

07 maart 2023

# EEN FENOMENOLOGISCHE SCHETS VAN DE EMOTIE

Bachelor scriptie voltijd Filosofie

Naam: Elma Wichers

Studentnummer: 541198

Begeleider: Dr. Julien Kloeg

Adviseur: Prof. Dr. Tim de Mey

Aantal woorden: 10823

Erasmus Universiteit Rotterdam

# Inhoud

<b>INLEIDING .....</b>	<b>3</b>
<b>HOOFDSTUK 1: HEIDEGGER EN DE STEMMING .....</b>	<b>4</b>
Zijn volgens Heidegger .....	4
Vervallen zijn en Angst.....	5
De emotie in Heidegger.....	6
Conclusie.....	7
<b>HOOFDSTUK 2: HET EXISTENTIËLE GEVOEL .....</b>	<b>8</b>
Het existentieel gevoel .....	8
De ervaring van mogelijkheden.....	9
Het existentiële gevoel als belichaamde ervaring.....	9
Existentieel gevoel en conceptueel denken .....	10
Het existentieel gevoel en stemming .....	10
<b>HOOFDSTUK 3: DE EMOTIE .....</b>	<b>12</b>
Het karakter van de emotie.....	12
Emoties en een verandering van existentieel gevoel.....	12
Conclusie.....	13
<b>HOOFDSTUK 4: DE AFFECTIEVE ERVARING EN DE ANDER .....</b>	<b>14</b>
Heidegger over de ander .....	14
De verschijning van de ander in het existentieel gevoel .....	15
De invloed van anderen op ons existentiële gevoel .....	16
<b>HOOFDSTUK 5: EEN FENOMENOLOGISCH BEGRIP VAN EMPATHIE .....</b>	<b>17</b>
Edith Stein en empathie .....	17
Niveaus van de empathische ervaring.....	18
Stein, Heidegger en Ratcliffe .....	18
Verdere vragen bij Steins' empathie .....	18
Het existentiële gevoel en empathie.....	19
Conclusie.....	21
<b>CONCLUSIE .....</b>	<b>22</b>
<b>BIBLIOGRAFIE: .....</b>	<b>24</b>

## INLEIDING

Wat is een emotie? Het lijkt een simpele vraag maar het antwoord is hier verre van. De emotie kent een gelaagdheid, een ongrijpbaarheid, lijkt een betekenis en belang te hebben. Het is meer dan enkel iemand die lacht of huilt. De emotie is iets wat me altijd al heeft geïnteresseerd; het is iets zo alledaags maar kent toch een zeker onverklaarbaarheid. We lijken toch vaak niet te weten wat er nou echt aan ten grondslag ligt. In deze scriptie wil ik daarom de emotie onderzoeken. Ik wil me hierbij met name focussen op de affectieve ervaring en het in-de-wereld-zijn in het algemeen. De emotie is ten slotte altijd een reactie van de mens op de wereld; ze kan dus pas haar ware betekenis krijgen wanneer we eerst deze twee begrippen en de verhouding tussen de twee, hebben verduidelijkt. Want is het niet de structuur van de menselijke werkelijkheid, de manier waarop de mens zichzelf in de wereld vindt, die de emotie mogelijk maakt? Zijn de verschijning van de wereld en de emotie niet onlosmakelijk met elkaar verbonden?

Met dit idee in het achterhoofd zal ik mijn onderzoek beginnen bij de filosofie van Martin Heidegger. Heidegger vormt een belangrijke filosoof binnen de traditie van de fenomenologie. Binnen de fenomenologie wordt de emotie bestudeert als verschijnsel, een fenomeen. Er wordt niet uitgegaan van bepaalde veronderstellingen maar de emotie wordt bekeken vanuit zijn essentie en vanuit de manier waarop het stand houdt met mens en wereld. Enkel wanneer we dit doen, zullen we tot een volledig beeld komen van de emotie. Deze methode wil ik als uitgangspunt nemen van mijn onderzoek. Mijn scriptie zal bestaan uit twee delen. In het eerste onderdeel zal ik proberen een zo volledig mogelijke uiteenzetting van de affectieve ervaring te geven waarin ik, met behulp van de fenomenologie, de gelaagdheid en alle aspecten van de emotie zal proberen te vangen. Mijn eerste onderzoeksvraag is: “Wat is de meest volledige fenomenologische opvatting van de emotie?” Met behulp van Heideggers’ werk *Zijn en tijd* (1927) wil ik een beginnen om de begrippen mens en wereld en de manier waarop ze zich tot elkaar te verhouden uit te werken. Zo probeer ik de onderliggende structuren die besloten liggen in de affectieve ervaring bloot te stellen. Ik zal zijn notie van de mens als erzijn behandelen en de manier waarop het zijn van de mens uitmondt in de stemming. Vervolgens zal ik via Heidegger overgaan naar de hedendaagse filosoof Matthew Ratcliffe, die het idee van Heidegger en zijn stemming uitbreidt en, wat mij betreft, versterkt. Waar Heidegger en Ratcliffe zich voornamelijk bezighouden met de onderliggende structuren wordt de ‘allegaagse’ emotie echter nog mager behandeld. Daarom zou ik mijn eerste onderzoeksvraag afsluiten met een kort stuk over de emotiefilosofie van Martha Nussbaum. Ik denk dat haar idee van de emotie een goede koppeling maakt tussen de eerder beschreven affectieve ervaring en hoe dit stand houdt met de emotie.

In het tweede deel zal ik vervolgens kijken hoe affectieve toestanden en de ervaring van de ander met elkaar samenhangen. Mijn onderzoeksvraag hiervoor luidt: “Wat is de rol van de ander in mijn emotie-ervaring en wat is het effect hiervan op sociaal begrip?” Deze rol van de ander en de invloed op het sociaal begrip is wat in geen enkele emotietheorie expliciet naar voren komt. Ik denk echter dat dit wel een hele interessant en belangwekkende kwestie is in zowel de emotiefilosofie, als theorieën van sociaal begrip en intersubjectiviteit. Ik zal hierbij gebruik maken van de theorie van empathie uiteengezet door Edith Stein. Deze zal ik vervolgens combineren met de door mij eerder uitgewerkte emotietheorie om vervolgens hier mijn eigen conclusies uit te trekken.

## HOOFDSTUK 1: Heidegger en de stemming

Als uitgangspunt van mijn onderzoek neem ik de (emotie-)filosofie van Martin Heidegger zoals uiteengezet in zijn belangrijkste werk: *Zijn en Tijd* (1927). Heidegger is een belangrijke filosoof in de fenomenologische traditie en in zijn filosofie staat de analyse van het zijn centraal. Uit deze analyse volgt een filosofie die heel relevant is voor de door ons bevroegde kwestie van de emotie. Voor Heidegger ligt namelijk affectiviteit, de manier waarop de wereld tot ons kan spreken en we door de wereld aangedaan kunnen worden, ten grondslag aan het in-de-wereld-zijn van de mens: de wereld wordt ons volgens Heidegger altijd gestemd ontsloten. We kunnen zo met zijn filosofie een belangrijke eerste stap zetten om tot een volledige fenomenologische opvatting van de emotie te komen.

### Zijn volgens Heidegger

Om het onderzoek te starten moeten we dus beginnen bij de begrippen mens en wereld. Hoe zijn we als mens in de wereld? Of om het meer in de Heideggeriaanse terminologie te verwoorden: hoe vinden we onszelf als mens in de wereld? In Heideggers filosofie staat de zijnsvraag centraal - om echter bij het zijn te komen moet men ook het zijn van de mens analyseren, zijn en de mens kunnen niet los van elkaar bestudeerd worden. De mens is volgens Heidegger '*Dasein*', erzijn. Erzijn is altijd al een 'in-de-wereld-zijn', te zien aan de streepjes gaat het hier om een eenheid; het erzijn kan niet los of tegenover de wereld worden geplaatst. Erzijn is onlosmakelijk verbonden met de wereld, heeft een wereld en verhoudt zich per definitie tot een wereld. Dit impliceert een bepaalde gesitueerdheid in en verwevenheid met de wereld; we zijn er volledig in opgenomen en staan in een web van allerlei complexe relaties met alles wat is en verschijnt in deze wereld.<sup>1</sup>

De mens als er-zijn kent volgens Heidegger vier existentiële structuren; structuren van het bestaan. Deze zijn allen verenigd in de hoofdstructuur van het er-zijn: *Sorge*, zorg. Elk van deze structuren zijn temporele, ontologische structuren, structuren van het zijn geconstitueerd in de tijd, die zich uiten op een ontische manier.

