

Qu'est-ce que la philosophie? De voorwaarden van het denken volgens Deleuze & Guattari

SJOERD VAN TUINEN, MARC SCHUILENBURG & ED ROMEIN

Denken als creativiteit: filosoof-woorden

Volgens een *in memoriam* in de stijl van Diogenes Laërtius dat kort na zijn zelfgekozen dood verscheen, was Gilles Deleuze (1925–1995) een presocratische natuurfilosoof: ‘Deleuze, filosoof, zoon van Diogenes en Hypatia, bracht enige tijd door in Lyon. [...] Hij schreef veel, misschien meer dan ieder ander, gezien de dichtheid van zijn werk. Hoewel hij uitvoerig stilstond bij de onderwerpen van logica en moraal, moeten we hem rekenen tot de fysici, voorwaar tot de hoogste rangen onder hen. Hij heeft een “Over de natuur” nagelaten, die Stobée¹ rangschikte bij die van Heraclitus en Lucretius, berichtende van een orakel: tot heel ver in de toekomst zal er niets gelijkwaardigs verschijnen, behalve misschien een zekere *Ethica*, die niet van Aristoteles is.’ (Bernold 1995) Op meer prozaïsche wijze voorspelde Michel Foucault al in 1970 dat de twintigste eeuw wel eens de eeuw van Gilles Deleuze zou kunnen worden (Foucault 1998: 343). Wellicht was het een dolletje onder vrienden, maar zeker is dat Deleuze een uitzonderlijk denker is van een uitzonderlijke generatie filosofen, waartoe ook Jacques Derrida, Louis Althusser en Jean-François Lyotard behoren.

‘Denken is scheppen — er bestaat geen andere schepping — maar scheppen is eerst en vooral het voortbrengen van “denken” in het denken.’ (DR: 191/147) Zo verwoordde Deleuze in *Différence et répétition* (1968) het probleem dat al zijn werk zou blijven bepalen. Net als Nietzsche en Heidegger stelt Deleuze dat denken niet een aangeboren vermogen is, maar hooguit — met Artaud — ‘genitaal aangeboren’ (DR: 192/148). Zelfstandig denken is zogezegd een illusie, een van de meest verlamme ficties van onze tijd. Denken begint nooit uit vrije wil, met het hebben van een ‘ideetje’, maar altijd uit noodzaak en op basis van een concreet probleem dat ons te denken geeft. En denken is daarbij in eerste instantie geen individuele handeling, zoals ook Spinoza wist, maar een collectieve praktijk. Er bestaat immers nauwelijks iets treurigers dan intellectuele

eenzaamheid. Als Deleuze het over denken heeft, dan heeft hij het niet over ‘de gedachten’ van Jan, Jenny of Ibrahim, maar over een pre-individuele en onpersoonlijke flux die steeds weer tot denken aanzet. De collectieve voorwaarden voor het denken moeten dan ook steeds opnieuw worden herijkt en gerealiseerd: de tuin, de stad, de academie, het klooster, het boek, de universiteit...

Als denken ons overkomt en afhankelijk is van collectieve voorwaarden, wat zijn dan de voorwaarden die ons vandaag — kantiaans uitgedrukt — ‘in het denken oriënteren’? (QPH: 39/37; PP: 202/148) Voor Deleuze worden zij in ieder geval niet bepaald door de beleidsmakers op het departement van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen. Filosofie is bijvoorbeeld geen vanzelfsprekend onderdeel van het culturele leven. Integendeel: ‘Wanneer iemand vraagt “Wat is het nut van de filosofie?”’, dan moet het antwoord agressief zijn, aangezien de vraag probeert ironisch en causistisch te zijn. De filosofie dient Staat noch Kerk, die andere belangen hebben. Zij dient geen enkele gevestigde macht’, zo stelt Deleuze (NP: 120/106). De filosofie is dus niemand van dienst, maar zij heeft wel vijanden, eerst en vooral wat Deleuze de ‘domheid’ (*bêtise*) van de eigen tijd noemt. Altijd en overal is er een dogmatisch beeld van het denken, waarin de gevestigde krachten het denken reduceren tot een karikatuur die hun het welgevalligst is. Deleuze geeft als voorbeelden contemplatie, reflectie en communicatie. Drie idealistische en reactionaire beelden die, in zijn woorden, nog nooit iemand hebben gekwetst, maar ons evenmin inzicht bieden in de *werkelijke* krachten die ons tot actief denken aanzetten. Het is eerder omgekeerd; juist vanwege hun herkenbaarheid zijn het altijd dezelfde beelden die ons in staat zouden moeten stellen te gaan denken. Zelfs in die mate dat niet-filosofen de filosofie als andersmans zaak beschouwen: ‘Iedereen weet wat het betekent te denken’, en dus ‘veroorzaakt denken over het algemeen genomen onverschilligheid’ (QPH: 44/41). Filosoferen is niet hetzelfde als een filosoof-*zijn*. Deleuze pleit dan ook voor een creatief filosoof-*worden*. Hij pleit voor een ‘gevaarlijk denken’, een filosofie ‘met de hamer’, vergelijkbaar met de manier waarop Francis Bacon schilderde: het gaat om het uitwissen van de clichés die het denken altijd al bevolken voordat er überhaupt gedacht wordt, en om het uitdrukking geven aan de gewelddadige krachten die het denken wél in beweging kunnen zetten.

