

5 Extase

De westerse samenleving is geneigd verslaving extern te omschrijven als zelfdestructief gebruik van middelen met asociale bijwerkingen dat onomstotelijk tegen beter weten in wordt voortgezet in de openbare ruimte. Vervreemding en ontarding komen samen in dit negatief van de autonomie: verslaving als autoconsumptie. Dwangmatig scoren en immobiele verzadiging, kortom panische automobilititeit openbaart zich expliciet in het gedrag van de junk.

De excessen van de maakbaarheid hebben ons in de loop van de afgelopen decennia van 'binnenuit' en van 'buitenaf' met onoverzienbare bedreigingen geconfronteerd: van Aids en het 'I love you'-virus tot de opwarming van de atmosfeer en de ramp in Tjernoby. Consumptie van drugs valt onder de eerste categorie productie en distributie vallen onder de laatste. Narcocriminele en drugsgelateerde activiteiten zijn door de globalisering een immens politiek-juridische probleem. De internationale misdaad heeft zich moeiteloos in de netwerksamenleving ingewebd. In de 'perverse verbindingen', zoals Castells ze betitelt, torent de drugshandel uit boven reguliere vormen van smokkel, zoals die van consumptieartikelen, wapens, vrouwen, nucleair materiaal en organen. Een inschatting in 1995 van 500 miljard narcodollars jaaromzet is vergelijkbaar met die van de wereldhandel in olie. Via het tussenstation van het witwassen weven criminele netwerken zich in politiek-economische netwerken. Het witwassen versterkt de belangenverstrengeling waaraan naast gedemoraliseerde undercoverbestrijders ook transnationale ondernemers en politici worden blootgesteld. Het legaliseren van drugs vormt dan ook de grootste bedreiging voor het criminele circuit.

De bron van het drugsprobleem ligt in het hart van de welgestelde samenleving. Politieke blindheid, misplaatste moraliteit en angst de fundamentele behoefte aan extase onder ogen te zien vormen de werkelijke oorzaken. Ook al onderschrijven diegenen die met diverse drugs geëxperimenteerd hebben en het gebruik in hun levensstijl hebben geïntegreerd - naar schatting gebruiken een kleine 700.000 Nederlanders softdrugs - onverkort de gevaren van drugs, het lijkt onvermijdelijk alle drugs vrij te geven en, zoals de werkgroep Dufour al aan het begin van de jaren negentig aangaf, deze overheidsgeruleerd tegen reële prijzen te distribueren. Een

gelegitimeerde staatsproductie met een keurmerk zou door de belasting die daarover wordt afgedragen de staatskas met ettelijke miljarden spekken. Maar het internationale prestige van de BV Nederland zou verder in discredit worden gebracht.

Het gaat er niet om de bewering te staven dat politici corrupt en doortrap zijn. Vanuit een hypokritisch perspectief is medeplichtigheid en collaboratie een gegeven, dat slechts in de affirmatie gekritiseerd kan worden. Oprechte intenties van beheerders, beheersers en bestrijders worden evenmin in twijfel getrokken. Dat de filantropische ondernemingen van een van de meest succesvolle beurspeculanten George Soros zich naast de bestrijding van het marktfundamentalisme en de daardoor gegenereerde ongelijkheid in welvaart ook op de onbedoelde averechtse gevolgen van goedbedoeld beleid richten, is veelzeggend.

Soros is enige speculatie niet vreemd. Dit leidde er toe dat hij een pleidooi hield om de drugsproblematiek in de USA te decriminaliseren en het medisch gebruik van marihuana te legaliseren. Dit werd hem niet in dank afgenomen. Het aanbod van een van zijn instituten om aan het CEDRO aan de Universiteit van Amsterdam een 'drugs' leerstoel te vestigen stuitte op een ander probleem: het College van Bestuur vond dat deze miljardair in plaats van de aangeboden 60.000 dollar wel 1,2 miljoen gulden kon missen. Het aanbod werd ingetrokken. 's Lands wijs, 's lands eer.

Alledaagse verslaving: drukdrukdruk, bedrukt, drugs

Als een drug een middel is dat obsessief en excessief wordt gebruikt, komt iedere vorm van consumptie met kwalijke medische en sociale gevolgen in aanmerking voor de kwalificatie verslaving. Ik ben het met McKenna eens dat dit niets meer of minder inhoudt dan dat westerse individuen door een eeuwenlang ingesleten consumptiepatroon allen verslaafd genoemd kunnen worden, maar deel niet zijn beroep op een authentiek, natuurlijke leven tussen de planten. Ton Lemaire houdt in *Godenspijs of duivelsbrood* een pleidooi voor integratie van hallucinogene middelen in onze samenleving om het spiritueel vacuum op te lossen dat door het 'hedonisme van de stadse extasen' alleen maar wordt versterkt. Beide zienswijzen zijn slechts zinvol omdat het autonome subject hier nog als een schitterende zon in het centrum van het sociaal-politieke universum staat: verslaving veronderstelt meesterschap.