De vier structuren zijn als volgt:

1. *Befindlichkeit* - Bevindelijkheid
2. *Verstehen* – Verstaan
3. *Verfallensein* – Vervallen zijn
4. *Rede* – Rede, logos

Bevindelijkheid speelt verreweg de grootste rol voor de voor ons bevroegde kwestie van de emotie. Bevindelijkheid is de mogelijkheid tot en de manier waarop men zichzelf op een betekenisvolle manier in de wereld vindt. Het hangt samen met een bepaalde gesitueerdheid en verwevenheid in de wereld maar ook met een gevoel. Het werkwoord bevinden komt namelijk ook terug in de vraag "Wie bevinden Sie sich?" wat vertaald naar "Hoe gaat het?". Deze bevindelijkheid is dus een basismodus van bestaan en manifesteert zich op het ontische niveau in de stemming. Deze scheiding tussen ontologisch en ontisch speelt een belangrijke rol in Heideggers filosofie. Ontisch is de kennis en zijn de ervaringen die we vernemen in de

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Zijn en tijd*, vertaald Mark Wildschut (Nijmegen: uitgeverij SUN, 1998), 80-85

wereld wanneer we deze bestuderen. Aan deze ontische kennis gaat echter een meer fundamentele kennis vooraf, namelijk de ontologische kennis. Op dit niveau gaat het om de kennis dat de dingen *zijn*, dat we zelf *erzijn* etc. In de stemming ligt de bevindelijkheid als ontologische existentieel ten grondslag; het zijn de verschillende manieren waarop Dasein in staat is aan de wereld te relateren. De stemming is een manier waarop we op de wereld ingesteld zijn, het is als een lens, een medium waardoor we de wereld waarnemen. We moeten de stemming dus niet begrijpen als een soort humeur maar eerder op de manier waarop een muziekinstrument ook gestemd is. Het is een manier van zijn, een instelling, het is de manier waarop de wereld tot je kan spreken. Erzijn bevindt zich zo noodzakelijkerwijs altijd in een bepaalde stemming; om in de wereld te zijn moet men op een bepaalde manier corresponderen met deze wereld. Juist omdat de stemming fungeert als medium of lens is het vaak niet de focus van onze aandacht en werkt het meer als een achtergrondconditie, iets waar we ons niet per se bewust van zijn. Het is de manier waarop we op de wereld gericht zijn en waarop de wereld en haar mogelijkheden aan ons verschijnen.<sup>2</sup>

In de stemming komen volgens Heidegger drie andere belangrijke kenmerken van het erzijn naar voren, namelijk: 1. Onze geworpenheid 2. Ons in-de-wereld-zijn in zijn geheel 3. Wat voor ons van belang is. Laten we beginnen bij nummer 1, onze geworpenheid. We zijn volgens Heidegger in de wereld geworpen; we zijn geworpen in een wereld die we niet kunnen begrijpen of controleren maar waar we wel mee om zullen moeten gaan, in een wereld zonder logische, morele of ontologische structuur. Deze geworpenheid is een continu proces van geworpen worden. In onze stemming wordt deze geworpenheid aan ons ontsloten. De stemming ontsluit zich echter niet door het in ogenschouw nemen van de geworpenheid, maar als toe-en afwending. Het erzijn ontvlucht zichzelf in de stemming - dit zal ik verder behandelen in de paragraaf "Vervallen zijn en Angst".

In de stemming worden we ook geconfronteerd met ons in-de-wereld-zijn in zijn geheel. We zijn afhankelijk van de stemming voor het verschijnen van de wereld, onze eigen existentie en onze eigen existentie ten opzichte van anderen (*Mitsein*). De wereld wordt in de stemming aan ons ontsloten en krijgt de mogelijkheid tot ons te spreken. De stemming rijst niet van buiten of vanuit onze geest maar uit ons eigen in-de-wereld-zijn, de stemming overvalt.

Ten derde komen we er in de stemming achter wat er voor ons toe doet. Door de stemming zijn we ontvankelijk voor de wereld. Afhankelijk van onze stemming verschijnen dingen aan ons als belangrijk of minder belangrijk. Op deze manier is de stemming ook een voorwaarde om andere emoties te kunnen ervaren.<sup>3</sup>

### Vervallen zijn en Angst

In §29 schrijft Heidegger: "De bevindelijkheid ontsluit niet alleen het erzijn in zijn geworpenheid en aangewezenheid op de met z'n zijn telkens al ontsloten wereld, zij is zelf de existentieel zijnswijze waarin het zich voortdurend aan de 'wereld' uitlevert en zich door de wereld laat aanspreken, en wel zodanig dat het erzijn daarbij zichzelf in zekere zin ontvlucht."<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Andreas Elpidorou and Lauren Freeman, "Affectivity in Heidegger I: Moods and Emotions in *Being and Time*." *Philosophy Compass* 10/10 (2015): 663-666.

<sup>3</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 179-186.

<sup>4</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 185.

Het erzijn vindt zichzelf in zijn geworpenheid door zich hiervan af te keren, hiervan te vluchten. We keren ons af van het feit dat we in deze wereld zijn geworpen die we niet kunnen begrijpen en waarover we geen controle hebben. In plaats daarvan houden we ons bezig met wereldlijke projecten om deze zwaarte van het bestaan te ontsnappen. Dit noemt Heidegger het vervallen zijn. Met het vervallen zijn vervallen we van het in-de-wereld-zijn en vervallen we tot iets zijnds, iets alledaags en wereldlijks. Dit vervallen zijn heeft vaak het karakter van het verloren-zijn in het men. Het men is de wereld vol anderen, het iedereen en niemand tegelijk. Het vervallen zijn is onontkoombaar en hoewel het erzijn zijn authentieke relatie met zichzelf verliest in het men biedt het men ook een bepaalde ontsnapping, het ontlast het erzijn van een anders altijd drukkende verantwoordelijkheid van het zijn.

Het vervallen zijn brengt ons bij de ‘grondbevindelijkheid’ van er-zijn: Angst. Angst is de ontische manifestatie van onze ontologische grondbevindelijkheid. In de Angst ziet men wat hij echt is: een geworpen, gevallen en eindig wezen die zich telkens op de wereld richt met toekomstige mogelijkheden. In de angst staat het erzijn oog in oog met zijn eigen bestaan. In de angst voel je je ontheemd, niet thuis in de wereld, de alledaagse vertrouwdheid stort ineen. Het is de grondstemming omdat het de manifestatie is van de grondbevindelijkheid van het erzijn. De wil om te ontsnappen aan deze Angst vormt tegelijkertijd grond voor andere stemmingen.<sup>5</sup>

### **De emotie in Heidegger**

Zoals we in het voorgaande stuk hebben kunnen lezen, zijn in Heidegger de mens als erzijn en stemming onlosmakelijk met elkaar verbonden. Sterker nog, affectiviteit; de mate waarin men op een betekenisvolle manier door de wereld kan worden aangedaan, is noodzakelijk voor het menselijk bestaan. De wereld wordt ons in de stemming ontsloten en is dus een voorwaarde voor ervaring.

Hoe zit het dan met andere affectieve toestanden zoals emoties? Een van de weinige emoties die Heidegger heeft behandeld, is de vrees (niet te verwarren met de eerder genoemde grondstemming van Angst). Heidegger beschouwt de vrees vanuit drie gezichtspunten: het waarvoor van de vrees, het vrezen zelf en het waarom van de vrees. Het waarvoor, het vreeswekkende, is iets wat binnen de wereld ligt en heeft het karakter van iets dreigends; het is iets schadelijks wat steeds dichterbij kan komen en daarmee steeds dreigender wordt. Een belangrijk aspect van vrees is volgens Heidegger de toekomstgerichtheid - we zijn bang voor wat er dreigt te gebeuren. Het vrezen zelf is de ontvankelijkheid voor de ervaring van het vreeswekkende. De vreesachtigheid heeft de wereld al bij voorbaat ontsloten met de mogelijkheid iets als vreeswekkends dichterbij te zien komen. Vrees is dus een *modus* van bevindelijkheid, een stemming. Het waarom is het bevreesde erzijn zelf, het is het erzijn wat om zijn eigen bestaan vreest. Tegelijkertijd kan het vrezen ook anderen betreffen, dit komt voort uit onze mede-bevindelijkheid; we vinden onszelf altijd in een wereld met anderen. Maar ook wanneer de vrees de ander betreft, is strikt genomen de vrees voor de ander ook een vrees voor jezelf. Je vreest voor de ander die je ontruikt kan worden.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 239-247

<sup>6</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 186-189.

In zijn behandeling van de vrees zien we de bevindelijkheid terug die de wereld moet ontsluiten op een bepaalde manier om men de vrees te ervaren. Andere modificaties van vrees kennen we als schuchterheid, schroom, achterdocht, ontzetting etc. We kunnen in het bang zijn dus een onderscheid maken tussen een stemming en een emotie waarvan de eerste een voorwaarde vormt voor de laatste.

## Conclusie

Hoewel de zijnsvraag in Heideggers filosofie centraal staat komt er vanuit zijn behandeling van het erzijn een zekere emotiefilosofie naar voren. Stemming, erzijn en de wereld blijken onlosmakelijk met elkaar verbonden waarbij de stemming een voorwaarde vormt voor de ervaring van verdere affectieve toestanden. We hebben zo een goed begin gemaakt met een fenomenologisch onderzoek van de emotie. We zijn begonnen met de begrippen mens en wereld om zo de gelaagdheid besloten in de emotie, goed te vangen.

