

## Antoine Mooij: Filosofie en waanzin

Hier wordt het boek van Wouter Kusters *Filosofie van de waanzin* en dat van Daniel Strassberg *Der Wahnsinn der Philosophie. Verrückte Vernunft von Plato bis Deleuze*, beide in 2014 verschenen, naast en tegenover elkaar geplaatst. In beide boeken wordt het innerlijke verband tussen waanzin en filosofie onderzocht en verschillend geschetst.

Valt er een zinvolle verbinding te leggen tussen filosofie en waanzin? En wat is waanzin? Waanzin is in zekere zin van alle tijd, want altijd zijn er mensen geweest die, naar het idee van de omgeving of naar eigen besef, in verwarring waren, verward waren, ingevingen kregen, extatische ervaringen melden, in tongen spraken, bezeten waren door een geest. Elke tijd had daarvoor vaak een eigen term (bij voorbeeld 'demon') en de term waanzin geeft wel een goede samenvatting hiervan. Sedert de negentiende eeuw is de passende term psychose geworden. De term is uiteraard erg vaag, en we spreken bij voorbeeld nooit van een somatose. Maar in het geval van de psychose heeft de term een vrij precieze, stabiele invulling gekregen. Het betreft dan een toestand, die tijdelijk of duurzaam kan zijn en die gekenmerkt is door hallucinaties en/of wanen. Een hallucinatie is dan een waarneming zonder object, naar de klassieke definitie, en een waan in een oncorrigeerbare dwaling, een foutieve opvatting van de werkelijkheid. Er zijn uiteraard meer aangescherpte omschrijvingen mogelijk, maar met deze valt zeker te werken. Maar de vraag is uiteraard of deze omschrijving waarheidsgetrouw en adequaat is. Is een hallucinatie een waarneming zonder object, is het terecht om van een waarneming te spreken, en is er echt geen betrokkenheid op een object? Deze omschrijving mag hanteerbaar zijn, maar zij lijkt weinig doordacht.

En hoe ligt het dan met de relatie met de filosofie? Die lijkt er wel te zijn. De filosofie houdt zich onder meer bezig met de vraag naar de geldigheid van kennis en naar de aard van de werkelijkheid of van werkelijkheidsgebieden en het lijkt alsof de lijder aan de psychose, de psychoticus, de waanzinnige, ten aanzien van deze vragen ontspoord is. De filosofie kan vervolgens onderzoeken waar die ontsporing, filosofisch gezien, uit bestaat dan wel waaruit zij filosofisch gezien voortkomt. Welke denkfouten bij voorbeeld maakt de psychoticus? Welke fouten in de betekenisverlening maakt hij? Dat zijn inderdaad filosofische vragen en geen vragen die betrekking hebben op psychisch functioneren in engere zin (zoals de psychopathologie de onderzoekt). Maar zijn het wel fouten? Zijn het niet eerder andere, alternatieve vormen van betekenisverlening en vormen van inzicht, die niet speciaal als een fout, een tekortkoming, aangemerkt hoeven te worden. Misschien wijst de waanzinnige het gezond verstand op zijn tekorten, zijn geborneerdheid. In deze zin kan de filosofie zich goed bezighouden met waanzin en dat is een zeer zinvolle onderzoekslijn. Het boek van Wouter Kusters *Filosofie van de waanzin* (2014) slaat deze weg in, al blijft het daar niet toe beperkt, want hij wijst ook op de mogelijkheid dat in filosofisch gedachtegangen soms zelf een hart van waanzin ligt, zodat de tegenover stelling misschien ook maar betrekkelijk is.

Daarnaast er een tweede invalshoek. Niet vertrekkend vanuit de waanzin, maar vanuit de filosofie. De gedachte hierbij is dat de filosofie vanuit haar aard grenzen trekt, orde schept, en van daaruit een gebied openlaat dat buiten die grenzen valt. Een gebied dat dan ingenomen kan worden door waanzin, kan verschijnen als waanzinnig. Waar de eerste invalshoek uitmondt in de hypothese van een intrinsiek verband tussen waanzin en filosofie, is bij de tweede invalshoek die hypothese het vertrekpunt. Het boek van Daniel Strassberg *Der Wahnsinn der Philosophie. Verrückte Vernunft von Plato bis Deleuze* (2014) verkent deze laatste weg. In wat volgt wil ik eerst de grote lijn van het boek van Strassberg bespreken, om vanwaaruit de overstap te maken naar het boek van Wouter Kusters. En ik wil besluiten met een afweging welke van de twee invalshoeken ons het meest verder helpt bij, het meest rijk is voor, een begrip van de waanzin, de psychose. En dat begrip is een wijsgerig begrip: waar gaat het, filosofisch gezien, om in de waanzin?