Ik wil echter de alledaagsheid van de verslaving in beeld brengen. Een verbrede definitie van verslaving is daartoe niet voldoende. Evenmin door consequent over psychotrope middelen te spreken, zoals het CEDRO voorstaat, omdat daarin de invloed van het cartesiaanse denken nog in het begrip 'psyche' doorwerkt. De extase moet juist in zijn alledaagsheid worden getoond. Lieven de Cauter heeft in *De archeologie van de kick* (1995) al een voorgeschiedenis van onze ervaringseconomie geschetst, uitgaande van de overschrijdingslust van de 'homo diabolos': de mens die zich er doorheen (dia) slaat (balein). Als naar feitelijke gedragspatronen en biopolitieke effecten wordt gekeken, komen naast soft- en harddrugs tevens producten en activiteiten in aanmerking waarover wij fysiek en psychisch geen meester zijn. Niet alleen de meest voor de hand liggende producten als alcohol, tabak en suiker, maar ook activiteiten als werk, sex en autorijden en media als geld, tv of pc blijken dan schadelijk voor de gezondheid. Deze schadelijke middelen worden echter niet op morele gronden afgewezen. Juridische sancties erop zijn anders gemotiveerd. Als we biopolitieke effecten - volksgezondheid en veiligheid - als uitgangspunt nemen, komen drugs er bovendien relatief goed vanaf.

Tabak en alcohol behoeven geen toelichting. Voor suiker en suikerproducten hoeven we slechts naar de alarmerende stijging van het aantal diabetici te kijken. De vanzelfsprekendheid waarmee over verkeersdoden wordt gesproken duidt er op dat we bereid zijn de fatale aspecten van onze automobilitateitsverslaving te accepteren. Kinderporno, sextoerisme en vrouwenhandel zijn slechts het topje van de vulkaan aan de voet waarvan het gezinsleven zich heeft gevestigd. Gokverslaving is allang een geaccepteerd feit en televisiekijken blijkt ook verslavend: Riagg's hebben inmiddels richtlijnen opgesteld voor verantwoord kijkgedrag. Op het Web zijn eenvoudige tests te doen om je eigen verslavingsgraad aan de computer vast te stellen.

Een in de geneeskunde nog diepgewortelde scheiding tussen lichaam en geest verengt het probleem tot de vraag naar de substantiële aard van de verslaving: is deze lichamelijk of geestelijk, fysisch of psychisch? Chemische reststoffen vormen een criterium. Bij tv kijken komen deze niet vrij. Toch menen onderzoekers, van Marie Winn in *The Plug-In Drug* (1977) tot Derrick de Kerckhove, de huidige directeur van het McLuhan Institute in *De huid van onze cultuur* (1996) dat er wel degelijk tv-ontwenningverschijnselen

zijn: televisiebeelden roepen neuromusculaire reacties op en de *gevoelde betekenis* van beelden zou na langdurige blootstelling een gevoel van incompleetheid en betekenisloosheid oproepen. De snelheid waarmee we door de tv 'geïnformeerd' worden, reduceert het interval tussen prikkel en reactie nagenoeg tot nul. Er treedt intervaldesintegratie op. Zo praat televisie eerst met het lichaam en dan pas met de geest, meent De Kerckhove.

Is de verslavingslijst nog verder uit te breiden? Hoe is het gedrag in te schatten van een workaholic? Of van shoppende consumenten? Wubbo Ockels kwalificeert zijn euforische gewichtsloosheid in ruimtestations zelfs als verslavend. De euforie die na de eerste 32 uur ruimteziekte optreedt, beschrijft hij als een extatisch geluksgevoel dat de hele reis voortduurt en waarin woorden en gedachten verdwijnen en de astronaut nog slechts in ervaringen denkt.

Dat geneesmiddelen, slaapmiddelen, suiker, tabak, koffie, thee, alcohol, sex, gokken, werk en shoppen geaccepteerde verslavingen zijn, heeft alles te maken met de functionele waarde van deze producten en activiteiten voor onze prestatie maatschappij. Alcohol is legaal omdat het door zijn extraverte werking tot een door de traditie gesanctioneerde roesmiddel voor de ideale doener wordt, waar een goede sigaar niet bij misstaat. Tabak was ooit een dubieuze gift van de Indianen aan Columbus voor zijn koning. Als tegengifft schonk de blanke man de Indianen zijn favoriete drug: drank. De passieve werking van de tabak werd met de actieve werking van de drank gepareerd.

