



Fluiten in het donker

Rudi Visker — Hoger Instituut voor Wijsbegeerte — KU Leuven

Ik lees in een recent krantenartikel dat veertig miljoen burgers van de Europese Unie — onder wie naar schatting één miljoen Belgen — alle dagen in angst leven. Uit een niet nader vernoemde studie zou blijken dat slechts 6 procent van de mensen over hun levensangst durven praten met hun huisarts (resultaten van een onderzoek bij 20.000 patiënten in 558 Duitse huisartspraktijken). Artsen zouden te weinig tijd hebben om de signalen van wat in het artikel tussen aanhalingstekens deze 'nieuwe ziekte' genoemd wordt, te herkennen. Zij zouden daar ook niet toe gestimuleerd worden. Niet door de grote gerenommeerde vaktijdschriften die enkel aandacht zouden schenken aan een puur medicamenteuze behandeling van angst, en vanzelfsprekend al evenmin door de farmaceutische industrie voor wie angst gelijk staat met "gemakkelijk verdiende langetermijnmiljarden". De titel van dat artikel had me onmiddellijk getroffen, vooral ook omdat hij wat leek te wringen met de ondertitel: "Angst als keerzijde van de welvaart. Bang zijn zonder te weten waarom"¹. Laat mij eerst proberen uit te leggen wat er hier precies wringt.

Zoals bekend wordt 'angst' klassiek geopponeerd aan 'vrees'. Het verschil tussen beide zou zijn dat er bij de vrees een duidelijk object is en bij de angst niet. Men is bevreesd voor iets bepaalds, terwijl men bij de angst inderdaad bang lijkt te zijn zonder te weten waarom of waarvoor. Nu is dat onderscheid niet vanzelfsprekend en volstaat het niet het te vermelden om het ook vol te houden, zoals uit de volgende, vaak aangehaalde passage van Freud blijkt: "De angst houdt onmiskenbaar verband met een verwachting; het is angst voor iets. Er kleeft iets van *onbepaaldheid* en *objectloosheid* aan; het correcte spraakgebruik wijzigt zelfs zijn naam als hij [de angst, R.V.] een object gevonden heeft, en vervangt die dan door *vrees*"². Freud lijkt hier te aarzelen tussen twee mogelijkheden: of de angst is wezenlijk gekenmerkt door onbepaaldheid

en objectloosheid en is dus, strikt genomen, letterlijk angst voor *niets*; of de angst is voorlopig onbepaald, is angst voor *iets* wat niet onmiddellijk kan benoemd worden, zeker niet door degene die onder die angst lijdt, maar wat, op een of andere manier en mits de juiste techniek of therapie, toch benoembaar en bepaalbaar is. De angst zou in dat tweede geval, dat duidelijk Freuds voorkeur wegdraagt, een vrees zijn waarvan het object voorlopig onbepaald is. En inderdaad, we zijn nog geen alinea verder, of Freud stoort zich al niet meer aan het onderscheid dat hij net heeft gemaakt en legt schijnbaar achteloos de regels van het correcte taalgebruik waaraan hij zijn lezers herinnerde, naast zich neer: "Een reële gevaar is een gevaar dat wij kennen, reële angst de angst voor zulk een bekend gevaar. Neurotische angst is angst voor een gevaar dat wij niet kennen. Het neurotische gevaar moet dus eerst worden gezocht; de [psycho-]analyse heeft ons geleerd dat het een driftgevaar is. Door dit het Ik onbekende gevaar bewust te maken wissen wij het verschil tussen reële en neurotische angst uit, kunnen wij deze laatste op dezelfde manier behandelen als de eerste"³. De neurotische angst is dus alleen maar angst zolang het gevaar waarvoor men angst heeft onbekend is. En Freuds behandeling die dat gevaar wil achterhalen, komt er dus eigenlijk op neer van de neurotische angst een reële angst te maken, of juist: te laten zien dat de aard van het gevaar in beide gevallen verschilt (driftgevaar; gevaar uit de buitenwereld), maar dat het telkens om een in principe kenbaar gevaar gaat en dus eigenlijk niet om 'angst' maar om *vrees*! De reële angst heeft al een object (een bekend gevaar) en is dus vrees. De neurotische angst heeft een verborgen object dat uit die verberging gelokt kan en moet worden: "waar angst is, moet er ook iets zijn waarvoor men bang is [vor dem man sich ängstigt]"⁴.



Men merkt het, “de angst is niet eenvoudig te vatten”, zoals Freud overigens zelf schreef en ondervond in de tekst waaruit ik daarstraks hele stukken citeerde⁵. Nu is het mij hier niet om een Freud-exegese te doen, ik heb hem alleen maar geciteerd om te laten zien dat zelfs iemand die heel zijn leven over de angst gedacht heeft moeite heeft om het op het eerste gezicht zo eenvoudige onderscheid tussen angst en vrees aan te houden. En wat er bij Freud op een ingewikkelde manier gebeurt in een bijzonder complexe tekst, lijkt op een uiterst eenvoudige manier ook in ons krantenstuk te gebeuren. Terwijl de ondertitel aansluitend bij het klassieke onderscheid tussen angst en vrees de angst ziet als iets ‘zonder waarom’, lijkt de titel precies een verklaring te willen geven en dus toch een ‘waarom’: de angst zou te maken hebben met de welvaart en meer bepaald met “de angst de verworven materiële welvaart te verliezen”. Het artikel citeert uitvoerig een Duitse psychiater, een zekere Ulrich Wittchen, die verbonden is aan het beroemde Max Planck Instituut en die ik hier op mijn beurt uitvoerig aan het woord wil laten omdat hetgeen hij zegt perfect lijkt te beantwoorden aan de bekommernissen en het opzet van de organisatoren van het medisch-psychologisch weekend over angst waarvoor ik deze tekst schreef en bijna als een uitvoerige commentaar bij de korte presentatie in de congresfolder kan gelezen worden.⁶ Ware het niet dat ook Wittchen binnen de kortste keren de angst lijkt kwijtgeraakt te zijn: “Mannen en vrouwen die weten dat ze angstig zijn, moeten hun leven reorganiseren. Meestal betekent dat dat ze moeten afzien van moeilijk verworven materiële waarden. Voor het merendeel van de ‘angstzieken’ is dat echter een onoverkomelijk probleem. Toch, zo vervolgt Wittchen, kennen we in Duitsland heel wat personen die een relatief luxueuze levensstijl hebben ingeruild voor een meer bescheiden bestaan waar rust, menselijke waarden en het zich inzetten voor de medemens centraal staan. Er zijn voldoende gevallen gesignaleerd waarbij mensen alle psychofarmaca volledig konden afbouwen nadat ze zich voor anderen gingen inzetten.” We staan dus niet kansloos