Strassberg

Een eerste vraag is natuurlijk wat onder filosofie hier wordt verstaan. Hier gaat het dan niet om de academische filosofie, zoals die nu reilt en zeilt, vooral van Angel-Saksische snit. Dat is haast een

gewone wetenschap geworden met lopende discussies vaak over detailproblemen, waarop discussianten kunnen inhaken (op het vlak van de geschiedenis van de filosofie, of de geschiedenis van de receptie van filosofisch gedachtegoed; op het vlak van de ethiek, bij voorbeeld de bio-ethiek over orgaandonatie of nudging; en op het vlak van de inmiddels zeer technisch geworden theoretische filosofie en logica). Nee, bij filosofie moet men hier denken aan de grote ontwerpen, zoals die sedert de Oudheid, bij Plato, Aristoteles, de Neo-Platonici, Spinoza, Kant en het Duitse Idealisme, tot en met de fenomenologie, naar voren zijn gekomen. Filosofie betreft dan de maatgevende kaders die ook richting gevend zijn voor de wijze van ervaren en denken van die tijd. Het enorme enthousiasme dat ontstond na Kant, en dat aanleiding gaf tot de vroeg-Romantiek en het experiment van het Duitse Idealisme, biedt een goed voorbeeld van de wervende kracht van een filosofie in deze zin. Dat is ook het type van filosofie van Strassberg. In zijn conceptie is filosofie een werkwoord: het trekken van grenzen, het markeren van ordeningen, zoals de afgrenzing van orde en chaos, natuur en cultuur, subject, object, rede en waanzin. Filosofie is dan ook geen vakmatige, disciplinaire onderneming (zoals de academische filosofie van onze tijd die biedt), maar is uitdrukking van de wijze waarop een cultuur zich vormgeeft. Zij bepaalt het zelfbegrip en de innerlijke consistentie van een cultuur. In wezen heeft deze opvatting van filosofie zeer oude papieren. De klassieke Griekse filosofie valt eronder, alsook de moderne filosofie sedert Kant — zij het met een kanttekening. De maatgevende kaders worden immers in de moderne filosofie, sedert de Cartesiaanse wending, niet meer opgevat als besloten liggend in der werkelijkheid zelf, van waaruit zij alleen afgelezen zouden hoeven worden, maar worden gezien als het resultaat van een inbreng van de mens zelf. Op een bepaalde manier biedt tenslotte de filosofie van Hegel een synthese van beide perspectieven, waarin dan tevens een ontwikkelingslijn, een teleologie, is verdisconteerd: een groei, een toename van de rede. Die groei gaat weliswaar met grote spanningen en conflicten gepaard, die niet alleen door Hegel beschreven worden, maar die zich ook daadwerkelijk in de loop van de geschiedenis hebben voltrokken. Doe groei van de rede gaat weliswaar gepaard met veel leed, en stompzinnigheid, maar toch wint de Rede terrein, ondanks, nee, juist dankzij het leed en de stompzinnigheden. De geschiedenis van de filosofie van Strassberg staat nu in deze traditie, met dien verstande dat hij, in de lijn van Kant, de de cesuur tussen het klassieke en het moderne denken overneemt, en in de lijn van Hegel, eveneens het idee van strijd binnen een bepaalde filosofie en tussen filosofieën onderling, maar niet het idee van een ontwikkeling, van een groei van rede of redelijkheid. Wat vanuit zijn optiek resteert, is niet een omvattende eenheid, maar eerder een uiteenvallen daarvan, een divergentie. Op de keeper beschouwd is echter ook deze uitkomst een resultaat van een ontwikkeling. Het post-moderne als voorlopig eindpunt. En deze visie op de aard van de filosofie, en op de ontwikkeling van de filosofie, bepaalt ook zijn visie op de waanzin, in haar verhouding tot de filosofie. De grondthese van zijn werk is juist dat waanzin en filosofie zo opgevat, in een intrinsiek verband met elkaar staan. Hoe pakt dat concreet uit?

## Filosofie en waanzin

De eerste grenslijn wordt niet getrokken door de filosofie, maar door de religie. Hierin volgt Strassberg Rudolf Otto die, kort na de Eerste Wereldoorlog, het onderscheid tussen het heilige en het profane introduceerde als zijnde fundamenteel. Het profane is het domein van het dagelijkse, de praktische ordeningen en daarmee van de praktische rede. Het Heilige of Numineuze staat voor het verlangen naar wat dit bereik te buiten gaat, en wat op een bepaalde manier het verlangen onderhoudt: *mysterium tremendum et fascinans*, wat fascineert en in de ban brengt, maar wat ook, bij te grote nabijheid angst inboezemt en niet te verdragen is. Het is een concept dat ook bij George Bataille (Ten Kate 1994, 508-510) een belangrijke rol vervult: de extase, het zelfverlies, het nutteloze en het exces. En der religie put hieruit, maar domesticeert het ook. Het onderscheid is zo bezien niet beperkt tot het religieuze domein maar strekt zich uit tot wat de praktische rede te buiten gaat, en waarnaar de mens toch verlangt. Een volgende stap, van de religie naar de filosofie, wordt, in de weergave van Strassberg, gezet door Parmenides, met het onderscheid tussen het Zijn en het

