

SCHIZOFRENIE, FILOSOFIE, EN HET ONGRIJPBARE ZELF

Jasper Feyaerts

jasper.feyaerts@ugent.be

Samenvatting: Filosofen wenden zich vaak naar schizofrene ervaring om filosofische assumpties aangaande het wezen van het zelf empirisch te bevestigen. In deze context geldt het fenomeen van gedachteninsectie als een geprivilegeerd voorbeeld aangezien het geacht wordt het wezen van normale zelfervaring te reveleren op een pathologische of negatieve wijze. In deze bijdrage zullen we een dergelijke filosofische benadering kritisch bespreken die gedachteninsectie tracht te verhelderen in termen van een ‘verlies aan agency’ dat geacht wordt het normale denken te karakteriseren. In het tweede deel zullen we ook de meer algemene assumptie kritisch bekijken dat schizofrenie begrepen kan worden als een ‘via negativa’ die toegang verleent tot de evidenties en ervaringen die het normale leven zouden kenmerken. Daartegenover zullen we het idee naar voor schuiven dat zowel filosofie als schizofrenie een bepaalde hyper-reflexieve attitude delen ten aanzien van het alledaagse leven. In de conclusie ontwikkelen we een aantal implicaties van dit idee voor huidige benaderingen van gedachteninsectie en bespreken we de contouren van een alternatief model.

Sleutelwoorden: schizofrenie; filosofie; zelf; hyperreflectie; fenomenologie

Ontvangen: 3 april 2025; **Aanvaard:** 9 augustus 2025.

Introductie

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 geprivilegeerde 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 ‘gedachteninsectie’. In dit symptoom – hetwelk 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; Ratcliffe & Wilkinson, 2015; Henriksen, Parnas & Zahavi, 2019).

Deze filosofische fascinatie voor gedachteninsertie is echter slechts ten dele klinisch gemotiveerd. Daarnaast functioneert gedachteninsertie vaak als een soort van gedachte-experiment op basis waarvan verschillende filosofische intuïties aangaande het wezen van zelfbewustzijn, subjectiviteit en vrijwilligheid getoetst worden. Het idee is hier dat gedachteninsertie 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 voor schoof als koninklijke weg naar het onbewuste, lijkt gedachteninsertie vandaag op een gelijkaardige manier te functioneren als de koninklijke weg naar het (zelf)bewustzijn.

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

Daarnaast sta ik ook ruimer stil bij het idee dat gedachteninsertie 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 voor dat eerder dan door een *verlies*, schizofrenie gekenmerkt wordt door een hyperreflexieve filosofische attitude ten aanzien van het dagelijkse leven en ervaren.

Gedachteninsertie en de fenomenologische gronden van het zelf

Het fenomeen van gedachteninsertie wordt vaak gezien als een tegenvoorbeeld voor traditionele cartesische assumpties over de onfeilbaarheid van bepaalde vormen van zelfbewustzijn. Meer bepaald zou gedachteninsertie de zelfevidentie ondergraven dat wanneer we bewust zijn van onze gedachten, we onmiddellijk ook bewust zijn

van deze gedachten als *onze* gedachten. Gedachteninsertie 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 ongevraagd; 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, p. 123)

Aangezien dergelijke getuigenissen lijken te ontkennen wat algemeen als een noodzakelijk kenmerk van onze bewuste leven gezien wordt – 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 “onbegrijpbaar” en als “in principe ontoegankelijk voor ons”.

Tegenwoordig is een dergelijke bewering over de zogenaamde ‘onbegrijpbaarheid’ van schizofrenie echter minder populair. De huidige geprefereerde benadering is om dergelijke getuigenissen te proberen 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 gedachteninsertie – ‘de gedachten treden nog steeds op in ‘mijn’ bewustzijn’ – lijkt de andere te ontbreken – ‘ik ben niet langer hun actieve denker’. Patiënten met gedachteninsertie zijn dus nog steeds de ‘eigenaars’ van gedachten als ervarende subjecten, maar hebben niet langer het gevoel de actieve agens te zijn van gedachten die zich aan hen lijken op te dringen, ongeacht hun persoonlijk intenties en wil.

Dergelijke fenomenologische interpretaties van gedachteninsertie 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 eerste-persoonsperspectief van de patiënt.