tegenover de angst, we kunnen er iets aan doen, maar dan moeten we anders gaan leven. En Wittchen maakt duidelijk wat hij daarmee bedoelt: “Ik pleit hier niet voor de terugkeer van de traditionele godsdienst, wél voor de herontdekking van spirituele waarden zoals trouw, vriendschap, eergevoel, eerlijkheid en de bereidheid te helpen waar men kan. Kijk maar naar de *Straight Edge*-beweging bij de Duitse en Nederlandse jeugd. Jonge mannen en vrouwen van amper zeventien jaar kiezen bewust voor genoemde ‘ouderwetse waarden’. Ze weigeren vrijwillig iedere vorm van drugsgebruik en alcohol. Ook roken en ‘losse seks’ vinden ze maar niets. Ze hebben meestal bij hun ouders, of via andere jongeren, gezien hoe een ‘waardenloos’ leven tot angst, ellende en zelfs tot zelfmoord leidt. Daarom opteren ze voor de *angstloze* samenleving” (mijn cursiv.). De concrete, haalbare utopie van een angstloze samenleving wordt hier dus geopponeerd aan de huidige welvaartsmaatschappij die stuurloos is en op drift want zonder echte waarden, tenzij dan materiële, maar dat zijn waarden die geen echt houvast bieden, want veel te precair in deze snel evoluerende tijd: “Kijk maar naar de vele bedrijfssluitingen en dito werknemersafslankingen in de Europese ondernemingswereld. Iedere arbeider of bediende die afgedankt wordt, is voor de rest van zijn leven een potentiële angstpatiënt. Vroeger zorgden godsdienst en het onderling sociaal contact voor een psychologisch tegengewicht. Vandaag ‘chatten’ mensen op het internet bijna louter technisch met elkaar. (...) Het mag een wonder heten dat op dit ogenblik slechts één op tien EU-burgers last heeft van het veralgemeend angstfenomeen”.

Ik wil niet de indruk wekken dat ik hetgeen de heer Wittchen zegt, niet ernstig neem. Ik ben geen psychiater, psychotherapeut of analist en ik voel mij niet bevoegd om een betere of een andere theorie van de angst voor te stellen.



Het enige wat ik als filosoof zonder praktijkervaring kan doen, is teksten zoals dat krantenartikel of de congrespresentatie in onze folder op zo een manier lezen dat ze wat van hun vanzelfsprekendheid verliezen. Ik wil proberen te laten zien hoe die teksten en in het bijzonder de korte tekst van de congresfolder, eigenlijk veel ingewikkelder zijn dan ze op het eerste gezicht lijken. Dat komt omdat er veel meer in die teksten gewikkeld is dan men aanvankelijk vermoedt. Zij zijn slechts schijnbaar uit één stuk gemaakt. Het volstaat er wat op te wrijven om te zien hoe er eigenlijk verschillende tradities, verschillende manieren om over de angst te denken, in samenkomen en ook botsen, slaags raken en soms samenspannen om weer een andere traditie de kop in te drukken, naar de marge te verwijzen. Zo heb ik gesuggereerd dat wat Wittchen zegt in grote lijnen lijkt overeen te komen met wat de congresfolder ons lijkt te suggereren: het is niet zinvol de angst als vijand te bestrijden, zeker niet met pillen. Of althans niet uitsluitend. Er is integendeel nood aan een nieuw evenwicht en grotere harmonie. Maar de congresfolder denkt dat we daartoe “de angst als vriend moeten meenemen”, terwijl de Duitse psychiater luidop droomde van een angstloze samenleving, d.w.z. van een samenleving die zo georganiseerd is dat de oorzaken van de angst — het gebrek aan houvast, de daaruit voortvloeiende onzekerheid — verdwenen zijn. Maar wat dan met de angst als vriend? Wat dan met die andere traditie die hier doorklinkt en die bijvoorbeeld op Kierkegaard zou kunnen teruggaan wanneer die in *Het Begrip Angst* (1844) schrijft dat “hoe oorspronkelijker een mens is, des te dieper zijn angst”? Kierkegaard wil de angst niet kwijt voor hij er iets van geleerd heeft: “pas hij die door de angst van de mogelijkheid is heengegaan, is gevormd om zonder angst te kunnen leven, niet omdat hij de verschrikkingen van het leven uit de weg gaat, maar omdat die altijd klein worden in vergelijking met de verschrikkingen van de mogelijkheid”⁷. Verschrikkingen die zoals Kierkegaard laat zien juist te maken hebben met het feit dat de mens een wezen is zonder houvast, dat zijn bestaan te bestaan

heeft zonder dat er ergens iets of iemand hem kan helpen bij de beslissingen die hij of zij daarbij moet nemen. “Deze verhouding tot zichzelf kan een mens niet kwijtraken”⁸ en zelfs het geloof waarin Kierkegaard een soort oplossing ziet, is alleen maar bereikbaar in ‘Vrees en Beven’ want het betreft de verhouding tot een God “voor wie alles mogelijk is”⁹ en die de hoogste trap is van de ‘verschrikkingen van de mogelijkheid’.

Voor Kierkegaard lijkt de angst dus niet alleen iets bedreigends. De angst heeft een vormende, educatieve en louterende functie: hij ontnemt ons ieder houvast en laat ons daarmee zien dat we eigenlijk zonder houvast zijn. Of juist: dat we zeker niet ons eigen houvast zijn, dat we die illusie moeten opgeven, en dat alleen het onvoorwaardelijke geloof in een andere Macht die ons gesteld heeft, ons voor de louter vertwijfeling kan bewaren. Te religieus, zal men opwerpen, en die objectie is begrijpelijk. Alleen: zij doet hier niet ter zake. Voor ons is alleen van belang dat wat voor de een van de angst een vijand maakt (het gebrek aan houvast van een waardenloze samenleving), voor de ander juist datgene aan de angst is wat hem een ogenopenende, *openbarende* functie heeft: de mens is nu eenmaal een wezen zonder houvast.