Openbare orde: volksgezondheid en veiligheid

Drugsgebruik en elk drugsprobleem hebben hun eigen geschiedenis. Voor de hedendaagse bestrijders is het echter politiek opportuun om beide te laten samenvallen. De definitie van verslaving is de afgelopen jaren steeds verder opgerekt. Er heeft zich een heuse *emancipatie van de verslaving* voltrokken met de huidige rokersclaims als grotesk hoogtepunt. Verslaafden zijn steeds assertiever en daarmee normaler, want autonomer geworden. Want dat uitsluitend het middel de maat der dingen zou worden, is onaanvaardbaar. De kritiek spitst zich vooral toe op een mengeling van sociale en medische nadelige 'bij'effecten. De Achilleshiel van de informatieel-kapitalistische consumptiesamenleving bevindt zich op het snijpunt van excessieve consumptie en openbare

ordehandhaving: zodra het gebruik van middelen niet meer via beheersbare, openbare trajecten plaatsvindt en de extatische excessiviteit van de consumptie niet meer sociaal kan worden geherinvesteerd, is verslaving niet alleen contraproductief, maar zelfs subversief.

Een normale omgang met verdovende middelen wordt wel gedoogd, maar junks en partygangers worden nog steeds in de armen van de narcocriminelen gedreven. Hallucinogene paddestoelen zweven er ergens tussenin. Ze mogen geplukt worden, maar niet bewerkt. Het gedroogd bewaren om te verkopen valt onder bewerking en is derhalve verboden. Op de keper beschouwd zijn de harddrugs in Nederland vooral een probleem van volksgezondheid en openbare orde: dure hulpverlening en rondslingerende, mogelijk met HIV besmette spuiten, dealersruzie op de meest onchristelijke tijden, het verleiden van kinderen en argeloze toeristen door runners, stank uit met honderden wietplantjes bezaaide slaapkamers en kelders, kortom: overlast.

Niet de in de beslotenheid van het eigen huis genoten extase, maar het onvoorspelbare a-sociale karakter van het gratuite geweld ervan in de openbare ruimte is de steen des aanstoots. De alledaagse vanzelfsprekendheid van gedisciplineerde dwang mag niet ontaarden in tomeloos gratis geweld. Dat we ons onveilig voelen is echter eerder een effect van anticipatie dan een feitelijke ervaring. De angst voor gratis geweld wordt niet weggenomen door het statistische besef dat het weliswaar iedereen, overal en altijd kan overkomen, maar dat het jaarlijkse gemiddelde ervan al een week geleden is bereikt.

Als een bezetenheid die niet in bezit kan worden genomen ligt extatisch geweld per definitie in het drugsgebruik besloten. Voor de gebruiker in de vorm van een bad trip, cold turkey of een overdosis, voor de buitenstaanders als intimidatie of beroving en voor de prestatiesamenleving als een onproductieve verspilling. Het aura van 'zelfverkozen' ledigheid en (zelf)destructie hangt rond de junk. Deze naam staat als afval en uitschot voor ongevormde oermaterie, vol chaotische krachten en 'kritische massa'. Weliswaar lijken junks in hun staat van fysiek en geestelijk verval het negatief van een extatisch lichaam, hun deplorabele staat ten spijt belichamen ze ongewild het schrikbeeld van de onverschrokken outlaw die niet eens meer zijn leven te verliezen heeft. Evenals psychisch gestoorde zwervers, gedesocialiseerde alcoholisten en andere daklozen doen junks niet

gemaakt, met name als ze een te doorzichtig decorum ophouden. Junks zijn juist als *nomade nobody* en *nowhere*.

De Amerikaanse 'war on drugs' en het Nederlandse gedoogbeleid worden beide gemotiveerd door dezelfde logica: het tegengaan van de ambigue energieën van de extase. Het opjagen en neerschieten van outlaws is een typisch Amerikaanse macho-strategie. De Nederlanders hebben eeuwenlang baat gehad bij regulering. Het gevolg is dat in Nederland de gevangenen voor 75% volzitten met drugsgerelateerde draaideurcliënten, ook al geven officiële statistieken hoogstens 20 tot 40% aan, omdat slechts het zwaarste delict – bijvoorbeeld mishandeling - meetelt. Voor de USA ligt het officiële getal op 50% maar geldt officieus nagenoeg hetzelfde. Onder beide 'rationele' strategieën schuilt de paranoia van een door ascetisme gevoed machtsdenken dat zich slechts door machtspolitieke strategieën laat leiden. Deze maskeren varianten van eerder ontwikkelde paradoxen: extatische excessen worden gestimuleerd, maar het onberekenbare geweld ervan wordt niet onder ogen gezien.

Naast het verstrekken van medicinale heroïne is de BV Nederland om volksgezondheidsredenen bereid gedeëxtatiseerde drugs te legaliseren: methadon als afkickmiddel, marihuana zonder THC als pijnstiller of appetizer. De medicijnindustrie wil de geneeskraft van het in Brazilië gelegaliseerde ayahuasca – een uit een klimplant gewonnen bittere drank met hallucinogene bijwerkingen – zonder de erin doorwerkende DMT uitbaten. Dat de helende werking, zoals Hellinga stelt, wel eens in de roes zelf zou kunnen zitten - wat door Mircea Eliade in *Initiaties, riten en geheime genootschappen* (1958) in zijn analyse van het sjamanisme wordt onderschreven - valt buiten het medisch-economische blikveld.