Een oneigentijdse systeemdenker

Deleuze wordt vaak gezien als een ‘obscure’ denker, als iemand die deel uitmaakt van een ‘postmoderne’ traditie met haar onnavolgbare idiosyncrasieën, ideologisch relativisme en taalfetisjisme. Dit is het canonieke cliché van de vrolijk op de golven van zijn libidineuze energie surfende, nomadische ‘popfilo-

soof'. Niets is echter minder waar. Het doel van dit compendium is inzicht te geven in het werk van een van de grootste denkers van de vorige eeuw. Hoewel de aandacht voor Deleuze in landen als Frankrijk, Groot-Brittannië en de Verenigde Staten reeds enkele jaren geleden op gang is gekomen, is het Nederlandse taalgebied daarin – enkele uitzonderingen daargelaten² – ver achtergebleven.

Deleuze zette zich af tegen de grote stromingen in de twintigste-eeuwse filosofie. In plaats van aan de (post)structuralistische semiotiek van Saussure (die navolging vond bij Barthes, Lacan, Derrida, Žižek enzovoort) gaf hij de voorkeur aan de semiologie van Peirce en de taalfilosofie van Austin. Hij verkoos het vitalisme van Bergson boven de fenomenologie van Husserl of Merleau-Ponty. In plaats van de analytische filosofie van Wittgenstein koos hij voor de procesontologie van Whitehead. Zelf ziet hij zich tegelijk als constructivist en realist, empirist en transcendentalist, materialist en spiritualist. Veel onduidelijkheden over Deleuzes plaats in de twintigste-eeuwse filosofie verdwijnen, zodra zijn denken in het licht wordt gezien van de metafysische systemen van zeventiende-eeuwse filosofen als Spinoza en Leibniz: 'Het is Leibniz, denk ik, die als eerste systeem met filosofie identificeerde. Ik ben een aanhanger van de manier waarop hij dat deed. Ook kwesties als "het te boven komen van de filosofie" of "de dood van de filosofie" hebben mij nooit geraakt. Ik zie mezelf als een zeer klassieke filosoof.' (DRF: 338/361; QPH: 14/9)

De klassieke filosofie van Spinoza en Leibniz wordt echter gekenmerkt door een zeker dogmatisme, waarin de wereld, begrepen als goddelijke schepping, en ons vermogen om haar te kennen samenvallen. Deze methode van het denken is de analyse van het oneindige, dat altijd in het teken van God staat. Daar komt in de romantiek verandering in. Kant, Hegel en Feuerbach zagen het als hun taak om de klassieke metafysica aan een grondslagenonderzoek te onderwerpen en zo haar grenzen vast te stellen. In de plaats van de 'naïeve' relatie tot het oneindige komt het vermogen tot 'kritische' zelfreflectie van het eindige, menselijke verstand. Terwijl de romantische filosofie nog een beroep doet op een formele synthetische identiteit die garant staat voor een voortdurende begrijpelijkheid van materie, tendeert moderne filosofie er volgens Deleuze eerder naar het materiaal van denken zodanig te bewerken dat er krachten in kunnen worden gevangen die niet zelf denkbaar zijn (F: 131-137/124-129). In Nietzsche en Foucault vindt Deleuze zulke moderne filosofen en ook zichzelf beschouwt hij als zodanig. In plaats van de Godvorm of de mensvorm gaat het om een nieuwe vorm van denken, waarin de krachten in de mens in voortdurende communicatie met andere krachten treden. Nietzsche noemde dit de *Übermensch* (F: 138/130; QPH: 55/54).