Hoe staat het overigens met dat ‘zonder’? Wat bedoelen we eigenlijk als we het hebben over ‘houvast’ of ‘verlies van houvast’? Wie houdt er dan wat vast? Zijn waarden een soort handvatten waarnaar we naar geloven kunnen grijpen en hoe komt het dan dat die plots ‘weg’ kunnen zijn? Of hebben waarden veeleer ons in de greep, zijn zij het die ons vasthouden en hoe komt het dan dat ze dat niet meer doen? Ik zou een ogenblik bij deze vragen willen stilstaan, maar laat ik eerst uitleggen waarom ik dat wil doen, — want het lijkt erop dat we daarmee weer een dwaalweg zullen inslaan die ons van ons onderwerp wegleidt.

*



We probeerden greep te krijgen op de angst en die angst glipte ons voortdurend door de vingers. Hij bood ons geen houvast. Misschien omdat hij zonder object is en omdat we ons bij dat 'zonder' niets kunnen voorstellen. We kunnen het alleen maar denken als de afwezigheid van iets. Eerst denken we dan dat 'iets' — 'waarden' bijvoorbeeld — en dan proberen we het weg te denken — de 'waardenloze' samenleving. Iets ontbreekt en dat ontbreken begrijpen we vanuit het omgekeerde: aan de angst ontbreekt een object en dus definiëren we hem als een *vrees* zonder object. Bij de vrees is er een object *aanwezig*, bij de angst is het (of lijkt het) *afwezig*. We begrijpen de angst vanuit de vrees, de afwezigheid vanuit de aanwezigheid, en het niets vanuit het iets. En als onze moeilijkheden nu eens te maken hebben met het feit dat we die volgorde aanhielden, zoals een lange — filosofische — traditie het ons voorhoudt? En als we die volgorde nu eens zouden omdraaien en de vrees proberen te begrijpen vanuit de angst, en, hoe vreemd dat ook moge klinken, het iets vanuit het niets? Dat is precies wat er gebeurt in een van de beroemdste filosofische teksten van de vorige eeuw: in 'Was ist Metaphysik?', de inaugurale rede die Martin Heidegger op 24 juli 1929 hield in Freiburg. Om aan te duiden dat we het niets niet zomaar kunnen begrijpen als de niet aanwezigheid van iets, schrijft Heidegger in die tekst een zin die volgens de enen de consecratie van de absolute zinloosheid inhoudt, en die volgens de anderen een van die zinnen is die de geschiedenis van de wijsbegeerte veranderden. De zin is kort: "Das Nichts selbst nichtet" — "het Niets zelf nietet"¹⁰. Ik zou dat niet vermelden, mocht Heidegger niet juist tot die wat raadselachtige uitspraak gekomen zijn, door precies de angst en wat er daarover gezegd wordt, op zijn woord te nemen: "In de angst — zo zeggen wij — 'beklemt je iets' [ist es einem unheimlich]. Wat betekent 'iets' hier? En wie is eigenlijk die 'je'? Wij kunnen niet zeggen wat het precies is, wat 'je' die beklemming doet gevoelen. 'Je' voelt 'het' eenvoudig zo, heel in het algemeen en over het geheel genomen. Alle dingen en ook wij zelf zinken dan weg in onverschilligheid. Niet echter

dat ze alleen maar verdwijnen, integendeel: juist in hun terugwijken als zodanig wenden ze zich ons toe. Dit terugwijken van het zijnde in zijn geheel dat zich in de angst aan ons opdringt, beklemt ons. Er blijft geen houvast. Het enige dat blijft en dat juist *in* het ontglijden van het zijnde over ons komt, is dit 'geen'. De angst openbaart het Niets"¹¹. Misschien helpt het om te begrijpen wat Heidegger hier probeert te zeggen als we denken aan de verveling en meer bepaald aan die soort verveling die zoals de angst zonder object is. Er is dan niet iets of iemand in het bijzonder waardoor of door wie je verveeld wordt (zodat je kan denken dat je verveling zal verdwijnen als 'dat' maar voorbij is of 'die' opgehoepeld); nee, je verveling reikt dieper: er is niets of niemand die je nog iets zegt, je hebt 'nergens' zin in. En dan gebeurt er precies wat Heidegger net voor de angst beschreef: alle dingen en ook wijzelf zinken dan weg in onverschilligheid, maar noch de dingen noch wijzelf verdwijnen: het is eerder zo dat we dingen niet meer kunnen bereiken, dat we er niet meer in kunnen opgaan, er ons in 'verliezen'. We voelen ons op een eigenaardige manier leeg en — nog vreemder — die leegte beklemt ons. Juist omdat we 'niets' te doen hebben, lijken we onszelf te veel, op een verstikkende manier overbodig. Wie zich verveelt, weet met zichzelf geen blijf, wil eigenlijk zichzelf kwijt, maar wat hij ook doet, 'niets' helpt, hij loopt zichzelf alleen maar in de weg.

De parallel die ik hier tussen de diepe verveling en de angst heb gemaakt om uit te leggen waaraan Heidegger lijkt te denken als hij zegt dat angst het niets "onthult", is echter niet helemaal overtuigend. Alvast niet voor Heidegger zelf die altijd heeft geprobeerd een onderscheid te maken tussen wat er in de diepe verveling en wat er in de angst gebeurt¹². Ik denk dat hem dat niet gelukt is en de reden waarom is interessant genoeg voor ons thema om er hier even bij stil te staan.