Extase: spatio-temporele mediatisering

De westerse angst voor de extase komt volgens dé onderzoeker van hallucinogene paddestoelen Gordon Wasson tot uitdrukking in de westerse afkeer van paddestoelen. In tegenstelling tot het paddestoel minnende Rusland zijn wij er doodsbang van. Volgens Lemaire is ook Eliades standpunt nog doorspekt met deze christelijke mycofobie. Het gebruik van paddestoelen door sjamanen bijvoorbeeld wordt door Eliade als een teken van verval gezien: de trance zou niet meer op een natuurlijke manier tot stand kunnen komen. In *Extasen. Een ontcijfering van de heksensabbat* (1989)

biedt Carlo Ginzburg in zijn nauwgezette analyse van de Inquisitie-verhoren een verhelderende kijk op de extase en de relatie tussen hallucinogene stoffen en de visioenen en praktijken van heksen. Hij legt aan het eind van zijn studie de onmacht om de extase te begrijpen bloot. Wat ons rest is het analyseren van de matrix waarin alle mogelijke verhalen van de extasen tijdens de heksensabbat betekenis en samenhang krijgen. Zijn discoursanalyse is louter een uitweiding over de inwijding.

De huidige verslavingsproblematiek heeft weinig met extase, maar alles met crack en 'basen' te maken. De snelle uitwerking ervan leidt tot panisch scoren, wat een hoogst onrustige indruk maakt. Een straatkrantproject vertraagt deze paniek enigszins, maar biedt evenals gedoogde basements slechts tijdelijk uitkomst. Misschien speelt de huiver onbewust nog een rol als een angst voor het ongevormde geweld dat elk moment kan losbarsten en een fascinatie voor een desperaat leven, ontdaan van ieder decorum. Zo zou in de mythische presentie van de junk onze cultuur-historisch gefundeerde angst voor de extase nog een uitlaatklep krijgen.

Niet alleen de theoloog en pastor Hans Visser meent dat extase een fundamentele behoefte van de mens is, ook de etnoloog Roger Caillois heeft dit inzicht in zijn studies over het sacrale in de moderne samenleving onderbouwd. De excessieve kwaliteit van het menselijk verlangen dat zich in zijn sacrale vorm als huiver manifesteerde, zou volgens zijn vriend en collega Bataille nog doorwerken in wereldse extasen. Hij meent deze nog in de vroeg 20ste-eeuwse erotiek en kunst te herkennen. Echter, de extase zelf is, zoals Bataille in het besef van de onmogelijkheid van zijn eigen schrijven in *De innerlijke ervaring* (1943) laat zien, onbeschrijfelijk en absoluut. Vanuit een extern oogpunt is er misschien een onderscheid te maken tussen soorten extase, maar over de 'ervaring' van het zelfverlies zelf valt weinig te melden. Het zelfverlies lijkt mij dan ook de blinde vlek van de ervaringseconomie, omdat deze zich met het geweld ervan nog geen raad weet, ook al doet ze er alles aan om de onverdraaglijke zinloosheid ervan weg te nemen: boeken, commentaren, analyses, documentaires, films.

Extase is veel tastbaarder en alledaagser dan wij geneigd zijn toe te geven: ieder medium is een ek-statische positie van het lichaam. Nietzsche zag dit reeds in toen hij, zoals in het vorige hoofdstuk werd aangegeven, het Lijf het Grote Verstand noemde. Zodra een middel 'milieu' wordt, treedt de gebruiker buiten zichzelf.

Vanuit McLuhans perspectief is ieder gebruik van een medium dus per definitie een vorm van uittreding of buiten-staan ('ek-stasis'). Deze ek-statische positie van de buitenstaander sluit aan bij een westers verlangen dat altijd ergens anders wil zijn. Ooit was dit verlangen transcendent en utopisch, maar nu lijkt het nog slechts recreatief: de oproep van Meta de Vries op zondagochtend doen ons recreatief uitzwermen. De excessiviteit van deze collectieve Meta-stasen strookt met de eisen van de spektakelsamenleving en de transparante beeldcultuur: 'en vergeet vooral uw fototoestel niet'. Het succes van deze Meta-vertellingen toont aan hoe vanzelfsprekend de extase in ons bestaan is geworden.

Extatische vrijetijdsbesteding heeft mystieke praktijken vervangen. In de mystiek was extase verbonden met de verdwijning van de alledaagse tijd. Want extase transformeert niet alleen ruimte, ze maakt ook de tijd punctueel: het is, zo meent bijvoorbeeld Eliade, een heractualisering van het illud tempus, van een mythische oertijd. Door anderen wordt ze als een volledige ervaring van het hier en nu, een nunc stans, als een unio mystica of een zenboeddhistische satori geduid.