Het moderne denken vertrekt niet langer vanuit een actueel a priori, maar verhoudt zich tot de virtualiteit of 'chaosmos'. Dit is geen toestand, maar een cha-

otisch proces of een stroom van kosmische krachten waarin niets 'is', maar alles voortdurend 'verschilt'. 'De chaos chaotiseert (*chaotise*)' (QPH: 45/42), schrijven Deleuze en Guattari in *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991). Het typeert de chaos dat alles erin wordt bepaald en verandert met 'oneindige snelheid'. Door de chaos op een bepaalde manier te filteren kan de filosofie de oneindige snelheid behouden en er consistentie aan verlenen. Anders gezegd: het synthetisch a priori-oordeel uit de romantiek maakt plaats voor de 'synthesizer van gedachten' die het moderne denken tot een kosmische kracht maakt (MP: 424/343). In deze moderne – of liever gezegd, modernistische – opvatting van de filosofie speelt het romantische epitheton 'kritische' in het geval van 'kritische reflectie' geen wezenlijke rol, want, zo stelt Deleuze, niemand heeft de filosofie nodig om ergens over te reflecteren (QPH: 11/6). Veeleer wordt onder nieuwe voorwaarden aansluiting gezocht bij de klassieke filosofische systemen.³ Zo wordt de kritiek ingeruild voor de creatie, de synthese van iets nieuws: 'Met Leibniz verschijnt het probleem dat ook Bergson en Whitehead bezig zal houden: [...] onder welke voorwaarden laat de objectieve wereld ruimte voor de subjectieve productie van iets nieuws, met andere woorden, voor een creatie?' (PLI: 107/79)

Constructivisme

Filosoferen is voor Deleuze nooit een contemplatieve activiteit, waarbij je achteroverleunt om de dingen aan de binnenkant van je ogen eens rustig te bekijken. Dan verwar je namelijk de perceptie van 'de dingen zelf' met hun creatie. Filosoferen bestaat ook niet uit reflectie waarbij de dingen nog eens de maat wordt genomen volgens een of andere externe meetlat. De reflectie moet juist met haar eigen domheid worden geconfronteerd. En ze is al helemaal geen communicatie van opinies: 'Filosofen hebben erg weinig tijd voor discussie. Elke filosoof maakt dat hij wegstapt wanneer hij of zij hoort dat iemand voorstelt "laten we hierover praten". [...] Soms wordt filosofie gelijkgesteld met een voortdurende discussie, als "communicatieve rationaliteit" [Habermas, red.] of als "universele democratische conversatie" [Rorty, red.]. Niets is minder exact. Als filosofen elkaar bekritisieren, dan is dat op basis van problemen en een vlak dat van hen verschilt, waarop oude concepten worden omgesmolten op dezelfde manier als een kanon kan worden gesmolten om er nieuwe wapens van te maken. [...] [Z]ij die bekritisieren zonder te scheppen, zij die genoeg nemen met het verdedigen van het verdwenen concept zonder het de krachten te kunnen geven die het nodig heeft om weer tot leven te komen, zijn de plaag van de filosofie. Al deze debaters en communicateurs worden geïnspireerd door *ressentiment*. Zij spreken slechts over zichzelf terwijl zij lege generalisaties tegenover

elkaar zetten. Filosofie heeft een afschuw van discussies. Zij heeft altijd iets beters te doen.' (QPH: 33, 137-143/28-29, 144-150)

Deze resolute afwijzing van het debat is bij Deleuze allesbehalve autoritair, aangezien autoritair alleen maar kan slaan op het opdringen van de eigen *doxa* en nooit op creativiteit als zodanig. Dat blijkt bijvoorbeeld uit de praktijk van Deleuzes uitermate populaire lessen aan de experimentele universiteit Vincennes VIII. In een van zijn colleges prijst hij Leibniz om diens schooneesterachtige genie, dat erin bestond dat hij aan iemand die nooit iets anders dan elementaire algebra heeft geleerd, uit kon leggen wat differentiaalrekening is (CGD: 22/04/1980). Hetzelfde geldt voor zijn eigen stijl. Hierover stelt hij: 'Lesgeven is een belangrijk deel van mijn leven geweest, waar ik gepassioneerd bij betrokken was. [...] Het is als een onderzoekslaboratorium: je geeft les over wat je aan het onderzoeken bent, niet over wat je weet. [...] Het heeft niets te maken met het bediscussiëren van dingen. Het is al moeilijk genoeg alleen het probleem te begrijpen dat iemand opzet en hoe die het opzet. Alles wat je zou moeten doen is het probleem verkennen, rondspelen met de termen, er iets aan toevoegen, het aan iets anders relateren, nooit het bediscussiëren.' (PP: 191/139)