Vragen en kritiek

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

1. dat gedachteninsertie beschreven moet worden als een verstoring in het ‘gevoel van mijnheid’ eerder dan ‘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 gedachteninsertie 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; Feyaerts & 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 doorheen 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 gedachteninsertie, 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, p. 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 ‘eerste-persoonsautoriteit’ – 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 gedachteninsertie.

Hoe weet ik dat en wat ik denk?

De intuïtie die gevat wordt met het idee van ‘eerste-persoonsautoriteit’ is dat ik doorgaans het best geplaatst ben indien je wil 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 skeptische 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 in 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 inderdaad iets vreemd zijn wanneer iemand me zou vragen om deze beweringen te staven (bv, “dus je denkt na over Freuds werk ... ok, maar hoe weet je dat zo zeker?”). Zoals Wittgenstein opmerkt, is een belangrijk aspect van deze incorrigeerbaarheid van de eerste-persoon dat men de persoon in kwestie niet kan vragen *hoe* hij of zij dit weet.

Maar hoe moeten we deze opmerkelijke capaciteit om zo moeiteeloos 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 degene die we typisch vinden in de fenomenologische traditie.

Fenomenologische benaderingen trachten deze eerste-persoonsautoriteit typisch te verklaren op basis van een speciale soort van eerste-persoonsgegevenheid die de persoon in staat zou stellen zijn mentale leven te kennen. Voor de fenomenologie is het probleem van eerste-persoonsautoriteit met andere woorden slechts één specifiek voorbeeld van de meer algemene epistemologische vraag naar kennis – in dit geval *zelfkennis* – en het probleem is bijgevolg dit 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 eerste-persoonsautoriteit te verklaren lijkt het fenomenologisch nodig om een zekere ‘ervaringsgegevenheid’ van mijn mentale leven naar voor te schuiven. Zoals Zahavi beargumenteerd 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, p. 36, mijn vertaling)

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 gedachteninsertie als een verstoord ‘gevoel van actie’, 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 (hetgeen betekent dat ik 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 pre-reflexieve ervaringen zijn zogenaamd 'intrinsiek zelfonthullend', 'zelfgegeven', 'pre-reflexief manifest', of 'zelfmanifesterend' (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, p. 36).

Samengevat: we zien dus dat de fenomenologische benadering alle psychologische concepten behandelt als één generische klasse van 'ervaringsconcepten', en dat dit het resultaat is van de poging om onze eerst-persoonsautoriteit te verklaren in termen van een vorm van 'intrinsieke' of 'pre-reflexieve' 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’, ‘gedachtenervaringen’, en ‘gevoelens van actie’ te vooronderstellen als fenomenologische grond voor mijn zelfattributies. Om dezelfde reden wordt het verleidelijk om beschrijvingen van gedachteninsertie dan te verklaren als een verlies aan of verstoring van dergelijke ‘zelfervaringen’.

Indien we nu echter naar Wittgensteins discussie van eerste-persoonsautoriteit 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 gevoeltaal – 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, p. 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, dat 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 zetel bevat. Dit is wat bovendien mijn descriptieve bewering verantwoordt.

In het geval 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 eerste-persoonstoeschrijvingen 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 ze altijd hetzelfde doel heeft: om gedachten mee te delen – die kunnen gaan over huizen, pijn, goed en kwaad, of eender wat.” (2009, p. 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, p. 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. Netzomin 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 jou richting gooien.

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

Allereerst zagen we dat de fenomenologische verleiding om allerlei ervaringen op te werpen (bv, een gevoel van mijnheid, een ervaring van actie, ...) om eerste-persoonsautoriteit 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 pre-reflexief *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 assymetrie tussen de 1^e en 3^e personen met betrekking tot hun verantwoording. Maar contra de fenomenologische assumptie betekent het feit dat deze concepten deze assymetrie 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 gedachteninsertie en schizofrenie.

