

# Schizofrenie, filosofie en het ongrijpbare zelf

Jasper Feyaerts

## Inleiding

Schizofrenie en filosofie vertonen een intieme en complexe relatie (Sass 1992; Strassberg 2014; Kusters 2020). Enerzijds lijkt schizofrenie – meer dan andere vormen van ‘psychopathologie’ – een vorm van ervaren te omvatten waarin filosofische kwesties bij uitstek een bron van perplexiteit en existentiële vraagstelling uitmaken. Anderzijds vormt schizofrenie zelf – eveneens meer dan andere psychopathologische categorieën – het geprivilegieerde object van filosofische reflectie (Woods 2011).

Eén domein van huidig onderzoek waarin deze relatie op exemplarische wijze aan bod komt, is in de analyse van ‘gedachte-insertie’. In dit symptoom – dat ooit voldoende werd geacht voor de diagnose van schizofrenie (Schneider 1959) – rapporteren patiënten dat hun gedachten op een of andere manier niet langer ‘hun’ gedachten zijn. De analyse van dit symptoom, en in het bijzonder van de aard van zelfverlies dat het lijkt te omvatten, vormt de terugkerende focus van een continue stroom aan filosofische literatuur (bv. Billon 2013; Bortolotti & Broome 2009; Gallagher 2015; Henriksen, Parnas & Zahavi 2019; Ratcliffe & Wilkinson 2015).

Deze filosofische fascinatie voor gedachte-insertie is echter slechts ten dele klinisch gemotiveerd. Daarnaast functioneert gedachte-insertie vaak als een soort van gedachte-experiment op basis waarvan verschillende filosofische intuïties aangaande het wezen van zelfbewustzijn, subjectiviteit en de vrije wil getoetst kunnen worden. Het idee is hier dat gedachte-insertie filosofen kan helpen om impliciete aspecten van de normale zelfervaring aan het licht te brengen die doorgaans verborgen blijven. Waar Freud ooit de droom naar voren schoof als koninklijke weg naar het onbewuste, lijkt gedachte-insertie vandaag op een gelijkaardige manier te functioneren als de koninklijke weg naar het (zelf)bewustzijn.

In deze bijdrage zal ik één filosofische lezing van gedachte-insertie kritisch bespreken aan de hand van Wittgenstein. In deze fenomenologische lezing wordt gedachte-insertie geïnterpreteerd als een verlies van het ‘gevoel van actie’ dat normaal denken zou kenmerken (Gallagher 2015). Wittgenstein is echter kritisch op pogingen om concepten zoals denken, actie en zelf te

analyseren in termen van een fenomenologische focus op ‘ervaring’.

Daarnaast sta ik ruimer stil bij het idee dat gedachte-insertie en schizofrenie een soort pathologische ‘via negativa’ zouden vormen voor natuurlijke evidenties en ervaringen die normaliteit zouden uitmaken. Op basis van Sass (1992/2017) en Kusters (2020) schuif ik het alternatieve idee naar voren dat, eerder dan door een *verlies*, schizofrenie gekenmerkt wordt door een hyperreflexieve filosofische attitude ten aanzien van het dagelijkse leven en ervaren.

## Gedachte-insertie en de fenomenologische gronden van het zelf

Het fenomeen van gedachte-insertie wordt vaak gezien als een tegenvoorbeeld voor traditionele Cartesiaanse assumpties over de onfeilbaarheid van bepaalde vormen van zelfbewustzijn. Meer bepaald zou gedachte-insertie de zelfevidentie ondergraven dat wanneer we bewust zijn van onze gedachten, we onmiddellijk ook bewust zijn van deze gedachten als *onze* gedachten. Gedachte-insertie lijkt echter ook deze laatste bron van cartesiaanse zekerheid tegen te spreken. Eén van Karl Jaspers’ patiënten beschrijft een dergelijke ervaring als volgt:

“Ik heb ze nooit gelezen noch gehoord [deze gedachten]; ze komen ongevroegd; ik durf niet te denken dat ik er de bron van ben, maar ik ben blij ze te kennen zonder ze te denken. Ze komen steeds als een gift en ik zou niet durven pretenderen dat ze van mij zijn.” (Jaspers 1963: 123)

Aangezien dergelijke getuigenissen lijken te ontkennen wat algemeen als een noodzakelijk kenmerk van onze

---

Prof. dr. Jasper Feyaerts is onderzoeker en doceert aan de Universiteit Gent (Vakgroep Psychoanalyse & Raadplegingspsychologie) en de KU Leuven (Center for Contextual Psychiatry).

bewuste leven wordt gezien – i.e., wat Jaspers omschreef als “het specifieke aspect dat dit leven ‘van mij’ is”, dat het “een ‘ik-kwaliteit’ heeft” –, beschouwde Jaspers dergelijke symptomen als fundamenteel “onbegrijpelijk” en als “in principe ontoegankelijk voor ons”.