Desalniettemin zijn er ook verschillende onderdelen die ik mis in Heidegger en waarin zijn theorie in mijn ogen niet volledig is. Allereerst is zijn behandeling van de ‘alledaagse’ emoties; boosheid, blijheid, verdriet etc., mager. Hij besteedt weinig aandacht aan de manier waarop zijn stemming aan de emotie te koppelen is. Dit is voornamelijk te wijten aan het feit dat hij hier niet op uit is; zijn doel is ten slotte een analyse van het zijn. Ondanks de rol van de stemming komt de emotie hier niet aan te pas. Met het oog op mijn onderzoek wil ik hier wel meer aandacht aan besteden, een theorie over affectiviteit kan de emotie niet achterwege laten. Daarnaast lijkt Heidegger de rol van het lichaam volledig te negeren terwijl ik wil beargumenteren dat de emotie, en de gehele ervaring van het erzijn, een belichaamde affectieve ervaring is.<sup>7</sup> Verder wil ik de rol die de ander speelt in de affectieve ervaring verder uitwerken. De ander is in zowel de vrees als het vervallen zijn al naar voren gekomen, maar ik zou graag nog meer aandacht besteden aan de rol die de affectieve ervaring speelt in de interactie met anderen. Hier kom ik op terug in het tweede deel.

---

<sup>7</sup> Matthew Rattclife, “The phenomenology of existential feeling,” *Feelings of being alive* (July 2012): 12.

## HOOFDSTUK 2: Het existentiële gevoel

In dit hoofdstuk wil ik, met behulp van het werk van Matthew Ratcliffe, het idee van de stemming zoals geschetst door Heidegger verder uitwerken. In zijn artikel “The phenomenology of an existential feeling” introduceert hij ons tot zijn idee van het existentiële gevoel, een aparte affectieve ervaring die volgens Ratcliffe tot nu toe altijd verwaarloosd is geweest. Dit existentiële gevoel is grotendeels gebaseerd op Heideggers stemming, Heidegger heeft echter volgens Ratcliffe nog maar het topje van de ijsberg geraakt.

### Het existentieel gevoel

Wat is een existentieel gevoel precies? Een existentieel gevoel heeft allereerst betrekking op een gevoel van relateren aan de wereld. Centraal staat de manier waarop de wereld en haar mogelijkheden aan je verschijnen. Het is een manier van jezelf in de wereld ‘vinden’, een gevoel van identificeren met en passen in de wereld. Het is een gevoel van realiteit. Dit gevoel is dus, net zoals Heideggers stemming, pre-intentioneel; het ligt ten grondslag aan de ervaring. Het vormt en bepaalt alle ervaring, denken en activiteit van een persoon. Het existentiële gevoel is iets wat altijd aanwezig is, het is een soort achtergrondconditie van het menselijk bestaan waartegen alle ervaring zich afspiegelt. Desalniettemin is men zich veelal niet bewust van dit gevoel. Pas wanneer er sprake is van een verschuiving - de manier van relateren aan de wereld verandert - wordt het opgemerkt. Het gevoel kan een korte periode, een uur of een dag, standhouden, maar het kan ook een gevoel zijn wat men maanden of jaren met zich meedraagt.<sup>8</sup> Een voorbeeld van een existentieel gevoel kan een ervaring zijn waarbij de wereld vreemd lijkt, niet meer tot je lijkt te spreken, ver weg is of leeg. Op eenzelfde manier kan je je ook juist heel levendig voelen, alles spreekt tot je en inspireert. Je kan je overweldigd, passief, verstikt, in harmonie etcetera voelen.

Een omschrijving van een existentieel gevoel blijkt moeilijk. Het lijkt wel alsof ons alledaagse vocabulaire niet geschikt is om dit te beschrijven. Waar we het existentieel gevoel echter het beste terug kunnen zien, is in eerste-persoonsbeschrijvingen van psychiatrische rapporten. Zo zien we hieronder een beschrijving van een vrouw die lijdt aan een ernstige depressie:

“It is like falling into a deep black pit; or being drawn down into a dark vortex led only by a pinpoint of light, which growing smaller and smaller, finally flickers and goes out. With it goes all feeling. [...] It is a state of nonbeing; there is no cure, there is no illness. I was convinced that I was dead, emotionally dead. I have no words to describe this thing that was totally alien to my life experience. [...] the closest I can come is that of a living void; of being condemned to life. And as the ability to live recedes, the most terrifying part of all is that it leaves a certain serenity”<sup>9</sup>

Haar beschrijving laat een zekere verandering zien in iets wat ze altijd voor lief heeft genomen; een gevoel van realiteit, de mogelijkheid om iets te voelen en ervaren. Dit alles is van haar weggenomen.

---

<sup>8</sup> Ratcliffe, “The phenomenology of existential feeling,” 1-6

<sup>9</sup> Whybrow (1997, p.23) uit Matthew Ratcliffe, “The phenomenology of existential feeling,” *Feelings of being alive* (July 2012): 4-5



## **De ervaring van mogelijkheden**

Centraal aan het existentieel gevoel staat de ervaring van mogelijkheden; zowel welke mogelijkheden zich voordoen, maar ook de mate en de manier waarop we in staat zijn op deze mogelijkheden te reageren. Denk hierbij bijvoorbeeld aan iemand met een depressie: in een depressie is iemands existentieel gevoel veranderd en zo kan de mogelijkheid om de wereld als iets levendigs, iets moois en iets inspirerends te ervaren niet meer toegankelijk zijn of wellicht helemaal zijn verdwenen.

Ratcliffe beschrijft deze mogelijkheden aan de hand van Husserl. Husserl stelt dat we niet alleen voor ons waarneembare aspecten van een object, zoals vorm of kleur, waarnemen wanneer we een object, zoals een beker, zien. We nemen het object als geheel waar, met al zijn mogelijke manifestaties en alle mogelijke acties rondom het object. Zo zien we de beker als iets wat we kunnen gebruiken om uit te drinken; we zien de beker als iets breekbaars; als iets wat grijpbaar is; als een object dat kan worden waargenomen door anderen. Dit noemt Husserl de horizon van mogelijkheden. Deze horizon van mogelijkheden is gegrond in een toegankelijkheid tot het object en tot de wereld. Dit is niet een vast gegeven maar een dynamisch systeem ten prooi aan verandering. De mogelijkheden die wij waarnemen en ervaren (in objecten) in de wereld, liggen gegrond in ons existentieel gevoel. Bij een verandering van ons existentieel gevoel zien we ook een verandering in dit systeem van mogelijkheden dat aan ons verschijnt. Om terug te koppelen naar het voorbeeld van de depressie; de toegankelijkheid tot de ervaring van vreugde is in grote mate verminderd of wellicht volledig verdwenen.

De manier waarop we mogelijkheden ervaren gaat nog iets verder. Husserl stelt dat de wereld gepopuleerd is door waardeobjecten. Ik neem objecten waar op een manier waarbij hun waarde is bepaald door hun mogelijkheid die verschillend is per situatie. Dit kan praktisch: de hamer is van belang wanneer ik een kastje in elkaar wil timmeren. Maar dit kan ook op een affectieve manier: ik zie de hamer als iets bedreigends wanneer iemand deze boven mijn hoofd houdt. Om iets als dreigends te kunnen ervaren moet mijn wereld echter wel de mogelijkheid ontsluiten om dreiging te voelen. Dit wordt bepaald door mijn existentiële gevoel. Hier zien we een duidelijke parallel met Heideggers' vrees, om bevreesd te kunnen zijn moet mens' wereld de vreesachtigheid al hebben ontsloten.<sup>10</sup>

Ten slotte beargumenteert Ratcliffe dat er een element van diepte zit in de verandering van existentieel gevoel. Niet elke verandering heeft eenzelfde impact op onze horizon van mogelijkheden. Wanneer we weer kijken naar de depressie: iemand kan, als verandering van zijn existentiële gevoel, wellicht voor zichzelf niet meer de mogelijkheid zien dat iets hem vreugde zou bezorgen. Dit verschilt echter van iemand die zich überhaupt de mogelijkheid van vreugde voelen, ook voor anderen, niet meer voor kan stellen. Het tweede gevoel is hierbij een diepere verandering dan het eerste.<sup>11</sup>

## **Het existentiële gevoel als belichaamde ervaring**

Daarnaast is het existentiële gevoel altijd een belichaamde ervaring. Ratcliffe schrijft: "Changes in existential feeling involve changes in a diffuse, background sense of bodily

---

<sup>10</sup> Ratcliffe, "The phenomenology of an existential feeling", 7-15.

<sup>11</sup> Ratcliffe, "The phenomenology of an existential feeling", 21-24.

dispositions, which are at the same time changes in the kinds of possibility that the world accommodates.”<sup>12</sup> Een existentieel gevoel is iets wat je voelt, we *voelen* ons vervreemd, *voelen* ons depressief, *voelen* ons niet onszelf en ondanks dat dit wellicht geen aanwijsbare lichamelijke gevoelens zijn zoals bijvoorbeeld pijn, zijn het wel gevoelens ervaren door het lichaam. Het existentieel gevoel staat altijd in relatie tot en is altijd een ervaring van een lichaam. Belangrijk hierbij is dat niet elk lichamenlijk gevoel een direct gevoel moet zijn in het lichaam; een gevoel kan zich ook manifesteren door het lichaam. Denk hierbij aan lezen met zere ogen: de pijn manifesteert zich door het verschijnen van de woorden op het papier, de zere ogen zijn niet direct het object van de waarneming. Zo kan ook de verschijning van de wereld zich in de wereld plaatsvinden maar gevoeld worden door het lichaam.