Heidegger is, net zoals Kierkegaard, een van diegenen die denken dat de angst een louterende functie heeft (hij is overigens op dit punt door Kierkegaard beïnvloed). Dat uit zich vooral in zijn appreciatie van de vrees die zich volgens hem afkeert van wat de angst openbaart en dus een soort vlucht is. Vrees is iets voor bangeriken die de beklemming van de angst proberen te ontlopen door *iets* in de plaats te stellen van het Niets dat hen daar overvalt. Ze trachten, zegt Heidegger, “de leegte van (die) stilte” waarin ons zelfs de woorden zijn ontvallen (want “de angst maakt sprakeloos” en dat is begrijpelijk, want alle dingen “ontglijden” ons in de angst en woorden zijn ook dingen) zo snel mogelijk te vullen “door willekeurig gepraat”¹³. Ze fluiten erop los, maar dit “lautwerden in der Unheimlichkeit” is voor Heidegger een vlucht die een mogelijkheid afsluit: de mogelijkheid de angst te vriend te houden, er om zo te zeggen iets uit te leren. En wat dan wel? Eenvoudig dit: dat de mens “plaatshouder van het niets”¹⁴ is. De angst herinnert hem aan die opdracht en alleen de echt dappere kan die opdracht aan — het is 1929 en Heideggers tekst, hoe revolutionair ook, lijkt zich toch niet helemaal te kunnen onttrekken aan een tijdsgeest die ons, vermoed ik, nog maar weinig zegt. Een enkel citaat: “[meestal] onderdrukt de mens deze oorspronkelijke angst. [Maar hij] is er. Hij sluimert slechts. Zijn adem doorhuivert onafgebroken het menselijke bestaan: het zwakst is deze adem van de angst voelbaar in het bestaan van de vreesachtige en onopgemerkt gaat hij voorbij aan de bedrijvige met zijn ‘ja, ja’ en ‘neen, neen’. Angst wordt veeleer gevoeld door wie stil zijn taak vervult. En dan het stelligst nog door wie in wezen vermetel is. Vermetelheid echter put haar kracht uit datgene waaraan zij zich wegschenkt, om aldus de ware grootheid van de mens te bewaren”¹⁵. En als we verder dan nog vernemen dat voor Heidegger de angst “doortrokken is van een eigenaardige rust”¹⁶ juist omdat de angst zich niet moet bekommeren om of voor iets bepaalds, dan lijkt het toch dat de stemming die Heidegger hier als ‘angst’ beschrijft, en waarbij hij uitging van het gewone taalgebruik¹⁷, nog maar weinig te maken heeft met wat datzelfde

taalgebruik én het vakwetenschappelijke met angst bedoelt. Ik denk voor dat laatste bijvoorbeeld aan het indrukwekkende onderzoek van Kurt Goldstein die niet toevallig de afwezigheid van angst (*Nichtangst*) gelijkstelt met rust (*Ruhe*) en de voor de angst karakteristieke onrust (“die sinnlose Raserei der Angst mit ihrer erstarrten oder verzerrten Ausdrucksgestalt”¹⁸) in verband brengt met juist dat onbepaalde karakter dat voor Heidegger een argument was om angst met rust te verbinden! Maar hij voegt hier iets aan toe wat ons misschien toch kan helpen om Heideggers vreemde gedachte dat het ‘niets nietst’ te verstaan. Voor Goldstein heeft angst te maken met de toestand waarin een organisme komt wanneer het er niet meer in slaagt de opgaven die met zijn “wezen” overeenkomen, op te lossen¹⁹. Angst is niet het gevolg van die toestand, maar is die toestand zelf. De patiënt heeft angst, maar niet omdat hij zich bewust wordt van de onmogelijkheid die opgaven op te lossen en van de daaruit voortvloeiende bedreiging: “de zieke is zich helemaal niet bewust van de gevaarlijkheid van het object dat de uiterlijke oorzaak voor het optreden van de angst is. (...) Hij heeft niet angst voor iets, maar alleen angst (...) Het is eigenlijk niet helemaal correct te zeggen dat hij angst heeft; juister zou het zijn te zeggen: de zieke *is* angst; want net zo min als hij zich (...) van een object bewust wordt, wordt hij zich van zijn Ik bewust. Ik-bewustzijn is immers een correlaat van objectbewustzijn”²⁰. De angst is dus niet alleen zonder *object*, maar ook zonder *subject*. Dat men eigenlijk geen angst *heeft*, maar angst *is*, heeft te maken met het feit dat hetgeen angst veroorzaakt zich niet gedraagt zoals een object zich hoort te gedragen: het overweldigt of overspoelt ons en ontnemt ons daarbij de mogelijkheid om nog adequaat te reageren. Er is dus wel een reden voor de angst, maar die reden wordt niet als zodanig beleefd of gekend door degene die die angst heeft/is.



En daarmee is wellicht zowel de mogelijkheid als de moeilijkheid van de behandeling aangegeven: men moet diegene die angst *is*, op een of andere manier ertoe brengen angst te *hebben*, d.w.z. de angst te 'containen' zodat men er niet meer door overspoeld wordt, maar ermee om kan gaan.

Zoals bekend, is het dikwijls de patiënt zelf die als eerste zo een poging onderneemt, hoe wanhopig ook. Ik denk aan de drang waarmee sommigen zich automutileren om de ongrijpbare, onbepaalbare angst toch nog ergens te lokaliseren, met een herkenbare pijn te verbinden. En ik denk aan wat er in fobieën gebeurt, waar het fobisch object precies tot doel heeft de angst aan zich te binden, zodat hij dus lokaliseerbaar is en enigszins controleerbaar, zij het, zoals Freud nuchter opmerkt, "ten koste van zware offers aan persoonlijke vrijheid"²¹. Met die laatste voorbeelden lijken we overigens opnieuw terechtgekomen bij de neurotische angst die, zoals men zich herinnert, te maken zou hebben met driftgevaar, een gevaar dus dat 'van binnen' komt en niet, zoals bij de reële angst, 'van buiten'. Maar we zien nu ook dat dit onderscheid binnen/buiten er eigenlijk weinig toe doet, aangezien angst die toestand is waarin dit onderscheid aan de limiet verdwijnt. Of het nu om 'driftgevaar' of om 'extern gevaar' gaat, angst heeft te maken met het overspoeld worden, het niet meer kunnen reageren, niet meer kunnen terugwijken, niet meer kunnen verdwijnen. Kortom, met een fundamentele "hulpeloosheid", zoals ook Freud herhaaldelijk schrijft. Maar die hulpeloosheid — dat niet kunnen verdwijnen, zich niet kunnen terugtrekken — betekent tegelijk dat men op het punt staat als subject te verdwijnen in iets wat niet langer 'iets' is, in een 'object' dat er geen is.