Niets. Dat Zijn is geordend en het Niets, is niet een bepaalde vorm van niet-zijn, van niet ten volle zijn, maar is het Niets, als afwezigheid van zijn, van ordening, van rede. De introductie van dit onderscheid is niet een gevolg van de Rede, maar de Rede is een gevolg van dit initiële onderscheid. Het onderscheid zelf heet buiten-redelijk, voor-oorspronkelijk. Daarmee is de grondfiguur van de geschiedenis van het Denken, van de filosofie, zoals Strassberg die ziet, bepaald. Deze grondfiguur is bepaald door twee termen: Totaliteit en Oneindigheid. De totaliteit is het bereik dat omgrensd wordt door het Denken, de Rede, en de On-eindigheid is wat daaraan ontspringt. En de dimensie van Oneindigheid kan, al naar gelang de filosofie in kwestie een verschillende invulling krijgen: de Natuur, het Ding an zich, de zuivere Onmiddelijkheid, het onmiddelijke Leven. En dan vindt er ook een omslag plaats, althans, kan die plaatsvinden: het buitengesloten Niets, het Heilige, kan dan juist opgevat worden als de bron van het Zijn, van de ware werkelijkheid, leidend tot een intensieve waarheid, die haaks staat op de extensieve waarheid van de Rede. Zo treedt wat buiten gesloten is, het Oneindige, alsnog in, binnen het Geheel, binnen de Totaliteit. En de Waanzin is dan een, zo niet het prototype van een specificatie van dit domein, een wijze waarop dit domein zich empirisch kan laten gelden, waarbij Waanzin wel erg breed wordt opgevat. De demon, de daimoon van Socrates, biedt daarvan een voorbeeld (wat Strassberg in zijn workshop liet zien), evenals de liefde bij Giordano Bruno, of de Verbeelding in de 17e en 18e eeuw. Hoe die verhouding tussen binnen en buiten te denken? Een bespreking van Descartes' *cogito* (ik denk, dus ik ben) biedt daartoe een goed aangrijpingspunt, waartoe Strassberg wijst dan op de bespreking van Descartes' twijfel experiment door Foucault. Descartes noemt immers de mogelijkheid van een denker, die aan alles kan twijfelen en dan ook kan twijfelen aan wat de zintuigen bieden, want ook zij kunnen hem bedriegen en hij kan in de war of waanzinnig zijn. Maar waaraan hij niet kan twijfelen, is de twijfel zelf: ik twijfel, denk en besta dus. Er is wellicht waanzin, maar de waanzin kan de rede niet aantasten. Dat leidt tot de stelling van Foucault dat de rede, in de moderne tijd, de waanzin uitbant — met de maatschappelijke gevolgen (van asylering) van dien. Maar Derrida wijst in een bespreking van Foucaults analyse erop dat de waanzinnige nog een tweede keer voorkomt in het argument. En wel in de gedaante van de boze geest, een boosaardige god (Malin Genie) die zelfs het denken, de wiskunde, kan omtoveren tot waan. Waaruit Descartes zich alleen maar met het verlegenheidsargument kan redden, dat God goed is en zo iets niet doet. Strassberg laat zo twee mogelijke visies op de verhouding tussen filosofie en waanzin zien: de waanzin bevindt zich buiten de rede (Foucault) en de buitengesloten waanzin keert terug in het hart van de rede (Derrida). De eerste mogelijkheid leidt tot trauma. Datgene wat buitengesloten is, meldt zich maar die melding is traumatisch want integratie niet mogelijk is. Wat buitengesloten is, heeft dan de vorm van de Onmiddelijkheid, of van afwezigheid van elke zin in het Reële (absens) van Lacan, van het Genie of de Kunst (in de Romantiek), of de waanzinnige (Foucault). De tweede weg is van herintegratie en daartoe is ook een zekere noodzaak. Want als de totaliteit gegrondvest is op een buitensluiting zonder meer, is de rede en is de cultuur zelf zonder grond, contingent en arbitrair van aard. Als de Rede alsnog gerechtvaardigd moet worden, kan dat alleen door deze tweede weg: de herintegratie van de gekte of van het vreemde in het systeem, maar dat heeft een prijs. Het gevolg is immers dat de gekte in het systeem zelf zit (zoals ook gekte, empirische gekte, vaak een systeem karakter heeft, bij voorbeeld in de paranoia, de waan in engere zin). Dit laat dan Descartes, in de uitleg van Derrida, zien. En voorbeelden van gekte binnen het systeem bieden ook de grote speculatieve systemen van het Duitse idealisme. Zo citeert Strassberg Schellings uitspraak dat het diepste wezen van de geest de waanzin zelf is (die echter zelf niet onverhuld naar voren mag treden).