Het existentiële gevoel wordt dus altijd gevoeld door het lichaam, daarnaast ontsluit het ook de mogelijkheden die het lichaam kan ervaren. Tegelijkertijd kunnen lichamelijke gevoelens in bepaalde overweldigende gevallen, ook bepalend zijn voor het existentieel gevoel. Denk hierbij aan iemand met chronische pijn, dit kan zo overweldigend zijn dat het van invloed is op het gevoel van thuishoren in de wereld.<sup>13</sup>

### **Existentieel gevoel en conceptueel denken**

Ten slotte behandelt Ratcliffe het conceptueel denken. In deze laatste paragrafen ligt de nadruk met name op waar het existentieel gevoel vandaan komt. Ratcliffe vraagt zich af of het mogelijk is jezelf in een existentieel gevoel te ‘denken’. Neem bijvoorbeeld een filosoof die constant stuit op de betekenisloosheid van het leven. Of denk aan de hippe manifestatie technieken waarin mensen iets in de wereld of in hun eigen denkpatronen willen laten gebeuren of veranderen. Is het mogelijk dat er op den duur een verandering in existentieel gevoel plaatsvindt? En zo ja, is hier dan sprake van een symmetrische relatie? Ratcliffe beargumenteert dat, hoewel conceptueel denken het existentieel gevoel kan beïnvloeden, dit niet het geval is. Allereerst liggen de mogelijkheden die je überhaupt kan denken altijd al in je existentieel gevoel besloten, het vormt immers alle activiteit, denken en ervaring. Waar het existentieel gevoel bepalend is voor je mogelijkheden kan een zelf gedacht denkpatroon dit niet zijn. We kunnen hier ook een kleine terugkoppeling maken naar Heidegger; de stemming komt niet voort uit jezelf of uit de wereld, maar uit het zijn in de wereld. Hetzelfde geldt voor het existentieel gevoel, het is altijd pre-intentioneel en kan dus niet na de ervaring, in het conceptueel denken, gevormd worden.

### **Het existentieel gevoel en stemming**

Het mag duidelijk zijn dat Ratcliffe een hoop inspiratie heeft gehaald uit Heidegger. Zowel de stemming als het existentiële gevoel is de manier waarop je jezelf in de wereld ‘vindt’: de manier waarop de wereld aan je verschijnt en de mate waarop je hieraan kan relateren. Beide zijn pre-intentioneel; ze komen voort uit het zijn en zijn zo constituerend voor de aan ons verschenen wereld en haar mogelijkheden. Door dit karakter fungeert het als achtergrondconditie, als lens waardoor je de wereld waarneemt, je bent je dan ook veelal niet bewust van het gevoel.

---

<sup>12</sup> Ratcliffe, “The phenomenology of an existential feeling”, 20

<sup>13</sup> Ratcliffe, “The phenomenology of an existential feeling”, 16-21.

Waar Heidegger zich echter voornamelijk focust op het zijn, richt Ratcliffe zich volledig op de uitwerking van zijn existentiële gevoel. Zo is hij in staat de stemming van Heidegger verder uit te werken, te bekritisieren en aan te passen zodat dit uiteindelijk leidt tot zijn eigen, nauwkeurig uitgewerkte concept van het existentieel gevoel. Wat is dan precies het verschil tussen het existentiële gevoel van Ratcliffe en de stemming van Heidegger?

Allereerst is het existentiële gevoel specifiekler dan de stemming. Zo is bijvoorbeeld de grondbevindelijkheid van de Angst in Heidegger voor Ratcliffe onder te verdelen in allerlei verschillende existentiële gevoelens. Ook belangrijk is dat er voor Ratcliffe een lichamelijke dimensie aan het existentiële gevoel zit die Heidegger achterwege laat. Ten slotte kiest Ratcliffe voor de term existentieel gevoel in plaats van stemming. Hier zit allereerst een linguïstisch puntje aan: Ratcliffe neemt afstand van de term stemming omdat dit volgens hem te veel samenhangt met andere definities en dus voor verwarring zorgt. Verder is, zoals Ratcliffe al eerder beschreef, het existentieel gevoel iets wat je *voelt*, het is een gevoel van aan de wereld relateren, de term existentieel gevoel dekt zo veel beter de lading dan dat stemming dit doet.

De stemming en het existentieel gevoel bestaan dus niet zozeer naast elkaar; het existentiële gevoel is een uitbreiding en een verbetering op Heideggers notie van de stemming. Ik zal in de rest van deze scriptie dan ook het existentiële gevoel van Ratcliffe als leidraad nemen. Dit betekent echter niet dat Heidegger niet meer van belang is; Heidegger vormt nog steeds het beginpunt van de manier waarop mens en wereld zich tot elkaar verhouden en waaruit het existentieel gevoel voort komt. Ik zal daarom op meerdere punten nog aan Heidegger blijven refereren.

### HOOFDSTUK 3: De emotie

Hoewel Ratcliffe Heidegger bekritiseert op zijn magere uitwerking van de specifieke emoties zoals vreugde, boosheid etcetera, geeft ook Ratcliffe hier geen uitgebreide theorie over. Ik wil deze echter niet volledig achterwege laten; juist nu we de relatie mens-wereld en het existentieel gevoel hebben uitgewerkt is het interessant om te kijken hoe de emotie hierin past. Om dit te ondersteunen zal ik gebruik maken van de emotie zoals uiteengezet door Martha Nussbaum.

#### Het karakter van de emotie

Om te kijken hoe een emotie in de theorie van Heidegger en Ratcliffe past moeten we allereerst kijken naar wat een emotie eigenlijk is. In haar artikel: “*Emotions as judgements of value and importance*” zet de Amerikaanse filosoof Martha Nussbaum haar theorie over emotie uiteen: volgens Nussbaum is een emotie een evaluatief oordeel en word ik in de emotie geconfronteerd met mijn eigen behoefte en afhankelijkheid ten opzichte van de wereld. De emotie hangt allereerst altijd samen met mijn eigen welbevinden en staat altijd in verbinding met een bepaald waardeoordeel. Enkel objecten die voor mij van waarde zijn zullen mij affecteren en een emotie veroorzaken. Daarnaast ligt de emotie gegrond in bepaalde overtuigingen; wanneer ik mij boos voel, ligt dit gegrond in een bepaalde overtuiging dat er iets of iemand is die schuldig is aan iets wat mij hindert.<sup>14</sup>

We komen er in de emotie dus achter wat er voor ons toe doet. Dit idee zien we terug bij zowel Heidegger als Ratcliffe. Voor Heidegger wordt er in de stemming ontsloten wat er voor ons wel en niet toe doet. Hetzelfde geldt voor het existentieel gevoel; in de verschijning van de wereld worden dingen als van belang of niet van belang aan ons ontsloten. De manier waarop de wereld aan ons verschijnt, vormt zo een belangrijke voorwaarde voor onze emotie-ervaring. Wanneer een object als belangrijk aan mij wordt ontsloten, vormt het ook een bron voor emotie.

Daarnaast heeft de emotie betrekking op mijn eigen welbevinden en behoefte ten opzichte van de wereld. Dit idee zien we ook terug in Heideggers’ behandeling van de vrees: zelfs wanneer we vrezen voor de ander, vrezen we eigenlijk voor onszelf; we vrezen voor de ander die aan ons ontruikt wordt.<sup>15</sup> Hoewel Ratcliffe dit niet expliciet benoemd, kunnen we aannemen dat ook voor Ratcliffe de emotie onze afhankelijk en behoefte aan de wereld spiegelt.

#### Emoties en een verandering van existentieel gevoel

Zoals we hebben gelezen zijn emotie en existentieel gevoel onlosmakelijk met elkaar verbonden. Het existentieel gevoel vormt de voorwaarde voor de ervaring van de emotie. Kan de emotie echter ook een oorzaak of van invloed zijn, op het existentieel gevoel? Allereerst moeten we hier voorzichtig zijn met de scheiding tussen het existentieel gevoel en de emotie. De emotie is altijd gericht op de wereld, het existentieel gevoel is de manier waarop de wereld en haar mogelijkheden aan je verschijnen en komt voort uit ons in-de-wereld-zijn zelf.

---

<sup>14</sup> Martha Nussbaum, “Emotions as judgements of value and importance,” *Thinking about feeling: contemporary philosophers and emotions*, (2004): 186-195.

<sup>15</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 186-189.

De emotie ligt pas hierna, in de wereld besloten en lijkt zo geen aanleiding te kunnen zijn voor het existentieel gevoel. Toch zou ik willen beargumenteren dat de emotie, in bepaalde overweldigende gevallen, ook een aanleiding kan zijn voor een verandering van existentieel gevoel. Om dit te ondersteunen wil ik kijken naar het voorbeeld van verdriet en specifiek, naar de rouw. In de rouw kan het verdriet zo overweldigend zijn dat het een hele verandering van je wereld veroorzaakt. Het verlies dat jouw dierbare achterlaat, kan zo groot zijn dat de gehele manier waarop de wereld verschijnt verandert. Zo kun je je vervreemd of gedistantieerd voelen van het alledaagse leven, niets lijkt er echt toe te doen, alles lijkt ver van je af te staan. De wereld kan overkomen als een wrede plek, als betekenisloos. Het kan voelen alsof de hele basis van je bestaan is weggeslagen, het vertrouwen in het leven. Het verdriet en het verlies neemt in dit geval zo'n overweldigend karakter aan dat de manier waarop je aan de wereld kan relateren en de manier waarop je jezelf in de wereld vindt, volledig is veranderd.