Tegenwoordig is een dergelijke bewering over de zogenaamde ‘onbegrijpelijkheid’ van schizofrenie echter minder populair. De huidige geprefereerde benadering is om dergelijke getuigenissen te proberen te begrijpen door gedetailleerd te beschrijven welk *aspect* of welke *ervaring van subjectiviteit* in deze symptomen lijkt te ontbreken. De strategie is hier om twee verschillende manieren te onderscheiden op basis waarvan onze gedachten subjectief ervaren kunnen worden als de ‘onze’: i.e., als een ervaring van ‘mijnheid’ en als ervaring van ‘actie’. Waar deze eerste aanwezig blijft in gedachte-insertie – ‘de gedachten treden nog steeds op in ‘mijn’ bewustzijn’ – lijkt de andere te ontbreken – ‘ik ben niet langer hun actieve denker’. Patiënten met gedachte-insertie zijn dus nog steeds de ‘eigenaars’ van gedachten als ervarende subjecten, maar hebben niet langer het gevoel de actieve agens te zien van gedachten die zich aan hen lijken op te dringen ongeacht hun persoonlijk intenties en wil.

Dergelijke fenomenologische interpretaties van gedachte-insertie hebben één ontegensprekelijk voordeel: wat patiënten vertellen over hun ervaringen, hoeft nu niet langer geïnterpreteerd te worden als betekenisloos of onbegrijpbaar. Dit valideert de waarde en coherentie van het zogenaamde eerstpersoonsperspectief van de patiënt.

## Vragen en kritiek

Deze fenomenologische interpretatie van gedachte-insertie is echter niet zonder kritiek gebleven. Zo wordt er tegengeworpen:

1. dat gedachte-insertie beschreven moet worden als een verstoring in het ‘gevoel van mijnheid’ eerder dan in ‘actie’, zolang deze eerste correct beschreven worden; niet in termen van spatiale metaforen waarbij ‘mijn’ gedachten optreden in ‘mijn veld van bewustzijn’, maar wel of iemand wil of in staat is zijn gedachten te onderschrijven (Bortolotti & Broome 2009);
2. dat de verstoring van het gevoel van actie niet gesitueerd moet worden op het onmiddellijk niveau van ervaring, maar op het niveau van reflexieve of narratieve attributie (Campbell 2001);
3. dat de beschrijving van gedachte-insertie als een verstoord gevoel van actie onvoldoende is om deze te

onderscheiden van, bijvoorbeeld, obsessieve gedachten (Billon 2013);

4. dat deze fenomenologische interpretatie onvoldoende de *inhoud* van gedachten in rekening brengt die als niet-eigen ervaren worden (Lopez-Silva 2018; Feysaerts & Vanheule 2017);
5. of finaal, dat het meeste denken – zoals Nietzsche ooit opmerkte – niet echt een activiteit maar eerder een passief fenomeen is (“een gedachte komt wanneer ‘het’ wil, en niet wanneer ‘ik’ wil” – Nietzsche 1886).

Er is echter een assumptie die in deze kritieken impliciet aanvaard blijft: namelijk dat concepten zoals actie, zelf, mijnheid, enz. alle verhelderd kunnen worden op basis van een fenomenologische focus op *ervaring*. Hoewel filosofische auteurs verschillen over de vraag of het de ervaring van ‘actie’ dan wel deze van ‘mijnheid’ het meest prominent is in gedachte-insertie, wordt het idee dat dergelijke ervaringen een rol spelen in het gewone denken impliciet aanvaard. Een gelijkaardige klemtoon op fenomenologische ervaring kan ook opgemerkt worden in Jaspers’ omschrijving van schizofrene zelfvervreemding: “Het opmerkelijke aan dit specifieke fenomeen is dat het individu, hoewel hij bestaat, niet langer kan *ervaren* dat hij bestaat. Descartes’ ‘cogito ergo sum’ (Ik denk dus ik ben) kan nog oppervlakkig gedacht worden, maar het is niet langer een valide *ervaring*” (1963: 122 – mijn cursivering).

In de volgende sectie zal ik deze fenomenologische klemtoon op *zelfervaring* – i.e., in de populaire uitdrukking, op ‘hoe-het-is’ om te denken, actief te zijn, om een zelf te zijn, ... – enerzijds verklaren door stil te staan bij de fenomenologische interpretatie van onze zogenaamde ‘eerstepersoonsautoriteit’ – i.e., onze schijnbaar moeiteloze capaciteit om te zeggen wat we denken, verlangen, of geloven. Anderzijds zal ik deze fenomenologische interpretatie kritisch bespreken aan de hand van Wittgensteins analyse van ditzelfde fenomeen. Ten slotte ontwikkel ik een aantal implicaties van deze kritische vergelijking voor beschrijvingen van gedachte-insertie.