Met deze leessleutel bespreekt Strassberg met grote kennis van zaken en buitengewoon indringend figuren uit vooral de moderne wijsbegeerte, onder wie Kant, Hegel, Nietzsche, Lacan, Foucault, Deleuze. Een bespreking hiervan voort te ver, maar het vermoeden wordt bevestigd dat in het bijzonder Kant, Foucault en heel duidelijk Lacan, vertegenwoordigers zijn van de exclusie-these, en dat Hegel en wellicht ook Deleuze de inclusie these representeren, met een afwijzing van zo'n transcendentie. Maar toch: de tijd van de grote hegemoniale systemen is voorbij, wat maakt de sterke onderliggende dichotomie zich niet meer zo doorsnijdend, zo ,tomisch' toont. De dimensie

van het Andere is daarmee nog niet verdwenen, maar het Andere toont zich in onze tijd, in de post-moderniteit meer verspreid, in het uitwissen van geslachtsonderscheid (Transgender), pornografie, lichaamskunst, enzovoort. Daarmee verliest de waanzin zijn voorrangspositie in de uitbeelding van het Andere. En houdt daarmee ook op een bevoorrechte gesprekspartner van de filosofie te zijn. Wat rest is de gewone paranoia, en niet meer de uitzonderingstoestand, de extase als prototype van de psychose.

Wat hiervan te vinden? De geboden leessleutel blijkt zeer vruchtbaar voor een herschrijving van de geschiedenis van de filosofie en laat niet zozeer onvermoede verbanden zien, als wel een scherpe en pregnante inkleuring ervan. Maar er wordt wel een prijs betaald, die inherent is zo'n dichotomie. Als die dichotomie empirisch wordt ingevuld, komen veel heterogene fenomenen in een en dezelfde rubriek. Onder het Andere, het Buiten, valt dan, zoals bleek, de onmiddellijkheid van het leven, het Onmiddelijke, de Kunst, de Waanzin. Die samenvoeging is niet zonder zin, maar leert ook weer weinig over het specifieke van Kunst, van Waanzin (voor zover daarvan valt te spreken), ook in het onderlinge onderscheid. Uiteindelijk komt de bespreking van waanzin zelf, de psychose, er bekaaid af en blijkt waanzin vooral beperkt te zijn tot de paranoia, de waanstornis in engere zin. Dat neemt niet weg dat mogelijke verband tussen filosofie en waanzin, waanzin als opstap naar filosofie, maar ook waanzin als gelegen in het hart van filosofie, een intrigerende vraag is. Maar dan is beter die vraag niet zo sterk te behandelen vanuit de filosofie (waardoor de waanzin er uiteindelijk bekaaid vanaf komt), maar vanuit de waanzin, de empirische waanzin zelf. En daartoe schakelen we over naar het boek van Wouter Kusters.

