aan. Het einde van de negentiende eeuw vormt het beginpunt van een ‘somatische of atletische renaissance’ (Sloterdijk, 2009: 53). Paradigmatisch daarvoor is de succesvolle herintroductie van de Olympische Spelen in 1896: de Olympische beweging laat zien dat het ook mogelijk is om het antropotechnische principe van de oefening binnen een seculiere cultus onder een enorme verticaalspanning te stellen (Sloterdijk, 2009 150-151). Daarmee treedt het antropotechnische principe van oefening voor het eerst onder zijn eigen naam in de openbaarheid

(Sloterdijk, 2009: 520). Niet-religieuze ascese heet vanaf dan niet alleen in de filosofie, maar ook in de praktijk training (Sloterdijk, 2009: 525): ‘Methodismus ohne religiösen Bezug’ (Sloterdijk, 2009: 526).

Wat Sloterdijks analyse van de beschavingsgeschiedenis in antropotechnische termen laat zien, is dat de oefening ook na de teloorgang van (bovenzinnelijke) betekenisgevers nog in staat is om het leven van existentiële oriëntatie te voorzien. Oefendisciplines vormen psychologische systemen met richtinggevende verticaalspanningen die ook onafhankelijk van God kunnen bestaan. Daarmee draagt de antropotechnische grondstructuur van de oefening het vermogen in zich om een antwoord te geven op de onbestemdheid van ons hedendaagse bestaan. Maar dat vraagt wel om invulling van de attractieve pool van de verticaalspanning met een nieuwe grootheid die vanuit eerstepersoonsperspectief op overtuigende wijze een eind maakt aan onze existentiële desoriëntatie en ons daarmee voorbij onze onbestemdheid brengt.

5.3 Deverticalisering

Hoewel ‘Du mußt dein Leben ändern’ met het antropotechnische oefenprincipe de structuur van een concreet antwoord op de onbestemdheid na de dood van God weet te geven, stelt het teleur wanneer dit een specifieke invulling moet krijgen met een verticaalspanning die ons op een overtuigende wijze voorbij onze onbestemdheid zal brengen. De oefening mag de dood van God dan wel hebben overleefd, in onze tijd is de richtinggevende kracht die uitgaat van de door Sloterdijk genoemde verticaalspanningen juist tanende. En hoewel Sloterdijk hier en daar wat terloopse opmerkingen en uiteindelijk toch ook nog de laatste tien bladzijden van zijn meer dan zevenhonderd pagina’s tellende biografie van de oefenende mens wijdt aan de verticaalspanning waarnaar wij ons nu zouden moeten richten, blijft dat gedeelte van zijn pleidooi weinig overtuigend.

In onze tijd, zo maakt ook Sloterdijk zelf veelvuldig duidelijk, hebben alle verticaalspanningen jammerlijk aan kracht verloren. In algemene zin valt dit volgens hem – hoewel hij hier niet uitgebreid bij stilstaat – te wijten aan een tijdgeest die doortrokken is van ‘Antivertikalismus’ (Sloterdijk, 2009: 638). Met de Moderne Tijd is de reikwijdte van de oefening

niet alleen onder de bevolking verbreed, maar is, dankzij haar egalitaire ontwerp, ook de kracht die er nu nog in verticale zin van de oefening uitgaat, verlaagd tot datgene wat er met behulp van de techniek voor velen haalbaar is (Sloterdijk, 2009: 667).

‘Seit wir in [die Moderne] Leben, besitzen wir alle den gleichen Paß, ausgestellt durch die Vereinigten Staaten der Gewöhnlichkeit. Sämtliche Menschenrechte sind garantiert, ausgenommen das Recht auf Ausreise aus die Faktizität. Deshalb werden die meditativen Enklaven mit der Zeit unsichtbar, die Wohngemeinschaften der Weltfremdheit lösen sich auf. Die heilsame Wüsten veröden, die Klöster entleeren sich, Urlauber treten an die Stelle von Mönchen, Ferien ersetzen die Weltflucht. Die Halbwelten der Entspannung geben dem Himmel wie dem Nirvana empirisch Sinn.’ (Sloterdijk, 2009: 692)

Daarmee wordt het oefenende bestaan onder verticale hoogspanning de bodem ontnomen: de status van verticale attractoren wordt ondermijnd door gewoon geworden antiautoritaire reflexen die – hoewel ze aan de oppervlakte kunnen verschillen – allemaal ontspringen aan de onderliggende spottende vraag ‘was heißt schon Höhe!’⁹ Een reflex die onmiskkenbaar door het autonome individu van na de emancipatiegolf van de jaren ’60/’70 wordt gepersonifieerd.

Maar ook de vier oefengebieden waarin de ‘Entspiritualisierung der Askese’ zich voor het eerst heeft voorgedaan verkeren wat betreft hun richtinggevende verticaalspanningen in een staat van verval. In de kunst heeft een traditie van bijna honderd generaties kunstenaars die zich oefenend richtte op het maken van kunstwerken van het niveau van de grote meesters in twee generaties plaatsgemaakt voor kunstenaars voor wie het effect, of beter gezegd het affect van de breuk met de traditie en het tentoonstellen maatgevend is (Sloterdijk, 2009: 686-690). In de sport zijn het niet meer de atleten die naar bovenmenselijke prestaties streven, maar drijft de doping die zij gebruiken hen daartoe (Sloterdijk, 2009: 638). In het onderwijs heeft de *Bildung* het niet alleen afgelegd tegen maatschappelijke nuttigheid, maar is het laatste door de steeds sneller veranderende en daardoor vervagende eisen van de beroepswereld uiteindelijk ook vervangen door een volledige zelfreferentialiteit van het onderwijs, waarbij

het schoolsysteem in een toestand terecht is gekomen waarin ‘die Schule ein einziges Hauptfach kennt, das “Schule” heißt’ en als het enige externe onderwijsdoel ‘der Schulabschluß’ heeft (Sloterdijk, 2009: 684). Hierdoor worden er door het schoolsysteem jaar na jaar meer en meer gedesorienteerde cohorten leerlingen losgelaten (Sloterdijk, 2009: 681). En op professioneel gebied heeft – hoewel Sloterdijk zelf hier niet expliciet op ingaat – de vakman plaatsgemaakt voor *human resources* die als flexwerkers of platte productiekrachten worden ingezet.

Met dit verval van de verticaalspanningen lijkt de oefening zijn overtuigingskracht als antwoord op onze onbestemdheid geheel te hebben verloren. Maar dan, op de laatste pagina’s van zijn boek, legt Sloterdijk toch nog een nieuwe verticale grootheid voor die de richtinggevende vermogens van de oude betekenisgevers ruimschoots zou moeten kunnen evenaren. De globale crisis – waarmee Sloterdijk zowel de ecologische ‘Desintegrationskatastrophe’ als de culturele ‘Integrationskatastrophe’ bedoelt, welke respectievelijk het gevolg zijn van overuitbuiting van natuurlijke grondstoffen en globalisering (Sloterdijk, 2009: 707-708) – dient zich aan als de nieuwe autoriteit die het in onze tijd nog vermog om het bevel ‘du mußt dein Leben ändern!’ uit te spreken. Het ecologische imperatief ‘Handle so, daß die Wirkungen deines Handelns verträglich sind mit der Permanenz echten menschlichen Lebens auf Erden’ moet tot de nieuwe verticaalspanning worden voor alle mensen’ (Sloterdijk, 2009: 708). De vertaling hiervan in praktische oefeningen vraagt om een ‘Allgemeine sozialen Immunologie’ die (a) ‘die Erde als das Eigene und der bisher ausbeuterische Exzeß als das Fremde konzipiert’ (Sloterdijk, 2009: 713) en (b) over de regionale sociaalimmunologische systemen van lokale gemeenschappen en de zogenaamde ‘wereld’godsdiensten heen een globale co-immuniteit – ‘*Ko-immunismus*’ – weet te creëren. Met die opdracht besluit Sloterdijk zijn boek:

‘Eine solche Struktur heißt Zivilisation. Ihre Ordensregeln sind jetzt oder nie zu verfassen. Sie werden die Anthropotechniken codieren, die der Existenz im Kontext aller Kontexte gemäß sind. Unter ihnen leben zu wollen würde den Entschluß bedeuten: in täglichen Übungen die guten Gewohnheiten gemeinsames Überlebens anzunehmen.’ (Sloterdijk, 2009: 713-714)

5.4 Kritiek op Sloterdijk

Sloterdijks vondst van het antropotechnische oefenprincipe als drijvende kracht achter de beschavingsgeschiedenis is (ondanks een grote schatplichtigheid aan het latere werk van Michel Foucault) zonder meer briljant. En de uiteenzetting van dit principe aan de hand van de voorbeeldrijke biografie van de *homo immunologicus* overtuigt ook zeker dat de oefening onder een verticaalspanning een duidelijke existentiële oriëntatie kan bieden. Maar als antwoord op onze onbestemdheid stuit Sloterdijks antropotechnische oefening op twee belangrijke problemen. Zijn oefenende bestaan dat – geïnspireerd door Nietzsche – volledig in het teken staat van het verhogen van de eigen vitaliteit, blijft onbevredigend omdat het op naïeve wijze de eindigheid van het leven negeert en moeilijk valt te rijmen met het – op de manier waarop het door Sloterdijk kort wordt aangestipt – weinig inspirerende, grotendeels negatief geformuleerde ecologische imperatief.

Het steeds verder verhogen van de eigen vitaliteit blijft uiteindelijk onbevredigend omdat in de oriëntatie op een oneindige verticaalspanning de eigen eindigheid wordt miskend. Elke stijging in de hoogte vordert namelijk telkens weer een volgende stijging. Zarathustra’s uitspraak ‘immer weniger steigen mit mir auf immer höhere Gebirge’ wordt door Sloterdijk vertaald naar het oneindige oefenimperatief: ‘[a]llein mittels der Aufrichtung neuere Steilwände läßt sich die Gewohnheit, auf [dieser Gebirge] zu wohnen, kompensieren’ (Sloterdijk, 2009: 192). Vanuit eerstpersoonsperspectief betekent dit dat ons eindige leven altijd tekort zal schieten ten opzichte van de oneindige verticale van de eigen vorm. Maar ook dat ik op het onvermijdelijke moment dat mijn vitaliteit op latere leeftijd afneemt mijn bestemming verlies.

Dit laatste laat zich gemakkelijk illustreren aan de hand van Sloterdijks belangrijkste voorbeeld: de topsporters die volgens hem in onze ontgeesterde tijd de taak toevalt om het heilige vuur van de overdrijvende oefening te bewaken (Sloterdijk, 2009: 638). Dat het bestaan van een topsporter in de bloei van zijn of haar carrière onder een verticaalspanning staat en daarin een duidelijke oriëntatie kent, staat buiten alle twijfel. Maar wanneer het hoogtepunt van die carrière – afhankelijk van de sport – zo tussen het dertigste en vijfenveertigste levensjaar bereikt is, wordt het niveau van dat hoogtepunt, hoe hard men ook traint, nooit meer gehaald. In de nada-

gen van de sportcarrière die daarop volgen ziet men zich steeds verder terugzakken ten opzichte van het verticale oriëntatiepunt waarnaar men zich altijd heeft gericht, en op het moment dat de carrière uiteindelijk is afgelopen blijft menig topsporter gedesillusionerd en opnieuw – en vaak ook op venijnigere wijze – existentieel gedesoriënteerd achter. Deze terugval, die ook op andere oefenterreinen – zij het vaak op latere leeftijd – onvermijdelijk is door de eindigheid van ons bestaan, maakt een existentiële oriëntatie die uitsluitend gericht is op het oneindige verhogen van de eigen vorm, niet alleen in de sport, maar in vrijwel alle oefendisiplines uiteindelijk juist onbevredigend.

Het antropotechnische *Bejahren des Lebens* waar Sloterdijk op inzet als verticaalspanning die in de plaats zou moeten komen van de christelijke God en het visioen van de Sociale Vooruitgang lijdt vanuit eerstpersoonsperspectief dan ook aan een belangrijke tekortkoming in vergelijking met zijn voorgangers. Voor het leven dat door God of de Sociale Vooruitgang werd bestemd, bestond in ieder geval nog de mogelijkheid van een vervullen van het bestaan in het licht van iets dat buiten dat bestaan zelf lag. Het mogen dan metafysische verzinsels en valse voorwendselen zijn geweest, voorgaande bestemmingen gaven niet alleen een oriëntatie voor het leven zelf, maar ook de mogelijkheid van een op onze eindigheid afgestemd volbrengen: een plek in de hemel of een bijdrage aan het verwerklijken van de Sociale Vooruitgang – al moet direct worden toegegeven dat het laatste natuurlijk al een aanzienlijke afwaardering is op het eerste. Onder een verticaalspanning die uitsluitend op het verhogen van de eigen vitaliteit of vorm is gericht, verwordt het leven daarentegen tot een bel die zich – hoe indrukwekkend ook – in afzondering opblaast om uiteindelijk weer in tevergeefsheid leeg te lopen of uit elkaar te spatten. Zonder dit ‘buiten’, is het ook niet vreemd dat men zich in onze tijd niet meer tot de levenslange oefeningen van de ‘Athleten Christi’ laat inspireren en dat het bestaan van de *Übermensch* als oefenkunstenaar al achter ons ligt.

En tot slot laat het individucentrisme van het oefenende bestaan dat in het teken staat van het verhogen van de eigen vorm zich niet zomaar verbinden met een ‘Allgemeine Immunologie’ die, zoals Sloterdijk wil, gebaseerd is op het ecologische imperatief. Het is, om te beginnen, al

moeilijk om te zien hoe deze ecologische imperatief als verticaalspanning zal weten te inspireren. Zoals Sloterdijk het op het beperkte aantal pagina’s dat hij er aan besteedt formuleert, lijkt het namelijk vooral om negatieve oefeningen te gaan – dingen die we af moeten leren. Maar helemaal lastig wordt het wanneer de vraag gesteld wordt waarom een bestaan dat op het verhogen van de eigen vitaliteit georiënteerd is zich überhaupt zou richten op de negatieve oefeningen van het ecologische imperatief. Als ik mij in mijn oefeningen namelijk volledig op het verhogen van mijn eigen vitaliteit zou richten, dan is er niets dat mij ertoe aanzet om ‘in täglichen Übungen die guten Gewohnheiten *gemeinsames Überlebens* anzunehmen’ (Sloterdijk, 2009: 714 – cursief DG) en af te zien van wat slechts in een bredere context (buiten mijn eigen vorm) en op een langere termijn (waarschijnlijk pas na mijn dood) geldt als ‘ausbeuterische Exzeß’.

Sloterdijk breekt hier opeens met de individucentrische benadering van het antropocentrische oefenprincipe door te stellen dat het erop aankomt om onszelf als ‘Agent im Netzwerk der Netzwerke [zu] begreif[en]’ (Sloterdijk, 2009: 709) en ‘das Eigene nicht nur im Horizont organischen Egoismus [zu] definieren, sondern sich in den Dienst eines ethnischen oder multiethnischen, institutionell und intergenerationell erweiterten Selbstkonzepts [zu] stellen’ (Sloterdijk, 2009: 710). Voor de overbrugging van deze kloof tussen het individucentrische oefenprincipe dat gericht is op het oneindige verhogen van de eigen vorm en het bredere zelfconcept dat in het teken staat van *Ko-immunismus* beroept Sloterdijk zich op een ‘implizite immunologische Kalkül’ die doorheen de geschiedenis de grondstructuur zou hebben gevormd van alle cultuurfenomenen (Sloterdijk, 2009: 710). Hier is Sloterdijk niet alleen teleurstellend kort, maar mist hij ook dat wanneer het leven alleen nog maar op het verhogen van de eigen vorm is gericht, deze ‘implizite immunologische Kalkül’ – indien er geen persoonlijke ‘vormwinst’ valt te behalen – het ‘erweiterten Selbstkonzept’ dat Sloterdijk als nieuwe verticaalspanning viseert, laat voor wat het is. Hoewel Sloterdijk met zijn oefenprincipe dus een duidelijke structuur levert om in het alledaagse leven voorbij te komen aan onze onbestemdheid, schiet zijn antwoord tekort wanneer hij daar met een bijbehorende verticaalspanning een overtuigende invulling aan zou moeten geven.

6. Vervuld Leven

‘Der erste Schritt, [...] ist der Schritt zurück’

– Martin Heidegger

In de eerste twee paragrafen is besproken hoe de dood van God ons onbestemd heeft achtergelaten. Met de voltooiing van het emancipatieproject van de Verlichting zijn wij zelf verantwoordelijk geworden voor onze existentiële oriëntatie, maar is tegelijkertijd de Sociale Vooruitgang teloorgegaan als laatste betekenisgever die ons bestaan van buitenaf bestemde. Sindsdien worden wij in onze onbestemdheid door de verveling, de grondstemming van de zijnsbeschikking van het Ge-stell bestemd. Het enige dat ons daarin nog lijkt te resten, is het ontlopen of ontvluchten van onze onbestemdheid door ons te richten op persoonlijke prestaties of behoeftebevrediging binnen het Ge-stell.

Om uit deze onbestemdheid te raken, moeten we voorbij de metafysische traditie komen waarin het bestaan van buitenaf bestemd wordt. Bij Heidegger vonden we op dit punt een veelbelovend antwoord in het bestaan dat zich in inter-esse voltrekt. Maar zijn antwoord was uiteindelijk onbevredigend omdat dit inter-esse door de impasse, waarin we na de Ommekeer in zijn werk belanden, buiten het bereik blijft van ons alledaagse bestaan. Sloterdijks oefenbegrip biedt daarentegen juist wel een concreet antwoord waar het de inbedding van een existentiële oriëntatie in leefbare praktijken betreft, maar mist een overtuigende verticaalspanning om invulling aan zijn oefenstructuur te geven.

In deze laatste paragraaf zal ik proberen om een completer antwoord op onze onbestemdheid te formuleren door deze twee antwoorden in elkaar te schuiven. De inzet is een immanente existentiële oriëntatie op *vervulling door inter-esse*. Wat ik voorleg is een eerste schets van existentiële oefeningen die leiden tot een vervuld leven dat ons voorbij de onbestemdheid brengt. Dit vraagt op veel punten om nadere uitwerkingen waarvoor mij op dit moment helaas de tijd en ruimte ontbreekt. Desalniettemin wordt hier een beslissende stap genomen: het door inter-esse bestemde en vervulde bestaan wordt als mogelijkheid op de kaart gezet.

6.1 Wederzijdse kritiek

Voordat beide antwoorden in elkaar kunnen worden geschoven, moet eerst aandacht worden besteed aan Sloterdijks kritiek op Heidegger en de kritiek die Heidegger andersom op Sloterdijk zou hebben gehad. Hoewel deze kritieken in de eerste plaats een samenvoeging van hun antwoorden in de weg lijken te staan, zijn ze niet altijd terecht of kunnen ze juist constructief worden gebruikt om de zwakke punten in elkaars antwoorden te amenderen.