Leibniz definieerde het filosofische systeem als een *scientia generalis*, een encyclopedie waarin uiteenlopende vormen van kennis (religie, wetenschap, magie, kunst enzovoort) met elkaar worden verzoend en op een hoger niveau worden gebracht in een geheel dat nooit af komt. Ook bij Deleuze vinden we een inclusief en eclecticisch samenraapsel van allerlei verschillende filosofen, natuurwetenschappers en sociale wetenschappers. Kunstenaars, schrijvers en culturen worden met elkaar in resonantie gebracht. Wanneer Deleuze en Guattari in *Qu'est-ce que la philosophie?* vaststellen dat het veld van de filosofie vandaag lijkt te zijn overgegaan van de universalia van de encyclopedie in de marketing van meningen, kiezen ze zelf voor de meer bescheiden variant van een 'pedagogiek van het concept' (QPH: 17/12). Doel van de pedagogiek is altijd 'de hoogste macht van het denken' aan te leren, het eigen creatieve potentieel in concrete, maar nooit voorspelbare omstandigheden (QPH: 27/22). Deze pedagogische inzet komt goed tot uitdrukking in het beroemde schema van het rizoom uit *Mille plateaux* (1980), oftewel de wortelstok zonder begin of einde: 'Wat Guattari en ik een rizoom noemen is precies een geval van een open systeem. [...] Iedereen weet dat filosofie te maken heeft met concepten. Een systeem is een verzameling concepten. En het is een open systeem wanneer concepten zijn gerelateerd aan omstandigheden in plaats van essenties.' (PP: 48/32)

Deleuze en Guattari zijn constructivisten. Dat betekent dat een concept nooit het resultaat is van een hermeneutisch proces, dat nog de aanwezigheid van een 'altijd reeds', een essentiële Betekenis of Waarheid vooronderstelt, die erop wacht (her)ontdekt te worden. Essenties zijn als skeletten, waar het vlees door

de critici en historici in de loop der eeuwen van is afgeschraapt: readymades die iedere werkelijke creatie uitsluiten. Voor Deleuze is iedere waarheid daarentegen ‘louter de schepping van het denken’. Hiermee onderschrijft hij het empiristische dictum dat een abstractie niets verklaart, maar altijd zelf verklaard moet worden (QPH: 12/7). Een betekenis is altijd al gegeven, maar een begrip moet worden gemaakt in concrete omstandigheden: ‘Concepten verschijnen niet als *prefabs*, zij bestaan nooit vooraf: je moet concepten uitvinden, creëren, en hierbij komt net zoveel creativiteit en inventiviteit kijken als in kunst en wetenschap.’ (PP: 48/32)

In *Qu'est-ce que la philosophie?* — een boek waarvan de titel op het eerste gezicht het bestaan van een essentie van de *philosophia perennis* (een ‘onvergangelijke filosofie’) suggereert om dat vervolgens met alle mogelijke middelen te bestrijden — worden drie cruciale aspecten van een filosofisch constructivisme onderscheiden. In de volgende paragrafen zullen ze verder aan bod komen: het concept, het immanentievlak en het conceptuele personage. In plaats van een eeuwige essentie is het concept een gefabriceerde koppeling of assemblage van een aantal heterogene elementen in een unieke consistentie, die van aard verandert zodra er nieuwe elementen aan worden toegevoegd of oude elementen uit verdwijnen. Een concept is nooit universeel, maar moet altijd een antwoord bieden op de actualiserende vraag ‘waarom hier-en-nu?’ (*now-here*), zonder dat daarbij de oneindige snelheid van de virtualiteit (*no-where*) verloren gaat (DR: 3/xx-xxi; QPH: 96/100). Het behoudt zijn beweging in de constructie van concrete omstandigheden door middel van ‘vitale anekdotes’ (QPH: 70/72). Via deze omstandigheden verhouden concepten zich bovendien zodanig tot elkaar dat er een zekere consistentie bestaat ten opzichte van elkaar. Het totaal aan omstandigheden dat door alle concepten wordt gedeeld, vormt de textuur van het immanentievlak of consistentievlak. Wat het immanentievlak toegankelijk maakt, wat de omstandigheden denkbaar maakt, zijn conceptuele personages. In het concept als anekdote wordt het immanentievlak uitgelegd en over de verschillende conceptuele personages verdeeld.