## Kusters

Dat boek laat zich trouwens goed plaatsen binnen het schema van Strassberg, waarbij komt dat Wouter Kusters een werkdefinitie geeft van waanzin die sterk overeenkomt met die van Strassberg: waanzin is een mogelijke uitdrukking van het verlangen naar oneindigheid in een wereld die zich als eindig definieert (2014, 8). Maar er is een wezenlijk verschil. De waanzin bevindt zich inderdaad, als bij Strassberg, binnen het gebied van het Oneindige, maar bij Wouter Kusters bevindt de filosofie, in de zin van de metafysica en de mystiek, zich daar *ook*. Het is dus niet zo dat de filosofie de waanzin uitsluit, dan wel weer binnenhaalt, maar zij zitten beide in het zelfde schuitje. Er is hier dus een wezenlijk andere verhouding tussen waanzin en filosofie: zij zijn broer en zus. Soms is er verschil, maar er is ook grote verwantschap; mystieke en existentiële ervaringen en beschouwingen kunnen in elkaar overgaan, zonder dat het verschil direct opvalt. Het is als bij de Moebiusband: er zijn twee kanten, waarbij de ene kant vanzelf overgaat in de andere. Dit grandioze boek is aan de beschrijving en doordenking van deze dialectische verhouding gewijd. Het bestaat uit vier delen (een getal dat in het hele boek een sleutelrol vervult). Deel I beschrijft de waanzin vooral vanuit de fenomenologische psychiatrie. De fenomenologie leert dat je binnen een psychose niet zozeer dingen verkeerd ziet of dingen ziet die er niet zijn, (zoals men vanuit de common sense geneigd is te denken), maar dat de zienswijze zelf is veranderd, welke verandering zich abusievelijk toont als het zien van veranderde dingen. De buitenstaander en de psychoticus zelf maken als het ware beiden een category-mistake. Het lijkt alsof je gebouwen ziet die er niet zijn, maar in wezen zie je een universiteit die eigenlijk alleen als concept bestaat. Denken wordt zo waarnemen en waarnemen wordt denken. En dat gaat ook weer gepaard aan diepingrijpende modificaties van het ervaren van ruimte en van tijd (die zeer diepgaand en gedetailleerd besproken worden). Het gaat in de psychose dan niet om een stoornis van de cognitieve functies in engere zin, maar om een verandering van het kader van cognitie, waardoor ook de werkelijkheidservaring verandert. Dat dit kan veranderen is ook niet vreemd, want de toewijzing van werkelijkheid aan een fenomeen berust op de invoegbaarheid van een fenomeen in een categoriaal stelsel van ruimte, tijd, causaliteit, waaraan ook andere coördinaten toegevoegd kunnen worden: intersubjectiviteit, logische modaliteit. Daaruit blijkt dat niet bij voorbaat vaststaat, wat als werkelijk geldt omdat dit gelden afhankelijk is van toeschrijving, die op (een individuele of collectieve) keuze berust. We

kunnen dan psychotische toeschrijvingen van werkelijkheid afdoen als uiting van stoornis, maar deze ook opvatten als alternatieve vormen van toeschrijving van werkelijkheid. Deel II baant vervolgens de weg naar de grond van wat toont en van wat is. Dat is nogmaals de fenomenologische route maar ook de weg van de mystiek. Die hebben immers een punt gemeen: je onthouden van een oordeel, zich onthechten, zich leegmaken van beeld en taal. Mystiek is dan niet hebben van beelden of het spreken in tongen, maar is juist het afzien daarvan. In de woorden van Wittgenstein: waarvan men niet kan spreken moet men zwijgen. Wat niet wegneemt dat men, evenzeer naar de gedachtegang van Wittgenstein, al doende, kan doordraaien: de mystieke waanzin gaat dan over in waanzin. En die omslag kan plaatsvinden vanuit de verschillende domeinen waartoe de metafysische mystiek weg leidt: het Ene, het Zijn, Het Oneindige en het Niets. Wouter Kusters stelt vervolgens dat met elk van deze vier vormen van mystiek, mystieke waanzin, een eigen type van psychose is verbonden. Die typen van psychose zijn bovendien los verbonden met meer traditionele psychopathologische beelden: de paranoia in engere zin van waanstoornis, de manie, de religieuze waan en ten slotte de melancholie. De filosofie, de metafysische traditie, laat immers scharniermomenten van het menselijk bestaan zien: het Ene, het Zijn, het Oneindige en het Niets. Het zijn dan deze thema's die terugkeren, wanneer het gewone dagelijkse bestaan breekt, en wel precies *deze* vier. Deze samenhang is het grote thema van Deel III. En deel IV werkt dat nog meer concreet uit en biedt vormen van secundaire verwerking van waanzinnige mystiek, in de vorm van concrete waanvorming en complotdenken.