6.1.1 Sloterdijks kritiek op Heidegger

Sloterdijk verwijt Heidegger de filosofische klok vanuit antropotechnische oogpunt meer dan 2500 jaar te hebben teruggedraaid (Sloterdijk, 2009: 695). Door de mens als Dasein op te vatten, zou Heidegger de afstand die de oefenende mens doorheen de beschavingsgeschiedenis ten opzichte van de hartstochten, de gewoonten en de wereld in het algemeen heeft weten te winnen in een klap weer teniet hebben gedaan:

‘Wer aus das ‘Subjekt’ wieder das ‘Dasein’ macht, ersetzt das Zurückgezogene durch das Einbezogene, das Gesammelte durch das Zerstreute, das Verewigte, durch das Entewigte, das Erlöste durch das Nicht-Gerettete. Was Heidegger die Sorge nennt ist das Zugeständnis des Menschen an die Welt daß er sich gegen ihre Infiltration nicht abzudichten vermag.’ (Sloterdijk, 2009: 697)

Het ‘In-der-Welt-sein’, ‘Mit-sein’, en ‘Bei-den-Dingen-sein’ van het Dasein maakt het volgens Sloterdijk tot ‘eine Marionette des Kollektivs und eine Geisel der Situation’ die tot overmaat van ramp ook opnieuw in het ‘Bad der Stimmungen’ wordt ondergedompeld. Bovendien zou er uit Heideggers filosofie een verlangen spreken naar een ‘Rettung aus dem reisenden Strom der Zeit’ (Sloterdijk, 2009: 696), waarmee Sloterdijk op de antropotechnische voortgang van de beschavingsgeschiedenis doelt.

Heidegger wordt hiermee het slachtoffer van Sloterdijks individuen-trische oefenbegrip: alleen in een volledige terugtrekking uit de wereld zou er echt kunnen worden geoefend. Hierbij maakt Sloterdijk echter de fout dat hij de existentiële grondstructuren van het Dasein (‘In-der-Welt-sein’,

‘Mit-sein’, en ‘Bei-den-Dingen-sein’) gelijkstelt aan de invulling daarvan: ook in de terugtrekking uit de wereld is er – zij het in privatieve zin – namelijk nog steeds sprake van ‘In-der-Welt-sein’ (vgl. UV: 157). Hoe hard men ook oefent, van de existentiële grondstructuren van het Dasein zelf kunnen we ons niet losmaken. In een nauwkeurigere positionering van zijn oefenbegrip ten opzichte van Heidegger zou derhalve duidelijk moeten worden dat er in de oefening sprake is van een actieve verandering van specifieke zijnsverhoudingen binnen, en geen ontstijgen van de existentiële grondstructuren waarin het Dasein zich voltrekt.

Het verwijt dat de mens als Dasein wordt ondergedompeld in een oefeningsondermijnd bad der stemmingen lijdt aan hetzelfde probleem. In de eerste plaats lijkt Sloterdijk de stemming ondanks het feit dat Heidegger deze expliciet daarvan onderscheidt,¹⁰ toch te identificeren met de hartstochten waarvan de oefenende mens zich na de ‘Entdeckung des Geistes’ heeft losgemaakt. Maar ook het verschil tussen stemming en gestemdheid wordt door Sloterdijk niet gemaakt. De stemming is de specifieke wijze waarop het Dasein zich op een gegeven moment voltrekt en de gestemdheid (‘Befindlichkeit’) is het ontologische gegeven dat het Dasein altijd in een specifieke stemming ontsloten is. De pretentie dat men in de oefening afstand zou kunnen nemen van de gestemdheid is analoog aan het argument over de existentiële structuur van het in-de-wereld-zijn onjuist: hoe hard men ook oefent, men kan er niets aan veranderen dat het Dasein altijd gestemd is.

Sloterdijks kritiek snijdt echter wel hout waar het de overmacht van specifieke stemmingen over het Dasein betreft. Dat ‘[d]ie Stimmung überfällt’ (SuZ: 136) is begrijpelijkerwijs iets waar Sloterdijk zich om antropotechnische redenen tegen afzet. Het verhogen van de eigen vorm onder een verticaalspanning zou daarmee op willekeurige wijze kunnen worden verstoord zonder dat daar iets aan valt te doen. En tegen deze onmacht heeft het antropotechnisch principe van de oefening inderdaad iets in te brengen. Specifieke stemmingen laten zich namelijk met de oefening weliswaar niet als een schakelaar omzetten, maar toch zeker wel beïnvloeden. Een enkele sporttraining of meditatiesessie kan bijvoorbeeld de specifieke stemming van een verstrooide gejaagdheid, waarin de wereld zich aan je opdringt als een overrompelende *to-do list*, doen overglijden in een ont-

spannen kalmte waarin alles zijn plaats en tijd weer kent. Belangrijker nog is dat een langdurig toegewijde training een andere basisgestemdheid kan ontwikkelen. Zo kweken een langdurige beoefening van vechtsport of meditatie – bijvoorbeeld – vaak een veel kalmere en zelfverzekerdere stemming. Hoewel de oefening ons dus niet in staat stelt om de *existentiële structuur* van het ‘In-der-Welt-sein’ en de gestemdheid te ontstijgen, kan daarmee dus wel een andere specifieke stemming worden gewekt. Met grondstemmingen ligt dit echter ingewikkelder. Hier kom ik in paragraaf 6.2 op terug.

6.1.2 Een Heideggeriaanse kritiek op Sloterdijk

Sloterdijk mag dan kritiek hebben op Heidegger, andersom zou Heidegger ook de nodige kritiek op Sloterdijk hebben gehad. In de eerste plaats zou de filosofie van Sloterdijk voor Heidegger duidelijk nog tot het ‘zijnsperk Nietzsche’ behoren. Het antropotechnische oefenprincipe is namelijk niet alleen door Nietzsche geïnspireerd, maar is, voor de oplettende Heideggeriaan, de ultieme uitwerking van het heersen van de mens over het zijnde en niets dan het zijnde, inclusief zichzelf. In de oefening splitst men zichzelf immers op in een geobjectiverde stroom van gewoonten en een actief oefenend subject dat daarover zijn macht uitbreidt.¹¹ De ‘Nebel des Biologismus’ (GA 47: 90) die Nietzsches denken volgens Heidegger tot dat van de laatste metafysicus maakt, viert wat dat betreft in Sloterdijks antropotechnische oefeningen onder de verticaalspanning van het verhogen van de immunologische vorm een nieuwe filosofische triomf.

Ten tweede zou de deverticalisering van verticaalspanningen die Sloterdijk op alle oefengebieden signaleert voor Heidegger geen verrassing zijn, maar een teken des tijds waaruit blijkt dat Sloterdijks verticaalspanningen gedoemd zijn om te falen. Achter deze deverticalisering laat zich namelijk gemakkelijk de voortrollende beweging van het nihilisme herkennen, die alle absolute betekenisgevers waar deze verticaalspanningen hun kracht aan ontlene(n) (al dan niet middels antiautoritaire reflexen) ondermijnt. Worden kunst, arbeid, scholing en sport, welke vroeger waren gekoppeld aan God of de Sociale Vooruitgang, immers niet steeds verder opgeslokt door het Ge-stell? Sloterdijks verzuchting dat in onze tijd alleen

de atleten nog het heilige vuur van de oefening brandende houden terwijl de ‘Schatzhäuser des Übungswissens überreich gefüllt sind’ (Sloterdijk, 2009: 698) zou volgens Heidegger dan ook op het misverstand berusten dat verticaalspanningen hun kracht zouden kunnen behouden, ondanks metafysische wisselingen van de wacht als gevolg van de voortrollende groundbeweging van het nihilisme. Hoewel Sloterdijks oefenprincipe ons met de oefenstructuur van zijn antropotechnische principe wel iets concreets in handen geeft voor toepassing in het alledaagse bestaan, blijft zijn verticaalspanning dus nog hangen in de eindmetafysische onbestemdheid van het zijnsperk Nietzsche.

6.2 Existentiële ruimte

Nu de tekortkomingen van beide antwoorden duidelijk zijn geworden, kunnen we ze na een tweetal belangrijke amenderingen in elkaar schuiven. Hiervoor is allereerst een gemene deler nodig die als basis van deze samenvoeging kan fungeren. Deze gemene deler is gelegen in het vermogen om onszelf tot onze eigen *specifieke* (zijns)verhoudingen en gewoonten te verhouden.

Ondanks zijn felle kritiek op Heidegger maakt Sloterdijks antropotechnische oefenprincipe van hetzelfde vermogen gebruik dat we in het Dasein van Heidegger aantreffen. De ‘Sezession’ waarmee de oefenende bij Sloterdijk uit de stroom der gewoonten treedt en de eigenlijke keuze waarmee het Dasein zich bij Heidegger losmaakt uit de oneigenlijke vervallenheid aan de wereld in het Men kennen een belangrijke overeenkomst: allebei vertrekken ze uit het vermogen van de mens om zich tot zijn of haar eigen zijnsverhoudingen te verhouden, daarvan los te komen en deze eventueel te veranderen. De uitoefening van dit vermogen opent een ruimte ten aanzien van onze zijnsverhoudingen en gewoonten. Deze ruimte, die zowel bij Heidegger als Sloterdijk een sleutelrol vervult, zou ik willen definiëren als *existentiële ruimte*: de ruimte waarin wij ons vanuit de existentiële mogelijkheid die wij zijn verhouden tot onze eigen zijnsverhoudingen.

Sloterdijk zet het vermogen om deze ruimte te openen slechts in waar het verhouden, aan het begin van het oefenende bestaan, met de ‘Sezession’ op een verticaalspanning wordt gericht. Daarbij is de verticaalspanning steeds leidend en speelt de existentiële ruimte die de verandering van de

existentiële oriëntatie op een verticaalspanning mogelijk maakt slechts een ondergeschikte rol. Heidegger, daarentegen, stelt dit vermogen en de ruimte die het opent juist centraal door daarin het werkelijke wezen van het Dasein (niet als essentie, maar als gebeuren) te lokaliseren. De existentiële mogelijkheid van waaruit het verhouden tot- en een veranderen van de eigen zijnsverhoudingen mogelijk wordt, is namelijk niet zomaar iets waar het Dasein voor deze of gene doeleinden gebruik van maakt, maar precies dat wat het Dasein in de mens volgens Heidegger *is*. Ondanks deze verschillen is er echter wel degelijk sprake van hetzelfde vermogen. Deze gemene deler, die hier existentiële ruimte wordt genoemd, vormt dan ook het punt waarop beide antwoorden op onze onbestemdheid in de volgende paragrafen met enige amenderingen in elkaar kunnen worden geschoven.

6.3 Het uit-oefenen van existentiële ruimte

De eerste stap die op deze *common ground* van de existentiële ruimte kan worden genomen, is het doorbreken van de impasse waar Heidegger in eindigt wanneer het om het bereiken van inter-esse gaat. Hierin belanden we, zoals gezegd, doordat het bereiken van inter-esse vanuit ‘Sein und Zeit’ gezien slechts om de eigenlijke keuze vraagt, maar dat deze keuze na de Kehre wordt geblokkeerd doordat het Dasein gevangen zit in de grondstemming van de epochale zijnsbeschikking waarin het verweekeld is – in ons geval de verveling van het Ge-stell. Maar waar het volstaan van een eigenlijke keuze inderdaad te simplistisch is, is de afhankelijkheid van een aanzegging van het Zijn na de Kehre te fatalistisch. Vruchtbaarder is het om de toegang tot inter-esse te zoeken in het *uit-oefenen* van de hierboven geëxpliciteerde existentiële ruimte. Dit vraagt om twee amenderingen van Heideggers antwoord.

Ten eerste moet de keuze van het Dasein voor zichzelf als Dasein vervangen worden door de uit-oefening van existentiële ruimte. De eigenlijke keuze van Heidegger kan de existentiële ruimte namelijk wel (enigszins) openen, maar volstaat niet om hem ook open te houden. Velen die zichzelf, geïnspireerd door Heidegger, als de existentiële mogelijkheid die zij zijn hebben gekozen, zullen uit ervaring kunnen bevestigen dat zij na een week, een dag of misschien zelfs al een paar minuten weer gewoontegetroou

vervielen in een nieuwsgierig volgen van @Men op Twitter of andere zijnsverhoudingen die men met de eigenlijke keuze achter zich gelaten dacht te hebben. Omdat de eigenlijke keuze *an sich* dus niet voldoende is, wordt deze vervangen met een door Sloterdijk geïnspireerd uit-oefenen van existentiële ruimte. Hiermee wordt in de eerste plaats een oefenend gebruik van dit vermogen bedoeld dat, in het verlengde van de eigenlijke keuze, de existentiële ruimte openhoudt. Tegelijkertijd maakt de toevoeging van het koppelteken duidelijk dat dit vermogen in het oefenende gebruik daarvan wordt uitvergroet. Hoe meer het wordt gebruikt, hoe groter het wordt, en hoe groter het wordt, hoe verder de existentiële ruimte wordt *verruimt*.

Dit supplementeren van de eigenlijke keuze met de uit-oefening van existentiële ruimte steunt op een innovatieve methodologische bouwsteen van Sloterdijk. Met de immunologische basis van zijn oefenprincipe kan, zo zegt hij, de kloof tussen de biologie en de geesteswetenschappen, natuurlijke processen enerzijds, handelingen anderzijds (die volgens hem vooral door de geesteswetenschappen met man en macht wordt verdedigd) eindelijk worden overbrugd (Sloterdijk, 2009: 25). Als de psycho- en sociaal-immunologische systemen slechts voortbouwen op en voortzettingen zijn van het natuurlijke immunologische systeem in andere vormen (Sloterdijk, 2009: 20-23), dan is het handelen en het verhouden dat zich op psychisch en sociaal niveau afspeelt net als de natuurlijke processen van ‘dem weitgehend automatisierten und bewußtseinsunabhängige biologische Substrat’ (Sloterdijk, 2009: 22) gefundeerd in de herhaling en de gewoonten. Oftewel, onze zijnsverhoudingen worden gedragen door herhalingen en gewoonten. Een simpele keuze – ook de eigenlijke keuze – volstaat daarom niet als het om het veranderen van onze zijnsverhoudingen gaat: de gewoonten en de herhalingsnatuur van ons verhouden verhinderen dat. Alleen de actieve herhaling van de oefening vermag het daarom om de gewoonten van ons zijnsverhouden te veranderen. Daarom vraagt ook het bereiken van inter-esse allereerst om oefening, om het uit-oefenen van existentiële ruimte.

Dit uit-oefenen van existentiële ruimte komt, ten tweede, ook in de plaats voor de afhankelijkheid van een aanzegging van het Zijn voor het bereiken van inter-esse. Dat wij in het verhouden tot en veranderen van onze (zijns)verhoudingen niet volledig vrij zijn, maar beperkt worden door de dominante betekenis- en verwijzingsverbanden in de zijnsbeschik-

king waarin wij ons bevinden, valt inderdaad niet te ontkennen. In het verhouden tot onze zijnsverhoudingen kan niet *ex nihilo* een volkomen nieuwe zijnsverhouding tevoorschijn worden getoverd die geheel buiten onze zijnsbeschikking ligt. Maar te stellen dat we volledig gevangen zitten in een grondstemming waartegenover wij volledig machteloos staan, en dat we voor een verandering hiervan geheel afhankelijk zijn van een aanzegging van het Zijn, gaat eveneens te ver.

Het probleem met Heideggers zijnsbeschikte grondstemmingen is dat het onduidelijk is hoe ze veranderen.¹² *Dat* ze veranderen maakt het echter vrijwel onmogelijk om er vanuit te gaan dat zijnsbeschikkingen en grondstemmingen vastomlijnde kaders vormen die ons allemaal op gelijke wijze gevangen houden totdat iets ze buiten ons om algeheel en volledig verandert. Dit maakt het onvermijdelijk om in plaats van een statische en totalitaire opvatting van zijnsbeschikkingen en grondstemmingen, uit te gaan van zijnshistorisch dominante beschikkingen en grondstemmingen die zelf voortdurend in beweging zijn door veranderend zijnsverhouden op individueel niveau.¹³ Het valt immers moeilijk vol te houden dat een boeddhistische monnik op dezelfde wijze als een westerse consument gebukt gaat onder de onbestemde verving in het Ge-stell.

Maar hoe ontstaan de veranderingen in zijnsverhouden op individueel niveau die in deze dynamischere opvatting van zijnsbeschikkingen en grondstemmingen worden verondersteld? Mijn voorstel is dat deze veranderingen, voor zover ze de zijnsverhoudingen op individueel niveau tot of over de randen weten te brengen van het gravitatieveld dat de dominante grondstemming vormt, voortkomen uit de al dan niet bewuste uit-oefening van wat ik hier existentiële ruimte heb genoemd: een oefening in het verhouden tot de eigen zijnsverhoudingen waarin men steeds verder loskomt van de zijnsverhoudingen die door de op dat moment dominante grondstemming worden beschikt. Dat betekent, in algemene zin, dat het in het uit-oefenen van existentiële ruimte mogelijk is om steeds verder los te komen van de betekenis- en verwijzingsverbanden die wortelen in een zijnshistorisch dominante grondstemming, zonder dat men daarbij tegen een absolute grens aanloopt die alleen overgestoken kan worden indien een aanzegging van het Zijn daarvoor eenzijdig de juiste papieren verstrekt.

Hieruit volgt dat hoe dominanter de heersende grondstemming is, hoe moeilijker het is om existentiële ruimte uit te oefenen ten opzichte van de zijnsverhoudingen die daarin wortelen. Maar het betekent ook dat het aan het verre einde van de oefenschaal mogelijk wordt om vanuit de eigen existentiële ruimte los te komen van de grondstemming van de dominante zijnsbeschikking waarin men zich bevindt en zo inter-esse te bereiken. In zeer uitzonderlijke gevallen zou het zelfs mogelijk zijn om een dominante grondstemming in zijn geheel in beweging te brengen. Want wanneer we de uit-oefening van existentiële ruimte op deze manier in Heideggers zijnsfilosofie invoeren, wordt het ook makkelijker om te verklaren hoe Plato, Aristoteles, Descartes, Kant en Nietzsche als de belangrijkste ‘ragende Berge’ (GA 65: 187) in zijn aan verandering onderhevige zijnsgechiedenis kunnen figureren: hun werk kan dan, hoewel het zeker niet losstond van de tijd waarin zij leefden, worden gewaardeerd als een extreme uit-oefening van existentiële ruimte die niet alleen de eigen, maar ook de zijnsverhoudingen voor anderen voorgoed hebben veranderd. En laten we hier ook vooral niet voorbijgaan aan Heideggers eigen meditatie over het ‘dingen’ van de dingen, waarmee hij zich ver buiten de grondstemming van het Ge-stell wist te begeven. Wat dat betreft kan de typering van Heideggers werk als ‘een indrukwekkende oefening in de verandering’ (Prins, 2007: 317) niet letterlijk genoeg worden genomen.¹⁴ Als het erom gaat voorbij de verveling van de metafysische onbestemdheid van het Ge-stell te raken, opent het uit-oefenen van existentiële ruimte dus een mogelijkheid die in het Dasein van de oefenende mens besloten ligt.

6.4 Voorbij de verticaalspanningen: existentiële oefeningen

Maar wat houdt dit uit-oefenen van existentiële ruimte precies in? In plaats van antropotechnische oefeningen gaat het hier om *existentiële oefeningen*. Waar antropotechnische oefeningen zich op een willekeurige verticaalspanning richten die een variatie vormt op het eindmetafysische thema van het heersen over een anderszins waarden-loos geworden wereld en het verhogen van de eigen vitaliteit, zijn existentiële oefeningen gericht op het verruimen van existentiële ruimte. Deze existentiële ruimte voltrekt zich in de afstand tot de eigen zijnsverhoudingen die in het eindmetafysische schema van *essentia* boven *existentia* vastzitten. Binnen die ruimte

wordt het mogelijk om het eigen bestaan als een gebeuren gewaar te worden dat zich in existentiële verbondenheid met het Zijn voltrekt.