Eenzijds, spreken over ‘mijn’ cognitieve deliberaties of gedachtenprocessen als activiteiten die ik onderneem, gaat niet om het beschrijven van ‘ervaringen van vrijwilligheid’ 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. Iemands 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 gedachtenervaring. 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 eerste-persoonsautoriteit 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, moet ik geen ervaringen hebben van mijn gedachten als ‘zelfgegenereerd’ of als ‘subjectief de mijne’. Indien echter het gewone denken niet steunt op dergelijke ervaringen, dat kunnen getuigenissen van gedachtenininsertie niet begrijpbaar worden gemaakt door te refereren naar de *afwezigheid* van dergelijke ervaringen. In de laatste sectie zullen we besluiten met enkele algemene ideeën over hoe gedachtenininsertie 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 gedachtenininsertie begrijpbaar te maken door te verwijzen naar verschillende soorten van zelfervaring die verstoord zouden zijn in schizofrenie. In onze introductie 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 ‘epochè’ (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 gedachteninsertie. 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 gedachteninsertie). Het is echter niet enkel dat individuen deze twee tegenstelde tendensen vertonen; ze kunnen beide 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, p. 270). Op een gelijkaardige manier definieert Kusters de ‘mystische-waanzinnige ervaring’ in schizofrenie als betrokken op het “grijpen en uitdrukken van de *coincidentia oppositorum*” (2020, p. 311), of nog, “het verlangen naar de convergentie en transcendentie van paradoxale tegengestelden” (2020, p. 544).

De initiële relevantie van deze observaties voor onze discussie van gedachteninsertie is de volgende: niet enkel zijn fenomenologische concepten zoals een ‘gevoel van mijnheid’ filosofisch verdacht, ze lijken ook ongeschikt om gedachteninsertie 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 dubbelganger, haar tegengestelde” (1987, p. 75) – of in termen van de huidige discussie, waar elk schijnbaar verlies van ‘mijnheid’ in fenomenen als gedachteninsertie slechts het tegendeel is van een co-existerende *inflatie* van mijnheid, zoals in momenten van ongebijdelde 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-empatische vormen van verklaring?

Als een weg uit deze impasse schuift Sass (1992/2017) een revelerende analogie naar voor 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 souverain 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 begeistere: i.e., bestaan als een subject *voor* de wereld, als haar mogelijkhedenvoorwaarde, maar terzelfdertijd 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 terzelfdertijd 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 prietene 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, pp. 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 eerste-persoonsperspectief, 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 gedachteninsertie?

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 voor 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 gedachteninsertie 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 eerste-persoonsperspectief te vatten *als* perspectief, heeft als tegensteld effect de objectivering en reïficering van de geest. Gedachteninsertie 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.

English title: Schizophrenia, philosophy, and the elusive self

Summary: Philosophers have often turned towards schizophrenic experience as a way to empirically substantiate philosophical assumptions regarding the essential nature of selfhood. In this context, the phenomenon of thought insertion has served as a particularly privileged example, as it is assumed to reveal the nature of ordinary self-experience in a pathological or negative way. In this paper, we will critical discuss one such philosophical account that attempts to explain thought insertion as involving a loss of a ‘sense of agency’ that is presumed to characterize ordinary thinking. In the second part, we will furthermore critically revisit the more general assumption that schizophrenia can be understood as a ‘via negativa’ into overlooked evidences and experiences that would permeate ordinary life. Instead, we will advance the idea that both philosophy and schizophrenia share a basic kind of hyper-reflexive attitude towards ordinary life. In conclusion, we detail the implications of this idea for current accounts of thought insertion and sketch the general lines of an alternative model.

Keywords: schizophrenia, philosophy, self, hyper-reflexivity, phenomenology

Bibliografie

- 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: 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*. Cambridge, MA: 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. *Psychiatr Q*, 89, 957-968.
- 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: Oxford University Press.
- Schneider, K. (1959). *Clinical Psychopathology*. New York: Grune & Stratton.
- 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: Cambridge University Press.
- Strassberg, D. (2014). *Der Wahnsinn der Philosophie. Verrückte Vernunft von Platon bis Deleuze*. Zürich: Chronos Verlag.
- Taylor, C. (2010). Hegel and the philosophy of action. In Laitin, A. & Sandis, C. (eds.), *Hegel on Action* (pp. 22-41). London: Palgrave-Macmillan.
- Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations. 4th Edition*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Woods, A. (2011). *The Sublime Object of Psychiatry. Schizophrenia in Clinical and Cultural Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Zahavi, D. (2014). *Self and Other. Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.