Filosofen hebben zich vanaf Augustinus met de relatie tussen tijd en extase beziggehouden. Een van de meest indringende 20ste-eeuwse analyses is die van Martin Heidegger. In *Sein und Zeit* (1927) wraakt hij de gebruikelijke opvatting van verleden, heden en toekomst: het verleden als iets dat voorbij is, het heden als iets dat nu gebeurt en de toekomst als dat wat nog niet is. Deze opvatting is ontsproten aan een oneigenlijk begrip van tijd: als een reeks elkaar opeenvolgende nu-momenten. Deze aristotelische lineaire tijd heeft in de moderne tijd een cumulatief-progressief begrip van 'voortgang' mogelijk gemaakt. Maar, zo meent Heidegger, eigenlijk 'staan' we in het heden 'uit' ('ek-stasis') naar verleden en toekomst: we weten nu dat het verleden ons in de toekomst zal blijven bespoken.

De extasen van de tijdelijkheid, kenmerkend voor de mens als 'Dasein', krijgen hun meest indringende gestalte in het Ogenblik. De tijd wordt in ons actief extatisch: we zijn nu en hier in alle staten. Het 'wezen' van al wat bestaat, ligt in de 'tijdiging' van de extasen als een radicaal doorstaan van het contingente dat ons bestaan aankleeft. In het latere werk wordt deze breekbare contingentie van het dividu dat altijd buiten zichzelf op weg naar zichzelf is naar het bestaan als zodanig verschoven: Zijn. In 'Zeit und Sein' (1962)

verschuift het accent naar de gebeurtenis die een dividu ‘eigenlijk’ is en is extase niet langer geïnstantieerd.

Extase als inform(atie): excess for all

Wat drugs in een informationele samenleving tot een structureel probleem maakt, is het inform dat ze als extase *zijn*. Daarmee bedoel ik niet de georganiseerde misdaad die in en door de bestrijding wordt opgeroepen: evenals de hooligans zijn narcocriminelen voorzien van batterijen gsm-etjes die ze na kortstondig gebruik weggooien om iedere opsporing te voorkomen. Waar ik op doel is extase als een principieel onvormbare, politiek oncontroleerbare en economisch niet te gelde te maken, nutteloze affectieve turbulentie: affecten als infotomen, zoals ik ongerichte en ongevormde data eerder karakteriseerde. Extasen zijn processen die, eenmaal voorbij een bepaald punt, niet meer van buitenaf kunnen worden gestuurd. Maar alleen als extase politiek-economisch kan worden ingezet, wordt zij gedoogd.

Niettemin geeft deze turbulentie de extase een zekere autonomie die ik met Bataille liever ‘soevereiniteit’ noem. Heideggers ‘eigenlijkheid’ en Sartre’s ‘authenticiteit’ krijgen een informationele pendant. Extase absorbeert op radiante wijze haar omgeving en is even aanstekelijk als geeuwen. Hoewel er vooraf of achteraf religieuze of hedonistische doelen aan worden verbonden en machthebbers deze extatische energie tot op zekere hoogte kunnen inzetten om hun goede of kwade bedoelingen kracht bij te zetten, is het geweld van de extase juist gelegen in de onbestuurbaarheid van deze energie.

Er is een immens aantal boeken over extase geschreven. Maar deze be- en omschrijvingen gaan allemaal over de weldadige of gewelddadige effecten, over rituele inbeddingen of socio-culturele achtergronden. Zo beschrijft Eliade, sprekend over het sjamanisme, deze praktijken als ‘technieken van de extase’. De extatische reizen die de sjamaan naar de hemel en de onderwereld maakt en de visioenen die hij krijgt, vertonen vaak een vast, wreed patroon van martelingen en wedergeboorten. Voor psychiaters is het duidelijk: het zijn epileptici, hysterici met een rijke verbeelding of atypische psychoten. Eliade pareert deze psychopathologische verklaringen door erop te wijzen dat, als deze personen al ziek waren, ze sjamaan zijn geworden omdat ze erin slaagden zichzelf te genezen. Hellinga’s opmerking over de helende werking van de roes wordt

hiermee onderschreven. Ook emeritus-hoogleraar neurologie en praktiserend Zenboeddhist James Austin verwerpt in *Zen and the Brain* (1998) een psychopathologisering van de extase. Hij erkent de verklarende waarde van neurofysiologische en neurobiologische processen in het limbisch systeem die de extase 'triggeren'. Maar hij stelt dat de 'geest' iets toevoegt: een cognitieve context. Hiermee sluit hij aan bij Eliades beschrijving van de sjamaancultus.

Hoe persoonlijk de extatische ervaringen in het innerlijk van individuen ook mogen lijken, ze hebben altijd een collectief weten en collectieve technieken voorondersteld. In het moderne, hypergeïndividualiseerde gebruik van drugs is de discursieve grond onder de extase weggeslagen en vervangen door een biopolitiek vertoog. Mensen worden uitgeleverd aan een amorf proces dat zij, bij gebrek aan techniek en taal, met hun eigen (ver)beelding structureren.