Antropotechnische oefeningen maken in deze zin slechts instrumenteel gebruik van de existentiële mogelijkheid die de mens is. De existentiële ruimte wordt in Sloterdijks oefenbegrip alleen geopend als de zijnsverhoudingen van de beginnende oefenaar op een verticaalspanning worden gericht. In dit instrumenteel gebruik van ons vermogen om onze zijnsverhoudingen te veranderen, gaat het slechts om korte veranderkracht en sluit de kortstondige opening van existentiële ruimte die daarbij ontstaat zich vervolgens al snel weer volledig rondom een oneindige verticaalspanning waaraan de oefenende zijn eigen vorm in een antropotechnische zelfbetrekking onderwerpt. Op deze twee punten wordt het oefenbegrip van Sloterdijk op een belangrijke wijze geamendeerd. Existentiële oefeningen richten zich, in tegenstelling tot antropotechnische oefeningen, op het verruimen van deze ruimte zelf en het openstellen daarvan voor de existentiële verbondenheid met het Zijn waarin het eigen bestaan zich als een gebeuren voltrekt. De antropotechnische oriëntatie vervalst, maar het oefenprincipe blijft intact en wordt ten dienste gesteld van het bereiken van inter-esse door het op de verruiming van existentiële ruimte te richten.

6.5 Een antimetafysische voorzorgsmaatregel

Voordat deze gedachte van existentiële oefeningen concreter kan worden uitgewerkt, moet uit voorzorg nog een laatste keer worden afgerekend met een reflex die de gedachte van existentiële oefeningen in meer dan een enkel geval zal oproepen: waarom zouden we “in Godsnaam!” zo hard aan onszelf moeten werken met existentiële oefeningen? Hoewel het van een gezonde kritische houding getuigt om op dit punt de vraag te stellen of deze existentiële oefeningen ons daadwerkelijk voorbij de onbestemdheid brengen, dreigt deze *waarom?*-reflex het antwoord op die vraag op voorhand af te wijzen door een rechtvaardiging op basis van het metafysische denkschema van absolute betekenisgevers te eisen. In de manier waarop het “in Godsnaam!” hier wordt gebruikt, komen namelijk alle elementen samen die verantwoordelijk zijn voor de onderliggende onvrede over ons onbestemde bestaan waar we voorbij proberen te komen. Het geeft uitdrukking aan

de antiautoritaire reflex die ons als autonome individuen tot gewoonte is geworden; laat tegelijkertijd zien dat we zowel letterlijk als figuurlijk nog naar een rechtvaardiging op basis van een absolute betekenisgever verlangen die het bestaan van buitenaf bestemt; maar maakt, na de tegenvraag welk criterium er dan voor deze rechtvaardiging zou moeten worden gehanteerd, pijnlijk duidelijk hoe wij in de onbestemdheid waaruit dit antwoord opklinkt, bestemd worden door het *unendliches Nichts* van het nihilisme. Omdat de existentiële oefeningen die hierna worden uitgewerkt ons voorbij dit metafysische schema moeten brengen, laten ze zich verdedigen tegen noch aanvallen door een kritische beweging die – al dan niet bewust – nog steeds vanuit de metafysische grond onder het nihilisme vertrekt.

6.6 Vijf existentiële oefeningen: Vervulling door inter-esse

Welnu, het antwoord op de onbestemdheid van ons bestaan dat hier wordt voorgelegd, zijn existentiële oefeningen die gericht zijn op een existentiële *vervulling door inter-esse*. Deze existentiële vervulling werkt in twee richtingen: het is zowel een vervuld *worden* als een actief *vervullen* door inter-esse. Deze tweezijdige vervulling door inter-esse wordt bereikt door het openen en vullen van existentiële ruimte met inter-esse. Dit hoofddoel kan via verschillende oefenvormen worden bereikt. De oefendoelen die hiertoe leiden, daarentegen, liggen vast.

Wat betreft de oefenvormen geldt dat alle methoden geëigend zijn die de hieronder volgende oefendoelen op effectieve wijze kunnen verwezenlijken. Om aan deze voorwaarden te kunnen voldoen, dient een oefenvorm de oefenende in een verhouding tot zijn of haar eigen zijnsverhoudingen te stellen. Dit beperkt de vorm van de existentiële oefeningen tot reflectieve zelfpraktijken waarin die verhouding tot de eigen zijnsverhoudingen tot stand wordt gebracht. Voorbeelden hiervan zijn onder andere (maar zeker niet uitsluitend) meditatie, dagboekschrijven, actieve reflectie in de omgang met de alledaagsheid, het lezen en schrijven van (filosofische) literatuur en het aanschouwen van kunst met thema's die de oefenende helpen bij een steeds verdere verwezenlijking van de vijf existentiële oefendoelen.

De vijf oefendoelen die hieronder volgen, richten de existentiële oefening op het openen van de existentiële ruimte en het vullen daarvan met

inter-esse. Omdat het openen van existentiële ruimte een voorwaarde vormt voor het vullen daarvan, is er in beginsel sprake van een volgorde-lijk verband tussen de oefendoelen. Naarmate de existentiële oefening vordert, vervalt deze ogenschijnlijke sequentialiteit echter om twee redenen. In de eerste plaats omdat vervulling door inter-esse niet plotsklaps in een volledige voltooiing wordt bereikt, maar dat de uit-oefening van existentiële ruimte in graduele zin een steeds verdere vulling daarvan met inter-esse mogelijk maakt. Daarbij is verruiming steeds nodig voor verdere vervulling en worden oefendoelen die in beginsel op noodzakelijk wijze voorafgingen aan de daaropvolgende oefendoelen opnieuw nagestreefd. In de tweede plaats is er slechts in beginsel sprake van een volgorde-lijk verband omdat de oefendoelen, naarmate de existentiële oefening vordert, steeds meer convergeren rondom het nastreven van de tweezijdige vervulling door inter-esse zelf als één gebeuren.

Zowel de existentiële oefening als het verband tussen de verschillende oefendoelen laten zich verder op de meest toegankelijke wijze uitleggen door eerst elk van de afzonderlijke oefendoelen te behandelen. Elk van de vijf oefendoelen die in de existentiële oefening worden nagestreefd wordt hieronder besproken in de volgorde waarin ze in beginsel worden doorlopen.

1) *Opening en verruiming van existentiële ruimte door afstand tot de eigen zijnsverhoudingen*

Zoals gezegd, vormt het openen van existentiële ruimte de basis van waaruit alle andere existentiële oefeningen vertrekken. Existentiële ruimte is immers de ruimte die vervulling door inter-esse mogelijk maakt. Het eerste existentiële oefendoel is daarom het openen en verruimen van existentiële ruimte door afstand te nemen tot onze zijnsverhoudingen. Hoe groter de afstand is die we tot onze zijnsverhoudingen uit-oefenen, hoe verder we onze existentiële ruimte verruimen en hoe meer vervulling door inter-esse er mogelijk wordt.

De verwezenlijking van dit oefendoel valt in zekere zin samen met de geëigende oefenvormen, aangezien de verhouding tot de eigen zijnsverhouding per definitie in reflectieve zelfpraktijken tot stand komt. Wat

dat betreft is dit het meest eenvoudige oefendoel. Het wordt pas ingewikkeld wanneer de vier volgende oefendoelen een inhoudelijke richting geven aan deze afstand. Toch zou dit ook als het moeilijkste oefendoel kunnen worden beschouwd. Als mogelijksvoorwaarde voor de volgende oefendoelen moet hier namelijk de afstand worden gewonnen tot de zijnsverhoudingen die in de dominante grondstemming (van de verveling) wortelen, aangezien zonder deze afstand de existentiële oefening in het geheel niet op gang kan worden gebracht.

2) *Indachtigheid van het gebeuren van het eigen bestaan als Dasein*

Vervuld worden door inter-esse vraagt er allereerst om ons eigen bestaan in de werkwoordelijke zin als een gebeuren te beleven. De tweede existentiële oefening is er daarom op gericht om het voltrekken van het eigen bestaan als Dasein indachtig te worden. Met dit tweede oefendoel wordt de uit-oefening van afstand tot onze zijnsverhoudingen gericht op de gewoonte om het eigen bestaan aan de hand van absolute, tijdloze metafysische essenties te *begrijpen*. In de existentiële ruimte die dit schept, gaat het erom het eigen bestaan steeds meer als een gebeuren te *beleven*.

3) *Indachtigheid van het spiegelspel waarin de wereld zich voltrekt*

Niet alleen ons eigen bestaan, maar ook de wereld moet als gebeuren worden beleefd om vervuld te kunnen worden door inter-esse. Het derde existentiële oefendoel is daarom een indachtigheid van het spiegelspel waarin de wereld zich voltrekt. In deze derde oefening wordt het uit-oefenen van afstand tot de eigen zijnsverhoudingen gericht op de dominante zijnsverhoudingen tot de wereld in het Ge-stell: het verhouden tot de wereld als een beschikbaar bestand aan objecten van macht en consumptie. Heidegger spreekt in 'Das Ding' treffend over een 'Schritt zurück aus dem nur vorstellende, d.h. erklärende Denken in das andenkenden Denken' (GA 7: 174). Vertaald naar een existentiële oefening wordt dit een uit-oefenen van afstand tot de objectiverende zijnsverhoudingen waarin we ons, vanuit de existentiële ruimte die dit uit-oefenen schept, openstellen voor het 'dingen'

van de dingen en onze eigen be-dingtheid door het spiegelspel. Samen met het tweede oefendoel brengt dit ons in het 'tussen' waarin we 'die Anmaßung alles Unbedingten' (GA 7: 173) achter ons hebben gelaten en onze reeds geopende existentiële ruimte wordt vervuld door de gewaarwording van het wonderlijke gebeuren dat ons Dasein zich voltrekt in inter-esse.

4) *Indachtigheid van de eigenste rol die men als Sterfelijke heeft te vervullen*

Vervulling door inter-esse is echter, zoals gezegd, niet alleen een vervuld worden door inter-esse dat in zijn gebeuren uitsluitend van 'buiten' naar 'binnen' verloopt, maar ook een actief vervullen dat zich vanuit de existentiële mogelijkheid die men is naar 'buiten' toe voltrekt. Wanneer de existentiële oefening zich alleen maar op een vervuld worden door inter-esse richt, zou er namelijk slechts sprake zijn van een existentieel zonnebaden in inter-esse waar niks eigenlijks aan is. Het vierde existentiële oefendoel is daarom een indachtigheid van de eigenste rol die men als Sterfelijke heeft te vervullen. In 'Sein und Zeit' wordt dit bereikt in het vooruitlopen op de mogelijkheid van de dood als de onmogelijkheid van de eigen existentie ('Sein zum Tode'), nadat eerst de angst heeft aangezet tot de eigenlijke keuze. De angst brengt ons voor de eigenste ('eigenste') onbetrekkelijke ('unbezügliches') en onontkoombare ('unüberholbare') mogelijkheid die we zelf ondanks ons 'In-der-Welt-sein' en onze be-dinging in wezen zijn: het 'verenkelt' ('vereinzelt') ons. Daarmee brengt het ons tot de vastbeslotenheid om ons eigen Dasein op ons te nemen ('Entschlossenheit'). Maar met deze afhankelijkheid van de angst en het volstaan van de eigenlijke keuze an sich zouden we nog in Heideggers impasse blijven hangen (zie §4.3). Om daar voorbij te komen wordt het 'Sein zum Tode' hier vertaald naar een existentiële oefening die de uit-oefening van existentiële ruimte richt op een verhouden tot de eindigheid van de existentiële mogelijkheid die wij als Sterfelijke in het spiegelspel zijn. Dit brengt ons voor de 'eigenste' rol die we vervullen en te vervullen hebben in het gebeuren van wereld, hetgeen tot de vastbeslotenheid van een actieve vervulling aanzet.

5) *Indachtigheid van het eigen meebe-dingen van het spiegelspel waarin de wereld zich voltrekt*

Vervulling door inter-esse vraagt – in het verlengde van de vierde oefening en in tegenstelling tot het individucentrisme van Sloterdijks antropotechnische oefeningen – ook om een ‘buiten’ waarin ons eindige leven een actieve vervulling kan vinden. De vertaling van het ‘Sein zum Tode’ naar een indachtig worden van de eigen Sterfelijkheid in het vierde oefendoel preludeerde dan ook al op de verbinding van de eigenste rol die men te vervullen heeft met het gebeuren van de wereld dat zich in het spiegelspel voltrekt. Deze rol van Sterfelijke in het spiegelspel is de basis van een actieve vervulling door inter-esse. Als Sterfelijke worden we namelijk niet alleen in de eigen be-dinging door het gebeuren van wereld door inter-esse vervuld, maar vervullen we ons Dasein zelf ook op een actieve wijze in het mee-bedingen van het gebeuren waarin de wereld zich voltrekt.

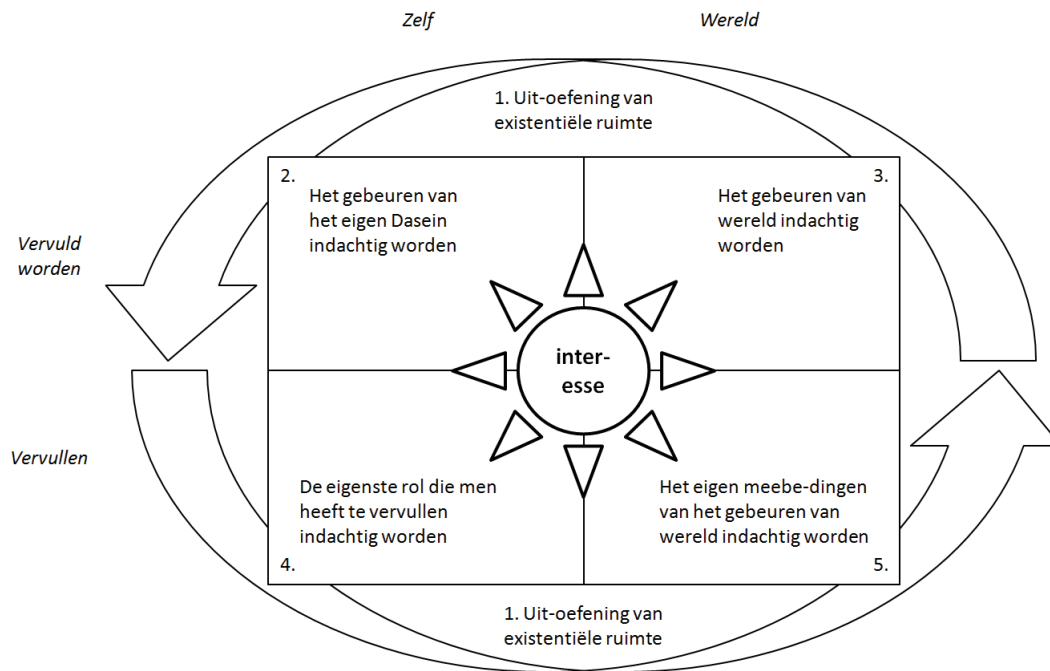
Dit laatste schept verantwoordelijkheid. Het eigen mee-bedingen van het spiegelspel werkt door in het gebeuren van wereld en uiteindelijk daardoor ook de zijnsverhoudingen van anderen. Maar het biedt tegelijkertijd ook de mogelijkheid van een actieve vervulling. Wanneer we de verantwoordelijkheid voor ons eigen mee-bedingen in die geest omarmen, krijgt de eindige existentiële mogelijkheid die wij zijn de mogelijkheid van een volbrenging of voltooiing in dat wat buiten ons ligt. Hoe wij het gebeuren van wereld mee-bedingen tijdens onze ‘speeltijd’ in het spiegelspel maakt een volbrengend vervullen van ons bestaan door inter-esse mogelijk. En dit laatste legt – in tegenstelling tot de immunologische mensopvatting achter de antropotechnische oefening – wél de basis voor ‘eines ethnischen oder multiethnischen, institutionell und intergenerationell erweiterten Selbstkonzepts’ (Sloterdijk, 2009: 710) en de gedachte dat de wereld niet het podium, maar het spel zelf is.¹⁵ Het vijfde existentiële oefendoel is daarom gericht op het indachtig worden van het eigen meebe-dingen van het spiegelspel waarin de wereld zich voltrekt. Dat wil zeggen, het uit-oefenen van afstand tot de eigen zijnsverhoudingen wordt hier gericht op inzicht in de uitwerking van de eigen zijnsverhoudingen op het spiegelspel via het handelen. Hierbij gaat het om een ethische verhouding tot onze betrokkenheid in het gebeuren van wereld waarin we het dingen van de dingen en het bestaan van andere (toekomstige) Sterfelijken altijd mee-bedingen.

De voorgaande uitleg van de existentiële oefening aan de hand van de vijf oefendoelen maakt de wijze waarop vervulling door inter-esse kan worden bereikt op een begripsmatige wijze duidelijk via een logisch volgordelijk verband. Afstand tot de eigen zijnsverhoudingen (oefendoel 1) maakt het mogelijk om het eigen zijn als een gebeuren indachtig te worden (oefendoel 2), deze indachtigheid van het gebeuren van het eigen zijn vormt vervolgens de basis voor het indachtig worden van de eigen be-dingtheid door het spiegelspel waarin het gebeuren van wereld zich voltrekt (oefendoel 3), vanuit die be-dingtheid kan men zichzelf met het indachtig worden van de eigen sterfelijkheid voor de eigenste rol brengen die men in dit gebeuren van wereld te vervullen heeft (oefendoel 4) en dit laatste maakt het ten slotte mogelijk om het eigen mee-bedingen van het gebeuren van wereld indachtig te worden en daarin de mogelijkheid van een actieve vervulling te vinden (oefendoel 5).

Zoals gezegd, is het in de existentiële oefenpraktijk waarin de vervulling door inter-esse wordt verwezenlijkt echter niet zo dat deze vijf oefeningen eenmalig of steeds opnieuw in deze volgorde moeten worden doorlopen, noch dat hun rangschikking uitdrukking geeft aan een hiërarchie naar complexiteit of niveaus van gevorderdheid. Waar het naarmate de existentiële oefening vordert namelijk om gaat, is dat de verwezenlijking van inter-esse in het ‘tussen’ tussen de vier verschillende toespitsingen (oefendoelen 2 t/m 5) van het uit-oefenen van existentiële ruimte (oefendoel 1) wordt verwezenlijkt.

Zoals in figuur 1 wordt uitgebeeld, verhouden oefendoelen 2 t/m 5 zich met hun specifieke toespitsingen als in een kwadrant tot elkaar dat volgens de opposities ‘zelf/wereld’ en ‘vervuld worden/vervullen’ kan worden opgedeeld. De vervulling door inter-esse die met deze existentiële oefeningen wordt beoogd, voltrekt zich echter voorbij deze opposities in het ‘tussen’ tussen zelf en wereld en vervuld worden en vervullen.

Vervuld worden door inter-esse is hier het ge(-)waar(-)worden van een Dasein dat zich als gebeuren vervult en vervuld wordt in het gebeuren van wereld. Daarin staat ge-waar-wordsen zowel voor de ervaringsdimensie van de vervulling door inter-esse, als voor het ge-waar-wordsen van de eigenste rol die men te vervullen heeft en de oefenende verhouding ten opzichte van het gebeuren van Zijn waarin dit ge-waar-wordsen van de existentiële oefening zich voltrekt.