Die laatste formuleringen zijn slechts schijnbaar paradoxaal: de minimale betekenis van subjectiviteit, is precies 'interioriteit', d.w.z. dat er een grens is tussen 'mij' en 'niet-mij'. Als die grens bedreigd wordt, 'ben ik mezelf niet meer', zoals bijvoorbeeld diegene zegt die zich achteraf probeert te verontschuldigen voor een of andere 'fatale' verliefdheid. Wie, zoals in de film 'Fatal Attraction', geen weerstand meer kan bieden aan

die fatale Ander door wie hij 'bezeten' is, heeft minstens op dit punt zijn subjectiviteit verloren. Subject-zijn betekent zich kunnen terugtrekken en gewone objecten respecteren dat vermogen. Zij tonen zich, zoals Levinas ergens schrijft, maar ze dringen zich niet op. Ze dringen niet ongevraagd naar binnen, maar posteren zich op de grens tussen binnen en buiten en kloppen daar beleefd aan. Zolang een object zich als een object gedraagt, is er een subject dat het al dan niet kan binnenlaten. Een fascinerend object gedraagt zich anders. Het is niet zomaar een object dat men kan zien. Het is een 'object' dat men niet niet kan zien. Het boeit de blik, men kan er niet van wegstijgen. Men wordt er door verblind zonder blind te worden, want het probleem is niet dat men zijn zicht verliest, maar dat men alleen nog maar dat 'object' ziet, dat men zijn blik niet meer kan afwenden en helemaal in beslag genomen wordt door iets dat zich niet meer tussen de andere 'ietsen' ophoudt, dat dus ook niet meer vergelijkbaar of situeerbaar is. Het heeft alles in zich opgezogen en het is, zoals Sartre zo mooi schrijft, "objet géant" geworden "dans un monde désert"²². Zo een wereld is eigenlijk geen wereld. Opdat er wereld zou zijn, moeten de dingen uit elkaar kunnen liggen, naar elkaar kunnen verwijzen, op een of andere manier samenhangen of contrasteren, voor- en achtergrond vormen. Een wereld is dus niet de som van dingen, het is dat wat het voor hen mogelijk maakt dingen te zijn, te kunnen verschijnen. Dat veronderstelt dus een soort openheid waarin die dingen zich kunnen ophouden en daartussen, tussen die dingen, ook als ze bezig zijn elkaar te verdringen, ... niets. Men denke aan de leegte tussen letters die niet in elkaar vervloeien en daarom leesbaar zijn, of aan het wit tussen de regels en de marges van een tekst: die leegte, dat wit, die marges zijn toch niet alleen maar *geen* letters, *geen* regels, *geen* tekst? Zij zijn niet een afwezigheid van iets anders, ze zijn een afwezigheid die een aanwezigheid mogelijk maakt. Men doet er verkeerd aan die afwezigheid te begrijpen vanuit iets anders dat wél aanwezig is. Filosofen spreken daarom — sinds Heidegger — van een oorspronkelijke afwezigheid, en dat is qua



formulering eigenlijk minder helder dan te zeggen dat het Niets (de afwezigheid) nietst (aanwezigheid toelaat). Alleen: de vraag is of het dát is wat er in de angst gebeurt. Zou men niet veeleer moeten zeggen dat de angst zich pas voordoet wanneer — *horribile dictu* — het Niets juist niet meer nietst? Ik weet wel: die formulering klinkt zo mogelijk nog abstruser. En toch denk ik dat we er niet buiten kunnen, willen we de angst die we net in het vizier beginnen te krijgen, niet opnieuw uit het oog verliezen. Maar laten we het eerst over een andere boeg gooien. In zekere zin zijn we toch al de hele tijd bezig zo een koersverandering door te voeren.

*

We proberen niet langer de angst vanuit de vrees te begrijpen, maar omgekeerd de vrees vanuit de angst. We denken niet dat de angst veroorzaakt wordt door een voorlopig onbepaald object dat we zouden kunnen proberen te verwijderen, zodat er een angstloze toestand hersteld wordt. We denken eerder dat de angst er al is en we zijn bezig ons af te vragen wat het betekent — als het al iets betekent — dat “zijn adem”, zoals Heidegger schrijft, “onafgebroken het menselijk bestaan doorhuilt”²³. We hebben ook begrepen dat Heidegger tot die wat vreemde gedachte komt omdat hij vindt dat de mens een wezen is dat zonder het nietsende Niets niet zou kunnen doen wat het doet: zich verhouden tot de dingen, tot de andere mensen en tot zichzelf. Al die verhoudingen veronderstellen een soort openheid, ‘iets’ wat ik eerder een uit-elkaar-liggen heb genoemd en dus een soort ‘tussen’ of een ‘afstand’ die toch iets anders is en vooral: iets anders doet dan louter de ruimte tussen twee punten overspannen. Die afstand bevindt zich overigens niet alleen ‘tussen’ de dingen buiten ons of tussen ons en dingen. Wij zijn door en door van die afstand, die openheid doortrokken: we zouden bijvoorbeeld niet kunnen denken als onze gedachten niet op een of andere manier na elkaar zouden kunnen verschijnen in een ruimtelijkheid die niet die is van de geometrie maar hen juist toelaat — hen de ruimte *geeft* — een *gedachtegang* te vormen. Of we zouden geen