Het hedendaagse drugsgebruik ontbeert derhalve een infrastructuur in de vorm van een collectief weten en collectieve technieken: een macht-weten. De huidige 'scene' met zijn coffeeshops en huisdealers of met de XTC-party's schieten daartoe tekort en zeker de onderwereld komt hiervoor niet in aanmerking. Verslavende middelen als drank, tabak en suiker kunnen zich juist wel in een eeuwenlang gecultiveerde infrastructuur verheugen: restaurantketens, tabakswinkels, banketbakkers, drankwinkels, café's, boeken, video's, tv-programma's en films. Door deze inbedding in het politiek-economische leven is de aan deze middelen eigen verslaving lang aan het oog onttrokken. Eenmaal aan het daglicht getreden blijkt het loslaten even problematisch als het afschaffen van electriciteit, tv of auto.

Als legalisering een even logische als ongewilde consequentie van het huidige beleid is, is de ontwikkeling van een positief vertoog onontbeerlijk waarin gemeenschappelijke verbeelding, taal en ervaringen extasen 'reguleren'. Dit is in de jaren '60 binnen de homo- en vrouwenbeweging gebeurd. Evenmin als seksuele voorlichting of bekendheid met andere vormen van seksualiteit tot een ontploffing van de vulkanische libido's van pubers heeft geleid, zal het ontsluiten van 'entheogene' ervaringen - zoals het indalen van de goddelijke gift en het goddelijk gif in het psychonautische vertoog wordt genoemd - ons in een hallucinogeen of verdoofd Sodom en Gomorra binnenvoeren. Volledige regulering door zulke positieve vertogen is echter een fictie: evenals een vaste groep

gebruikers zal blijven ontsporen en een groot deel van de narcocriminelen elders emplooi zullen zoeken, zal infotome extase de maakbaarheidsfictie blijven ondergraven.

Van inwijding naar uitweiding

Frits Staal legt in *Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek* (1978) onze hypocrisie ten aanzien van de extase bloot. Met dezelfde hand waarmee drugs worden afgewezen, groet men dolenthousiast personen die nieuwe continenten ontdekken, pieken in de Himalaya beklimmen, op de maan stappen, experimenten doen met straling, bacillen, medicijnen en vernietigingswapens, waarbij ze hun leven en dat van anderen op allerlei manieren op het spel zetten. ‘Drukdrukdruk’ is zelf een drug. Maar wordt het eerste door het moordende tempo van noeste arbeid ingegeven, de laatste suggereert vooral ledigheid. Alleen een hardbevochten extase dient de heersende machtsverhoudingen. Arbeid blijkt dan ook het centrale criterium van een moralistische afwijzing.

Geen enkele regering, stelt Staal aan het eind van zijn studie, heeft het recht om volwassen burgers de vrijheid te ontfemen hun eigen innerlijk in de privé-sfeer te onderzoeken. Vervolgens vertrekt hij naar India, waar hij het oudste ritueel – het Agni- of Vuurritueel – herontdekt en in kaart brengt. Ook voor McKenna is het drugsprobleem vooral een burgerrechtenkwestie. Zolang anderen niet in hun gedragingen gehinderd of in hun fundamentele rechten aangetast worden, dient het gebruik van drugs vrij te worden gelaten, zoals bij suiker, koffie, tabak en alcohol al het geval is. Hij doet uitgebreide, gedetailleerde voorstellen in zijn boek. Al deze voorstellen blijven zich echter aftekenen tegen een rotsvast vertrouwen in de menselijke autonomie. Hans Visser ziet terecht geen uitweg uit het ‘labyrint van de drugs’, omdat dit een transformatie inhoudt van het labyrint dat maatschappij heet. Ongetwijfeld worden er met het reguleren en legaliseren van de hele drugslijn – productie, distributie, consumptie en dienstverlening - minstens vier vliegen in één klap geslagen: het cellentekort is opgelost, de criminaliteit wordt buiten spel gezet, er is een toevoer van een ecologisch verantwoord product en de staatskas wordt flink gespekt. Maar in het hart van deze biopolitieke ingrepen blijft iets zinderen dat zich niet laat reguleren: verspillende extase.

Na de afwijzing van een zwarte romantiek van het junkbestaan en van een volledig geïntegreerd, pseudo-religieus neo-sjamanisme

dient zich in onze samenleving nog maar één redelijk alternatief aan: een *technologisering van de extase*. Maar in deze zoveelste variant van Huxley's technotopische *Brave New World*, waarin het gebruik van soma - de vermeend hallucinogene stof uit de Rigveda - wordt voorgeschreven om de geborgenheidsmachine draagbaar te maken, wordt de excessiviteit van de extase niet onderkend. In hypokritische zin kan slechts gepleit worden voor een reflectieve ruimte, waarin we met het besef van de contingentie van ons bestaan tevens de onvermijdelijkheid van verslaving collectief onder ogen durven zien, om haar vervolgens te stileren.