## Hoe weet ik dat en wat ik denk?

De intuïtie die gevat wordt met het idee van ‘eerstepersoonsautoriteit’, is dat ik doorgaans het best geplaatst ben indien je wilt weten wat ik denk, voel, ervaar, enz. Zoals Descartes stelde, hoewel ik me zou kunnen vergissen over het feit of ik daadwerkelijk aan het wandelen ben of deze tekst aan het schrijven ben, worden

dergelijke sceptische twijfels betekenisloos in het geval van de vraag of ik dit *geloof*, of dit zo voor mij *lijkt* en of ik dit *denk*. Deze typische ‘cogitatio’ maken alle deel uit van een ruimere categorie die Wittgenstein omschreef als ‘psychologische werkwoorden’. Hieronder vinden we concepten die wijzen naar ervaringen (‘Ik zie’, ‘Ik hoor’, ‘Ik heb hoofdpijn’), maar ook naar cognitieve activiteiten (‘Ik denk’, ‘Ik oordeel’), intenties (‘Ik ben van plan’, ‘Ik stel voor’) en wilsuitingen (‘Ik beslis’, ‘Ik wil’).

Voorts bestaat onze ‘subjectieve autoriteit’ over deze psychologische werkwoorden uit het feit dat ik vrijgepleit ben van vragen voor verificatie en bewijs die verbonden zijn aan andere oordelen. Indien ik bijvoorbeeld zou beweren dat “ik mijn portefeuille verloren ben” of dat “ik mijn arm gebroken heb”, dan zouden de redenen die ik dien aan te voeren dezelfde zijn als wanneer ik dit over iemand anders zou beweren – ruwweg, redenen gegrond in observatie, inferentie of getuigenis. Wanneer ik echter zou zeggen dat “ik een pizza bianco wil eten”, dat “ik nadenk over Freuds *Toekomst van een Illusie*” of dat “ik verlang naar vakantie”, dan lijkt de situatie helemaal anders. Er zou inderdaad iets vreemds zijn wanneer iemand me zou vragen om deze beweringen te staven (bv. “dus je denkt na over Freuds werk ... oké, maar hoe weet je dat zo zeker?”). Zoals Wittgenstein opmerkt, een belangrijk aspect van deze incorrigeerbaarheid van de eerste persoon is dat men de persoon in kwestie niet kan vragen *hoe* hij of zij dit weet.

Maar hoe moeten we deze opmerkelijke capaciteit om zo moeiteloos met autoriteit te spreken over onze gedachten, verlangens en angsten nu verklaren? Hier is het leerrijk om Wittgensteins analyse van deze capaciteit te contrasteren met diegene die we typisch vinden in de fenomenologische traditie.

Fenomenologische benaderingen trachten de eerstpersoonsautoriteit typisch te verklaren op basis van een speciale soort van eerstpersoonsgegevenheid die de persoon in staat zou stellen zijn mentale leven te kennen. Voor de fenomenologie is het probleem van eerstpersoonsautoriteit met andere woorden slechts één specifiek voorbeeld van de meer algemene epistemologische vraag naar kennis – in dit geval *zelfkennis* –, en het probleem is bijgevolg deze naar de grond en mogelijkheid van dergelijke kennis. De impliciete redenering lijkt hierbij de volgende: op dezelfde manier zoals ik niet in staat zou zijn van dit object te zeggen dat het een tafel is zonder deze eerst te herkennen *als* een tafel, zou ik niet in staat zijn te zeggen dat ik bijvoorbeeld *Better Call Saul* wil kijken, mocht ik deze mentale toestand niet eerst als dusdanig herkennen. Dus, om het fenomeen van eerstpersoonsautoriteit te verklaren

lijkt het fenomenologisch nodig om een zekere ‘ervaringsgegevenheid’ van mijn mentale leven naar voren te schuiven. Zoals Zahavi beargumenteert in het geval van overtuigingen en intenties:

“[...] indien ik wil reflecteren en toegang wil hebben tot mijn overtuigingen en intenties is het niet voldoende dat ik ze heb: ik moet me er ook bewust van zijn; voor reflectie kan ik met andere woorden niet ‘geestesblind’ zijn geweest. Reflectie wordt mogelijk gemaakt door wat pre-reflexief doorleefd werd. Het wordt gedreven door feiten van ervaring en is niet constitutief zelfvervullend. Ontkennen dat reflexieve zelftoeschrijvingen van overtuigingen gebaseerd zijn op ervaringsbewijzen is onaannemelijk. Het komt neer op het ontkennen dat dergelijke zelftoeschrijvingen bestaan uit een cognitieve verwezenlijking.” (2014: 36 –vertaling, J.F.)

Nu, wat zorgt voor dergelijke ‘ervaringsbewijzen’ is iets waar in de fenomenologische traditie onenigheid over bestaat. Hier zullen we enkel stilstaan bij de benadering die aan de basis ligt van de fenomenologische analyse van gedachte-insertie als een verstoord ‘gevoel van actie’, en die doorgaans geassocieerd wordt met fenomenologische denkers zoals Husserl en Sartre. Deze benadering stelt dat psychologische werkwoorden zoals denken, waarnemen of twijfelen alle ‘bewustzijnsacten’ zijn.