Hier wil ik me hier beperken tot Deel III. Plotinus biedt het prototype van de mystiek van het Ene. Alles wordt gezien, ervaren en gedacht vanuit het Ene en dualiteit dient dan ook hierin overwonnen te worden. Die exclusieve nadruk op het Ene biedt al een soort afschaduwing van de waan, wat Kusters de uno-waan noemt. In de waan draait het steeds om het een-en-hetzelfde: daar is het weer, en weer. En datgene wat dit ene zou weerspreken, het Andere, wordt getransformeerd in het Ene, zijnde het draagvlak van het eigen leven. Maar toch is er een verschil met Plotinus. Het Ene, het draagvlak, wordt bij Plotinus gedacht of wellicht een enkele maal geschouwd is, maar het krijgt in de uno-waan een pseudo-empirische invulling, waarin voelbaar, zichtbaar alles in een samenkomt. Naast de mystiek van het Ene is er die van het Zijn, hoewel de twee vormen niet altijd scherp te onderscheiden zijn. Het Zijn, in de zin van het uitwendige Zijn, is verwant met de natuur, wat maakt dat zijsmystiek kan overgaan natuurmystiek, de verheving van het Leven (al wordt soms het authentiek mystieke karakter van een natuurmystiek betwist). Deze vorm waanzinnige mystiek grenst aan, gaat over in de roes, het exces, de manie en het dionysische en leidt dan tot wat Kusters de zijnswaan noemt, met als prototype de manie. Wouter Kuster geeft van de zijnswaan geen filosofisch pendant, maar men zou aan verschillende vormen van Levensfilosofie (Nietzsche) kunnen denken, maar wellicht ook aan Bataille (2011) met diens conceptie van transgressie in het exces, de Jouissance, en de Eros, en met de mystieke kanten daarvan (Ten Kate 1994, 499-510). Het derde thema, het Oneindige, brengt ons in een heel andere sfeer. Staan mystieke waanzin en de waanzin als zodanig al in het teken van het Oneindige in een zwakke of algemene zin, gelet op de gegeven definitie, hier gaat het om een specifieke vorm van Oneindigheid: de oneindigheid van God. De wiskundige Cantor is hier de gids en sleutelfiguur. Cantor is mede daarom belangrijk, omdat deze denker over het Oneindige in wiskundige zin, zelf ging doordraaien en gek werd, waarbij het niet altijd duidelijk is waar de wiskundige en waar de waanzinnige aan het woord is. Vreemd is dat ook weer niet, om het denken over Oneindigheid tot aan de rand van wat denkbaar is voert en misschien over de grens daarvan leidt. Het is wellicht niet zonder tegenspraak te denken (Kreis 2015, 396-406). Kant hield halt bij die grens, bij de antinomieën waarin het verstand onvermijdelijk zou raken bij het denken van Oneindigheid of van een absoluut begin. En hoewel Cantor als wiskundige de problematiek van de Oneindigheid aanpakt vanuit de wiskunde, via de problematiek van oneindig grote getallen of verzamelingen, komt hij toch uit op metafysisch en mystiek domein. Hij maakt allereerst een onderscheid tussen potentieel en actueel oneindig. Natuurlijke getallen (1,2,3) zijn een voorbeeld van het eerste. Zij vormen weliswaar een oneindige reeks, omdat er altijd nog een getal na het voorgaande geteld kan worden, maar omdat die oneindigheid in die zin afgeleid is vormen zij slechts potentieel een oneindige reeks. Daarvan

onderscheiden zijn getallen, verzamelingen die van zichzelf uit al oneindig groot zijn: de transfinitieven. Maar dan volgt een grote stap, in de zin dat Cantor ook een absoluut Oneindige erkent. Dat Oneindige is echter niet discursief kenbaar, niet telbaar, al kan het wel geschouwd worden. En, niet onbelangrijk, het bestaat ook, via een redenering die te vergelijken is met het klassieke ontologische godsbewijs. Het begrip van het Oneindige impliceert het bestaan van het Oneindige, zoals het begrip van een volmaakt wezen (God) diens bestaan impliceert. Cantor identificeerde vervolgens dit absoluut Oneindige dan ook met God. En dit Absolute is tevens een ankerpunt voor de Godzoeker, degene die naar de Oneindigheid verlangt in een wereld die zich als eindig bepaalt (let wel: niet is). Dat kan dan plaatsvinden via de weg van de mystieke, of het Schouwen in de lijn van Cantor, of als de waanzinnige variant daarvan, eveneens in de lijn van Cantor.

Ten slotte: het Niets. Hierbij moet onderscheid gemaakt worden tussen het Niets in de zin van een specifiek Niet en het Niets in absolute zin. Het Oneindige draagt ook het Niet al in zich, want het oneindige draagt het eindige, het niet-oneindige al in zich. En zo betoogt Sartre dat de mens als bewustzijn, het Niet in zich draagt en dit Niet zelf in de wereld, in het Zijn brengt — volgens zijn hoofdwerk: het Zijn en het Niet (2003). Want die wereld zelf, het zijn-zelf, is vol; dat blijkt uit wat Kusters de zijnswaan noemt, de waan van volte, het teveel (zie boven). Het Niet brengt echter onderscheid en verschil in het Zijn aan: dat is Piet, en bovendien is Piet er niet. Zo is de mens gekenmerkt door het vermogen van het Niet, tot vernieting en vervolgens door het vermogen tot reflectie. Reflectie kan echter overgaan in hyper-reflectie, waardoor bij voorbeeld de moderniteit en zeker de post-moderniteit gekenmerkt zou zijn (Sass 1982). Maar het doet zich ook voor bij beginvormen van psychose. Dan wordt aan alles getwijfeld wordt en is niets meer vanzelfsprekend: wat moet ik doen, wat wordt van mij gevraagd in deze wereld die mij toch vreemd is, waarin ik mij niet natuurlijk thuis voel? Dit vooronderstelt een houding van ont-hechting, van vervreemding, waarin de mysticus zich moet oefenen, maar die de psychoticus zelf uitoefent en dit niet kan laten en waartoe hij aangezogen wordt. Dit leidt primair niet zozeer tot angst, maar tot reflectie en wel tot hyper-reflectie en daarmee tot complete verwarring of perplexiteit. En de fenomenologische psychiatrie heeft van dit zijnstekort, dit verlies aan natuurlijke vanzelfsprekendheid, een groot punt gemaakt om beginvormen van psychose te duiden (Blankenburg 1971). Dit betreft evenwel nog slechts het Niet, het niet zo-zijn. Het Niet kan zich echter ook verzelfstandigen tot het Niets: het ontbreken van elk zijn, van elke orde. Dat is uiteraard een grote stap en getuigt misschien van een denkfout (2014, 431). Maar toch: het is een stap die de melancholicus maakt, als hij zijn leven ervaart als een afgrond, of een bodemloze put. Maar Kant zei al dat wie nooit, al was het maar een keer in zijn leven, de afgrond, de bodemloosheid van de wereld en zichzelf had ervaren, niet geleefd heeft. En ook de mystiek van het Niets heeft deze weg bewandeld: de mystiek van leegte die teruggaat op Eckhart, later de metafysica van de Romantiek en van de late Schelling (Frank 1974).