Hetzelfde kan wellicht gezegd worden over andere emoties. Denk bijvoorbeeld aan de vreugde die iemand voelt wanneer er net een wens in vervulling is gekomen. Het ervaren geluksgevoel kan zo overweldigend zijn dat de manier waarop de wereld verschijnt - al is het maar voor een paar uur van extase - verandert. Alles lijkt mogelijk en alles is gehuld in een waas van geluk.

## **Conclusie**

Ik denk dat ik met deze drie de hoofdstukken bij elkaar, een vrij volledige beschrijving heb kunnen geven van de emotie en andere affectieve toestanden die hieraan ten grondslag liggen. Om nu onze eerste vraag te beantwoorden: Wat is dan deze juiste en meest volledige fenomenologische opvatting van de emotie? Allereerst is de emotie verbonden met de manier waarop we onszelf als mens in de wereld vinden. De wereld die we ervaren ontsluit aan ons bepaalde mogelijkheden. Deze mogelijkheden vormen op hun beurt voorwaarde voor onze emotie-ervaring. Zo moet om bang te kunnen zijn onze wereld de mogelijkheid van de vrees al hebben ontsloten. Deze manier waarop we onszelf in de wereld vinden, waarop we aan de wereld kunnen relateren, noemen we het existentieel gevoel. Dit existentieel gevoel is een belichaamde ervaring wat, ondanks dat we ons niet altijd bewust zijn van de aanwezigheid, altijd door ons gevoeld wordt. Daarnaast komen we er in de emotie zelf achter wat er voor ons toe doet, voor ons van belang is, en worden we in de emotie geconfronteerd met onze behoefte ten opzichte van de wereld. Met deze ideeën in het achterhoofd gaan we naar het volgende deel van mijn onderzoek namelijk: de manier waarop de ander en de emotie met elkaar verweven zijn.

## HOOFDSTUK 4: De affectieve ervaring en de ander

Nu we zowel Heideggers stemming, het existentieel gevoel en de emoties hebben behandeld, is er een element wat ik nog altijd mis: de rol van anderen in onze emotie-ervaring. Deze vraag wordt zowel door Heidegger als Ratcliffe niet expliciet behandeld in relatie tot de affectieve ervaring. In het volgende deel wil ik daarom kijken wat de rol is van de ander in de emotie-ervaring in de lijn van de eerder behandelde ideeën. Ik zal me voornamelijk focussen op de invloed van de ander in mijn emotie-ervaring en de invloed van het existentieel gevoel op de mogelijkheden tot interactie met anderen. Ik zal weer een begin maken bij Heidegger om vervolgens door te gaan op het existentieel gevoel, daarnaast zou ik de notie van empathie behandelen met behulp van het werk van Edith Stein.

### Heidegger over de ander

Laten we allereerst kijken naar Heideggers notie van de ander: volgens Heidegger ervaren we anderen altijd in hun er-mede-zijn. De wereld besloten in het in-de-wereld-zijn van het erzijn, wordt altijd bevolkt door andere mensen, dit noemt Heidegger het mede-zijn; het *Mitsein*. Deze anderen verschijnen aan ons op een andere wijze dan bijvoorbeeld een voorwerp dit doet; zoals een voorwerp verschijnt als een voorhanden of een terhanden zijn, verschijnt een ander als een ander erzijn. Een erzijn die naast mij bestaat; een erzijn die mede is. Niet enkel de fysieke aanwezigheid van de ander ontsluit ons het er-mede-zijn, ook voorwerpen kunnen dit doen: de boot verwijst naar een eigenaar, het boek naar een schrijver, de akker als door iemand onderhouden. De wereld is zo altijd een mede-wereld.<sup>16</sup>

Anderen nemen gezamenlijk de vorm aan van het ‘men’. Het men is iedereen en niemand tegelijk en beslaat de groep mensen waarin wij ons bewegen. Het men kan van grote invloed zijn op de zijnsmogelijkheden van het erzijn; het men vormt enerzijds een gevaar: het erzijn kan zichzelf volledig verliezen in het men en verliest zo zijn authentieke relatie met zichzelf. Anderzijds vormt het men een ontsnapping; het erzijn kan opgaan in het alledaagse, in het men, waardoor hij kan ontsnappen aan de altijd drukkende verantwoordelijkheid van het zijn.<sup>17</sup>

Ondanks het men, ondanks dat we mede-zijn en de wereld een mede-wereld is, zit er een solipsistisch aspect aan de filosofie van Heidegger. Het mede-zijn ontsluit ons namelijk tegelijkertijd het alleen-zijn. Enkel wanneer de wereld een mede-wereld is, is er een mogelijkheid tot het alleen-zijn. Ook in de grondbevindelijkheid van de Angst wordt het erzijn geconfronteerd met zijn eigen solipsisme en tegelijkertijd met het mede -en in-de-wereld zijn: “De angst verenkelt en ontsluit zo het erzijn als ‘solus ipse’. Maar dit existentielle solipsisme plaatst allerm minst een geïsoleerd subject-ding in de steriele leegte van een wereldloos voorkomen, integendeel, het brengt het erzijn juist in een extreme zin oog in oog met zijn wereld als wereld, en daarmee zichzelf oog in oog met zichzelf als in -de-wereld-zijn.”<sup>18</sup>

De ander verschijnt ons dus altijd als een er-mede-zijn, een ander erzijn. Als gevolg van dit zijnskarakter van de ander wordt ook aan de ander de wereld altijd op een unieke manier ontsloten. De wereld van de ik en de wereld van de ander, is zo, ondanks dat dit een mede-

---

<sup>16</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 158-159

<sup>17</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 169-173.

<sup>18</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 244.

wereld is, altijd op een andere wijze gestemd. Het bijzijn van de ander vormt daarom ook niet per definitie een oplossing voor het alleen-zijn. De ander en ik leven nog steeds in een wereld die op unieke manier ontsloten wordt.<sup>19</sup>

In de vrees spreekt Heidegger kort over mede-bevindelijkheid; dit lijkt te duiden op een gedeelde bevindelijkheid, een gedeelde stemming. Het vrezen voor de ander blijkt echter niet noodzakelijk een gedeelde vrees, laat staan een met-elkaar-vrezen. Vrezen voor de ander is namelijk strikt genomen nog steeds altijd vrezen voor onszelf. Er is dus geen sprake van een gedeelde stemming.<sup>20</sup>

Dit alles roept de nodige vragen op met betrekking tot affectiviteit: in hoeverre heeft dit verschil in stemming invloed op de interactie met anderen? En als de ander en ik altijd gedoemd zijn in een andere wereld te leven - in hoeverre kan ik mijn gevoel en ervaring dan met anderen delen? Daarnaast: als de verschijning van de ander bepaalt wordt door mijn stemming - dan heeft dit als gevolg dat een verandering van mijn stemming ook een verandering in de verschijning van de ander betekent. Aan deze vragen besteed Heidegger geen aandacht, maar zal ik, verderop in mijn onderzoek behandelen.

### **De verschijning van de ander in het existentieel gevoel**

Laten we nu kijken naar de verschijning van de ander in relatie tot het existentiële gevoel. Het existentiële gevoel is een alomvattende manier waarop de wereld aan je wordt ontsloten en waarop je aan de wereld relateert; het heeft betrekking op lichaam, wereld en anderen. In ons existentieel gevoel worden dus zowel anderen als de mogelijkheden die ik heb in verhouding tot anderen aan ons ontsloten. Dit betekent dat een verschuiving van ons existentieel gevoel ook een verandering in de manier waarop anderen aan mij verschijnen kan betekenen.<sup>21</sup> Denk hierbij aan iemand die zich vervreemd en gedistantieerd voelt van de wereld. Ook anderen zullen ver weg voelen en de mogelijkheden om contact te hebben met anderen of om wederzijds begrip te hebben zijn verminderd of voelen wellicht als volledig verdwenen. Ons existentiële gevoel en de verschijning van anderen zijn zo onlosmakelijk met elkaar verbonden.

Het feit dat ons existentiële gevoel een wereld ontsluit die per definitie anderen bevolkt, is een goed argument dat ook Ratcliffe het idee van het mede-zijn, zoals we lazen in Heidegger, veronderstelt. Uitgaande van het idee van er-mede-zijn kunnen we, als we kijken naar het existentieel gevoel, veronderstellen dat ook aan de ander de wereld altijd op een bepaalde manier wordt ontsloten. Ook de ander heeft een uniek existentieel gevoel die bepalend is voor de verschijning van de wereld. Zo zit er ook in de theorie van Ratcliffe een solipsistisch aspect, ondanks dat we altijd mede-zijn.

Dit sluit aan op ons eerder behandelde punt dat het existentieel gevoel iets is wat moeilijk te beschrijven of aan iemand over te brengen is. Het overbrengen van je gevoel lijkt, niet alleen bij het existentiële gevoel, maar binnen het gehele gevoelsleven iets wat lastig is. Het lijkt alsof er altijd een kloof bestaat tussen het ik en de ander; en we elkaars ervaring nooit volledig kunnen grijpen. Toch kunnen we, ondanks deze ongrijpbaarheid, ons meestal goed in anderen in te leven. We kunnen empathie of sympathie voor iemand voelen, we begrijpen wat

---

<sup>19</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 158-163.

<sup>20</sup> Heidegger, *Zijn en tijd*, 188

<sup>21</sup> Ratcliffe, "The phenomenology of an existential feeling", 6.

iemand bedoelt wanneer hij zegt dat hij zich blij of verdrietig voelt etc. Deze kwestie zal ik in het volgende hoofdstuk behandelen aan de hand van de theorie van Edith Stein.