In lijn met Brentano’s definitie van mentale fenomenen wordt van dergelijke bewustzijnsacten gezegd dat ze *intentioneel* zijn, i.e., het zijn acten waardoor of waarlangs ik me onmiddellijk bewust ben van iets. Perceptie, bijvoorbeeld, is deze ‘vorm van bewustzijn’ waardoor een perceptueel object verschijnt; verbeelding, deze ‘vorm van bewustzijn’ waardoor iets gegeven wordt als verbeeld; denken, deze waardoor iets gedacht wordt. Het is met andere woorden *door* mijn transitief of ‘thetisch’ bewustzijn van, bijvoorbeeld, een brandend huis als waargenomen of verbeeld, dat ik onmiddellijk bewust ben van de intransitieve of ‘non-thetische’ aanwezigheid van een actie van perceptie of verbeelding. Belangrijk, het is enkel *omdat* deze intransitieve acten – waarlangs ik me bewust ben van objecten – ook zelf ‘ervaren’ worden (wat betekent dat er zoiets moet zijn als een ‘wat het is’ om waar te nemen, te denken, te geloven), dat ik in staat ben deze te rapporteren wanneer ik ernaar gevraagd wordt. Om de typische fenomenologische neologismen om deze vorm van intransitiviteit te beschrijven te gebruiken: dergelijke prereflexieve ervaringen zijn zogenaamd ‘intrinsiek zelfonthullend’, ‘zelfgegeven’, ‘prereflexief manifest’, of ‘zelfmanifes-



terend' (voor deze ideeën, zie Henry 1973) – kortom: ze zorgen van nature voor hun eigen bewijs. En dus, aangezien mijn vermogen om ze te rapporteren verklaard wordt door hun 'zelfonthullend' karakter, gaan al deze acten van bewustzijn gepaard met een specifieke fenomenologie. Zoals Zahavi schrijft:

"[...] het zijn de bewustzijnstoestanden zelf [bv., waarnemen, geloven, denken, ...], en niet een of andere interne observatie ervan, die deel van de verantwoording geven voor elke daaropvolgende zelftoeschrijving van deze toestanden. Kort gezegd, het

feit dat deze fenomenaal bewuste toestanden 'iets zijn' voor het subject is wat ervoor zorgt dat deze toestanden een verantwoording geven aan hogere-orde overtuigingen omtrent hun bestaan." (2014: 36)

Samengevat: we zien dus dat de fenomenologische benadering alle psychologische concepten behandelt als één generieke klasse van 'ervaringsconcepten', en dat dit het resultaat is van de poging om onze eerstpersoonsautoriteit te verklaren in termen van een vorm van 'intrinsieke' of 'prereflexieve' ervaringsgegevenheid. Aangezien deze autoriteit niet enkel verbonden is aan het



voelen van pijn, maar ook aan het feit dat ik dingen herinner of bepaalde gedachten denk – en doorheen al deze voorbeelden dat *ik* het ben die voelt, herinner of denk – wordt het verleidelijk om ‘zelfervaringen’, ‘gedachteervaringen’ en ‘gevoelens van actie’ te vooronderstellen als fenomenologische grond voor mijn zelfattributies. Om dezelfde reden wordt het verleidelijk om beschrijvingen van gedachte-insertie dan te verklaren als een verlies aan of verstoring van dergelijke ‘zelfervaringen’.

Indien we nu echter naar Wittgensteins discussie van eerstepersoonsautoriteit kijken, dan vinden we een opvallend andere analyse, één die de noodzaak en intelligibiliteit in vraag stelt om te verwijzen naar allerlei soorten ervaringen om onze zelftoeschrijvingen van psychologische concepten te verklaren. Wittgensteins analyse begint met de schijnbaar eenvoudige suggestie dat onze zelftoeschrijvingen hun autoriteit verlenen aan het feit dat ze geen *rapportages* of *beschrijvingen* van psychologische ‘toestanden’ zijn, maar wel *expressies* of *manifestaties* van deze toestanden. In het geval van gevoelstaal – bv. uitdrukkingen van pijn – stelt Wittgenstein dit idee als volgt:

“Wat ik uiteraard niet doe, is mijn sensatie identificeren aan de hand van criteria: maar een expressie herhalen. Maar dit is niet het *einde* van het taalspel: het is het begin.

Maar is het begin niet de sensatie – dewelke ik beschrijf? – Misschien verwacht dit woord “beschrijven” ons hier. Ik zeg “ik beschrijf mijn geestestoestand” en “ik beschrijf mijn kamer”. Je dient de verschillen tussen taalspellen in rekening te brengen.” (2009: 290)

Wat zijn de “verschillen tussen taalspellen” waarnaar Wittgenstein hier verwijst? Wittgenstein spreekt het idee tegen dat wanneer ik bijvoorbeeld zeg dat ik pijn voel, ik zou moeten beginnen met de examinatie van mijn pijnsensatie vooraleer ik overga tot de zelftoeschrijving; wanneer ik mijn kamer echter wil beschrijven, dan is het natuurlijk onontbeerlijk dat ik eerst de kamer heb geobserveerd vooraleer ik overga tot de beschrijving. In het laatste geval komt de beschrijving aan het *einde* van het taalspel – nadat ik gekeken heb of de kamer ruim is of een stoel bevat. Dit is wat bovendien mijn descriptieve bewering verantwoordt.