Ook hier gaan, in de gedachtengang van Wouter Kusters, waanzin en mystiek in de vorm van een waanzinnige mystiek, hand in hand. Nogmaals daar zijn verschillen. De mysticus zoekt, de waanzinnige wordt meer getroffen. Of het kan zijn dat, zoals gezegd, de mysticus afhaakt (2014, 191) of dat de psychoticus een andere afslag neemt. Maar zij zouden beiden wel door eenzelfde verlangen worden geleid, hoe dat ook ontstaan of verder vormgeven zou zijn: het verlangen naar Oneindigheid in een wereld die als eindig wordt bepaald. Die verdere vormgeving is het hoofdbestanddeel van deel IV, dat beschrijft hoe de psychoticus verstrikt raakt, raken kan in de zijn ervaring van transcendentie, to systeembouw komt, en zichzelf vast rijdt of klem zet. Maar ook daar werkt het grondthema (het Ene, het Zijn, het Oneindige, Het Niets) toch door.

Omgekeerd is er ook in de optiek van Wouters Kusters volop ruimte voor het thema van de doorwerking van de gekte in de filosofische systemen, in de lijn van Strassberg. Dat komt tot uitdrukking in zijn analyse van grondmetaforen die daarbinnen werkzaam zijn: het water, de aarde, de lucht en het vuur (en ook hier weer: vier). Dit kan hier alleen maar vermeld en niet verder uitgewerkt worden. De fenomenologie van Husserl is gebaseerd op de metafoor van het water (de bewustzijnsstroom en de oorspronkelijke bron van de tijd); de filosofie van Aristoteles is gebaseerd

op de metafoor van de aarde (en de fysische kloktijd, de tijd als het getelde aan de beweging); Plotinus betreft zich op de lucht (de opstijging van de ziel) en Deleuze op het vuur. Zo'n basaal alomvattend, alles doortrekkend idee is, als idee zelf en in de uitvoering, eigenlijk krankzinnig. Wie vergelijkt nu de tijd met een bron, een Urquelle, enzovoort? Dan ben je toch niet goed bij je hoofd?