Figuur 1: De vijf existentiële oefendoelen en vervulling door inter-esse

Elk van de vijf oefendoelen draagt hier afzonderlijk aan bij. Maar het ge-waar- worden van vervulling door inter-esse voltrekt zich pas wanneer elk van de vier specifieke oefendoelen de andere drie in de uit-oefening van existentiële ruimte meeneemt. Dit wordt mogelijk gemaakt door de gemeenschappelijke structuur die in het eerste oefendoel is vervat. Elk van de laatste vier oefendoelen vormt namelijk slechts een specifieke toespitsing van het algemene existentiële oefenprincipe van het openen en verruimen van existentiële ruimte door de uit-oefening van afstand tot onze zijnsverhoudingen vanuit de existentiële mogelijkheid die wij zijn. In deze gemeenschappelijke existentiële ruimte zullen, naarmate de existentiële oefening vordert, de specifieke toespitsingen elkaar analoog aan het spiegelspel steeds meer weerspiegelen. Zoals elk van de vier streken in het spiegelspel de andere drie in zich draagt en terugspiegelt (GA 7:

172), neemt elke existentiële oefening die zich op een van de laatste vier oefendoelen richt ook de andere oefendoelen in zich mee. En net zoals het gebeuren van wereld zich in het spiegelspel van de vier streken voltrekt (GA 7: 173), voltrekt ook de ge-waar- worden van inter-esse zich in het samenspel van deze vier oefendoelen in de uit-oefening van existentiële ruimte.

*

Deze existentiële oefeningen bieden een antwoord op de dood van God; zij brengen ons voorbij de metafysische onbestemdheid van het bestaan, want wat zich hun samenspel voltrekt, is de virtueuze cirkel van de ge-waar- worden van een vervuld leven door inter-esse.

Daan Gijsbertse (1986) rondt momenteel een master Filosofie van de Maatschappij- en Gedragwetenschappen af aan de Faculteit der Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit Rotterdam en is docent Technische Bedrijfskunde aan de Hogeschool Rotterdam. Hij behaalde een Bachelor Technische Bedrijfskunde aan de TH Rijswijk (2007), een Master of Science in Business Administration aan de Rotterdam School of Management (2009), een bachelor Filosofie van Beleid & Management aan de Faculteit Wijsbegeerte van de Erasmus Universiteit (2010) en richtte het Erasmus Student Journal of Philosophy op, waar hij hoofdredacteur was van de eerste twee edities (2011-2012).

'Vervuld leven na de dood van God: Existentiële oefeningen in inter-esse' is ter afronding van het mastervak 'Mens, waar ben je gebleven?' van Dr. Awee Prins geschreven.

Noot van de redactie

Omdat dit essay is geschreven door een oud-redactielid van het Erasmus Student Journal of Philosophy, is een extra zorgvuldige review-procedure gevolgd. Zie voor meer informatie <http://www.eur.nl/fw/esjp/inzendingen/>.

Noten

1. De gedachte van een zijnshistorische bodem en 'zijnsperken' is gebaseerd op de epochale grondstemmingen die na de Kehre in Heideggers denken een belangrijk rol gaan spelen in zijn werk. Deze begrippen worden nader toegelicht in § 3.1.
2. Zie Heideggers 'Die Frage nach der Technik' (GA: 7) en de paragraaf 'Nihilisme en techniek' in 'Uit verveling' (Prins, 2007: 255-267) voor een uitgebreidere bespreking van dit verschil tussen het ontbergen in de traditionele en de moderne techniek.
3. Getuige de brief die Nietzsche aan Overbeck schreef, waarin hij zich beklaagde dat er bij hem een ondraaglijke eenzaamheid gepaard ging met zijn gedachten, in tegenstelling tot Dante en Spinoza die op de een of andere manier in hun eenzaamheid nog in het gezelschap van God verkeerden (zie citaat uit deze brief in Prins, 2007: 269-270).
4. Zie Prins (2007: 160) voor meer voorbeelden.
5. Deze Ommeekeer in het denken van Heidegger heeft rond 1930 plaatsgevonden, maar wordt door Heidegger pas in zijn 'Brief über den Humanismus' (1947) expliciet besproken (Prins 2007: 237).
6. Vgl. Nagel (1997: 16).
7. Dit zou een doorgaans gemystificeerde, maar alsnog te ontmaskeren metafysische essentie van de dingen veronderstellen.
8. Het begrip antropotechniek werd eerder al door Sloterdijk gebruikt in zijn lezing 'Regeln für das Menschenpark', waarin hij zich afvroeg op welke wijze wij de toekomst van de mensheid vorm moeten geven nu de wetenschap ons in staat stelt om de mens op ongekend ingrijpende wijze te veranderen en te 'telen'. De wijze waarop dit begrip daar figureerde leidde tot verhitte discussies, kwam hem zelfs op een beschuldiging van crypto-nazisme te staan en gaf aanleiding tot een fel debat met Habermas dat bekend is komen te staan als de 'Sloterdijk-Habermas-controverse' (Groot, 2011). In 'Du mußt dein Leben ändern' benadrukt Sloterdijk in een zijdelingse reactie op deze beschuldigingen dat gentechnologische experimenten zich pas in het breder gefundeerde antropologische principe van de oefening als een 'arbeiten an sich selbst' laten evalueren – en dat men begrijpt waar het hem om te doen is als gerealiseerd wordt dat het boek uitdrukkelijk niet 'Du sollst *das* Leben ändern' heet (Sloterdijk, 2009: 23).
9. Het is veelzeggend dat deze antiautoritaire houding aan het beginpunt van Sloterdijks eerste hoofdstuk wordt genoemd. Om de lezer ontvankelijk te maken voor zijn antropotechnische oefenbegrip, laat staan het absolute imperatief van de verticaalspanning dat gelijk het 'Du mußt dein Leben ändern' dat Rilke hoorde (waarover het eerste hoofdstuk gaat en waarnaar het boek vernoemd is) als een bevel uit de hoogte komt, komt hij er niet onderuit om dit 'Antivertikalismus' eerst te benoemen en te neutraliseren.
10. Heidegger benadrukt dat de stemming bij hem vanwege de gelijkooispronkelijkheid daarvan met de andere elementen van de ontslotenheid van het Dasein niet met gevoelens en driften mogen worden geïdentificeerd (zie § 3.1 hierboven). Sloterdijk behandelt de

stemming echter alsof dit hetzelfde is als de hartstochten waar de oefenende mens zich van heeft losgemaakt (zie § 4.1 hierboven).

11. Zoals in § 5.1 besproken: 'Dadurch setzt sich allmählich ein Subjektmensch vom Objektmenschen ab' (Sloterdijk, 2009: 310).
12. Epochale grondstemmingen volgen elkaar toevallig noch noodzakelijk op: '[d]ie Folge im Geschick von Sein ist weder zufällig, noch läßt sie sich als notwendig errechnen' (GA 14: 13) en '[n]ur das Daß – daß die Seinsgeschichte so ist kann gesagt werden' (GA 14: 62), waardoor het in het midden blijft hoe een verandering in deze grondstemmingen zich dan wel voltrekt.
13. Deze verandering hoeft niet per se een verschuiving van de dominante grondstemming te zijn, maar kan ook de versterking van de huidige grondstemming inhouden. Zo lijkt er nu sprake te zijn van een toenemende dominantie van de verveling in onze onbestemdheid door de groeiende macht van het Ge-stell.
14. Prins (2007: 170) ontleent dit aan A. Heumakers' (2003) 'De Schaduw van de vooruitgang', maar leest Heideggers vraag naar de dingen in zijn laatste hoofdstuk ook zelf als een oefening (Prins, 2007: 367).
15. Vgl. P. Sloterdijk (1989: 58).

Afgekorte Literatuur

Uit de Gesamtausgabe (GA) van het werk van Martin Heidegger, welke sinds 1976 bij Vittorio Klostermann verschijnt:

- | | |
|----------|---|
| GA 5 | <i>Holzwege</i> (Frankfurt a.M.: 1977) |
| GA 6.1 | <i>Nietzsche. Erster Band</i> (Frankfurt a.M.: 1996) |
| GA 6.2 | <i>Nietzsche. Zweiter Band</i> (Frankfurt a.M.: 1997) |
| GA 7 | <i>Vorträge und Aufsätze</i> (Frankfurt a.M.: 2000) |
| GA 9 | <i>Wegmarken</i> (Frankfurt a.M.: 1976) |
| GA 14 | <i>Zur Sache des Denkens</i> (Frankfurt a.M.: 2007) |
| GA 29/30 | <i>Die Grundbegriffe der Metaphysik</i> (Frankfurt a.M.: 1983) |
| GA 39 | <i>Holderlins Hymnen Germanien und 'Der Rhein'</i> (Frankfurt a.M.: 1980) |
| GA 41 | <i>Die Frage nach dem Ding: Zu Kants Lehre der Transzendentalen Grundsätze</i> (Frankfurt a.M.: 1984) |

GA 45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte 'Probleme' der Logik* (Frankfurt a.M.: 1984)

GA 47 *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis* (Frankfurt a.M.: 1989)

Sein und Zeit van Martin Heidegger, uitgegeven door Max Niemeyer Verlag

SuZ *Sein und Zeit* (Tübingen: 2006)

Uit de Kritische Studien Ausgabe van de Sämtliche Werke van Friedrich Nietzsche die van 1967-1980 onder redactie van G. Colli & M. Montinari bij De Gruyter zijn verschenen:

KSA 3 *Morgenrothe / Idyllen aus Messina / Die fröhliche Wissenschaft* (München: 1967-1977)

KSA 4 *Also sprach Zarathustra* (München: 1967-1977)

KSA 5 *Jenseits von Gut und Böse / Zur Genealogie der Moral* (München: 1967-1977)

KSA 7 *Nachgelassene Fragmenten 1869-1874* (München: 1967-1977)

KSA 9 *Nachgelassene Fragmenten 1880-1882* (München: 1967-1977)

KSA 12 *Nachgelassene Fragmenten 1885-1887* (München: 1967-1977)

KSA 13 *Nachgelassene Fragmenten 1887-1889* (München: 1967-1977)

Literatuurlijst

Carr, K.L. (1992) *The Banalization of Nihilism: Twentieth Century Responses to Meaninglessness*. Albany: State University of New York Press.

Dostojewski, F.M. (1872/1998) *Boze Geesten*. Amsterdam: Van Oorschot.

Di Giovanni, G. (2010) 'Friedrich Heinrich Jacobi', In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available from: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/friedrich-jacobi/>

Foucault, M. (1966/2006) *De woorden en de dingen: Een archeologie van de menswetenschappen*. Amsterdam: Boom.

Groot, G. (2011) 'Donderpreek in de kleedkamer: Peter Sloterdijk herschrijft de geschiedenis van ethiek en religie in sporttermen' In: *NRC Boeken* 19-05-2011: 2.

Jacobi, F.H. (1799) *Jacobi an Fichte*. Hamburg: Friedrich Perthes.

Nagel, Gruppe (1997) *Heidegger für Barbesucher*. Düsseldorf/Bonn: Parerga Verlag.

Oenen, G. van (2011) *Nu even niet: Over de interpassieve samenleving*. Amsterdam: Van Gennep.

Prins, A.W. (2007) *Uit Verveling*. Kampen: Klement.

Sloterdijk, P. (1989) *Eurotaoïsme: Over de kritiek van de politieke kinetiek*. Amsterdam: Arbeiderspers.

Sloterdijk, P. (2009) *Du mußt dein Leben ändern*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Spiegel (1988). Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, In: Neske, G. & Kettering, E. (Eds.) *Antwort: Martin Heidegger im Gespräch*. (Pfullingen: 1988).

Trawney, P. (1997) *Martin Heideggers Phänomenologie der Welt*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Toergenjew (1862/1995) *Vaders en Zonen*. Amsterdam: Van Oorschot.



Conscious Reasoning or Quick Intuition?

Psychological Accounts of Moral Judgment in between Determinism and Free Will

Barış Kennedy

Introduction

In this paper, I will argue that the assumption of determinism in strong psychological accounts of moral judgment leads to methodological issues, which can only be overcome by relinquishing the assumption that such reasoning is non-causal. Central to the argument is the claim that while conscious and causal reasoning may not account for every moral judgment, it is in most cases at least as desirable an assumption as a type of determinism found in strong psychological accounts of moral judgment.

I will begin by defining determinism in the psychological accounts of action and moral judgment, mainly in the work of Jonathan Haidt and Daniel M. Wegner. It will be found that the strong determinism of these models relies on the fact that initial conditions which act as causes of the eventual moral judgment cannot be defined. This leads to serious methodological problems with regard to the construction of models of mental processes. I will argue that even experimental data, which these models frequently use, are not compatible with their deterministic assumptions. I will conclude with a brief discussion of the almost symmetrically opposed ethical foundation of Immanuel Kant, arguing that the assumptions regarding both determinism and free will in meta-ethical psychological models is often a result of the assumptions regarding the accessibility of the decision making project by the judging agent.

1. Determinism in Psychological Accounts of Moral Reasoning

Some authors have taken the view that free will and the consequent appeal to reason to set the course of individual action is mistaken, naive and without merit. These authors introduce causes not available to conscious

reasoning to account for the formulation of judgments and actions in which conscious reasoning plays no part. Prominent examples can be found in Wegner (2003) and Haidt (2001). The point is made most clearly by Wegner:

‘We should be surprised, after all, if cognitive creatures with our demonstrably fallible self-insight were capable of perceiving the deepest mechanisms of our own minds. The experience of conscious will is a marvellous trick of the mind, one that yields useful intuitions about our authorship—but it is not the foundation for an explanatory system that stands outside the paths of deterministic causation.’ (Wegner, 2003: 68)

According to Wegner, then, there are deep mechanisms to our minds that function without our knowing, while leading us to believe that we, as agents, are in charge of it all. Our ‘demonstrably fallible self-insight’ is the claim to which Wegner’s proposed model of mental causation of action is intended to lend support. While Wegner’s model is broader in scope than moral action, it certainly has implications for morality in claiming that we are not aware of and therefore unable to change the real causes of our actions.

A model that is directly relevant to moral decision making has been developed by Haidt (2001). Haidt’s ‘social intuitionist model of moral judgment’ intends to answer the question ‘what model of moral judgment allows a person to know that something was wrong, without knowing why?’ (Haidt 2001: 2). To this end Haidt concentrates on the role of intuitions. Intuitions precede reasoning and while moral intuition ‘is a kind of cognition, it is not a kind of reasoning’ (Haidt 2001: 2).¹

In the intuitionist model proposed by Haidt, the position of moral reasoning and intuitions within the time order is of crucial importance. ‘The central claim of the social intuitionist model is that moral judgment is caused by quick moral intuitions, and is followed (when needed) by slow, ex-post facto moral reasoning’ (Haidt, 2001: 5). While the claim that intuition is quicker than reasoning implies that even if both processes were to begin at the same time, reasoning would be concluded later, Haidt’s claim is stronger: reasoning ex-post facto applies to judgments already made. Reasoning comes after intuition and judgment in the time ordering of Haidt’s model.

This is similar to the position of ‘thought’ in the model proposed by Wegner. In Wegner’s model of ‘experience of conscious will’, thought occupies the position between unconscious causes of action and the unconscious cause of thought that precedes it, and action which comes after thought. The difference between Haidt and Wegner is that for Haidt, ‘reasoning’ begins after judgment has taken place, while for Wegner ‘thought’ precedes the action. In both accounts, however, the real cause of judgment or action precedes conscious thought or reasoning, with neither thought nor reason being a necessary condition for judgment to form.

The similarity between Haidt’s and Wegner’s account does not end at the secondary position of conscious thought within the time ordering. The actual cause which precedes reasoning is unavailable to the subject, at least prior to judgment or action has come to pass. Wegner says as much by labelling these causes as unconscious and stating: ‘The actual causal paths are not present in the person’s consciousness’ (Wegner, 2003: 66). For Haidt, on the other hand, recall that the initial problem appears when people form moral judgments without knowing the reason why they have formed them, that is without being able to express the intuitions which led them to form the judgment. The quick intuitive decisions can sometimes be scrutinized by reason after the judgment has been formed.

The late position of thought/reasoning in the time ordering and the fact that the judgment process is opaque to the agent means that the models of Haidt and Wegner are deterministic in a particular way. Given the initial intuition or unconscious cause of action, the agent is unable to change the action or judgment. The initial conditions set off a causal process that

the agent can do nothing to influence. There might be some conscious thought processes which appear to the agent as having causal power over the judgment or action, but this is either an illusion or an after-the-fact consideration. Hence the determinism of the Haidt and Wegner models has two components: 1) certain mental causes lead to certain judgments or actions and not to others; 2) thought or reasoning has no power to change actions, in fact they are themselves determined by mental causes.²

In the following discussion, more attention will be paid to Haidt’s social intuitionist model than to Wegner’s model of illusion of experience of free will. It is important for our purposes to note at this point that Haidt’s account presents a deterministic model, at least in terms of the initial formulation of judgment, which accepts the type of determinism Wegner develops in his arguments against the existence of free will. It will be shown that this two-pronged determinism is incompatible with other requirements of a successful model of mental causation of moral judgment.

Now that we have discussed an important similarity between Wegner’s and Haidt’s accounts, it is important to consider an important difference as well. According to Haidt, it is possible for reasoning to be causal in the narrow sense that it can produce an intuition which is contrary to the original intuition, or produce a judgment. In such cases, reasoning leads to a dual attitude, ‘in which the reasoned judgment may be expressed verbally, yet the intuitive judgment continues to exist under the surface.’ This is the ‘reasoned judgment link’ of Haidt’s model, in which reasoning is truly causal. However, the reasoned judgment link is ‘rare’ and occurs in cases when the ‘initial intuition is weak’ and ‘processing capacity is high’ (Haidt, 2001: 7). Insofar as the ‘reasoned judgment link’ is activated not voluntarily but due to accidental circumstances, I take it to be another component of the ‘complete’ deterministic model.³

2. The Requirement of Completeness

Any psychological model accounting for judgment such as Haidt’s needs to be able to account for the mechanism by which an individual agent arrives from given initial conditions to a particular outcome and it must

also be able to generalise this mechanism to other agents. Without the first condition being satisfied there is no model, and without the second condition being satisfied the model is not a psychological account of moral judgment as such, but is possibly the study of peculiar behaviour of one individual.

The model can include considerations other than the initial mental cause. We have already seen that under certain circumstances, the slightly different 'reasoned judgment link' becomes active in Haidt's model. It has also been argued that the models of moral judgment proposed by Haidt and Wegner require determinism to be true in the sense that initial mental causes should be exclusive to particular judgments or actions and that reasoning cannot influence the outcome of this causal link, of which it is itself an effect.

In this intuitionist model, given the original intuitions of the individual, the relevance of the moral context to the individual and the background conditions, it must be possible to hypothesise what judgment the individual will arrive at, and whether reasoning will occur after the judgment has been formed (and if so, through which links). But there must also be a general, schematic model, the 'intuitionist model of moral reasoning', which accounts for at least a substantial number of cases of moral reasoning, involving different agents.