In het geval dat ik mijn gedachten over een bepaald onderwerp deel of wanneer ik klaag over pijn in mijn rug daarentegen, lijkt een dergelijke procedure overbodig. Dit wil niet zeggen dat ik in deze gevallen louter hypothetisch en zonder bewijs te werk ga: de tegenstelling tussen epistemisch verantwoord/onverantwoord is

voor Wittgenstein een valse tegenstelling in het geval van eerstepersoonstoeschrijvingen van pijn of overtuigingen. Om deze tegenstelling te overstijgen moeten we de assumptie verwerpen dat we hier te maken hebben met *oordelen* of *rapportages* over psychologische feiten die de spreker eerst geleerd heeft. Dit is de leidende gedachte in Wittgensteins volgende opmerkingen:

“De paradox verdwijnt enkel wanneer we een radicale breuk maken met het idee dat taal altijd op dezelfde manier werkt, dat het altijd hetzelfde doel heeft: om gedachten mee te delen – die kunnen gaan over huzen, pijn, goed en kwaad, of eender wat.” (2009: 304)

“Wanneer iemand zegt “Ik hoop dat hij zal komen”, is dit een bericht over zijn geestestoestand, of een manifestatie van zijn hoop? – ik kan dit, bijvoorbeeld, zeggen tegen mezelf. En natuurlijk geef ik mezelf geen bericht.” (2009: 585)

Hier vinden we de eerdere suggestie dat psychologische uitspraken primair *manifestaties* of *expressies* zijn van de toestanden of activiteiten die ze toeschrijven, eerder dan secundaire gedachten of overtuigingen *over* deze toestanden of activiteiten. In die zin zijn uitspraken zoals ‘ik heb pijn’ of ‘dat doet echt zeer’ geen pijnberichten analoog met weerberichten, maar net zoals mijn kreunen of gejammer, manifestaties van mijn pijn. Net zomin communiceren uitspraken zoals ‘ik hou van jou’ of ‘ik haat je echt’ subjectieve feiten waarmee je al dan niet akkoord kan gaan, maar moeten ze begrepen worden als verbale equivalenten van bloemen geven of borden in jouw richting gooien.

Wat is nu echter het filosofische belang van deze expressivistische benadering van eerstepersoonsautoriteit en hoe verschilt ze precies van de fenomenologische benadering? En wat zijn voorts de implicaties van deze discussies voor de benadering van gedachte-insertie als een ‘verstoord gevoel van actie’, en ruimer, voor de wijze waarop we beweringen over gedachte-insertie moeten begrijpen?

Allereest zagen we dat de fenomenologische verleiding om allerlei ervaringen op te werpen (bijvoorbeeld, een gevoel van mijnheid, een ervaring van actie, ...) om eerstepersoonsautoriteit te verklaren het gevolg is van psychologische uitspraken van gedachten, acties en intenties te interpreteren als beschrijvingen *over* gedachten, gevoelens en intenties. Wittgenstein geeft ons redenen om deze verleiding tegen te gaan: wat onze autoriteit hier uitmaakt, is niet gelegen in een prereflexief *bewijs* voor onze gedachten en intenties, maar wel dat

onze psychologische uitspraken *expressies* zijn van onze gedachten en overtuigingen. Dit betekent dat er *geen* epistemische vraag is over hoe ik in staat ben mijzelf met autoriteit uit te drukken, aangezien deze uitspraken geen subjectieve *oordelen* over mijn mentale leven omvatten. Kort gesteld: expressieve psychologische uitspraken zijn geen uitspraken *over* de psychologie van de spreker, noch worden ze verantwoord *door* de psychologie van de spreker.

Ten tweede wil dit natuurlijk niet zeggen dat we geen ervaringen zouden hebben, noch dat onze psychologische concepten niet onder één noemer kunnen geplaatst worden. Zoals we zagen, delen deze concepten dezelfde asymmetrie tussen de eerste en derde personen met betrekking tot hun verantwoording. Maar contra de fenomenologische assumptie betekent het feit dat deze concepten deze asymmetrie vertonen niet dat al deze concepten, *om die reden*, ervaringsconcepten zijn – zoals het ‘zien van kleur’ of het ‘voelen van pijn’ dit bijvoorbeeld wel zijn. In de laatste voorbeelden doorleef ik inderdaad ervaringen en ben ik aldus in staat om hun ervaringsinhoud en fenomenale kenmerken te beschrijven (‘een blauwachtig geel’, ‘een kloppende pijn’). Iemand die echter de intentie heeft om op vakantie te gaan, kan allerlei dingen ervaren (opgewondheid, rusteloosheid, ...), maar niets van wat hij ervaart maakt zijn intentie uit. Noch expressies van geloof of overtuigingen, noch van intenties gaan gepaard met enige fenomenologische ervaring – noch moeten ze hier bovendien mee gepaard gaan om met autoriteit te kunnen worden uitgedrukt.