## Conclusie

Wat van deze twee groots opgezette boeken te denken? Ze zijn ondanks de gemeenschappelijk noemer, erg verschillend van aard. Het boek van Strassberg biedt vooral een bijzonder boeiende geschiedenis van de filosofie, van enkele capita daaruit, vanuit een gezichtspunt dat zeer verhelderend werkt en onverwachte inzichten oplevert: de waanzin binnen de filosofie. Maar het is vooral een boek over de geschiedenis van de filosofie, waarin de waanzin zelf, toch wat abstract blijft, en vooral een nogal losse invulling krijgt (met inbegrip het demon van Socrates, de liefde, de verbeelding). Dat ligt heel anders bij het boek van Wouter Kusters, alleen al omdat hij zich vaak beroept op persoonlijke verslagen van psychotici, eigen ervaringen in een zeer persoonlijke stijl, en op gedetailleerde besprekingen van allerlei psychopathologische en mystieke fenomenen. De waanzin zelf krijgt vlees en bloed en wel zodanig dat het, ondanks de omvang, toch nog haast oververzadigd is. En ook de metafysische traditie met de mystieke component daarin, krijgt kleur en gaat leven. Dat is haast een nog grotere prestatie. Toch laat het boek de lezer ook met vragen achter. Trekt hij de mystiek, hoe zeer hij wijst op het moment van de onthouding daarbinnen, toch niet te zeer in een visionaire richting? En is aan de andere kant de visie op de psychose die hij geeft, niet romantisch (zoals hij zelf voluit erkent)? De nadruk ligt immers zeer sterk, bijna exclusief, op de verruimende werking van de psychose, zoals omgekeerd ook de mystiek en de metafysica tot een breder en ruimer bewustzijn kunnen leiden. Maar hoe staat het met de inperkende werking die de psychose ook heeft, zeker in de secundaire verwerking? En: verlangt de waanzinnige naar Oneindigheid, of komt hij, zonder dat hij daarnaar verlangt in een toestand van Oneindigheid terecht, door welke oorzaak dan ook, zonder daarom gevraagd te hebben? En hoe staat het met het leed, de soms grote angst, de soms afgrijselijke leegte, in de psychotische beleving? Als de belevingswereld op zijn kop staat, omgedraaid, denken waarnemen wordt, en waarnemen denken, geeft dat onvermijdelijk veel angst, een van gevoelens die wel zeer moeilijk te verdragen zijn. Het zou kunnen zijn dat wat Wouter Kusters beschrijft vooral van toepassing is bij de exploratieve vormen van psychose, dan wel op de exploratieve component of fase waarmee elke psychose misschien gepaard gaat, en wel omdat in elke psychose de maatgevende kaders geëxploreerd worden en gemodificeerd dan wel vervangen worden. En dat kan gepaard gaan aan een enorme belevingsintensiteit, in vergelijk waarmee het leven van alledag als schraal verschijnt en waarnaar, na afloop, ook weer terug verlangd kan worden. Maar dat kan ook gepaard gaan aan hevige angst, aangezien angst wezenlijk gerelateerd is aan kaderverlies als zodanig (Lacan 2004). Maar in beide gevallen zou de psychoticus, naar de woorden van Wouter Kusters, verder gaan dan de mysticus die toch binnen gebaande wegen blijft, al dan niet gebaand door hemzelf of door de mystieke traditie. Het zou dan kunnen zijn dat de mysticus te vroeg afhaakt en uit angst niet doorzet, maar het kan ook zijn dat de waanzinnige doordraaft, overstelpt als hij is door wat hij denkt en ervaart, waar hij beter even pas op de plaats zou kunnen maken.

In elk geval is het boek een zeer krachtig en indringend pleidooi voor een herwaardering van de psychose als belevingswereld maar ook als eigen vorm van werkelijkheidsontsluiting in veelvoud, waarbij werkelijkheid misschien dieper en intenser ervaren wordt dan binnen de gangbare leefwereld het geval is en mogelijk is. Het is zo een lof op de psychose. En die inzet spoort niet bij de thans heersende louter medische opvatting van de psychose, maar past wel degelijk bij de toenemende kritiek daarop. Het boek is tegelijkertijd een lof op de filosofie, de filosofie in de klassieke zin, van Plato tot aan de fenomenologie, waarbij deze vorm van filosofie ook dicht op de huid komt. Zij is dan veel diepgravender, maar ook veel meer existentieel van aard, dan uit de academische filosofie zou blijken, zonder vaag of esoterisch te worden. Dat is een dubbele inzet van dit boek, met een dubbel resultaat. Dat is een gevolg van het kruiselings op elkaar betrekken van de

metafysica met de mystieke traditie daarbinnen en de waanzin. Dit ronduit prachtige, leerrijke en stimulerende boek leidt zo tot een dieper begrip van de waanzin, in zijn raadselachtigheid complexiteit, *en* van de metafysische traditie, eveneens in zijn raadselachtigheid en complexiteit.

## Literatuur

- Bataille, G. (2011). *L' Erotisme*. Parijs: Editions de Minuit.
- Blankenburg, W. (1971). *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Stuttgart: Enke.
- Frank, M. (1974). *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Kritik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kate ten, L. (1994). *De lege plaats: Revoltes tegen het instrumentele leven in Bataille's atheologie*. Kampen: Kok Agora.
- Kreis, G. (2015). *Negative Dialektik des Unendlichen: Kant, Hegel, Cantor*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Kusters, W. (2014). *Filosofie van de waanzin: Fundamentele en grensoverschrijdende gezichtspunten*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Lacan, J. (2004). *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre X: L'Angoisse*. Parijs: Du Seuil.
- Sartre, J.-P. (2003). *Het zijn en het niet: Proeve van een fenomenologische ontologie*. Rotterdam: Lemniscaat.
- Sass, L. (1982). *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*. New York: Basic Books.
- Strassberg *Der Wahnsinn der Philosophie: Verrückte Vernunft von Plato bis Deleuze*. Zürich: Chronos Verlag.