verleden of toekomst kunnen hebben, mocht er niet op een of andere manier ‘iets’ zijn — en Heidegger noemt dat het nietsende Niets — dat verhindert dat het heden hetzij door het verleden, hetzij door de toekomst overspoeld wordt. En het is juist dat ‘overspoelen’ dat ons interesseert: daar klappt ‘iets’ dicht, niet alleen ‘iets’ buiten ons, een openheid waarin we ons kunnen bewegen, maar wijzelf, die openheid die wij zelf zijn. Men denke er alleen maar aan wat er gebeurt als we niet van een verleden kunnen loskomen, als we verstikt worden door iets wat maar geen verleden wil worden en daarmee niet alleen het heden maar ook de toekomst onleefbaar maakt: we zijn niet zomaar wezens die zich als tijdloze punten bewegen *in* de tijd. We zijn door en door door de tijd gestempeld en dat betekent dus: op zo een manier geopend dat er een spanningsboog is tussen heden, verleden en toekomst. Als Heidegger zegt dat de angst alleen maar slaapt en dat de kleinste gebeurtenis volstaat om hem te wekken, bedoelt hij dat er momenten kunnen zijn waarop we onszelf en meer bepaald die openheid die we zijn als het ware even langs de buitenkant zien. We gaan dan even niet op in onze verhouding tot de dingen, tot anderen of tot onszelf en we worden daardoor de ‘leegte’ gewaar die ons tot die verhoudingen in staat stelt. Men kan er, zoals gezegd, over twisten of die gewaarwording wel met het woord ‘angst’ mag worden aangeduid. Maar belangrijker is dat die Heideggeriaanse benadering van een angst die er altijd al is, ons ook toelaat te begrijpen wat het zou kunnen betekenen de verhouding angst en vrees anders te denken dan we iemand als Wittchen dat hebben zien doen. Immers als de mens wezenlijk openheid is en kind van het Niets, dan kan men ook begrijpen dat hij de angst in zich draagt als de keerzijde van die openheid, als de mogelijkheid dat alles dichtklapt, dat het Niets ophoudt te nietsen.



Nemen we een eenvoudig voorbeeld om aan te tonen wat hier misschien op het spel staat. Onlangs nam ik deel aan een zgn. expertenseminarie naar aanleiding van een discussietekst over 'Angst en onzekerheid in de moderne samenleving'²⁴. Een van de participanten bracht op een bepaald ogenblik iets wat hij (met een afschuwelijk gallicisme) de 'securiteitsparadox' noemde ter sprake: de paradox dat onze (westerse) samenleving eigenlijk nog nooit zo veilig is geweest en toch te kampen heeft met sterke gevoelens van angst en onzekerheid. Men denke bijvoorbeeld aan voedselangsten in een tijd waarin de kwaliteit van het voedsel wellicht betrouwbaarder is dan ooit (aldus spreker). Ik heb toen opgemerkt dat als er inderdaad zoiets als een (on)zekerheidsparadox bestaat (wat men natuurlijk altijd kan betwisten: is het voedsel wel veiliger dan vroeger enz.), het slechts een paradox genoemd wordt omdat men ervan uitgaat dat angsten alleen maar ontstaan als daar reden toe is. De paradox zou er dan namelijk uit bestaan dat ondanks bijvoorbeeld de uitstekende voedselkwaliteit of de hoge objectieve zekerheid in de samenleving er toch zonder goede reden allerlei voedsel- en andere angsten blijven de kop opsteken. En de vraag zou dan zijn waarom. Net zoals Wittchen suggereerde mijn collega, en hij werd daarin bijgevallen door andere aanwezige sociale wetenschappers, dat er achter die op het eerste gezicht onredelijke angsten en ongemotiveerde onzekerheidsgevoelens waardoor men de indruk had met een paradox te doen te hebben, volkomen redelijke oorzaken schuilgingen die, eens blootgelegd, ook de paradox zouden doen verdwijnen omdat dan zou blijken dat de mensen zich wel degelijk terecht zorgen maken, zij het dat die zorgen, om een of andere reden die wel te achterhalen zou zijn, zijn door 'verschoven' naar angsten die *prima facie* onredelijk lijken. Er zou voor die angsten en onzekerheidsgevoelens wel een reden kunnen gevonden worden en eens die reden gevonden, zou men er iets aan kunnen doen. Maar kan men niet ook op een andere manier naar die paradox kijken?

Als men ervan uitgaat dat de angst er altijd al is, en dat het probleem voor individu en samenleving

eruit bestaat te verhinderen dat die angst doorbreekt door hem te binden aan bepaalde onderscheidingen, dan is het helemaal niet zo eigenaardig dat in een almaar veiliger wordende samenleving de angst steeds irrationeler vormen lijkt aan te nemen. De angst heeft in zo een samenleving als het ware minder mogelijkheden om zich te verbergen. Of men zou het ook kunnen omdraaien: zo een samenleving heeft minder mogelijkheden om de angst op een aannemelijke manier ergens onder te brengen, te bergen. Ik bedoel met onderbrengen en bergen: lokaliseren, structureren, indelen. Een beetje zoals sprookjes dat doen voor kinderen: men spreekt niet voor niets van een sprookjeswereld, d.w.z. van een geheel van onderscheiden figuren die opgenomen zijn in een narratieve structuur die de kinderangsten *die er al zijn* in een bepaald patroon brengt, met figuren verbindt waarbij men zich iets kan voorstellen (die dus een zekere bepaaldheid hebben) en waartegenover men zich, met behulp van de verhalen uit die wereld, ook kan verhouden. Sprookjes jagen de kinderen geen angst aan, ze leren hen griezelen, doordat ze een bepaald ritme opleggen aan de angst, hem als het ware in de stukjes knippen die dan de figuren worden van het verhaal waarin het onbemeesterbare toch aan banden gelegd wordt. Misschien wijst de 'securiteitsparadox' — die dan om een andere reden niet langer een paradox is — er gewoon op dat in een meer en meer beheersbare en onttoverde wereld er steeds minder aannemelijke kandidaten zijn om de rol op zich te nemen van de dreigende figuren die op een of andere manier moeten bezworen worden in het verhaal dat de volwassen wereld aan zichzelf vertelt. Het duister, dat nog niet zo heel lang geleden, voor een Maupassant of een Poe de manier bij uitstek was om hun lezers aan het huiveren te brengen, lijkt in onze geëlektrificeerde wereld waarin de natuur grotendeels bedwongen is en maatschappelijk geweld in hoge mate gecontroleerd, niet veel meer dan een versleten metafoor voor angsten die wij al lang niet meer doorstaan²⁵.



Wie fluit er nog in het donker, als hij even goed de lichtschakelaar kan omdraaien of de zaklamp aanflitsen?