Gelijkaardige observaties gelden voor de concepten van ‘actie’ en ‘mijnheid’ waarvan gesteld wordt dat hun ‘ervaring’ verstoord is in gedachte-insertie en schizofrenie.

Eenzijds, spreken over ‘mijn’ cognitieve deliberaties of gedachteprocessen als activiteiten die ik onderneem gaat niet om het beschrijven van ‘ervaringen van vrije wil’ of getuigen van een subjectief ‘gevoel van actie’. Iets vrijwillig of actief doen betekent eerder, bijvoorbeeld, dat ik handelde op de manier die ik voor ogen had, dat ik me niet verplicht voelde door iets of iemand anders, dat ik de actie kan uitvoeren wanneer het me gevraagd wordt, dat ze niet oprijst wanneer ik dit niet wil, enz. (zie ook Scott 1996). Ervaringen, daarentegen, zelfs in het geval van een ‘ervaring van actie’, zijn per definitie geen dingen die actief worden uitgevoerd maar eerder passief worden ondergaan of doorleefd. Iemand's autoriteit met betrekking tot zijn actie bestaat in zijn capaciteit om zijn handelingen te bepalen als een intentionele *agens*, niet uit zijn subjectieve kennis over zijn bewustzijn als een ervarend subject (zie ook Taylor 2010).

Hetzelfde geldt, anderzijds, voor het ‘persoonlijk hebben’ of de ‘mijnheid’ van gedachten en overtuigingen wiens ‘ervaring’ fenomenologisch gesuggereerd wordt noodzakelijk te zijn om deze aan onszelf toe te schrijven. Om te spreken over ‘mijn’ gedachten en overtuigingen moet ik niet stilstaan bij hoe ze aan mij ‘gegeven’ zijn, maar wel bij de objectieve gronden of redenen die ik ervoor kan aanwijzen. Om te bepalen, bijvoorbeeld, of ik denk dat het zal regenen, dien ik empirische feiten over het weer te raadplegen, eerder dan kenmerken van mijn gedachte-ervaring. Zeggen dat ‘ik denk dat het gaat regenen’ is geen beschrijving van mijn gevoel dat ik deze gedachte heb, maar wel opnieuw een expressie van mijn oordeel over het weer.

Samengevat: Wittgensteins analyse van onze eerstpersoonsautoriteit toont hoe de fenomenologische klemtoon op diverse vormen van zelfervaring voortkomt uit een misbegrijpen van het expressieve wezen van deze autoriteit. Om te spreken over mezelf, hoef ik geen ervaringen te hebben van mijn gedachten als ‘zelf-gegenereerd’ of als ‘subjectief de mijne’. Indien echter het gewone denken niet steunt op dergelijke ervaringen, kunnen ook getuigenissen van gedachte-insertie niet begrijpbaar worden gemaakt door te refereren aan de *afwezigheid* van dergelijke ervaringen. In de laatste sectie zullen we besluiten met enkele algemene ideeën over hoe gedachte-insertie dan wel begrepen kan worden zonder deze fenomenologische assumpties.

## Filosofie, schizofrenie en de paradoxen van subjectiviteit

In de voorgaande secties hebben we kritisch stilgestaan bij filosofische pogingen om gedachte-insertie begrijpbaar te maken door te verwijzen naar verschillende soorten van zelfervaring die verstoord zouden zijn in schizofrenie. In onze inleiding hebben we gesteld dat deze pogingen voorbeelden zijn van een meer algemene tendens om schizofrenie op te vatten als iets dat, in een negatieve of pathologische zin, bepaalde filosofische assumpties ondersteunt aangaande het wezen van subjectiviteit en het ‘zelf’. Dit is in het bijzonder zo in de fenomenologische traditie, waar schizofrenie soms vergeleken wordt met een onvrijwillige vorm van ‘epoché’ (zie bv. Blankenburg 1971) die de impliciete structuren van subjectiviteit zou blootleggen die normaal geassumeerd worden in het natuurlijke leven.

Er is echter nog een andere manier om de analogie tussen filosofie en schizofrenie te denken, één die ons ook verder kan brengen in het begrijpen van gedachte-



insertie. Deze alternatieve manier legt minder de nadruk op het ‘zelf’ en haar vooronderstelde fenomenologische eigenschappen als het onderwerp van schizofrene en filosofische preoccupaties, maar eerder op de contradicties en paradoxen die het *resultaat* zijn van dergelijke preoccupaties. Sass (1992/2017) en Kusters (2020) in het bijzonder hebben de aandacht gevestigd op een gelijkaardige zelf-gegenereerde paradox die zowel de schizofrene mindset als traditionele filosofische reflecties over het zelf kenmerken. In beide gevallen rijst deze paradox op als een gevolg van een intense en zelfgerichte preoccupatie met het fenomeen van ons eigen bewustzijn en denken.