Pharmakon: gif(t)

Drugs creëren evenals andere middelen hun eigen milieu: een eigen behoeftestructuur en specifieke vormen van zelfbewustzijn en sociaal bewustzijn. We worden ons daarvan pas bewust, wanneer we ons een medium moeten ontzeggen of wanneer dit niet meer vanzelfsprekend is. Telkens weer zadelt de morele beladenheid van de extase ons op met de vraag of een middel slecht of goed is. Maar de mogelijkheid van deze vraag veronderstelt al een speelruimte waarin het medium of middel zonder kwaliteitsverlies kan worden losgelaten. Deze speelruimte wordt beheerst door een ambiguïteit die ieder middel - van paddestoel tot pc - aankleeft: het kan een gift of vergif zijn.

Staal, die naast een nuchter analytisch filosoof ook een begenadigd sanskritist en kenner van rituelen is, analyseert aan het eind van *Het wetenschappelijk onderzoek van de mystiek* deze ambiguïteit in een analyse van een middel genaamd *visam*. Daarvan is sprake in de langhaar-mythe in de Rigveda. De ambiguïteit van het middel zou tegenstrijdige vertalingen als vergif en gift verklaren maar, zo stelt Staal, *visam* kan ook op de verstrekte hoeveelheid slaan: matig gebruik maakt het tot een heilzaam hallucinogeen, overmatig gebruik tot een verziend vergif. Toegespitst op mijn these in dit essay houdt dit in dat middelmatigheid niet op het afzien van het excès in de matigheid slaat, maar op het ontdekken van de maat van het middel in de omgang: het middel snijdt zijn maat op lichaam en geest van gebruikers toe.

In een deconstructie van de morele beladenheid van drugs gaat Derrida in 'Rhétorique de la drogue' (1989) in op het concept 'addiction' of verslaving. Het is Derrida als deconstructiedenker eigen eerst woorden die zonder enige bijbedoeling in de dagelijkse

omgang worden gebruikt in het licht van ons westers intellectueel cultuurgoed met een filosofische scalpel te ontleden om ze daarna als een filosofische goochelaar over elkaar heen te laten buitelen. Deze dynamische stapeling, waarin elementen nu eens onder en dan weer boven verschijnen, geeft zijn analyses een quasi-transcendentiaal karakter. Ook hij meent dat 'addiction' een voorschrijvende of normerende 'diction' inhoudt. Door dit vertoog wordt de oppositie tussen natuur en institutie, naturalisme en conventionalisme geëffectueerd. In een systematische repressie van de ambiguïteit wordt het natuurlijke en het authentieke, het verslaafde en het autonome gesimuleerd. De medische kwalificatie 'toxicomanisch' lijkt hem derhalve adequater: 'verslaving' roept een specifieke mensvisie op, terwijl toxicomanische praktijken, stelt Derrida met een knipoog naar Jacques Lacan, 'gestructureerd zijn als een taal'.

Derrida's analyse past in zijn filosofische deconstructie van de mediamieke aard van de westerse cultuur. In *La dissémination* (1972) waarin hij de verstrooiing van 'onze' oorsprong in het medium schrift of 'schriftuur' had uiteengezet, werd in een bespreking van Plato's *Phaidros* de rol van de nimf *Pharmakeia* ter sprake gebracht om de ambigue rol van het medium schrift aan te geven. Het schrift zou de mondelinge traditie en daarmee de activiteit van het herinneren vernietigen. Reden genoeg voor de koning, die deze gift werd toebedeeld, deze af te wijzen. Wat Derrida met zijn complexe en gelaagde redeneringen wil aangeven is dat iedere claim op authenticiteit historisch en contextueel is. Oospronkelijkheid wordt in iedere legitimatiepoging opgeschort en uiteengeslagen.

In het geval van het medium 'drugs' is niet alleen het vruchteloze genot of het escapisme in een wereld van drogbeelden en ficties verwerpelijk, maar ook het plezier dat de gedrogeerde aan ervaringen zonder enige grond van waarheid zou beleven. Maar net als schriftuur is een drug ook een spel: een *paidia* dat zijn eigen dynamiek kent. Zoals bij ieder spel is het genot ervan tweeslachtig: het is een middel tot gemeenschap, maar kan niettemin in zijn nuttigheid en maakbaarheid zo dwangmatig worden dat het de gemeenschap juist bedreigt.

We vinden deze ambiguïteit terug in de topsport. In de professionele sport is de sporter nagenoeg een cyborg, is dopinggebruik een immens probleem en vragen we ons soms af of het nog wel leuk is. Ook de Olympische speler beweegt zich, zonder

enige malafide bijbedoeling, in dit vage tussengebied. Zo ook wetenschappers en kunstenaars: hun bloedserieuze activiteiten bevatten onwillekeurig een hoog spelgehalte, dat zich pas aan de grenzen van hun disciplines openbaart.