En toch betekent dat misschien niet dat we die angsten zomaar achter ons gelaten hebben en dat wij niet op onze manier en uit volle macht aan het fluiten zijn in wat voor ons het donker is. Alleen is dat donker nu niet meer herkenbaar aan de intredende duisternis en zijn er, zoals Levinas zegt, wellicht meer dan ooit “des nuits en plein jour”²⁶. Zo'n nachten worden gekenmerkt door een duister dat niet zo maar de tegenhanger is van het licht dat ons toelaat de dingen te onderscheiden. Men moet hen niet verwarren met wat Blanchot de ‘eerste nacht’ noemt, een nacht die behoort bij de dag, een nacht waarin men zich ontspant en rust²⁷. Zelfs als we bang zijn in zo'n nacht, zijn we bang volgens de logica van de dag: we zijn bang voor iets wat de weliswaar niet kunnen zien, maar wat toch nog contouren heeft en ons aankijkt vanuit het duister. Maar er is volgens Blanchot ook zoiets als een ‘tweede nacht’. Dat is een nacht die niet tot de dag behoort. Een nacht zonder waarheid omdat er niets meer in verschijnt tenzij dan de nacht zelf, een nacht waarin we niet meer bang zijn voor iets bepaalds maar voor het duister zelf dat ons lijkt op te slokken en waarin alle onderscheidingen verdwenen zijn. Misschien is wat Wittchen de waardenloze samenleving noemt een samenleving waarin de dagen op die tweede soort nacht gaan lijken. Niet omdat de samenleving iets kwijt is zoals Wittchen en conservatieve cultuurcritici met hem ons willen doen geloven. Alsof het er alleen maar op aan zou komen het gebrek aan houvast van de materiële waarden te vervangen door het echte houvast van de verloren, maar terug te winnen spirituele waarden. Het nihilisme — de waardenloosheid — zou dan met een beetje goede wil overwonnen kunnen worden en de angst achter ons gelaten. Maar nihilisme betekent misschien niet dat er iets niet of niet meer is. Het betekent, zoals we nu weten, dat het met het Niets niets is. Als het Niets niet meer nietst dan valt er een andere nacht: niet een nacht waarin de waarden afwezig zijn, maar waarin ze in zekere zin te aanwezig zijn, zo

aanwezig dat ze ons dreigen te verstikken. Ik bedoel: in onze pluralistische samenlevingen gaat de dreiging misschien niet uit van een tekort aan waarden maar van een teveel. Ieder van ons ervaart voortdurend hoe tegenover die waarden waarmee hij zich verbonden voelt er andere staan waarmee anderen verbonden zijn. Die verbintenis krijgt daardoor iets willekeurigs en die willekeur heeft iets bedreigends: plots beseffen we dat we vastzitten aan waarden die eerder óns hebben dan dat wij hén hebben en ook al kunnen we ons niet onmiddellijk van die waarden losmaken — we zijn er a.h.w. mee vergroeid — toch weten we al evenmin wat die precies met ons te maken hebben. Het gewicht waarmee ze op ons wegen, laat zich niet restloos vertalen in de argumenten die we kunnen geven voor het feit dat wij degenen zijn die die waarden hebben en geen andere. Er blijft daar een rest die zich ook uit in het feit dat wij anderen, net zo min als zij ons, niet met argumentatieve middelen kunnen overtuigen van de juistheid of de superioriteit van de waarden die ons nochtans maken tot wie we zijn. Die stilzwijgende band tussen ons en onze waarden isoleert ons — niet alleen van anderen, maar in zekere zin ook van onszelf: wat is dat zelf, wat is die eigenheid die op ons weegt en wat heeft dat gewicht met ons te maken? Zo een eigenheid die ons ontsnapt, maakt ongemakkelijk. Zij bedrukt, beklemmt en beangstigt — ze weegt, maar met dat idiote en onverzettelijke gewicht van *incubi* die ons in onze ergste nachtmerries onder hun gewicht verpletteren²⁸.

Het zijn dus niet zozeer wij die in de waarden een houvast vinden, het zijn de waarden die ons vasthouden. Als dat juist is, kan men zich afvragen of het succes van het materialisme (de ‘onechte’ waarden) niet eerder te begrijpen valt als een poging om zich aan dat houvast, aan die beklemming te ontrukken.



De afwezigheid van de echte waarden zou dan niet chronologisch volgen op hun aanwezigheid, maar zou, om zo te zeggen, de keerzijde vormen van de manier waarop ze aanwezig zijn. En de goddeloosheid van het monetaire circuit waarin alles substitueerbaar is en niets onvervangbaar, zou dan misschien slechts een tegengewicht vormen voor een verbondenheid die ons niet antwoordt op de vraag wat ze van ons wil en juist daarom beklemt. Opnieuw: *als* dat juist is — en ik moet het hier laten bij die hypothese die niet meer is dan de uitdrukking van een argwaan tegen wat ik de conservatieve cultuurkritiek genoemd heb — dan rijst de vraag, die ik ook al onbeantwoord moet laten, of er nog andere manieren zijn om met dit zwijgen om te gaan en het in cultuur te nemen dan het te overstemmen door het geraas van een almaar sneller wordend leven of terug te verlangen naar de stem van Iemand die spreekt en ons de zin van onze verbondenheid uitlegt. Kierkegaard die die stem misschien als laatste hoorde, kon nog schrijven dat “alleen diegene die de angst gekend heeft, rust vindt” (FT 27). Sindsdien is het voor niemand meer duidelijk of de angst vriend of vijand is.