Met betrekking tot schizofrene ervaring verwijst Sass (1992/2017) naar de bijzondere tendens bij deze individuen om te verschuiven tussen twee, schijnbaar tegengestelde tendensen: enerzijds kunnen ze een grandioze of quasi-solipsistische ervaring hebben als het centrale en alwetende centrum van de realiteit; anderzijds kunnen ze een positie claimen van extreme passiviteit, gecontroleerd en beïnvloed door mysterieuze machines en mechanismen die controle hebben over hun acties en gedachten, zoals in het geval van gedachte-insertie (zie ook Humpston elders in dit tijdschrift). Het is echter niet enkel dat individuen deze twee tegenstelde tendensen vertonen; ze kunnen beiden posities op hetzelfde moment claimen, alsof ze twee tegenstelde expressies zijn van één en dezelfde onoplosbare paradox. Zoals Sass het stelt: “Waar een patiënt met schizofrenie zichzelf evengoed gelijkstelt met God als met een machine, is de meest emblematische waan misschien deze van een soort God-machine te zijn, een alziende, albepalende oog-camera” (1992/2017: 270). Op een gelijkaardige manier definieert Kusters de ‘mystiek-waanzinnige ervaring’ in schizofrenie als betrokken op het “grijpen en uitdrukken van de *coincidentia oppositorum*” (2020: 311), of ook als “het verlangen naar de convergentie en transcendentie van paradoxale tegengestelden” (2020: 544).

De initiële relevantie van deze observaties voor onze discussie van gedachte-insertie is de volgende: niet enkel zijn fenomenologische concepten zoals een ‘gevoel van mijnheid’ filosofisch verdacht, ze lijken ook ongeschikt om gedachte-insertie te vatten binnen deze klinisch paradoxale context. Dit is een context waarbij, zoals Vygotski het stelde, elk symptoom lijkt samen te gaan met “haar tegensymptoom, haar negatieve dubbeltanger, haar tegengestelde” (1987: 75) – of in termen van de huidige discussie, waar elk schijnbaar verlies van ‘mijnheid’ in fenomenen als gedachte-insertie slechts het tegendeel is van een co-existerende *inflatie* van mijnheid, zoals in momenten van ongebrijdelde almacht en solipsistische grandeur.

Hier kan het lijken dat Jaspers’ oordeel aangaande de essentiële onbegrijpbaarheid van schizofrene ervaring zijn opperste climax heeft bereikt. Hoe kunnen we een geest begrijpen die niet langer onderhevig lijkt aan het principe van non-contradictie, waar het ‘hebben’ en ‘niet hebben’ van mentale inhouden schijnbaar moeiteloos langs elkaar kunnen bestaan? Moeten we tenslotte dit hele project van begrijpen aan de kant schuiven en terugvallen op niet-empathische vormen van verklaring?

Als een weg uit deze impasse schuift Sass (1992/2017) een revelerende analogie naar voren met een gelijkaardige aporetische antinomie die prevalent is in moderne filosofische reflecties over subjectiviteit. Deze typische moderne wending naar subjectiviteit probeert de mogelijkheid van kennis te verzekeren en te begrijpen, zoals in Descartes, Kant of Husserl; of probeert de mogelijkheid van autonomie en vrijheid te vrijwaren, zoals in Fichte, Schelling of Sartre (voor goede overzichten, zie Gasché 1997; Carr 1999; Seigel 2005). Een kenmerk is een gelijkaardig samengaan van twee schijnbaar tegengestelde ontwikkelingen: enerzijds, het subject als soeverein en constitutief centrum van bewustzijn, als transcendentale en zelfdeterminerende grond van bestaan. Maar anderzijds ditzelfde subject als een louter feit binnen dit universum, als een spatiotemporeel object dat gedetermineerd en onderhevig is aan dezelfde natuurwetten die gelden voor alle andere empirische entiteiten. Een subject zijn, in deze moderne filosofische traditie, betekent geconfronteerd worden met dezelfde incompatibele dualiteit die schizofrene individuen kan begeesteren: i.e., bestaan als een subject *voor* de wereld, als haar mogelijksvoorwaarde, maar tezeldertijd ook als een gedetermineerd *object* binnen diezelfde wereld.

Een verder belangrijk aspect van deze analyse is dat gelijkaardig met de schizofrene combinatie van deze twee incompatibele posities, deze filosofische dualiteit niet louter twee tegengestelde en onafhankelijke visies inhoudt met betrekking tot hetzelfde fenomeen. Eerder dan louter externe opposities wordt er filosofisch ook erkend dat de subjectieve en objectieve polen van deze dualiteit in feite twee dialectische momenten zijn van dezelfde reflexieve beweging, in die zin dat dezelfde poging om het subject te bevestigen als transcendentale ‘eigenaar’ van wereldervaring tezeldertijd leidt tot de objectivering en aliënering van ditzelfde subject. De neo-Kantiaan Natorp benadrukte, bijvoorbeeld, hoe elke reflexieve poging om het subject te claimen en te vatten ultiem leidt tot het ‘doden’ of ‘mortifiëren’ van deze priestene vorm van subjectiviteit: “Men grijpt nooit het subjectieve, als dusdanig, in zichzelf. In tegendeel, om deze wetenschappelijk te vatten, wordt men verplicht ze te ontdoen van

haar subjectieve karakter. Men doodt subjectiviteit in de poging ze te begrijpen!” (Natorp 1912: 102-103). Gelijkaardig dus aan de paradoxale combinatie van de quasi-solipsistische en passieve posities in de schizofrenie, zien we eenzelfde onmogelijke fusie van tegengestelden in de filosofie van het subject: de eigenlijke poging om de ervaring van de wereld te subjectiveren, en om reflexief terug te keren naar dit eerstpersoonsperspectief, heeft als effect deze subjectieve dimensie te objectiveren als iets dat gealiëneerd en verschillend lijkt van het subject.