Now, it seems that the intuitionist model of moral reasoning accepts that different judgments may be made by different agents under similar conditions. This is not in itself an implausible view. More importantly, however, this finding is already implicated in experimental data Haidt relies on in support of his model.⁴

In accounting for the different judgments of different agents under similar conditions, Haidt's model needs to postulate a difference in terms of the initial intuitions of individuals, or a difference in terms of the influence of links that operate on initially identical intuitions at a later stage. The problem is that since the difference in intuitions tends to determine which links are followed (recall that the reasoned judgment link is activated when the initial intuition is weak and reasoning capacity is high), the actual structure of the model does not seem to make any difference in

terms of explaining why different agents may act differently under similar conditions. Even if different pathways are active in different individuals, this is a consequence of their differing intuitions.

The claim that intuitions are not accessible to the agent at least until a decision has been reached has already been introduced above. This poses a major problem for the claim that different intuitions explain why different agents act in different ways under the same circumstances. The problem is one of measurement but also one of terminological vagueness. Difficulties in defining intuition contribute to the problem of how to experimentally define and differentiate between different intuitions and their effects on different pathways and final judgments. For these reasons, it is unclear what causes the decision making process, which constitutes a methodological problem.

When explanations are given by referring exclusively to intuitions, and any difference between intuitions is supposed to follow from differences between judgments as per the exclusivity of causes, the account presupposes its conclusion as well as the limits it puts on reasoning. Similarly, Wegner's account assumes its own conclusion, which precludes conscious will as a cause. Once various unclear initial conditions of the model are put in the position of not only contributing to the outcome, but also determining the relevant mechanism, reasoning cannot be a cause. It amounts to saying that reasoning has no causal powers, because it is actually at best an intermediary in a mechanism, which is both shaped and activated by something else. We know only that this 'something else' exclusively corresponds to the effect at hand and that and that further inquiry into its nature is futile.⁵ Notice that exclusivity and opacity are what render these accounts deterministic in the first place.

A related problem is that just as easily as the psychological model thus comes to reject reasoning as a cause, it can easily account for all kinds of experimental findings regarding moral judgment and action. So we may find that the difference between individuals who find the idea of eating their pet dog repulsive and those who do not (in the Haidt, Koller and Dias study quoted above in footnote 2) can be explained by referring exclusively to intuitions. But even the nature of this difference – whether it is a matter of logical opposition or based on external circumstances – remains a matter of speculation.

I have argued in this section that the requirement that models of moral judgment be complete for all possible judgments across agents does not sit well with the opaque and exclusive determinism of causes in Haidt's psychological model. The danger is that it becomes impossible to falsify the model through counterexamples, as each counterexample of mental causation can be made to fit in the model. However, without completeness within and across agents, the model can hardly claim to account for moral decision making, including those cases in which the agent does not know the causes of her moral judgment.

Below I suggest that the one potential counterexample to the model, a different action of the same agent under the same circumstances, would pose problems to the psychological model in question.

3. Inferring Mental Causes and Problems with Completeness

Above I have claimed that psychological models of moral judgment such as Haidt's make the assumption that different agents can act differently under the same circumstances. This is already given in the use of experimental data and, furthermore, accepted in explaining different behaviour through different intuitions. There is nothing that is *prima facie* wrong with the view that different agents can and often do have different intuitions in the same circumstances. However, the model cannot allow for the different action of the same individual under the same circumstances without proliferating its explanatory mechanisms. In other words, there is no room for the assumption that the same individual may act differently under the same circumstances in a given form of the model under discussion.

For an agent to act differently under the same circumstances she must either have different intuitions, or the causal path followed must be different, i.e. through different links to the final judgment.⁶ The mechanism remains essentially the same and applies to all moral judgments; the only difference being that multiple paths could follow the same intuition, leading to different judgments.

In this case, any deviations from the expected result, the original judgment of the agent, could be explained by reference to an inter-

vening factor. For example, increased capacity for processing might activate the 'reasoned judgment link' although the initial intuitions are the same or very similar. But to explain the difference in outcome, this interfering factor must be identified, and for purposes of completeness, included in the model. This can only be done provided that the intervening factor is of the same (logical or empirical) significance as the extant parts of the model, the function of which it will replace for the purpose of explaining this case of different judgment. Again the 'reasoned judgment link' provides a good example, since it is genuinely causal. The assumption that the intervening factor is unknown or improbable concedes that the model is not providing a complete description of moral judgment.

In this light, every different judgment formed under identical circumstances requires that an additional causal path be postulated and included in the model. The alternative is to explain why intuitions might differ under the same circumstances.⁷

So far we have argued that the model cannot account for the different judgments of the same individual under the same circumstances, in the sense that the given model needs to alter in structure in order to account for the difference. This is another case of piling on the epicycles. Whenever an explanation is lacking, proponents of such models of behaviour can simply assume that the models are incomplete and add another causal mechanism. Note that the problem could easily be resolved by a more causally potent description of reasoning.

It might be objected that since it is never the case that an agent would have acted differently under the same conditions, psychological accounts such as Haidt's cannot be criticized for their difficulty in accounting for such states of affairs. However, it is another indicator that the model presupposes a form of determinism which denies reasoning causal powers and which assumes a rigid and exclusive correspondence of certain mental causes with certain outcomes. This rejection of free will, or the causal power of reasoning, seems to contribute to the methodological problems of the model, mainly that no plausible counterexamples can be produced even hypothetically.

A possible response to this line of argument is to suggest that the idea of accounting for the different actions of an agent under similar conditions imposes very strict limits and presupposes its own conclusion. Observation and experiment might reveal that there is a statistical correlation between the newly established causal path and its output. By processes of conditioning the interferences with the mechanism may be identified and possibly incorporated into the mechanism. In fact, an evolutionary account, for example, would expect for this to happen and for its mechanism to maintain a statistically significant trend. Hence, without violating the model's legitimacy, such interferences may be applied to cases in which the same agent may have acted differently under the same conditions .

As far as intuitionist models relying on experimentation are concerned, one could reply that such an objection only holds if the interference is as statistically significant as the other parts of the model.⁸ In other words, the interfering factor must be just as observable or explainable as admitted parts of the model. To concede this would be to admit that there are certain interfering factors that render, when present, the already accepted mechanism unnecessary. Hence the theory must be improved and either made to account for the genuine cause or must be abandoned in favour of another theory which can do without spurious causes. The model in question simply fails as a causal explanation, if it can always account for the difference of the actions in individual agents under the same conditions. This implies that there are more factors at work in moral judgment than it has taken into account.

The point is that in models such as Haidt's, in which the ethical content of initial causes is unavailable, the model has links which account for different outcomes in terms of the outcomes themselves. It does so by connecting it to a specific process internal to its mechanism. The decision-making process remains unobserved and opaque. At the same time, the number of different mechanistic processes contributing to decision-making may be equal to the number of judgments in need of explanation. Hence, the model will keep repeating itself for every new action of an agent under the same circumstances.

It might be claimed against my objections above that not every moral judgment is made through reasoning and this is an experimentally identi-

fiable finding. One might claim that models such as Haidt's are successful because they propose a mechanism that can explain that and how moral judgment is possible in the absence of reasoning.

Even if we were to accept this limited aim of the psychological model it solves very little. The question of how to account for different behaviour of an agent under the same circumstances now becomes far more pressing, as it seems to be admitted that there is a reasoned outcome and an intuitive outcome. The model has to argue for the cases for which it is relevant.

This can only be done, however, if the question of differing actions of the same agent under the same circumstances collapses into the question of differing actions of different agents under the same circumstances. The empirical data which is cited in support of the model's explanatory power actually consists of cases in which different agents have acted differently under (approximately) identical situations. The desired argument is only possible if, as a result of the different individuals acting differently under (approximately) stable conditions, the model has sufficient information to posit different causal paths or links within the model's structure, enabling it to explain different outcomes. But since the mechanism is supposed to operate at the individual level, the model constructed over the different actions of many individuals is applied to each individual.⁹ Agents are then left with the possibility of variant action, which they have not been observed to perform, and which they may never perform.

In response, one might claim that such a criticism may be levelled at any conclusion to be drawn from experimentation and is simply vacuous if one wants to rely on such information for practical purposes. The objection is valid in the following sense: it does not follow that just because someone does not smoke and does not get lung cancer, experimental and statistical data as well as the physiological mechanism which causally relates smoking to lung cancer do not hold for this person. Had the person been a smoker, her risk of lung cancer would have been increased. Similarly, one can claim that people are liable to act more aggressively in an environment with loud noise. However, the issue at stake being whether the model we have developed based on group findings can be applied at the individual level, we must also account for the exceptions, unless it can be unequivocally shown that certain initial conditions always lead to the

same outcome in a representative sample. Continuing the medical analogy, let us say that the exception is not developing lung cancer despite years of heavy smoking. Now it is a case of coming up with an intrinsic mechanistic explanation, as part of the model, for people who have been heavy smokers all their lives and who have not developed lung cancer. Perhaps no such explanation is forthcoming: lung cancer is simply prevented or pre-empted by other circumstantial factors. Or perhaps a genetic factor provides our intrinsic mechanistic explanation. However: either a person has the gene (or any other identifiable factor), which explains why she did not develop lung cancer despite years of heavy smoking, or she does not, in which case we would expect her to have developed lung cancer. Either way, the explanation lies with the individual's constitution. Given our best explanation in the terms outlined: could the individual under the same circumstances (of her life) have (or not have) developed lung cancer? No, we would not expect the outcome to change. Could another person have (or not have) developed lung cancer, given the same life circumstances? Given our genetic explanation, a change in outcome is indeed possible.

This example is intended to show that individual differences cannot be precisely accounted for by applying a model generalised for a group at the individual level. To the question of why a particular individual did not get a disease despite being at risk of contracting that disease, saying some people do not get the disease because of factor x is not an adequate explanation, unless we are also told that this particular individual exhibits factor x. It is at this point that psychological theories of moral judgment or action with opaque and exclusive causes fail; even if we accept that in general there are such unconscious causes of judgment which operate through such and such processes, there is no way in which it can be ascertained that a given judgment on the part of an individual was indeed caused by such a process.¹⁰ These processes include an agent's reflection on her judgment, since the causal process that led to said judgment remains opaque to her. It seems that we are reduced to speculation. A theory that ascribes causal powers to reasoning presents the less cumbersome and the more intuitive alternative. At the very least one can accept without much ado that conscious reasoning may be different in its components (e.g. premises) in different individuals, resulting in differences in judgment.

4. The Failure of the Deterministic Psychological Model

This is not the place to argue the relative merits of a concept of reasoning that presupposes the existence of free will and determined intuitions; it is sufficient to observe that Haidt's model does not succeed in producing a better explanation of moral judgment than the rationalist view it criticises.

Haidt's model may be able to explain peculiar cases of moral uncertainty, cases in which the agent is certain of the moral judgment, but cannot account for it or give reasons. In Haidt's words: 'In the social intuitionist model it becomes plausible to say I don't know, I can't explain it, I just know it's wrong.' (Haidt, 2001: 2) Anyone who professes this opinion has, according to Haidt, formed a judgment through intuitions, which cannot be corrected or argued for, and is stuck with avowing the normative value placed on that which is wrong.

This theory of unreasonable moral judgments, however, renders every moral judgment uncertain, possibly over the protestations of the judging agent herself. We have seen that the account is very troubled methodologically. Its deterministic assumption of opaque, exclusive causes leading to judgment with no possible interference by reasoning leaves nothing unexplained and is impossible to dispute, while being very difficult to empirically verify.

In conclusion the time-ordered deterministic intuitionist model of Haidt fails to deliver an acceptable account of how a range of moral judgments are produced in individual agents. This remark has certain corollaries. Firstly, determinism is latent in Haidt, but as this essay attempts to display, this is precisely the problem. In the light of opaque and exclusive determinism of causes, the system of modelling used simply cannot admit of a single type of cause, such as intuitions, without running into methodological troubles. The limited role of reasoning in Haidt, which make it depend on intuitions even when truly causal, presents reason only as an ad hoc consideration, which renders the theory even less falsifiable. My proposal is that the assumption of determinism be made explicit and a correction be made to the overdetermination of both causal and time-ordered positioning of intuitions and reasoning, so that reasoning can precede some intuitions. The model may be made more specific for certain types

of moral reasoning and judgement and allow for the agent's awareness that decision-making is a mental process even in those cases. As I hope to have shown, it is a tall order to accept at face value a statement 'I don't know why, I just know it is wrong' if 'I don't know' why here means 'I cannot elaborate any further on the causes'.¹¹

I want to suggest that the fundamental problem of the psychological account of Haidt is that judgments and intuitions are completely interchangeable; they do not differ in content. Not only is there no valid or invalid judgment, true or false intuition; there is also no distinction between moral judgments in terms of type (as one finds in Kohlberg, whom Haidt quotes extensively). It is suggested that reasoning may supplement such categories, but of course, it hardly plays a part in forming judgments. Since without knowledge of its content we have no way of establishing that intuition x leads to judgment y (as if one could be logically derived from the other) we have to accept the very troublesome requirement of exclusive causes of each particular judgment at face level. This condition then necessitates determinism in the sense that (1) given the particular initial conditions there can be no different outcome and that (2) reasoning cannot be causal.

Interestingly, the connection between aspects of moral decision-making and the question of free will can run in the completely opposite direction. A meta-ethical theory which does not separate between the grounding of moral judgement and the form of morality itself runs the opposite difficulty of having to insist on an absolute conception of free will. Immanuel Kant's practical philosophy exemplifies this later point.

5. Kant and the Moral Law

I want to briefly examine the Kantian position in order to claim that theories on judgment forming have to confront the problem of free will and determinism. It seems with regard to this problem, Kant's position does not follow from a priori statements about freedom, but by the requirements of his meta-ethical model regarding the structure of judgment making. Of particular importance is the agent's awareness of the act of judging and to what extent this is an essential part of judging. We have

seen that the psychological models of Haidt and Wegner render this very process unconscious or otherwise unavailable to the mind and converge on determinism. The opposite choice is to be found in Kant, for whom our knowledge or freedom is guaranteed by apperception. This idea of the possibility of ethics being implied by ethics itself constitutes an identification of ethics with meta-ethics.

In the preface to the Critique of Practical Reason Kant famously declares:

'Lest anyone should imagine that he finds an inconsistency here when I call freedom the condition of the moral law and hereafter maintain in the treatise itself that the moral law is the condition under which we can first become conscious of freedom, I will merely remark that freedom is the ratio essendi of the moral law, while the moral law is the ratio cognoscendi of freedom.' (Kant, 1788/1996: 140)

This, of course, presents a stark contrast with the investigation of the concept of freedom as an antinomy in the Critique of Pure Reason. Freedom, having been denied theoretical value in laying down the foundations of knowledge for pure reason, now makes a comeback, despite Kant's insistence in the first Critique that: '(...) and if we could exhaustively investigate all the appearances of men's wills, there would not be found a single human action which we could not predict with certainty, and recognise as proceeding necessarily from its antecedent conditions'. (A549-550/B577-8, translation BK)

In his book 'Kant's Theory of Freedom', Henry Allison points out that in this passage 'Kant is advocating not only a strict determinism at the empirical level but also a psychological determinism' (Allison, 1990: 31; emphasis in the original). Why did then Kant change the outlook he had established in his first Critique when it came to morality, leading many commentators to draw a sharp distinction between his theoretical and practical philosophy, often at the detriment of the latter?

As indicated above, I claim that this was the result of Kant's identification of meta-ethics with ethics, which arose from his view of reason. While it is not the aim of this paper to offer a comprehensive interpretation of

the Kantian practical philosophy, it must be pointed out that reason in this context occupies a pivotal role, as the starting point of every 'model' which can explain behaviour. This is the role played by apperception, which means being aware of the operation of a faculty of reason, not retrospectively but as a necessary consequence of such an operation as judging. Any judgement in itself might appear necessary, and theoretically it is; for it is made either in accordance with the categorical imperative or with nature. However, apperception allows for an explanation of, or at least reasoning on, how a judgement comes about. It is appropriate to quote at length from the Critique of Practical Reason here to show the significance of this point of view:

'Whether he would or not perhaps he will not venture to say; but that it would be possible for him he would certainly admit without hesitation. He judges, therefore, that he can do something because he knows that he ought, and he recognised therein his freedom, which, without the moral law, would have remained unknown to him.' (Kant, 1788/1996: 163-164)

Notice that the consideration of doing what is right establishes the moral law, which in turn establishes freedom, which, as we saw above is the *ratio essendi* of the moral law. Fine points of transcendental deduction aside, what lies at the root of this reasoning is the truism, 'I may or may not do something I know to be right'.

In Haidt we saw that any judgment can be explained in terms of original intuitions and accepted to be a moral judgment of the agent, even if the agent has no insight into the formation of that judgment. There is no distinction between types of judgment. In Kant we see that judgement has the potential to be moral. Here lies the difference between the assumption of determinism in one case and the assumption of freedom in the other. Kant's meta-ethics is concerned with identifying the necessary grounds for the possibility of correct judgement according to a certain conception of the ethical. By way of contrast, Haidt's indifference to the ethical content of judgment allows him to account for all judgments as a purely cognitive type, determined by the uniform nature of cognition.

Ethical considerations such as the categorical imperative inform the Kantian view of what judgments may be considered under the moral category and therefore as free, in the Kantian sense. While there is no reason to uncritically accept this point of view, it is still able to answer methodological questions like those we have wrestled with above, such as the ability to account for the different action of individuals in the same circumstances. Assuming free will seems to make it easier for the Kantian position to allow for every instance of moral judgment admits of the same mechanism or process which is uniform across individuals.

It would be misleading to suggest that Kant's abandonment of his theoretical view of freedom in favour of a new one for his practical philosophy was unproblematic. As mentioned, most critics were rather unimpressed with Kant's 'deduction of freedom'. His views on the empirical as necessarily determined and the knowledge of freedom for moral purposes led him to what is called the 'two-world view', where the agent is considered to be empirically causally determined but noumenally free. This is a very controversial proliferation of ontology; furthermore it is problematic in its transcendental idealist assumptions.

Conclusion

The comparison between the assumed free will in the Kantian position and the structurally problematic determinism of the models of Haidt and Wegner exposes a dilemma for strong psychological accounts of moral judgment. The problem is whether to admit of the relationship between the content of moral intuitions and judgment as influenced by reasoning or not. If we admit of such reasoned content as 'incest is wrong whatever the outcome; it is wrong even if no one got hurt', the focus turns towards the structural analysis of reasoning and the question whether the judgment is sound, in order to show that it ought to be preferred to 'any action is permissible so long as no one gets hurt'. We will be engaged in the practice of ethics and a typology of judgments insofar as there are clearly measurable individual differences between groups of such judges, in meta-ethics such as the one practiced by Kohlberg. No mechanism will be available to explain situations in which the agent insists on a judgment despite all

argument to the contrary. But if we decide to account for these cases, we have to turn to an account of moral judgment which is indifferent to the content of judgments. This in turn relies on an unwelcome type of strong determinism with severe methodological handicaps.

Barış Kennedy was born in Ankara, Turkey in 1985. He graduated from Hacettepe University with a BA in philosophy in 2009 and took his MA in philosophy at Erasmus Universiteit Rotterdam in 2012. His current research interests include history of early Enlightenment thought and philosophy of mind.

'Conscious Reasoning or Quick Intuition?' was written for the master course 'Experimenting Ethics Away' (of prof. dr. Maureen Sie) taught by dr. Leon de Bruin.