### **De invloed van anderen op ons existentiële gevoel**

De manier waarop anderen aan ons verschijnen en de mogelijkheden die we voelen ten opzichte van anderen worden dus bepaald door het existentieel gevoel. Zijn anderen echter ook in staat ons existentieel gevoel te veranderen of wellicht te constitueren? Ratcliffe behandelt dit niet in zijn tekst, ik zou echter willen beargumenteren dat dit weldegelijk het geval kan zijn. Neem het voorbeeld van iemand die verliefd is; men zegt ook wel dat die persoon op een roze wolk zit of alles door een roze bril ziet. Deze uitdrukkingen geven al aan dat iemand als het ware in een andere wereld leeft, op een andere, speciale manier de wereld waarneemt. Wanneer de wereld op deze veranderde manier verschijnt, heeft dit ook invloed op je mogelijkheden. De oorzaak van deze verliefdheid, het object hiervan, is een ander persoon. Een ander voorbeeld is de eerder behandelde rouw. Ook in de rouw is er een persoon het intentionele object van mijn existentiële gevoel, namelijk degene die ik ben verloren.



## HOOFDSTUK 5: Een fenomenologisch begrip van empathie

In het vorige hoofdstuk stuitte we al op de belangrijke vraag hoe we anderen kunnen begrijpen en ervaren ondanks dat we altijd gedoemd zijn in een andere wereld te leven. In dit laatste hoofdstuk wil ik de ervaring en interactie met anderen behandelen, allereerst in het algemeen; dit doe ik met behulp van de fenomenologische benadering van Edith Stein. Vervolgens wil ik dit koppelen aan het existentiële gevoel en emotie om te onderzoeken in hoeverre deze invloed hebben op de ervaring van de ander en ons sociaal begrip.

### Edith Stein en empathie

Om te beginnen kijk ik naar het werk van de Duitse filosoof Edith Stein. In haar proefschrift '*Zum Problem der Einfühlung (1916)*' (Het probleem van invoelen) zet ze haar theorie over empathie uiteen. Stein schreef haar proefschrift onder supervisie van Edmund Husserl en zijn fenomenologische benadering zien we in grote mate terugkomen in haar beschouwing van empathie: empathie is voor Stein altijd een belichaamde ervaring, de mens is altijd al verweven met de wereld en we relateren aan de wereld met behulp van intentionaliteit. In de empathie is het intentionele object de ander.

Allereerst: wat is empathie? Empathie is een manier om de ervaring van anderen te kennen en begrijpen. Het is volgens Stein een directe waarneming van de ervaring van de ander en een intuïtieve vorm van de ander begrijpen, dit kan op zowel het zintuiglijk als emotionele niveau. Haar notie van empathie onderscheidt zich van niet-fenomenologische methodes van sociaal begrip. Zo zijn er in de psychologie twee andere theorieën van sociaal begrip dominant: allereerst is er *the explicit simulation theory* - dit is een intellectuele manier van anderen begrijpen waarbij ik iemands anders' perspectief aanneem gebaseerd op kennis van iemands karakter, waardes en wensen. Ik beeld me op een intellectuele manier de situatie van de ander in en kan zo begrijpen hoe de ander zich voelt. Daarnaast is er de *implicit simulation theory* - hierin wordt sociaal begrip beschouwd als een resultaat van onderbewuste mimiek van andermans gevoel, dit wordt ook wel projectie genoemd. Vanuit het gevoel wat je mimeert leidt je vervolgens af hoe de ander zich voelt. Stein beargumenteert dat hoewel beide bovengenoemde manieren inderdaad vormen kunnen zijn van toegang tot de ander, dat dit niet de meest natuurlijke of voorkomende manier is. Daarnaast zijn beide meer theorieën van sympathie dan van empathie. Volgens Stein begrijpen en ervaren we in empathie de ander als gevolg van een directe waarneming; dit hoeven we niet eerst af te leiden van eerder vernomen kennis of mimiek. Het is de meest natuurlijke, intuïtieve en directe vorm van anderen begrijpen. Dit in tegenstelling tot sympathie wat een reactionele, persoonlijke ervaring is gebaseerd op indirecte inferentie.

Ook wijst Stein het idee af dat empathie een ervaring van eenheid met de ander is. Volgens Stein is zo'n gevoel van eenheid niet mogelijk en zullen er altijd twee perspectieven bestaan; dat van mij en van de ander. Zo zijn ook de ervaring van de ander en mijn empathische ervaring, ondanks deze directe toegang, nog altijd twee aparte ervaringen en niet dezelfde. Er

zal altijd een ‘sfeer van absolute privacy’ bestaan. Waar we echter wel toegang tot krijgen in de empathische ervaring is wat voor de ander op dat moment het meest van belang is.<sup>22</sup>

### **Niveaus van de empathische ervaring**

Volgens Stein kent de empathische ervaring drie niveaus. Elk niveau is een manier om een ervaring van een ander te leren kennen, samen maken ze de volledige ervaring van empathie.

Het eerste niveau is de directe waarneming: de directe waarneming brengt ons een waarneming van een ervaring van de ander in haar volledige vorm, het is een primaire ervaring van iets wat niet-primair aan ons is. Stein refereert naar dit fenomeen als “*con-primordially*”. Om dit idee uit te leggen geeft Stein een vergelijking met de waarneming van een doos: het is alsof we niet enkel de aan ons direct gepresenteerde zijdes waarnemen, maar ook de binnenkant en de van ons afgewende zijdes. De gehele ervaring die iemand heeft is ons gegeven en niet enkel de uitwendige aspecten hiervan.

Op het tweede niveau verschuift het intentionele object van de ander naar het intentionele object van de ervaring van de ander. We projecteren onszelf zo op een directe manier (intuïtief en dus niet intellectueel) op de ander. Op deze manier wordt de door ons beleefde ervaring van de ander verrijkt en krijgen we een verdere toegang tot zijn ervaring.

Het derde niveau is het niveau van de intellectuele interpretatie. Op dit niveau krijgt de ervaring een intellectueel aspect. We interpreteren onze waarneming op een actieve manier. De inhoud van onze intuïtieve waarneming wordt gementaliseerd en er wordt een intellectueel idee aan vast geplakt, zo wordt empathie begrip. De empathische ervaring kan alleen compleet zijn met deze intellectuele interpretatie.

### **Stein, Heidegger en Ratcliffe**

Empathie vormt volgens Stein de basis van iedere intersubjectieve ervaring. Sterker nog, het vormt zelfs de sleutel tot onze eigen individualiteit. In de empathie wordt ik me bewust van mijn eigen belichaamde ervaring tegenover dat van een ander die altijd met mij mede in de wereld is. Stein laat de nodige parallellen zien met Heidegger. Dit is ook niet zo gek; Stein en Heidegger werkten naast elkaar als leerling van Husserl. Beide zien de mens als mede-zijn: een eigen entiteit die altijd bestaat en verweven is met een wereld die ook altijd anderen ontsluit. In dit mede-zijn wordt ons eigen zijn geconstitueerd. Hetzelfde idee hadden we ook veronderstelt in Ratcliffe (zie hoofdstuk 4, §de verschijning van de ander in het existentieel gevoel). Met Ratcliffe zien we nog een extra parallel, namelijk de nadruk op de lichamelijke van de ervaring; ik ben altijd een lichaam dat ervaart en dat zich verhoudt tot anderen die ook belichaamd zijn.

### **Verdere vragen bij Steins’ empathie**

Er zijn natuurlijk de nodige vragen die we kunnen stellen bij de theorie van Stein. Allereerst, als de ervaring van een ander op een bepaald niveau altijd de mijne blijft, kleurt mijn eigen ‘ik’ dan niet de ervaring die ik van de ander ken? Stein beargumenteert dat dit inderdaad het geval

---

<sup>22</sup> Rita W. Meneses and Micheal Larkin, “Edith Stein and the contemporary psychological study of empathy,” *Journal of phenomenological psychology* 43 (2012): 151-165.

kan zijn. Empathische ervaringen worden altijd gevormd door de gewoontes, ervaringen en eerdere kennis waarmee de ander denkt en interpreteert. We nemen onszelf altijd als basis en dit kan leiden tot onjuistheden. Zo kunnen ik en de ander een andere soort waarde aan iets hechten, ergens een andere ervaring mee hebben etc. Om dit probleem te reduceren beargumenteert Stein dat we onze empathische ervaring kunnen combineren met intellectuele interpretatie, wanneer we letten op externe symptomen of aanwijzingen kunnen we afleiden hoe iemand zich voelt.