Om te besluiten, wat zijn de implicaties van deze analyse van de gelijkaardige reflexieve paradoxen van de schizofrenie en filosofie voor onze discussie over gedachte-insertie?

Allereerst, indien deze analogie meer is dan een loutere toevalligheid, dan betekent dit dat bepaalde kernsymptomen en ervaringen van schizofrenie beter begrepen worden als verschillende dialectische momenten van een meer algemene en omvattende paradox. Zo bekeken heeft dit ook invloed op de verklaring die men van deze ervaring naar voren schuift: eerder dan in termen van een aanwezigheid of afwezigheid van bepaalde zelfervaringen die normaal deel zouden uitmaken van ons bewustzijnsleven, kan het fenomeen van gedachte-insertie beter begrepen worden als één moment van de paradox die oprijst wanneer bewustzijn zich terugplooit op zichzelf, wanneer bewustzijn aanwezig probeert te zijn bij haar eigen bestaan. De reflexieve poging om de eigen centraliteit te vatten, om het eerstpersoonsperspectief te vatten als perspectief, heeft als tegengesteld effect de objectivering en reïficatie van de geest. Gedachte-insertie is dan niet zozeer een stille of passieve ervaring van zelfverlies, maar eerder het epitoom van een hyperbewuste geest die gevangen zit in paradoxen die het zelf heeft gecreëerd.

## Literatuur

- Billon, A. (2013). Does consciousness entail subjectivity? The puzzle of thought insertion. *Philos Psychol*; 26(2): 291-314.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Stuttgart: Enke.
- Bortolotti, L. & Broome, M.R. (2009). A role for ownership and authorship in the analysis of thought insertion. *Phenomenology & Cog Sci*; 8(2): 205-224.
- Campbell, J. (2001). Rationality, meaning, and the analysis of delusion. *Phil, Psych & Psychol*; 8: 89-100.
- Carr, D. (1999). *The Paradox of Subjectivity: The Self in the Transcendental Tradition*. Oxford University Press.
- Feyaerts, J. & Vanheule, S. (2017). Hij of het (ding) denkt, niet ik: Frith over verbale hallucinaties. *Tijdschrift Fil*; 79(2): 313-342.
- Gallagher, S. (2015). Relations between agency and ownership in the case of schizophrenic thought insertion and delusions of control. *Rev Philos Psychol*; 6: 865-879.
- Gasché, R. (1986). *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*. Harvard University Press.
- Henriksen, M., Parnas, J., & Zahavi, D. (2019). Thought insertion and disturbed for-me-ness (minimal selfhood) in schizophrenia. *Conscious Cogn*; 74: 102770.
- Henry, M. (1973). *The Essence of Manifestation*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Jaspers, K. (1963). *General Psychopathology*. Manchester: Manchester University Press.
- Kusters, W. (2020). *A Philosophy of Madness. The Experience of Psychotic Thinking*. The MIT Press.
- López-Silva, P. (2018). Mapping the psychotic mind: a review on the subjective structure of thought insertion.
- Natorp, P. (1912). *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. Tübingen: J.C.B. Mohr.
- Nietzsche, F. (1886). *Beyond Good and Evil (Jenseits von Gut und Böse)*. Leipzig: Naumann.
- Ratcliffe, M. & Wilkinson, S. (2015). Thought insertion clarified. *J Consc St*; 22(11-12): 246-269.
- Sass, L. (1992/2017). *Madness and Modernism. Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought (revised edition)*. Oxford University Press.
- Schneider, K. (1959). *Clinical Psychopathology*. Grune & Stratton: New York.
- Scott, M. (1996). Wittgenstein's Philosophy of Action. *The Philosophical Quarterly*; 46(184): 347-363.
- Seigel, J. (2005). *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*. Cambridge University Press.
- Strassberg, D. (2014). *Der Wahnsinn der Philosophie. Verrückte Vernunft von Platon bis Deleuze*. Chronos Verlag.
- Taylor, C. (2010). Hegel and the philosophy of action. In Laitin, A. & Sandis, C. (eds.), *Hegel on Action*. Palgrave-Macmillan, 22-41.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations. 4<sup>th</sup> Edition*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Woods, A. (2011). *The Sublime Object of Psychiatry. Schizophrenia in Clinical and Cultural Theory*. Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2014). *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford University Press.