Notes

1. Intuitions form the mainstay of Haidt's social intuitionist model and have their own 'link' or 'process': the intuitive judgment link. Other types of moral cogitation fall into five other types of link, but it is important to note that moral judgment always starts with the initial intuitive judgment link (Haidt, 2001: 7).
2. The first point on one to one correspondence between mental causes and their outcomes may not seem obvious. The point is that since these accounts begin with observations of action or communicated moral judgment, and since they pose a set of mental phenomena as the causes of observed behaviour, they have no choice but to assign different causes to different effects exclusively.
3. The main function of reasoning in Haidt's model is not as a cause of moral judgments, but as a means of justifying decisions to one's self and persuading others of the value of the moral decision. I do not treat of the 'social' aspect of Haidt's model.
4. For example, regarding the Haidt, Koller and Dias (1993) study cited by Haidt (2001) on page 5, Haidt says 'The stories were carefully constructed so that no plausible harm could be found, and most participants directly stated that nobody was hurt by the actions in question. Yet participants still *usually* said the actions were wrong, and universally wrong' [emphases mine]. Though we are not given the proportion of participants who may or may not have acted in these ways, presumably some participants judged it best not to say that the actions did not hurt anyone and others may have even judged that the actions were not universally, or otherwise, wrong.

5. Admittedly in Haidt, the intuition can be investigated by retrospective reasoning, but it cannot be changed, or even understood in its role within the causal chain. It can only be voiced. In Haidt there is an underlying assumption that the intuition, propositionally expressed, is the same as the concluding proposition of a line of reasoning. Only in terms of functioning do intuitions and reasoning differ. (see Haidt, 2001, Table 1).

6. Since the model seems to assume every different outcome to have a different cause, the agent must have different intuitions under the same circumstances. This is another consequence of the vagueness of the initial cause in Haidt's model. But I will assume for argument's sake that an intuition or sufficiently similar intuitions may still follow different causal paths to different judgments.

7. This presumably calls for an analysis of whether intuitions have stable qualities in individuals over time. While the possibility of such an analysis is not to be ruled out, for the theoretical burden intuition bears in these psychological models, its absence is certainly a negative point.

8. Since claiming the effect of unknown or improbable interfering factors would be just another way of claiming that the theory does not work for unknown reasons.

9. The use of the first person plural in talking about such models serves this confusion. Sentences such as 'We frequently form negative opinions due to negative environmental factors without being aware of this' abound in the literature. 'We' as in me, you, him and her or 'we' as in the experimental sample?

10. There is the further point that in our smoking causes lung cancer example the preventative genetic factor is introduced as a causal factor without any strong assumption of determinism. In this case it is simply a sufficient reason. Intuitionist determinist models, on the other hand, need to point at the determining power of the intuition and the resulting causal chain, without clear empirical evidence for such a mechanism. Again we come to the issue of inferring a mechanism from observed behaviour, where the proof of the mechanism does not seem forthcoming. It is telling that the medical establishment only accepted the connection between smoking and lung cancer after the mechanistic evidence of how tobacco smoke damages the lungs was given, despite there being good statistical evidence beforehand (Machamer et al, 2000). This is a more general point about methodology, compared to the problem of applicability at the individual level given above.

11. Rationalisation, which Haidt sees as the main function of reasoning, need not always produce logical arguments from admissible premises. The participant who reacts to the vignette about incest in which neither of the siblings is harmed in any way (Haidt, 2001:2) can still successfully rationalise his objection with the following two premises: 1) Incest is taboo; 2) What is taboo must not be done.

References

- Allison, H.E. (1990) *Kant's Theory of Freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haidt, J. (2001) The emotional dog and its rational tail: A social intuitionist approach to moral judgment, In: *Psychological Review*, 108, 814-834.
- Kant, I (1788/1996) *Critique of Practical Reason*, translation M.J. Gregor & A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1998) *Critique of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kohlberg, L. (1973) The Claim to Moral Adequacy of a Highest Stage of Moral Judgment, In: *The Journal of Philosophy*, 70(18), 630-646.
- Machamer, P., Darden, L. and Craver, C. (2000) Thinking About Mechanisms, In: *Philosophy of Science*, 67, 1-25.
- Wegner, D.M. (2003), The Mind's Best Trick. How We Experience Conscious Will, In: *Trends in Cognitive Sciences*, 7(2), 65-69.



Emotietheorieën

Cognitief, non-cognitief of beide?

Inleiding

Emoties zijn belangrijk in ons leven. De Sousa (2010) schreef: 'No aspect of our mental life is more important to the quality and meaning of our existence than emotions'. Dat belang werd al herkend door Aristoteles. Ook eminente filosofen als Spinoza, Hobbes, Descartes en Hume schreven over emoties. Een hernieuwde interesse en een wetenschappelijk debat over emotietheorieën begint met de publicatie van 'What is an emotion?' van William James in 1884, waarin hij stelt dat de perceptie van lichamelijke gevoelens de emotie is. In de tweede helft van de 20e eeuw begint het filosofische debat.

Het belang van emoties wordt nog duidelijker als we ons realiseren dat, volgens veel filosofen, emoties een zeer belangrijke rol spelen bij ons moreel oordelen. In 'The emotional construction of morals' bespreekt Prinz (2007) dat uitgebreid en maakt hij zeer aannemelijk dat emoties essentieel zijn voor morele eigenschappen en morele concepten. Als we aannemen dat emoties inderdaad van cruciaal belang zijn voor ons leven en voor moreel oordelen, is het van belang om te onderzoeken wat een emotie nu precies is.

In dit artikel zal ik verschillende emotietheorieën in chronologische volgorde bespreken. Als laatste bespreek ik uitgebreid de theorie van Prinz en de argumentatie waarmee hij zijn theorie verdedigt. Inmiddels is er veel functioneel neurowetenschappelijk onderzoek gedaan naar emoties. Ik zal nagaan in hoeverre de emotietheorieën compatibel zijn met de bevindingen uit die onderzoeken. Hierbij moet worden opgemerkt dat vroegere theorieën zich vooral baseerden op cognitivistisch onderzoek en recentere theorieën, onder andere die van Prinz, gebaseerd zijn op neurowetenschap-

pelijk onderzoek. Dit leidt ook tot problemen. Enerzijds is er sprake van een filosofisch debat en theorievorming over het concept emotie. Anderzijds is er het neurowetenschappelijk onderzoek dat ons kan leren wat er bij een emotie gebeurt. Ik zal beargumenteren dat in het debat over emotietheorieën het filosofische concept emotie en het neurowetenschappelijke proces door elkaar gebruikt worden.

Verder zal ik commentaar leveren op de besproken literatuur. Zo blijkt dat James selectief wordt geciteerd. Er wordt sinds de publicatie van zijn artikel veel gesproken over lichamelijke verschijnselen, maar wat zijn die verschijnselen die zo belangrijk zijn bij emoties nu precies?

Er is een klassieke tweedeling tussen cognitieve en non-cognitieve theorieën van emoties. Een cognitieve theorie stelt dat emotie in essentie een vorm van denken, ofwel oordelen, is. Voor Prinz (2004: 47-49) heeft cognitie te maken met een toestand van representaties die onder directe controle van het organisme staan (vanuit de prefrontale cortex). Een non-cognitieve theorie stelt dat de lichamelijke veranderingen essentieel zijn voor een emotie. Ik wil aantonen dat deze tweedeling niet terecht is.

Emotie – concept en proces

Onderweg naar mijn werk kwam ik met mijn auto in een file terecht. Na een minuut of tien werd ik rechts ingehaald door een automobilist die op de vluchtstrook de file voorbij reed en vlak voor mij invoegde. Ik schrok hierdoor en moest hard remmen om een aanrijding te voorkomen. Mijn humeur was al niet best en nu werd ik woedend, toeterde heftig en zat te schelden vanwege het gevaarlijke en onverantwoordelijke gedrag van die

automobilist. Ik voelde dat mijn handen het stuur omklemden en dat ik kortdurend wat hartkloppingen had. Daarna realiseerde ik me dat het zinloos was me zo op te winden en werd ik weer een stuk rustiger.

Dit is zomaar een alledaagse emotionele gebeurtenis. Er is een duidelijke emotie aanwezig en er wordt een moreel oordeel geveld over een ander. Bij een dergelijke emotionele gebeurtenis kunnen verschillende elementen onderscheiden worden: een evaluatieve component (gevaar, sociaal gedrag), een fysiologische component (hartkloppingen), een expressieve component (de handen omklemmen het stuur), een fenomenologische component (woede, verontwaardiging), een gedragsmatige component (toeteren, schelden), een mentale component (je focust jezelf) en een communicatieve component (toeteren, schelden) (deze componenten worden onderscheiden door Scarantino, 2006).

Wanneer een definitie van een emotie moet worden gegeven (het concept), is de vraag welk element uit de bovenstaande reeks elementen essentieel is voor een emotie. In de klassieke discussie gaat het om de vraag of dat non-cognitieve elementen zijn, zoals de hartkloppingen en eventuele andere lichamelijke verschijnselen, of dat het cognitieve elementen zijn, zoals evalueren en oordelen. Bij het geven van een definitie van een emotie (concept) wordt gekozen voor een element uit bovenstaande reeks en worden argumenten genoemd waarom die keuze plausibel lijkt. Opponenten van de gekozen theorie kunnen echter evenzeer argumenten aanvoeren waarom die definitie niet plausibel is. Dit heeft met name zijn weerslag op de conceptuele discussies tussen aanhangers van klassieke non-cognitieve en cognitieve theorieën. Ik zal die argumenten later verder toelichten. Ik zal dan ook uitleggen dat in de hedendaagse discussie niet alleen het concept emotie van belang is, maar ook het proces van een emotie, dat wat er precies gebeurt tijdens een emotie. Deze informatie komt uit neurowetenschappelijk onderzoek¹.

Vroegere emotietheorieën - concepten

Zoals reeds gezegd begint het moderne wetenschappelijke debat over emoties met de publicatie van ‘What is an emotion?’ door James in 1884. James betoogt daarin dat men tot dan toe altijd dacht (‘our natural way

of thinking’ (1884: 189)) dat we door een gebeurtenis een emotie krijgen en dat die emotie leidt tot lichamelijke verschijnselen. Het is echter volgens James andersom: de lichamelijke verschijnselen zijn de emotie (‘our feeling of the same (bodily) changes as they occur is the emotion’ (ibid.: 189-190)). Hij heeft daar verschillende argumenten voor. Het belangrijkste argument is zijn gedachte dat als we ons een sterke emotie voorstellen en dan alle gevoelens van de bijkomende lichamelijke verschijnselen wegdenken, we niets anders overhouden dan *mind stuff* en dat een kille en neutrale toestand van intellectuele perceptie overblijft (ibid.: 193). Even verder schrijft hij ook: ‘A purely disembodied human emotion is a nonentity’ (ibid.: 193).

Voor ik verder ga met dit korte overzicht over emotietheorieën wil ik naar aanleiding van bovenstaande twee opmerkingen maken. De eerste is dat James twee soorten emoties lijkt te onderscheiden. De *feeling theory* van James stelt inderdaad dat de perceptie van de lichamelijke veranderingen de emotie is. Dit lijkt het mantra te zijn dat aan James wordt toegeschreven als zijn theorie wordt besproken en zijn genoemde artikel wordt aangehaald. Wat echter geen aandacht krijgt, is dat James in hetzelfde artikel vooraf nadrukkelijk stelt dat zijn onderzoek zich zal beperken tot de gecompliceerde ‘cases’ waarbij ‘a wave of bodily disturbance of some kind’ betrokken is en waarbij die ‘bodily disturbance’ de manifestatie van de emotie is (ibid.: 189). Alleen emoties met een onderscheiden lichamelijke reactie, die hij de standaard emoties noemt, zal hij bestuderen. James stelt echter dat er ook emoties kunnen zijn zonder lichamelijke verschijnselen: ‘there are feelings of pleasure and displeasure, of interest and excitement, bound up with mental operations but having no obvious bodily expression’ (ibid.: 189). Deze emoties noemt hij later ‘cerebral forms of pleasure and displeasure’ en ‘pure cerebral emotions’ (ibid.: 201). Deze passen niet goed in zijn *feeling theory*. Dit aspect van zijn theorie wordt zelden besproken in de literatuur. Zijn theorie lijkt dus niet op te gaan voor alle emoties. James gaat daar niet uitgebreid op in en maakt alleen de opmerking dat zo’n ogenschijnlijk puur cognitief gebeuren zelden geïsoleerd optreedt (en vaak toch gepaard gaat met ‘a bodily reverberation of some kind’, (ibid.: 201)). Je kunt je daarmee afvragen of James niet een van de eersten is geweest die, wellicht onbewust, een begin maakt met een *embodied cognition theory*. Gevoelens van lichamelijke verandering en puur cerebrale

gevoelens worden samen besproken waarbij de indruk kan ontstaan dat hier hersenen en de rest van het lichaam als één geheel worden gezien.

Mijn tweede opmerking betreft de aard van de lichamelijke verschijnselen. Wat wordt daar nu precies mee bedoeld? We kunnen in ons lichaam een willekeurig en een autonoom (onwillekeurig) zenuwstelsel onderscheiden. De lichamelijke verschijnselen die James beschrijft, zoals een versnelde hartslag, een veranderde ademhaling, het trillen van de lippen, een slap gevoel in de benen etc. zijn allen uitingen van activiteit van het autonome zenuwstelsel. Het zijn veranderingen die we meestal duidelijk kunnen waarnemen bij onszelf maar waar we geen bewuste controle over hebben. De functie van het autonome zenuwstelsel is tegenwoordig ook kwantitatief goed meetbaar en men kan veranderingen in het autonome zenuwstelsel vaststellen die de persoon, waarbij die veranderingen optreden, niet bewust hoeft op te merken. Aanhangers van de feeling theorie zouden nu kunnen stellen dat er bij puur cerebrale emoties wel lichamelijke verschijnselen optreden. We voelen die echter niet, ze zijn wellicht alleen meetbaar met speciale apparatuur. Dat zou een argument kunnen zijn voor de stelling dat ook bij de 'cerebrale emoties' autonome verschijnselen kunnen optreden (waarvan we ons echter niet bewust zijn) en dat dus bij alle emoties lichamelijke veranderingen betrokken zijn. Echter, James heeft het nadrukkelijk over de perceptie van lichamelijke veranderingen (en niet technisch vast te stellen lichamelijke veranderingen).

Je kunt je ook afvragen of de lichamelijke verschijnselen alleen veranderingen zijn die veroorzaakt worden door het autonome zenuwstelsel (onwillekeurige processen). Hoe zit het bijvoorbeeld met veranderingen in gelaatsexpressie? Prinz (2007: 58) haalt onderzoek van Levenson aan, waarin wordt gesuggereerd dat het bewust vrolijk kijken en het produceren van een glimlach emoties oproept (hier kom ik later op terug). Dat zijn ook lichamelijke veranderingen, maar die kunnen ook bewust gestuurd worden. Als bij iemand die blij is de mondhoeken wat worden opgetrokken (en de persoon geen autonome verschijnselen bemerkt - in bovenstaande terminologie: een cerebrale emotie) is dat dan een lichamelijke verandering in de zin zoals James het bedoelt²? Ik wil beide punten, het onderscheid tussen standaard emoties en cerebrale emoties bij James en de vraag wat nu precies lichamelijke verschijnselen zijn, hier nu niet uitgebreider bespreken.

Door de publicatie van zijn *feeling theory*, wordt James beschouwd als een non-cognitivist. Ondanks de kritiek die erop werd geuit, zou James' theorie tot ver in de twintigste eeuw de belangrijkste blijven. Na een artikel van Arnold in 1960, met duidelijke kritiek op de theorie van James, komt er meer interesse in de cognitieve aspecten van emotie.

Er zijn verschillende bezwaren tegen de non-cognitieve theorie van James te formuleren. Zo is er in die visie onder andere geen normatieve beoordeling betrokken bij een emotie, de waardering van de situatie die de emotie oproept doet er kennelijk niet toe. Het lijkt erg contra-intuïtief dat we een emotie hebben zonder dat een cognitieve beoordeling hierbij een rol speelt. Kunnen we boos zijn zonder dat we oordelen dat we onheus bejegend zijn? Ook is er slechts een beperkt repertoire aan lichamelijke reacties mogelijk terwijl er zeer veel emoties zijn. Bovendien kunnen verschillende emoties vergelijkbare lichamelijke reacties hebben: denk aan woede en hevige verontwaardiging. Ten slotte geeft een gebeurtenis soms wel en soms geen aanleiding tot een emotie, afhankelijk van onder andere cognitieve factoren. Zo bepaalt iemands gemoedstoestand ten dele hoe hij zal reageren op iets beledigends. Als je net de loterij hebt gewonnen reageer je anders op een gebeurtenis dan wanneer je op dat moment erg gefrustreerd bent.

Solomon en Nussbaum zijn in de jaren '80 en '90 van de vorige eeuw de belangrijkste vertegenwoordigers van een cognitieve emotietheorie. Volgens Solomon (1973) is een emotie een evaluatief oordeel. Waar het mantra van James is: de perceptie van lichamelijke verschijnselen is de emotie, is het mantra van Solomon dat emoties evaluatieve oordelen zijn. Je velt een oordeel, bijvoorbeeld dat je onrecht aangedaan wordt. Dan volgt een emotionele reactie die afhankelijk is van het oordeel dat je velt. Dat oordeel kan terecht of onterecht zijn. Met dit concept kan iemand ook verantwoordelijk gehouden worden voor zijn of haar emotie. Bovendien gelden hier niet de bezwaren bij de non-cognitieve theorie die hierboven besproken is.

Ook Nussbaum heeft een cognitieve theorie en ook voor haar gelden de bezwaren bij een non-cognitieve theorie niet. Voor haar hebben emoties te maken met je verhouding tot het object van je emotie, sterker nog, met de waarde die we toekennen aan het object en aan onze relatie met

dat object (Nussbaum, 2003). Er zijn echter ook bezwaren tegen een puur cognitieve theorie. Aangenomen wordt dat kinderen en sommige dieren, zonder adequate cognitie (zonder het vermogen oordelen te vellen) ook emoties hebben. Emoties treden vaak te snel op om eerst een cognitieve evaluatie te maken. Emoties kunnen zelfdestructief zijn, wat onlogisch is als alleen cognitie essentieel is voor een emotie. Tenslotte kunnen emoties onbewust optreden.

Later, als in de literatuur weer meer waarde wordt gehecht aan de gevoelens van lichamelijke verandering, matigt Solomon zijn standpunt. Zijn these dat een emotie puur cognitief is lijkt onhoudbaar geworden. Oordelen zijn dan voor Solomon niet meer alleen cerebrale oordelen, maar oordelen kunnen ook gevoelens bevatten evenals wensen en intenties. Bovendien zijn er *bodily judgements* (Solomon, 2007: 205). Dat lijkt me een weinig overtuigende beweging om toch te kunnen vasthouden aan de centrale rol die het oordelen speelt bij een emotie, waarbij hij de betekenis van het woord 'oordelen' uitbreidt. Dit is ook wat Scarantino (2006) bedoelt als hij dit de *elastic strategy* van Solomon noemt.

Samenvattend komt er na een periode waarin een non-cognitieve theorie aangehangen wordt (James), een tegenbeweging en wordt de cognitieve theorie (Solomon, Nussbaum) de algemeen geldende theorie. De cognitieve theorie wordt vervolgens uitgewerkt door aan te nemen dat bij een emotie een speciale cognitieve handeling plaatsvindt waarbij het gaat om *appraisals*. Dit zijn (wellicht deels onbewuste) beoordelingen van de relatie tot de buitenwereld waarbij het welbevinden betrokken is. Deze beoordelingen zijn essentieel voor het soort emotie dat je hebt (woede, angst etc.).