Daarnaast kunnen we natuurlijk stellen dat de mate waarop iemand in staat is tot empathie persoonsafhankelijk is. De ene persoon is meer empathisch of socialer aangelegd dan de ander. Hier gaat Stein zelf niet verder op in; haar doel is om een algemene manier te schetsen van wat empathie is en hoe een empathische ervaring te werk gaat. In hoeverre de één daar meer toe in staat is dan de ander komt daarin niet aan bod.<sup>23</sup>

### **Het existentiële gevoel en empathie**

Nu stuiten we op een volgend belangrijke vraag: In hoeverre speelt het existentiële gevoel een rol in de mate waarop ik me kan inleven in een ander? Mijn mogelijkheden tot ervaring van de ander liggen ten slotte in mijn existentiële gevoel besloten; dit betekent dat bij een verandering van mijn existentiële gevoel ook de manier waarop ik aan anderen kan relateren verandert. De mogelijkheid die ik heb om me tot anderen in te leven en empathie te voelen kan zo ook een verandering doormaken. Stel je voor dat de wereld en anderen je vreemd aanvoelen, je voelt je gedistantieerd, ben je hier dan in dezelfde mate tot in staat dan wanneer dit niet het geval is? En hoe zit dat in de interactie tussen twee mensen met een volledig verschillend existentiële gevoel, in hoeverre kunnen zij aan elkaar relateren? Ik zou willen beargumenteren dat het existentiële gevoel inderdaad van grote invloed is op de manier waarop je in staat bent tot empathie. We kunnen aannemen dat, eventuele persoonsafhankelijke verschillen negerend, de theorie van Stein een goede algemene theorie vormt van hoe empathie, en zo ons inleven tot de ander, werkt. Of we echter altijd in dezelfde mate in staat zijn in deze empathische ervaring te engageren is een volgende vraag.

Zoals we in hoofdstuk 2 hebben kunnen lezen ben je niet altijd bewust van je existentiële gevoel. Sterker nog, in verreweg de meeste gevallen ben je hier helemaal niet bewust van. We kunnen zeggen dat er zo een soort ‘normale, neutrale’ staat bestaat. We hebben echter eerder al verondersteld dat we ons allemaal op een unieke manier in de wereld vinden. Zo zijn ook ons existentiële gevoel, en de aan ons ontsloten mogelijkheden, per definitie altijd verschillend per persoon; ook in deze ‘neutrale staat’. Zo zijn zelfs dan de mogelijkheden tot ervaring van de ander altijd verschillend. Dit sluit goed aan op het hierboven geschetste probleem van eventuele persoonsafhankelijke verschillen in de mate waarop we in staat zijn tot empathie. We kunnen zo, op basis van ons existentiële gevoel, concluderen dat de mate waarin we in staat zijn tot empathie altijd persoonsafhankelijk is. We vinden onszelf nooit op eenzelfde manier in de wereld en dus zullen we ook nooit in exact dezelfde mate in staat zijn tot empathie.

Wat gebeurt er echter wanneer ons existentiële gevoel verandert, wanneer we ons in een afwijkende manier in de wereld vinden? Laten we kijken naar het voorbeeld dat ik in de eerste

---

<sup>23</sup> Menesis and Larkin, "Edith Stein and the contemporary psychological study of empathy," 165-175.

alinea al schetste, ik maak een verandering door in mijn existentieel gevoel en de hele wereld voelt me vreemd aan, ver weg, ik voel me gedistantieerd. Wanneer ik me zo gedistantieerd voel van anderen zal dit zeker effect hebben op de manier waarop ik de ander kan ervaren. Laten we kijken naar het eerste niveau van empathie; de directe waarneming. De ervaring van de ander neem ik waar als een directe gegevenheid. Echter, wanneer de ander mij ver weg aan voelt, is deze persoon dan nog wel vanzelfsprekend een directe gegevenheid? En als de ander niet direct gegeven is, verschuift, zoals in het tweede niveau, het intentionele object dan wel van de ander naar het intentionele object van de ervaring van de ander? We kunnen ook kijken naar het voorbeeld van een depressie, over het algemeen is iemand die depressief is niet meer tot dezelfde mate in staat contact te maken met anderen. Vaak gaat een depressie gepaard met een gebrek aan motivatie en energie, de ervaren mogelijkheden zijn een stuk minder toegankelijk geworden of wellicht verdwenen. Daarnaast is iemand, wanneer hij lijdt onder een depressie, in een constant gevecht met zichzelf. De mogelijkheid om je zo met anderen bezig te houden of in te leven kan zo ook gereduceerd zijn. Een verandering in existentieel gevoel kan dus weldegelijk van invloed zijn op de mogelijkheid tot empathie.

Zo komen we bij een volgende vraag: als twee mensen zich in een volledig ander existentieel gevoel bevinden, in hoeverre kunnen ze dan nog aan elkaar relateren? Als we twee extremen gevallen nemen, iemand die depressief is en iemand die in extase verkeert, in hoeverre zijn ze in staat elkaar te begrijpen? Zou de laatste bij de pijn van de eerste kunnen en de eerste de vreugde van de laatste? Persoon A, de persoon met de depressie, vindt zichzelf in een wereld ontsloten met geheel andere mogelijkheden dan persoon B, de persoon in extase. Waar persoon A, de wereld als grauw, ver weg en somber ervaart en de mogelijkheid van vreugde voor zichzelf of wellicht überhaupt, ook voor anderen, niet meer ziet, bevindt persoon B zich in een wereld vol mogelijkheden en vreugde, voor deze persoon is de mogelijkheid echte wanhoop en pijn te ervaren wellicht niet toegankelijk. Wanneer persoon B zijn gevoel beschrijft aan persoon A, zal dit leiden tot onbegrip, hetzelfde geldt andersom. We zouden kunnen zeggen dat als gevolg van een verschillend existentieel gevoel persoon A en B nauwelijks in staat zijn zich in elkaar in te leven.

Als we dit idee verder doortrekken, kunnen we ons hetzelfde afvragen wanneer het eenzelfde persoon betreft. Wanneer we denken aan (fysieke) pijn kunnen we ons goed herinneren dat iets heel veel pijn deed, we kunnen echter nooit meer helemaal bij onze pijnervaring. We kunnen hetzelfde beargumenteren voor emotionele pijn of een emotie of existentieel gevoel in het algemeen. We kunnen ons er ~~in~~ een inleving van maken, deze ervaring blijft echter altijd anders dan wanneer we deze ervaring in het hier-en-nu hebben. Dit kunnen we goed koppelen aan Stein, ondanks de directe gegevenheid van de ervaring, blijft het altijd mijn eigen ervaring, een ervaring van mij in het hier en nu en niet de ervaring van de ander, of in dit geval een eerder ik. Er is geen sprake van eenheid; ook niet wanneer het een oudere ervaring betreft. Wanneer we kijken naar de twee extremen kunnen we ook beargumenteren dat dit hetzelfde werkt, wanneer iemand een grote verandering heeft ondergaan kan hij zich ook nauwelijks meer inleven in zijn oudere ik. Wanneer iemand in een zware depressie zit kan hij zich wellicht niet meer inleven in hoe hij zich voelde voordat hij dit had.

Maar hoe zit dit dan met mensen die zich in hetzelfde existentieel gevoel bevinden? Zijn twee mensen met een depressie beter in staat tot wederzijdse empathie dan iemand met een iemand zonder depressie? Dit is een lastige kwestie. Enerzijds zou ik willen beargumenteren

van niet; ieders ervaring is en blijft toch uniek, een depressie kan er dus voor de een ook heel anders uitzien dan voor een ander. Anderzijds zijn er grote overeenkomsten in de ervaringswereld van twee mensen met een depressie. Zo ervaren beide een gevoel van extreme emotionele pijn en somberheid, iets wat iemand zonder depressie niet ervaart. Op basis van deze gedeelde ervaring zou ik willen beargumenteren dat mensen die beide in een depressie inderdaad goed of in ieder geval beter, in staat zullen zijn elkaars ervaring te begrijpen en dus wederzijdse empathie te ervaren.

Ten slotte kunnen we ons afvragen of we empathie en emotie op eenzelfde manier aan elkaar verbonden zijn. Ik zou willen beargumenteren dat dit niet het geval is. De emotie kan wellicht voor een kort moment je mogelijkheid tot empathie beïnvloeden, dit is echter niet een verandering in de mogelijkheden die de wereld aan je ontsluit. Hoewel je op een moment van de angst wellicht niet zo bezig bent met inleving tot de ander blijven de mogelijkheden die over het algemeen aan je zijn ontsloten onveranderd. Het existentieel gevoel vormt voor zowel de emotie als voor de empathie de mogelijkheden om deze te ervaren, beide zijn op een vergelijkbare manier gegrond in het existentieel gevoel.

## **Conclusie**

Concluderend kunnen we met behulp van Stein stellen dat de manier waarop we toegang hebben tot de ervaring van de ander een ervaring is van een directe gegevenheid. Hoewel de ik en de ander altijd in een andere wereld leven hebben we door middel van empathie op een directe manier toegang tot de ervaring van de ander zonder dat hier sprake is van een eenheid. Het blijft altijd onze eigen ervaring van de ervaring van de ander. Het existentiële gevoel heeft vervolgens invloed op de manier waarop we in staat zijn tot empathie. Niet alleen liggen onze mogelijkheden tot empathie hierin besloten, ook wanneer ik een verandering van existentieel gevoel doormaak, kan dit van invloed zijn op mijn mogelijkheden tot empathie. Ten slotte zijn er een hoop interessante vragen te stellen in de interactie tussen mensen met een verschillend existentieel gevoel en de manier waarop zij zich tot elkaar in kunnen leven. Zo zou ik willen beargumenteren dat mensen met eenzelfde existentieel gevoel beter in staat zijn tot wederzijdse empathie en mensen met een uiteenlopend existentieel gevoel dit minder zijn.