Voor de filosoof Derrida is de paidia een slecht spel als dit niet vanuit de zorg om een filosofische waarheid wordt gemotiveerd. Evenals bij het spel is de tweeslachtigheid van de waarheid gevaarlijk: zij kan als dé waarheid verslavend werken. Ook waarheid is een farmakon. De maat van het middel ligt besloten in een onbeslisbare dimensie in de spanningverhouding tussen het natuurlijke en het kunstmatige. In een verhoogsmatig 'voorgesorteerde' ervaring kan iets tegelijk als noodzakelijk worden ervaren en als onmogelijk worden gezien. Deze supplementaire spanning 'tussen' lichaam en geest bespookt ieder mediamiek wezen.

Van middel en milieu naar het 'midden': 'inter' als ervaring

Grenzen van het lichaam in de kick of de flash overschrijden reflecteert de behoefte van de geest om in de roes of de trance met de maat der media samen te vallen. In het gedrag van de junk reflecteert de radicale middelmatigheid van de westerse samenleving. De junk is derhalve schrikbeeld noch ideaalbeeld: hij is supplementair. Deze complementariteit wordt echter als uitschot en afval afgebeeld, omdat de aanblik van kritische massa zonder autonomie onverdraaglijk is.

In een hypokritisch perspectief gaan alle op opposities geënte verklaringsmodellen voor verslaving op de helling, ook al blijven ze op ervaringsvlak als mythologische vooronderstellingen onverkort werkzaam. Ook al ontbeert onze huidige *condition cybernetique* een natuurlijk en oorspronkelijk lichaam, toch koesteren we de geruststellende gedachte dat daarop van buitenaf wezensvreemde middelen worden aangesloten. Deze gedachte schraagt ficties als autonomie en authenticiteit door de collectieve rituelen die beide mogelijk maken te rationaliseren.

Wat in een hypokritische doordenking van een constitutieve complementariteit verschijnt, is de radicale kwaliteit van het *midden*. Een genealogie van het middelmatige, een dynamica van de blik en een logica van de versnelling openen alle op hun eigen manier het zicht erop. Moderne filosofemen als autonomie, authenticiteit en subjectiviteit worden door de supplementaire werkingen van dit midden anders gesitueerd. De westerse metafysica heeft in haar

zoektocht naar het Ene het midden echter altijd als het inhoudsloze verbindingsstreepje tussen twee posities opgevat. In mediamiek perspectief verbreedt het zich dwars door beide posities heen en wordt het een spanningsvol 'draagvlak' dat beide verbindt en doorkruist.

Zo vat Derrida 'différance' op als een dynamisch midden, waarin niet de oppositie maar verschillen tot hun recht komen. Différance voegt als het ware een derde term (een supplement) toe aan de tegenstelling tussen activiteit en passiviteit: niet als een nieuwe positie, maar als een 'tussen'werking die aan beide 'vooraf' gaat. Deze werking gaat ook 'vooraf' aan opposities als subject-object, geest-lichaam en autonomie-verslaving. Dit alles kan echter pas 'achteraf' in de mededeling worden mede gedeeld. In een mededeling verandert dit spanningsveld opnieuw. Zo blijven opposities verschuiven.

Aan différance is een reflectieve sensibiliteit 'eigen'. Deze valt niet samen met het moderne zelfbewustzijn noch met een louter materieel lichaam met zijn behoeften. Derrida noemt deze zijswijze een 'aporie' waarmee een 'niet-passief verdragen' ('endurance non-passive') overeenstemt. De aporie is van een kentheoretische en (methodo)logische notie getransformeerd naar een ervaring van het eerder genoemde midden. Verdragen is hierin geen functie van een terughoudend of ascetisch bewustzijn en 'niet-passief' duidt niet op een ingehouden automobilititeit van individuen. Het is een verdraagzaamheid, die verre van comfortabel is.

Het is deze verdraagzaamheid waarop Lyotard zijn zinnen zet wanneer hij Kants 'sensus communis' actualiseert. Hij duidt dit oordeelsvermogen ook als een midden of 'tussen': een 'inter'. Het is een werking van komen en gaan, dat zelf nergens een boodschap aan heeft. Het is, zegt Lyotard in een verwijzing naar McLuhan, zelf de boodschap. Alleen retrospectief kunnen we deze werkingen een plaats toekennen: als 'sensus' van een sensibel lichaam dat zich verbonden weet met anderen. Sensus communis kent echter geen vastgestelde plaats, het neemt geen positie is: het vindt plaats. Over dit midden, tussen of inter als verplaatsing en verandering handelen de volgende hoofdstukken, waarin het belang zal blijken van deze dubbelzinnige concepten voor een analyse van de maat der middelen, van de middelmatigheid.