Als we teruggaan naar het voorbeeld van een emotionele gebeurtenis, meent James argumenten te hebben om de fysiologische component (en wellicht ook de expressieve component) als essentieel te beschouwen voor het concept emotie. Voor Solomon en Nussbaum is de evaluatieve component essentieel voor het concept emotie. Beide theorieën laten echter het proces van wat er gebeurt bij een emotie buiten beschouwing.

Prinz: een Neo-Jamesiaanse theorie

Van recentere datum is de emotietheorie van Prinz zoals hij die ondermeer beschrijft in 'The emotional construction of morals' uit 2007. In de uiteenzetting van zijn emotietheorie begint hij met de opmerking dat emoties betrokken zijn bij morele oordelen. Hij noemt dit emotionisme. Ik ga hier nu niet verder in op zijn argumentatie, omdat dit eerder de functie van emoties dan hun definitie betreft.

Ten aanzien van emoties ziet Prinz (2007: 50) zichzelf als een non-cognitivist in de traditie van James. Prinz *moet* ook wel een non-cognitivist zijn, omdat hij stelt dat emoties essentieel zijn voor morele oordelen. Een cognitieve stellingname, waarbij (morele) emoties evaluatieve (morele) oordelen zijn, kan hier niet mee samengaan. Je krijgt dan immers de situatie waarbij morele emoties morele oordelen zijn (cognitivism) en morele emoties essentieel zijn voor morele oordelen (emotionisme). Vervolgens breidt hij de theorie van James uit tot een *embodied appraisal theory*. Prinz behoort daarmee tot een 'Neo-Jamesiaanse' stroming.

Prinz wil aantonen dat cognitieve, mentale elementen alléén onvoldoende en niet noodzakelijk zijn voor een emotie, terwijl lichamelijke veranderingen dat wel zijn. Als eerste stelt hij de vraag of je een gedachte (een evaluatief oordeel) kan hebben, bijvoorbeeld dat je beledigd bent, zonder boos te zijn. Dat lijkt Prinz onmogelijk. Als men zich de belediging echt aantrekt moet je je wel boos voelen. We zijn immers geen machines en bij dergelijke 'bedreigingen' ervaren we emoties. Het probleem hierbij is echter dat ik me best kan voorstellen dat ik boos ben (een emotie heb) op grond van een oordeel dat ik heb, zonder dat daar lichamelijke verschijnselen bij te pas komen. Prinz wekt hier vooraf al de indruk dat als iemand zich boos voelt, dat per definitie iets is waarbij lichamelijke verschijnselen moeten optreden. Het lijkt erop dat boosheid zonder lichamelijke verschijnselen voor Prinz geen boosheid is, dat het woord 'boos' voor Prinz en voor mij een verschillende betekenis kan hebben (is dit een verschil tussen je boos voelen en boos zijn?). De noodzakelijkheid van cognitie bestrijdt Prinz onder andere door te refereren aan de snelheid waarmee emoties soms (moeten) optreden. Ook baseert hij zich op onderzoek waarbij cognitie niet nodig is om een emotionele respons te triggeren (zie ook Prinz, 2007: 57).

Prinz probeert ook aannemelijk te maken dat lichamelijke veranderingen alléén wel voldoende zijn voor emoties. Hij bespreekt onderzoek van Levenson dat aantoonde dat het maken van een emotionele gelaatsuitdrukking ervoor zorgt dat er andere lichamelijke reacties optreden en dat de persoon rapporteert dat hij een emotie ervaart (zonder enige evaluatie). Drie opmerkingen zijn hierbij te maken.

Ten eerste heb ik hiervoor (zie voetnoot 2) al aangegeven dat er verschillen zijn in de gelaatsexpressie van een ‘gemaakte glimlach’ en een ‘spontane glimlach’. Ik neem aan dat bij een emotie een spontane glimlach betrokken is. De willekeurig geproduceerde glimlach is te onderscheiden van een onwillekeurige (emotionele) glimlach en er zijn andere neuronale mechanismen bij betrokken (Wild, 2006). Hoe past dit in het experiment van Levenson en de conclusies van Prinz?

Ten tweede is het niet uitgesloten dat opgeroepen lichamelijke verschijnselen via een cognitief proces leiden tot een gevoel van blijdschap of geluk. De opgeroepen lichamelijke toestand kunnen we mogelijk ‘cerebraal’ herkennen als iets wat past bij blijdschap of geluk. In het verleden ging die lichamelijke verandering met blijdschap gepaard en zo is die gekoppeld (vergelijk conditionering). In dat geval is cognitie betrokken bij de emotie.

Ten derde wordt nergens duidelijk wat nu precies de lichamelijke veranderingen zijn waar het bij emoties om gaat. Zijn dat alleen de autonome verschijnselen die zich buiten onze bewuste wil om voltrekken of zijn dat ook verschijnselen die we bewust kunnen oproepen (zie hiervoor)? Kortom, er zijn vraagtekens te zetten bij de opmerking dat het induceren van een lichamelijke verandering, zonder dat daarbij cognitie te pas komt, een emotie oproept.

Om tenslotte aan te tonen dat lichamelijke veranderingen noodzakelijk zijn voor een emotie probeert Prinz het *disembodied* zijn van sommige emoties te weerleggen. Liefde voor een ander of een angst voor spinnen kunnen levenslang bestaan zonder permanente lichamelijke verschijnselen. Terecht stelt Prinz dat dit disposities zijn. Bij een angst voor spinnen bijvoorbeeld zijn we niet constant bang voor spinnen doch als de situatie zich voordoet en we zien een spin, dan manifesteert die emotie zich. Er

moet volgens Prinz een onderscheid gemaakt worden tussen *state emotions* die actueel zijn (de manifestatie van angst voor spinnen als je een spin ziet) en *trait emotions* die dispositioneel zijn (de eigenschap bang te zijn voor spinnen als je een spin ziet). Dispositionele emoties (zonder lichamelijke verschijnselen) kunnen actueel worden (Prinz, 2007: 59).

Eerder al schreef Prinz (2005) een iets andere verdediging voor zijn stelling dat gevoelens van lichamelijke veranderingen noodzakelijk zijn voor een emotie. Eén van de argumenten die Prinz bespreekt is dat als zijn stelling waar is, het zo zou moeten zijn dat, wanneer er geen lichamelijke reacties op kunnen treden of wanneer die niet meer waargenomen kunnen worden, emoties niet meer of veel minder vaak zullen voorkomen. Eigenlijk lijkt Prinz verder te gaan waar James gebleven is, want precies deze suggestie doet James (1884: 203) aan het einde van zijn artikel.

Er zijn meerdere manieren waarop de hersenen in ‘verbinding staan’ met de rest van het lichaam. Zenuwgeleiding via het ruggenmerg (van en naar de hersenen) is er slechts één van. Een deel van het autonome zenuwstelsel verloopt via een grote zenuw die buiten het ruggenmerg verloopt, de nervus vagus. Het is dus goed mogelijk dat er ook bij patiënten met een dwarslaesie autonome verschijnselen kunnen optreden³. Een interactie tussen de hersenen en de rest van het lichaam kan onder andere ook door hormonen en andere eiwitten optreden.

Prinz refereert in zijn artikel aan onderzoek naar emoties bij patiënten met een dwarslaesie. Deze door Prinz in dit artikel aangehaalde literatuur (Hohman, 1996; Cobos, 2004; en Bechara, 2004) is echter niet overtuigend. De hypothese is dat wanneer sensibele informatie de hersenen niet meer kan bereiken – en we dus lichamelijke veranderingen niet meer kunnen waarnemen – er geen of veel minder emoties kunnen optreden. Dit suggereert dat bij afwezigheid van (voor de patiënt waarneembare) lichamelijke verschijnselen minder emoties optreden. Hohman (1966) onderzocht het effect van een letsel van het ruggenmerg op het optreden van emoties. Het is een retrospectief onderzoek waarbij intelligente, psychisch ‘gezonde’ patiënten met een dwarslaesie gevraagd wordt naar het optreden van emoties voor en na het ontstaan van de dwarslaesie. Het blijkt dat na het ontstaan van een dwarslaesie significant minder vaak emoties als woede, angst en seksuele opwinding optreden en wat vaker

sentimentele gevoelens. Emoties werden minder sterk gevoeld en er leek een correlatie te bestaan tussen de ernst van de dwarslaesie en zowel de afname van emoties als de intensiteit van de emoties. Dit suggereert dat wanneer geen lichamelijke verschijnselen kunnen worden waargenomen er minder emoties optreden.

Cobos (2004) meldt tegengestelde resultaten. Bij negentien patiënten met een traumatische dwarslaesie werd gevraagd naar emotionele beleving voor en na het trauma. Verder werden aan die patiënten en aan negentien gematchte controles tien plezierige, tien onplezierige en tien neutrale afbeeldingen getoond. Er moest worden aangegeven welke emoties ze hierbij hadden: vreugde, liefde, sentimentele gevoelens, angst, woede of verdriet (Cobos, 2004: 284). De pre- en posttraumatische emotionele belevingen verschilden niet van elkaar en bij geen van de testonderdelen was er een verschil tussen de patiënten en de controle groep.

Naast deze tegenstrijdige resultaten bij patiënten met een dwarslaesie bespreekt Prinz onderzoek van Bechara (2004) naar het effect van aandoeeningen van de perifere zenuwen op emoties⁴. Het effect blijkt zeer gering, vermoedelijk omdat er nog voldoende functie van die zenuwen overblijft. Een tweede observatie deed Bechara bij patiënten met een nervus vagus (belangrijke autonome zenuw) stimulator. Deze stimulator wordt gebruikt bij de behandeling van patiënten met epilepsie, waarbij met anti-epileptische medicatie alléén de epilepsie niet onder controle te krijgen is. In dit experiment is een duidelijk verschil te zien tussen minimale en maximale stimulatie van de nervus vagus bij een test aan een goktafel. Het nemen van beslissingen hangt af van de mate van stimulatie van de nervus vagus en wordt dus door de functie van de nervus vagus beïnvloed. Hiermee wordt de suggestie gewekt dat die zenuw onder andere een rol speelt bij emoties.

Dit is echter een weinig overtuigende conclusie. De groep patiënten wordt vaak ook behandeld met medicijnen die de controlegroep niet had en bovendien wordt op een heel indirecte manier iets over emoties gezegd. Het lijkt op een redenering waarbij men met dit experiment aantoonde dat de conclusie van de redenering, het beïnvloeden van autonome lichamelijke reacties is van invloed op het nemen van beslissingen waar is en dat dus ook de premissen lichamelijke reacties zijn essentieel voor emoties en

emoties zijn van belang voor het nemen van beslissingen waar moeten zijn⁵. Bij de literatuur die Prinz bespreekt zijn dus kanttekeningen te plaatsen en zijn theorie lijkt me dan ook onvoldoende ondersteund door de aangehaalde literatuur.

Onderzoek naar emoties bij een onvermogen lichamelijke veranderingen waar te nemen is één ding. Ook het omgekeerde dient onderzocht te worden, maar is ethisch gezien wellicht lastiger. Welke gevolgen heeft het voor emoties als het autonome zenuwstelsel op een artificiële manier, bijvoorbeeld met medicatie, wordt gemanipuleerd, waarbij bovendien de lichamelijke verschijnselen die James beschrijft worden geïnduceerd? Hierbij lijkt geen cognitie betrokken. Dit fenomeen is weinig onderzocht. Wel zijn er patiënten bekend met een tumor van bijvoorbeeld de bijnier en daarbij een overproductie van stresshormonen. Zij ervaren de lichamelijke gevolgen en voelen zich opgewonden, zonder daarbij echter een specifieke emotie te hebben.

Samenvattend heeft Prinz gelijk als hij stelt dat onderzoek naar de samenhang tussen gewaarwording van gevoelens van lichamelijke verandering en emoties op deze manier bestudeerd zou moeten worden. Wat gebeurt er met onze emoties als we lichamelijke veranderingen niet goed meer kunnen waarnemen? Onderzoek in die richting is iets wat James meer dan honderd jaar geleden al suggereerde. De door Prinz aangehaalde literatuur is echter niet overtuigend.

Neuroanatomie van emotie – het proces

Na deze voornamelijk conceptuele benadering van wat een emotie is, zal ik nu verder ingaan op wat er bij een emotie gebeurt in ons lichaam (het emotionele proces).

In 1996 publiceerde LeDoux een studie naar neuronale mechanismen die betrokken zijn bij een angstreactie van ratten en andere zoogdieren. Angstoproeppende stimuli worden door zenuwbanen naar de thalamus geleid. De thalamus, een grote groep neuronen die centraal in de hersenen gelegen is, functioneert als een soort relaisstation van waaruit sensibele input naar andere delen van de hersenen verstuurd wordt. LeDoux maakt

onderscheid tussen een *low road* en een *high road*. Er is een snelle verbinding, *the low road*, naar de amygdala, een kleine groep neuronen in het limbische systeem die een belangrijke rol speelt bij emotioneel gedrag. Activatie van de amygdala leidt, ook bij mensen, tot verschillende autonome veranderingen in het lichaam zoals een snellere hartslag, een droge mond, een snellere ademhaling etc. De thalamus heeft echter ook verbindingen met de neocortex waar cognitieve processen plaatsvinden, zoals de bewustwording van dergelijke stimuli. Daar treedt ook een beoordeling en waardering van de situatie op die bijvoorbeeld angst oproept. Dit is een trager werkend mechanisme, *the high road*. Deze hogere cognitieve gebieden hebben weer verbindingen met andere hersendelen inclusief de amygdala. De amygdala ontvangt dus direct sensibele input van de thalamus (de *low road*), maar krijgt ook input van de neocortex (de *high road*, na *cognitive processing*).

Geleidelijk aan is meer bekend geworden over de functie van de amygdala bij mensen. Binnen de amygdala zijn twaalf aparte kernen te onderscheiden, ieder met eigen verbindingen en fysiologische eigenschappen. Voor een uitgebreid overzicht van de functies van de amygdala verwijst ik naar Mesulam (2000: 57-59). Kernen in de amygdala worden onder andere selectief geactiveerd door olfactorische stimuli die afkeer oproepen. Ook neutrale stimuli kunnen, als ze door conditionering verbonden zijn met angst, de amygdala activeren in afwezigheid van een angst oproepende stimulus. Door het zien van afbeeldingen met lekker eten wordt de amygdala alleen actief als de proefpersoon honger heeft, anders niet. Letsel van de amygdala leidt tot een verminderde emotionaliteit bij mensen. Adolphs (1995) toonde aan dat bij een bilateraal letsel van de amygdala emotionele gelaatsuitdrukkingen niet meer worden herkend, maar er een intacte herkenning van personen is.

Samenvattend is er overtuigend bewijs voor de betrokkenheid van de amygdala bij autonome lichamelijke veranderingen en bij emoties. De input naar de amygdala is, zoals beschreven, zowel snel en onbewust (*low road*) als ook wat trager maar bewust (*high road*).

Vrijwel tegelijkertijd toonde Panksepp (1992) aan dat er voor verschillende emoties discrete neuroanatomische *pathways* zijn in de hersenen. Hij noemt dit de 'woede-, angst-, verwachtings- en panieksystemen' (Panksepp,

1992: 554, vertaling RK). Deze systemen zijn volgens Panksepp genetisch bepaald. Ze zijn niet betrokken in een bewust emotioneel proces waarbij die systemen onder cognitieve controle staan, maar ze zijn 'the wellsprings of emotionality themselves' (ibid.: 557). De aanname dat de systemen genetisch bepaald zijn, past goed bij de bevindingen van Ekman (1972)⁶.

Met deze neuroanatomische gegevens kunnen we een aannemelijke hypothese opstellen over wat er gebeurt bij een emotioneel proces. Sterk vereenvoudigd kan, uitgaande van mijn voorbeeld aan het begin van dit essay, aangenomen worden dat er een visuele stimulus is als er plotseling een auto voor je verschijnt op de wegheft waar jij rijdt. Deze visuele stimulus bereikt onder andere de thalamus en direct daarna de amygdala. Deze stimulatie van de amygdala leidt op haar beurt, via het autonome zenuwstelsel, tot de lichamelijke reacties (hartkloppingen, etcetera). Er is echter (via de verbindingen van thalamus naar cortex) ook sprake van een cognitief proces, waardoor een beoordeling van die situatie optreedt die tot angst (schrik) en vervolgens woede leidt. De lichamelijke verschijnselen kunnen hierdoor nog versterkt worden. Daarna treedt het besef op dat het geen zin heeft je kwaad te maken en via de verbindingen van de cortex naar de amygdala nemen de autonome verschijnselen af. Nogmaals, dit is een sterk vereenvoudigde weergave. Het emotionele proces is hier een combinatie van snel optredende autonome verschijnselen, waarna vervolgens een cognitieve waardering van de gebeurtenis en verschijnselen volgt en cognitieve 'controle' optreedt. Op deze beschrijving van het proces zijn de bezwaren van de puur cognitieve theorie en de puur non-cognitieve theorie niet meer van toepassing.

Een voorbeeld van een dergelijke cognitieve controle blijkt ook uit een experiment van Ekman (1972). Japanse en Amerikaanse studenten keken naar een film waardoor veel stress werd opgeroepen. Als de studenten meenden dat ze hierbij niet geobserveerd werden, vertoonden zowel de Japanse als de Amerikaanse studenten een sterke emotionele gelaatsuitdrukking. Als de studenten echter wisten dat ze wel geobserveerd werden, leken de Japanse studenten een neutrale gelaatsuitdrukking te hebben. Het bleek echter dat er bij de Japanse studenten aanvankelijk zeer kort toch ook een emotionele gelaatsuitdrukking was die echter snel verdween. Volgens Ekman is er hier eerst een automatische, autonome reactie die vervolgens snel cognitief (in dit geval gevormd door de cultuur) onderdrukt wordt.

Het proces volgens Prinz: *mental files*, representatie en somatische gelijkenis

Nadat Prinz (2007) zijn concept van emotie uiteen heeft gezet, waarin hij een non-cognitieve theorie verdedigt en het primaat geeft aan de lichamelijke veranderingen, volgt een antwoord op twee mogelijke bezwaren van zijn Neo-Jamesiaanse theorie. Hoewel minder expliciet dan bovenstaande neuroanatomische beschrijving, is hierin ook een benadering te zien die aangeeft wat er bij een emotionele gebeurtenis plaats vindt. Het concept van een emotie en het proces lopen hier door elkaar heen.

Het eerste mogelijk bezwaar tegen de non-cognitieve theorie noemt hij de rationele benadering die we ten aanzien van emoties vaak hebben. We waarden emoties vaak als wel of niet gerechtvaardigd. Prinz begint zijn verdediging door te stellen dat emoties iets representeren maar, dat voor representatie geen cognitie nodig is. Om dit aannemelijk te maken bespreekt hij eerst hoe in het algemeen een mentale toestand iets kan representeren en hij verwijst hierbij onder andere naar Dretske. Volgens Dretske wordt bij een mentale representatie datgene gerepresenteerd waarvan het de bedoeling is dat datgene betrouwbaar gerepresenteerd zou worden. Een rookmelder is een goed voorbeeld. Het geluid dat een rookmelder maakt representeert rook omdat de rookmelder gemaakt is om te reageren op rook.