Het enige wat we weten is dat de wereld vergaat als we ophouden met fluiten. Maar dat is, welbeschouwd, niet niks (het is in ieder geval, *pace* Heidegger, meer dan een vlucht). Door te fluiten kunnen we de angst niet uitroeien, dat niet. Maar we kunnen hem misschien wel cultiveren — ik bedoel: hem in cultuur nemen door hem een ritme op te leggen, zoals men dat ook met braakland doet. De angst binden — hem verder zetten met andere middelen, zoals Willem Jan Otten zo mooi schrijft in die schitterende doktersroman met de, naar ik hoop, inmiddels nog veel meer zeggende titel ‘Ons mankeert *niets*²⁹ — betekent misschien toch iets anders dan ervoor te zorgen dat hij op een kwantitatief draaglijk niveau blijft (signaalangst). Het betekent hem kwalitatief veranderen door ervoor te zorgen dat hij aan deze kant van de nacht blijft. En misschien moet men daartoe alleen maar begrijpen hoe weinig de volwassene in de volgende anekdote die ik aan Freud ontleen, er eigenlijk van begrepen had: “Een kind, dat bang was in het donker, heb ik eens naar de aangrenzende kamer horen roepen: ‘Tante, praat toch tegen me, ik ben bang’. ‘Maar wat heb je daar nu aan? Je ziet me toch niet?’; waarop het kind: ‘Als er iemand praat, wordt het lichter (*heller*)’³⁰. Of zoals Freud, nog meer in de lijn van ons verhaal, het kind bij een andere gelegenheid laat vertellen: “wenn jemand spricht, wird es *hell*”³¹.

Noten

1. D. BOGAERT, *De Morgen*, 29 juni 2001, p. 26.
2. *Remming, symptoom en angst (1926)*¹, in S. FREUD, *Psychoanalytische Theorie 3*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1988, p. 220.
3. *Ibid.*, p. 221.
4. S. FREUD, *Colleges inleiding tot de psychoanalyse (1916-7). College 25: De angst*, in S. FREUD, *Inleiding tot de Psychoanalyse 1/2*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1989, p. 432.
5. *Remming, symptoom en angst*, p. 186.
6. Ik citeer de belangrijkste passage: “Dagelijks worden we geconfronteerd met angst bij onze patiënten én bij ons zelf, voor het leven en voor de dood. Hoe gaan we daar mee om? De angst als vijand bestrijden met woorden of pillen? De angst als vriend meenemen in een groeiproces naar nieuw evenwicht en grotere harmonie in het leven?” (congresfolder van het 32ste Medisch-Psychologisch Weekend: ‘Angst, vijand... of vriend?’ van de Wetenschappelijke Vereniging van Vlaamse Huisartsen, 6-7 oktober 2001.



7. *Wijsgerige kruimels & Het begrip angst*, Baarn, Ambo, 1995, resp. p. 185 en 276.
8. S. KIERKEGAARD, *Over de Vertwijfeling. De ziekte tot de dood* (1849), Utrecht / Antwerpen, Het Spectrum, 1963, p. 27.
9. *Ibid.*, p. 49. *Vrees en Beven* (1843) gaat over de beproeving van Abraham wanneer God hem vraagt Isaak te offeren en over het geloof waarmee hij gehoorzaamt.
10. *Wat is Metafysica?*, Tielt-Utrecht, Lannoo, 1970, p. 36 — ik heb de vertaling licht gewijzigd: 'nietst' i.p.v. 'nietigt'.
11. *Ibid.*, p. 33-4.
12. Vgl. bv. *ibid.*, p. 32 e.v.
13. *Ibid.*, p. 34.
14. *Ibid.*, p. 39 ('Platzhalter des Nichts' in het origineel).
15. *Ibid.*.
16. *Ibid.*, p. 33.
17. "In de angst — zo zeggen wij — 'beklemt je iets'" en als de angst voorbij is, zeggen wij "waarvoor en waarom wij angst voelden, dat was 'eigenlijk' — niets". En Heidegger voegt daar aan toe: "Inderdaad: het Niets zelf — als zodanig — was tegenwoordig" (*ibid.*, p. 33-4).
18. K. GOLDSTEIN, *Zum Problem der Angst* (1927), in ID., *Selected Papers / Ausgewählte Schriften*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, p. 235.
19. Hij toont dat onder meer aan door onderzoek naar patiënten met een hersenbeschadiging, voor wie dus bepaalde prikkelverwerkingen die zij voor die beschadiging moeiteloos aankonden, niet langer mogelijk zijn: op dergelijke opgaven reageert de patiënt met zgn. 'catastrofale reacties', subjectief beleefd als angst.
20. *Ibid.*, p. 238-9 (mijn vert.).
21. *Het Onbewuste* (1915), in S. FREUD, *Psychoanalytische Theorie 2*, Meppel-Amsterdam, Boom, 1986, p. 117.
22. J.-P. SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard (TEL), s.d., p. 217: "Dans la fascination il n'y a plus rien qu'un objet géant dans un monde désert". Om die reden staat de fascinatie altijd op het punt om te slaan in angst.
23. *Wat is Metafysica?*, *loc. cit.*, p. 39.
24. B. PATTYN - L. VAN LIEDEKERKE (discussietekst voor het seminarie van 11 mei 2001, Pauscollege, Leuven aan de vooravond van de Multatuli-lezing met Mary Douglas en Robert Putnam), inmiddels verschenen in *Ethische Perspectieven*, 2001 (11:1-2), pp. 29-45.
25. Vgl. hierover de interessante discussie tussen Konrad Lorenz en Jürgen Habermas in H. VON DITFURTH (red.), *Aspekte der Angst*, München, Kindler Verlag, s.d., p. 56 e.v.
26. E. LEVINAS, 'Il y a' in ID., *L'Intrigue de l'infinie*, Paris, Flammarion, 1994, p. 106.
27. *L'espace littéraire* (1955), Paris, Gallimard, s.d., p. 213 e.v.
28. Vgl. voor dit voorbeeld van de *incubi* J. LACAN, *L'Angoisse. Séminaire 1962-3*, sessie van 12-12-62. Lacans bepaling van de angst als 'quand le manque vient à manquer' resonneert overigens met mijn 'het Niets nietst niet meer'.
29. W.J. OTTEN, *Ons mankeert niets*, Amsterdam, Maarten Muntinga (Rainbow Pockets), 1999.
30. S. FREUD, *Colleges inleiding tot de psychoanalyse*, *loc. cit.*, p. 438. Vgl. de heldere commentaar in J. LAPLANCHE, *Problématiques I: L'Angoisse*, Paris, P.U.F. (Quadrige), 1998, p. 68 e.v.
31. S. FREUD, *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Gesammelte Werke V*, Frankfurt a.M., Fischer, p. 126.