## CONCLUSIE

Na deze uitgebreide beschouwing van de affectieve ervaring; emotie en existentieel gevoel, blijven er vanzelfsprekend nog altijd vragen over. Zo vraag ik me allereerst af wat de samenhang is tussen existentieel gevoel en persoonlijkheid; waar ontmoeten deze twee elkaar? Je existentieel gevoel is constituerend voor je ervaring maar je persoonlijkheid ook. Of, kunnen we ons afvragen, is je persoonlijkheid niet een onderdeel van je existentieel gevoel? Is de manier waarop je bent, dingen die je interessant vindt, waar je goed in bent, eigenlijk niet ook een vorm van hoe je jezelf in de wereld vindt? En is dit niet ook onderhevig aan verandering? Hoewel je persoonlijkheid over tijd natuurlijk zeker verandert en ik ook denk dat een verandering van existentieel gevoel hier van invloed op kan zijn, denk ik niet dat dit een volledige verandering met zich mee brengt. Wellicht kunnen we het zien als een spectrum waarbij de twee elkaar overlappen en beïnvloeden maar niet volledig in elkaar opgenomen zijn.

Een vergelijkbare vraag kunnen we stellen over ervaringen in het verleden; ook deze zijn vormend voor hoe jij de wereld ervaart en waarneemt. Toch zou ik niet willen stellen dat eerdere ervaringen onderdeel zijn van je existentieel gevoel. Wellicht is het eerder andersom, zijn eerdere ervaringen vormend voor de manier waarop je jezelf in de wereld vindt. Ik ben geneigd dit inderdaad te veronderstellen. Anderzijds is het existentieel gevoel pre-intentioneel, het komt voort uit het zijn in de wereld; voor alle activiteit en denken. Deze twee ideeën lijken niet verenigbaar.

Dit brengt ons bij wat mij betreft het grootste struikelpunt van het existentieel gevoel: in hoeverre kunnen dingen in de wereld, dingen na de ervaring, invloed hebben op de manier waarop we onszelf in de wereld vinden? We hebben deze vraag al meerdere malen terug gezien zoals bij het conceptueel denken maar ook bij de emotie en bij de ervaring van de ander. Zoals we hebben gezien kunnen volgens Ratcliffe dingen in de wereld in principe niet van invloed zijn op ons existentieel gevoel. Toch maakt hij hierop zelf ook een uitzondering; zo geeft hij het voorbeeld van chronische pijn, ook dit is een wereldlijke gebeurtenis maar het kan volgens Ratcliffe wel vormend zijn voor het existentieel gevoel. Ik heb hieraan toegevoegd dat ook een overweldigende emotie zoals rouw, vormend of een vorm kan zijn van een existentieel gevoel. Dit betekent ook dat ook de ander, die in de wereld ligt, constituerend kan zijn voor de manier waarop we onszelf in de wereld vinden.

Zo zijn er nog veel meer dingen die interessant zijn maar waar we nog niet aan toe zijn gekomen. Zo kunnen we bijvoorbeeld verder ingaan op verschillende emoties binnen een andere emotie of een existentieel gevoel. Zo kan bijvoorbeeld de rouw talloze manieren van verdriet aannemen. Het verdriet wat je voelt is niet één soort verdriet: het is een verdriet voor de ander die niet meer door kan leven, een verdriet voor jezelf die deze persoon moet missen, een verdriet voor andere naasten die deze persoon moeten missen, noem maar op. Het spectrum van de emotie is ontzettend groot. Een andere interessante vraag is in hoeverre er altijd een egoïstisch aspect aan de emotie zit. Wanneer ik verliefd ben is de ander het intentionele object van deze verliefdheid, van dit gelukmakende gevoel, ben ik echter echt zo blij met deze specifieke persoon of vooral met de rol die deze persoon aanneemt, het gevoel dat die mij geeft? Hetzelfde kunnen we ons afvragen in de rouw. Rouwen we alleen voor onszelf of rouwen we inderdaad ook over het gemis van het leven van de ander, voor onze naasten etc.?

Ten slotte zijn er nog allerlei andere dingen toe te voegen; wat is bijvoorbeeld de rol van hormonen op je emotie of wellicht existentieel gevoel? Maar ook dingen als het onderbewustzijn zijn interessant en wellicht van invloed. Voor deze vragen moeten we echter naar een andere discipline kijken dan de filosofie.

Ondanks al deze resterende vragen hoop ik met de hierboven uitgewerkte theorie een duidelijke uiteenzetting te hebben gegeven van de affectieve ervaring. We zijn begonnen met twee onderzoeksvragen, namelijk: “Wat is de meest volledige fenomenologische opvatting van de emotie?” en “Wat is de rol van de ander in mijn emotie-ervaring en wat is het effect hiervan op het sociaal begrip?” Ik ben hierin begonnen met het uitwerken van de begrippen mens en wereld aan de hand van Heidegger. Vanuit Heideggers’ beschreven stemming heb ik met Ratcliffe het existentieel gevoel uiteengezet; een gevoel waarvan ik heb beargumenteerd dat dit ten grondslag ligt aan iedere (affectieve) ervaring. Dit existentieel gevoel is een gevoel van jezelf in de wereld vinden; het ontsluit de mogelijkheden en de manier waarop je aan de wereld kan relateren. Daarnaast is het een belichaamde ervaring die altijd door of via het lichaam *gevoeld* wordt. Vervolgens heb ik de emotie onderzocht en deze gekoppeld aan het existentieel gevoel en de stemming. Hierbij heb ik, met behulp van Nussbaum, beargumenteerd dat we er in de emotie achter komen wat er voor ons toe doet en dat we in de emotie geconfronteerd worden met onze eigen afhankelijkheid ten opzichte van de wereld. Het existentieel gevoel vormt de voorwaarde en is bepalend voor de ervaren emoties; deze ontsluit ten slotte wat er voor jou van belang is en wat de mogelijkheden zijn van de ervaring. Ten slotte heb ik met behulp van het voorbeeld van de rouw beargumenteerd dat de emotie ook, in bepaalde overweldigende gevallen, constituerend kan zijn voor ons existentieel gevoel.

Hierna ben ik verder gegaan op mijn volgende onderzoeksvraag. Ik ben begonnen de ander te bekijken vanuit Heidegger. Dit heb ik vervolgens gekoppeld aan Ratcliffe en zijn existentieel gevoel. Ik heb geconcludeerd dat de wereld altijd een mede-wereld is en dat de ander altijd verschijnt als een er-mede-zijn. Toch is de wereld altijd op een solipsistische wijze aan ons ontsloten; de manier waarop we onszelf in deze mede-wereld vinden is uniek. Vervolgens is de manier waarop we onszelf in de wereld vinden constituerend voor de manier waarop we anderen kunnen ervaren. Het existentieel gevoel is ten slotte van grote invloed op de door mij ervaren mogelijkheden. Tegelijkertijd kan de ander in sommige gevallen ook van invloed zijn op een verandering van mijn existentieel gevoel. In het laatste hoofdstuk heb ik ten slotte de empathie behandeld. Hiervoor heb ik gebruik gemaakt van de theorie van Edith Stein, die ik vervolgens heb gekoppeld aan het existentieel gevoel en de emotie. Ik heb beargumenteerd dat de manier waarop we onszelf in de wereld vinden van invloed is op de mate waarin we in staat zijn tot empathie en, dat wanneer ons existentieel gevoel een verandering doormaakt, dit ook van invloed kan zijn op onze mate tot empathie. Vervolgens heb ik beargumenteerd dat wanneer twee mensen zich in een totaal uiteenlopend existentieel gevoel bevinden, de mate tot wederzijdse empathie verminderd wordt, wat ik vervolgens heb doorgetrokken naar iemands eigen, eerdere, ervaringen. Kan ik me op een later moment nog echt inleven in de manier waarop ik me eerder voelde? Ten slotte heb ik beargumenteerd dat wanneer mensen zich juist in een vergelijkbaar existentieel gevoel bevinden ze wellicht in grotere mate in staat zijn tot wederzijdse empathie.

Ik hoop, na al deze bevindingen, een volledige fenomenologische schets te hebben kunnen geven van de emotie en de rol die de ander hierin speelt.

## Bibliografie:

- Elpidorou Andreas and Freeman, Lauren. "Affectivity in Heidegger I: Moods and Emotions in *Being and Time*." *Philosophy Compass* 10/10 (2015) 661-671.
- Freeman, Lauren and Elpidorou Andreas.. "Affectivity in Heidegger II: Temporality, Boredom and Beyond." *Philosophy Compass* 10/10 (2015) 672-684.
- Hatzimoysis, Anthony. "Emotions in Heidegger and Sartre." *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. (2010)
- Heidegger, Martin. *Zijn en tijd*. Vertaald door Mark Wildschut. Nijmegen: uitgeverij SUN, 1998.
- Meneses, W. Rita and Larkin, Micheal."Edith Stein and the contemporary psychological study of empathy." *Journal of phenomenological psychology* 43 (2012): 151-184
- Nussbaum, Martha. "Emotions as judgements of value and importance." *Thinking about feeling: contemporary philosophers and emotions*, (2004)
- Ratcliffe, Matthew. "The phenomenology of existential feeling." *Feelings of being alive*, (July 2012): 23-54
- Ratcliffe, Matthew. "Why moods matter." *Cambridge Companion to Heidegger's Being and Time* (2013).
- Sluis van, Jacob. *Leeswijzer bij Zijn en tijd van Martin Heidegger*. Eindhoven: uitgeverij DAMON, 1998.