Bij mentale representaties gaat het op dezelfde manier volgens Prinz. Het concept water representeert water omdat het betrouwbaar 'geactiveerd' wordt wanneer we water waarnemen (en daar is het ook voor bedoeld). Prinz zegt eerder aannemelijk te hebben gemaakt dat een dergelijke theorie ook op emoties van toepassing is (Prinz 2007: 61). Zo is verdriet een emotie die gekoppeld is aan verlies: verdriet representeert verlies. Ook als een emotie een perceptie van lichamelijke veranderingen is, is een emotie een representatie. De lichamelijke veranderingen die optreden zijn enerzijds evolutionair ontwikkeld, waarbij ze een gedragsmatig antwoord voorbereiden op de emotie oproepende gebeurtenis. Anderzijds zijn ze gekoppeld aan bepaalde omstandigheden waardoor ze veroorzaakt worden en op die manier zijn ze een representatie. Het gaat bij emoties om representaties van een *concern*, een verandering in de relatie tussen organisme en omgeving. Een verandering in die relatie induceert de lichamelijke verandering en die lichamelijke verandering, de emotie, representeert een *concern*, bijvoorbeeld verlies of gevaar (ibid.: 63).

Er zijn meerdere triggers voor een bepaalde emotie. Het kan een puur cognitieve act zijn die leidt tot de emotie angst, bijvoorbeeld het oordeel dat er gevaar dreigt. Ook diverse non-cognitieve triggers zijn echter mogelijk aldus Prinz, waarbij hij als voorbeeld een plotseling hard geluid of het zien van een slang noemt. Al deze triggers behoren tot wat Prinz een *mental file* noemt, waarbij die triggers een functionele eenheid vormen door hun eigenschap de lichamelijke veranderingen te veroorzaken die we bijvoorbeeld 'angst' noemen. De perceptie van lichamelijke verschijnselen behorend bij angst is de emotie en die representeert een *concern* (want dat is de functie van de lichamelijke veranderingen – zie boven). Middels de bijbehorende *mental file* wordt angst gekalibreerd op gevaar. Je zou deze *files* volgens Prinz *calibration files* kunnen noemen en hij noemt zijn emotietheorie *embodied appraisal theory*.

Met bovenstaande beschrijving, waarbij emoties *concerns* representeren, kunnen emoties niet correct of fout genoemd worden, aldus Prinz. Een emotie representeert slechts de lichamelijke veranderingen en verder niets. Het bijbehorende *concern* kan terecht of onterecht zijn. De persoon die bang is voor een slang in gevangenschap representeert de slang als gevaarlijk. Dat *concern* is niet terecht. Vervolgens zwakt Prinz dat echter af door te stellen dat iemand met een irrationele angst niet altijd irrationeel hoeft te zijn. Je hebt niet altijd controle over je emoties ('irrational emotions entail irrational agents only when agents can exert some control over these emotions' (ibid.: 64)).

Een tweede bezwaar dat Prinz weerlegt is dat van de *somatic similarity*. Als een emotie de perceptie van lichamelijke veranderingen is, dan kun je als bezwaar aanvoeren dat verschillende emoties met overeenkomstige lichamelijke veranderingen gepaard gaan. Verdriet en schuld hebben, net als ernstige verontwaardiging en woede, vergelijkbare lichamelijke verschijnselen. Met het postuleren van *mental files* kan dit probleem omzeild worden. Bij verontwaardiging en woede zijn verschillende *mental files* betrokken, zodat de bijbehorende lichamelijke verschijnselen in het ene geval verontwaardiging representeren en in het andere geval woede. Als we ons niet herinneren wat onze emotie uitgelokt heeft, dan zijn we onzeker over het soort emotie dat we voelen (ibid.: 66).

Deze bespreking van Prinz brengt mij tot een volgende opmerking. Het is mijn stelling dat de sterke tweedeling, cognitief versus non-cognitief, niet terecht is. Ten eerste meent Prinz dat *calibration files* naast cognitieve elementen, ook non-cognitieve elementen bevatten. Niet alleen oordelen dat men in gevaar is, maar ook niet cognitieve elementen, als het onverwacht horen van een hard geluid of het zien van een slang in gevangenschap, behoren tot de *file* die angst calibreert op gevaar. Het is echter maar de vraag of deze zogenoemde non-cognitieve elementen door ervaringen in het verleden niet geassocieerd zijn met het oordeel dat ze gevaar betekenen en zo dus cognitieve elementen zijn. Door ervaring kunnen jonge kinderen 'leren' bang te zijn voor bepaalde dingen. Andersom zijn jonge kinderen (en ook volwassenen) voor sommige dingen bang doch kunnen ze 'afleren' daar in de toekomst bang voor te zijn. Bovendien kan het zijn dat bij het onverwacht horen van een hard geluid een lichamelijke reactie optreedt die ik eerder een reflex wil noemen, waarbij die verschijnselen zeer snel weer verdwijnen zonder dat een emotie wordt ervaren.⁷

Een tweede opmerking is dat Prinz bij deze beschrijving het concept emotie en het proces van wat er gebeurt bij een emotionele gebeurtenis door elkaar heen laat lopen en hij daar zowel non-cognitieve als cognitieve elementen bij gebruikt. Enerzijds wordt uitgegaan van een non-cognitieve emotietheorie met een primaat bij de lichamelijke verschijnselen. In de beschrijving van het proces komen echter cognitieve elementen aan bod. Een *mental file*, waarin ook (of alleen - zie mijn opmerking hierboven) cognitieve elementen zitten, bepaalt welk *concern* de lichamelijke verschijnselen representeren, bijvoorbeeld verontwaardiging of woede. Verder beschrijft Prinz dat elementen van een *mental file* de lichamelijke verschijnselen kunnen veroorzaken ('they are functionally unified by their capacity to cause the bodily changes that we experience as fear' (ibid.: 63)) en het zijn 'organism/environment relations that induce these (bodily) changes in us' (ibid.: 63). Tot een *mental file* kunnen ook cognitieve elementen behoren en zoals ik eerder opmerkte kan ook een relatie tussen organisme en omgeving een cognitief element zijn.

Cognitieve elementen kunnen dus ook lichamelijke veranderingen uitlokken. Prinz noemt de laatste de essentie van een emotie noemt. Als cognitie zo betrokken is bij een emotie, is het op het eerste gezicht opmer-

kelijk dat Prinz (ibid.: 50) een non-cognitieve theorie verdedigt. Het wordt iets duidelijker als hij stelt dat non-cognitivisten gelijk hebben over de vorm en cognitivisten gelijk hebben over de inhoud van de emoties (ibid.: 68).

De synthese

De neuroanatomische beschrijving van wat gebeurt tijdens een emotionele gebeurtenis komt grotendeels overeen met wat Prinz beschrijft. Samengevat zijn er twee manieren waarop lichamelijke verschijnselen die bij een emotie horen kunnen ontstaan. Enerzijds is er een beïnvloeding van de amygdala via de thalamus waarbij vrijwel direct, zonder er bij na te denken, lichamelijke verschijnselen optreden. Anderzijds kunnen we bepaalde gebeurtenissen interpreteren, waarbij we ons bijvoorbeeld geleidelijk gaan realiseren dat ons onrecht wordt aangedaan. De boosheid en de bijbehorende lichamelijke verschijnselen ontstaan dan via projectie van de cortex (cognitie) op de amygdala. Als de lichamelijke verschijnselen eenmaal aanwezig zijn, is er in wisselende mate een corticale controle over waardoor de lichamelijke verschijnselen soms eerst nog versterkt kunnen worden, maar uiteindelijk vrijwel altijd weer afnemen en stoppen. Er is dus een intensief samenspel van lichamelijke veranderingen en corticale activiteit.

De visie van Prinz sluit hierbij aan. Tot een *mental file*, zo stelt hij, behoren cognitieve elementen (oordelen dat de relatie organisme/omgeving verandert) en ook non-cognitieve elementen (bijvoorbeeld het schrikken van een onverwacht hard geluid, waarbij ik nu even aan de discussie of dat zuiver non-cognitief of een reflex is voorbij ga). Beide kunnen de lichamelijke veranderingen oproepen. Deze beschrijving komt overeen met een directe activatie van de amygdala (via de thalamus) en een indirecte activatie van de amygdala (via de cortex).

In beide beschrijvingen wordt tegemoet gekomen aan de bezwaren die een zuiver cognitieve en een zuivere non-cognitieve theorie alléén hebben. De bezwaren van een cognitieve theorie vallen weg bij de non-cognitieve theorie en andersom vallen de bezwaren van een non-cognitieve theorie weg bij de cognitieve theorie. In bovenstaande synthese is er een mix van beide theorieën zonder de genoemde bezwaren. Het snelle optreden van

emoties, emoties bij kinderen en het onbewust optreden van emoties past bij deze synthese, terwijl ook cognitieve ‘controle’ (evaluatief oordelen) en *somatic similarity* verklaard kunnen worden. Het beperkte repertoire van lichamelijke verschijnselen is nu ook geen bezwaar meer.

Conclusie

Ik heb geprobeerd een overzicht te geven van enkele emotietheorieën die er zijn, met de nadruk op de theorie van Prinz, waarbij zowel filosofische concepten als empirische kennis besproken wordt. Verder heb ik een aantal opmerkingen gemaakt die elk nog verder uitgewerkt kunnen worden.

In het debat over emotietheorieën wordt de theorie van James vaak aangehaald als een voorbeeld van een non-cognitieve theorie. Ik heb betoogd dat we echter in gedachten moeten houden dat James het expliciet alléén over emoties had die gepaard gingen met duidelijke lichamelijke verschijnselen. Hij stelt dat hier ons gevoel van lichamelijke verschijnselen de emotie is (non-cognitief), terwijl hij de suggestie wekt dat er ook cerebrale emoties zijn (cognitief).

Ten tweede is onduidelijk wat nu precies bedoeld wordt met lichamelijke verschijnselen. James, en velen met hem, hebben het voornamelijk over verschijnselen die een uiting zijn van activiteit van het autonome zenuwstelsel. Later worden daar andere lichamelijke verschijnselen bij betrokken als gelaatsexpressies, ook als ze willekeurig worden opgeroepen.

Verder is het belangrijk om het proces dat optreedt bij een emotionele gebeurtenis te onderscheiden van het concept emotie. Hoewel nog veel onopgehelderd is, lijkt het proces redelijk beschreven. Dat blijft ook een gebied van onderzoek dat voornamelijk bij neurowetenschappers thuis hoort. Als filosofen hebben we de taak het concept emotie te beschrijven, waarbij dat concept van emotie in overeenstemming moet zijn met de kennis die we hebben over wat er feitelijk gebeurt bij een emotie.

Over het concept ‘emotie’ worden in de literatuur hevige discussies gevoerd met als twee uitersten de non-cognitieve theorie teruggaand op een (selectieve!) interpretatie van James (een emotie is ons gevoel van de lichamelijke verandering) en de Neo-Jamesiaanse theorie van Prinz ener-

zijds en de cognitieve theorie van vooral Solomon en Nussbaum (een emotie is een evaluatief oordeel) anderzijds. Beide theorieën hebben hun tekortkomingen. Prinz blijft een non-cognitivist als het om het concept emotie gaat, hoewel hij cognitie er wel bij betreft als hij beschrijft wat er gebeurt bij een emotie (cognitie is van belang voor de inhoud van een emotie). Ik denk dat het strikte onderscheid tussen cognitieve en non-cognitieve theorieën verlaten moet worden.

Ik wil pleiten voor een concept waarbij de lichamelijke verschijnselen en een (cognitief) oordeel beide van belang zijn. Hierbij ontkomen we aan de bezwaren die cognitieve en non-cognitieve theorieën hebben. We kunnen daarmee onder meer verklaren dat emoties snel kunnen optreden, maar ook dat we er verantwoordelijkheid voor kunnen nemen. In mijn visie bestaat een emotie uit het hebben van lichamelijke veranderingen, de perceptie daarvan en het oordeel over de situatie. Dat oordeel maakt immers dat we bijvoorbeeld verontwaardigd of boos zijn. Daarbij komen bij verschillende emoties (en een verschillende intensiteit van eenzelfde emotie - erg boos of een beetje boos) in verschillende mate lichamelijke veranderingen voor. We lijken dan weer terug te zijn bij James die spreekt over standaard emoties (met duidelijke lichamelijke veranderingen) en cerebrale emoties (zonder duidelijke lichamelijke veranderingen) die ik wil beschouwen als de twee uitersten van een spectrum. Het is belangrijk verder te gaan waar James gebleven is. Aan het einde van zijn artikel zegt James (1884: 203) dat zijn hypothese onderzocht kan worden bij patiënten met ‘*internal and external corporal anaesthesia*’. Het zou zeer interessant zijn onderzoek naar emoties te doen bij mensen met een dwarslaesie. Ik heb al aangehaald dat ook onderzoek naar emotionele belevingen bij een artificiële beïnvloeding van het autonome zenuwstelsel, zonder betrokkenheid van cognitie, ons verder kan helpen. Het zou me echter verbazen als dan naast de lichamelijke verschijnselen ook duidelijk onderscheiden emoties kunnen worden gerapporteerd.

In het begin is al gesteld dat in de literatuur overeenstemming bestaat dat emoties van essentieel belang zijn voor moreel handelen. Verandert er iets voor de moraliteit met dit nieuwe concept? Ik denk het niet. Ik vermoed dat er parallellen zijn tussen de verschillende concepten van emoties en de ideeën over het tot stand komen van morele oordelen.

Naast puur non-cognitieve emotietheorieën zijn er ook theorieën over moreel oordelen waarin intuïtie en *gut feelings* een belangrijke rol spelen. Anderzijds zijn er de puur cognitieve emotietheorie en het zuiver beredeneerd oordelen. Wellicht dat beide elementen ook bij het moreel oordelen en moreel handelen betrokken zijn. In ieder geval behoren bij het concept emotie zowel cognitieve als non-cognitieve elementen betrokken te zijn.

Ruud Kleyweg (1955) studeerde geneeskunde aan de Erasmus Universiteit Rotterdam, gevolgd door een opleiding tot neuroloog in het Academisch ziekenhuis Dijkzigt. Hij werkt vanaf 1989 als klinisch neuroloog in Dordrecht en promoveerde in 1990 aan de EUR. In 2005 startte hij een deeltijd opleiding filosofie aan de Erasmus Universiteit Rotterdam. Zijn belangrijkste interessegebied is de philosophy of mind and cognition. Op dit moment schrijft hij zijn masterthesis over de filosofie van de waarneming.

'Emotietheorieën - ' is ter afronding van het mastervak 'Lopend onderzoek in de praktische filosofie' van Prof. Dr. Maureen Sie.

Noten

1. De zuiver non-cognitieve theorie (met als protagonist James) en de zuiver cognitieve theorie van emotie (volgens Solomon) hebben ieder een duidelijke definitie van wat een emotie is (zie later). Met het krijgen van meer inzicht in wat er tijdens een emotie/emotionele gebeurtenis precies gebeurt (ook dit bespreek ik later uitgebreider), is in de meer recente emotietheorieën het onderscheid tussen het "concept emotie" en het "proces emotie" onduidelijk geworden. Dat maakt de discussie verwarrend. Ik denk dat filosofen voornamelijk geïnteresseerd zijn in het "concept emotie", terwijl het neurowetenschappers zijn die het "proces emotie" bestuderen. Beide, concept en proces, moeten uiteindelijk met elkaar in overeenstemming zijn. Het is overigens maar de vraag of een emotie zich laat definiëren in termen van voldoende en noodzakelijke voorwaarden. Zie hiervoor Rorty (1978). Het gaat te ver hier nu uitgebreid op in te gaan.

2. Dit komt later nog terug als gesteld wordt dat door het 'produceren van een glimlach' iemand zich ook vrolijk kan voelen. Overigens is de gelaatsexpressie bij een geproduceerde glimlach en een spontane glimlach duidelijk verschillend. Lachen voor een foto ziet er vaak anders uit dan een spontane lach.

3. Een dwarslaesie is een dusdanige beschadiging van het ruggenmerg dat, afhankelijk van de ernst, geen of slechts gedeeltelijk informatie van het lichaam onder het niveau van de

dwarslaesie, naar de hersenen kan gaan en vice versa.

4. Via de perifere zenuwen wordt informatie (o.a. sensibele informatie) naar het ruggenmerg geleid. Bij een niet functioneren van die zenuwen krijgen de hersenen (op deze manier) geen of onvoldoende informatie uit de rest van het lichaam.

5. Damasio (2005) beschrijft aan de hand van diverse patiënten met hersenbeschadiging dat emoties 'nodig zijn' voor het nemen van beslissingen. Prinz wil betogen dat bij het niet goed ervaren van lichamelijke verschijnselen er minder emotie is en dat hierdoor het nemen van beslissingen beïnvloed wordt.

6. In zijn onderzoek werden zes verschillende emoties, zichtbaar op foto's, accuraat herkend door mensen van een stam in Nieuw Guinea (*the Fore people*) die nooit met Europese culturele conventies in aanraking waren geweest. Ook werd bij een emotioneel verhaal de juiste, bijpassende, foto gekozen. Deze bevinding past bij de aanname dat er zes aangeboren basisemoties zijn.

7. Er is discussie of een dergelijke *startle respons* wel als emotie moet worden gezien.

Literatuurlijst

Damasio, A. R. 2005. *Descartes' error. Emotion, reason and the human brain*. New York: Penguin books.

De Sousa, R. (2010) Emotion, In: *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* opgehaald van <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/emotion/>

Ekman, P. (1972) *Emotions in the human face*. New York: Pergamon Press.

Hohman, G. W. (1966) Some effects of spinal cord lesions on experienced emotional feelings, In: *Psychophysiology*, 8(2), 143-156.

James, W. (1884) What is an emotion? In: *Mind*, 9, 188-205.

LeDoux, J. (1996) *The emotional brain; mysterious underpinnings of emotional life*. Old Tappan: Simon and Schuster.

Mesulam, M. M. (2000) *Principles of behavioural and cognitive neurology*. Oxford: Oxford University Press. 2e edition.

Nussbaum, M. C. (2003) *Emotions as judgements of value and importance*. In: What is an emotion? R.C. Solomon (ed). Oxford: Oxford University Press.

Panksepp, J. (1992) A critical role for 'Affective Neuroscience' in resolving what is basic about basic emotions, In: *Psychological review* 99(3), 554-560.

Prinz, J. J. (2004) *Gut reactions*. Oxford: Oxford University Press.

Prinz, J. J. (2005) Are emotions feelings? In: *Journal of Consciousness Studies*, 12, 9-25.

Prinz, J. J. (2007) *The emotional construction of morals*. Oxford: Oxford University Press.

Rorty, A.O. (1978) Explaining emotions, In: *The journal of philosophy*, 75(3), 139-161.

Scarantino, A. (2006) Thinking about feeling, In: *Mind* 115, 812-820.

Solomon, R. C. (1973) Emotions and choice, In: *Review of metaphysics* 28(1), 20-41.

Solomon, R. C. (2007) *True to our feelings; what our emotions are really telling us*. Oxford: Oxford University Press.

Wild B., Rodden F.A., Rapp A., Erb M., Grodd W., and Ruch W. (2006) Humor and smiling. Cortical regions selective for cognitive, selective and volitional components, In: *Neurology* 66(6), 887-893.