Concepten zonder object of subject

In de ook vandaag nog heersende aristotelische opvatting verwijst een concept altijd naar een orde van algemene essenties en biedt zo een logische of propositionele representatie die op particuliere gevallen of objecten van toepassing is. Aangezien in de propositie ‘Fido is een hond’ het algemene attribuut (‘hond’) en het particuliere subject in al zijn unieke omstandigheden (‘Fido’) niet van dezelfde orde zijn — het eerste is logisch of propositioneel en het tweede eerder on-

tologisch te noemen — is het individu nooit volledig in een concept te bevatten. We onderscheiden daarom de eigennaam doorgaans strikt van een concept: er is iets hondachtigs aan alle honden, maar niet iets Fido-achtigs aan alle Fido's.

In Leibniz herkent Deleuze de oorzaak van 'een cesuur in de klassieke opvatting van het concept als een schepsel van de rede: het concept is niet langer de essentie of logische mogelijkheid van zijn object, maar de metafysische werkelijkheid van het overeenkomstige subject' (PLI: 73/54). Net als Deleuze zocht Leibniz naar een verzoening van het algemene concept met het individueel bestaande. Alle ware proposities met Fido als subject, steeds bestaande uit singuliere gebeurtenissen, zoals 'is wit', 'is schuchter' of 'rent achter een botje', worden gekoppeld of gesynthetiseerd in het begrip 'Fido', dat nu echter tevens de eigennaam is van een reëel existierend individu. Het concept verwijst dus niet langer naar een propositionele orde of representatie, maar verzoent essentie en existentie in een 'metafysisch subject'. Dit subject blijft immanent aan de niet veralgemeniseerbare omstandigheden waarin het existeert (PLI: 171, 86/126, 64). Fido is een unieke personificatie, die consistentie geeft aan zijn relaties met de omstandigheden in hun geheel. Zijn concept, schrijft Deleuze, vooruitlopend op zijn eigen opvatting van de anekdote en het conceptueel personage in *Qu'est-ce que la philosophie?*, is de 'allegorie' of 'signatuur van de wereld': 'Het object zelf wordt uitgerekt overeenkomstig een heel netwerk van natuurlijke relaties. Het object barst uit zijn voegen om deel uit te maken van een cyclus of reeks, en nu blijkt het concept steeds verder samengebundeld, verinnerlijkt, verpakt in een instantie die men uiteindelijk "persoonlijk" zou kunnen noemen.' (PLI: 170/125)

Met deze notie van het concept als immanente consistentie van omstandigheden anticipeert Deleuze op zijn latere polemieken in *Qu'est-ce que la philosophie?*, tegen de 'nevelsluiers, zelfgenoegzaamheid en terreur' van een op logici als Gottlob Frege, Bertrand Russell of de 'discipelen van Wittgenstein' geënte opvatting van filosofie (PLI: 103/76; QPH: 128-133, 27-29, 36/135-40, 22-24, 33; ABC: w). In de meest gangbare opvattingen van logica wordt de waarheid van een propositie gedefinieerd door zijn referentie, dat wil zeggen: door een relatie met een objectieve stand van zaken en de voorwaarden van deze relatie. Een propositioneel gedefinieerd concept is een functie, waarvan de verzameling waarheden de omvang of 'extensie' van de referentie van dit concept bepaalt: de verzameling objecten die door het concept worden gerepresenteerd. Russells beroemde stelling dat een begrip dat deel uitmaakt van zijn eigen extensie, zelfs als die extensie slechts één exemplaar omvat, een 'paradoxale' en dus 'illegitieme totaliteit' vormt, is hierop gebaseerd. Een concept van een hond dat naar zichzelf verwijst als hond terwijl het zelf ook een hond is, is immers paradoxaal. Referentie veronderstelt dus altijd een kloof tussen concept en werkelijkheid en beperkt

de filosofie tot een discursieve bezigheid. Voor Deleuze is dit een ‘infantiel idee van filosofie’. Propositionen verliezen hun uitdrukingskracht of ‘zin’ (*sense*) en filosofie wordt tot een karikatuur van de wetenschap gereduceerd. ‘Een echte haat inspireert de rivaliteit van de logica met de filosofie, of haar wil om de laatste te vervangen.’ (QPH: 133/140) Het concept is iets anders dan een functie. Het bezit juist geen enkele extensie buiten zichzelf, maar is zelfinclusief. In de woorden van Deleuze en Guattari: ‘Het is zelfreferentieel; het veronderstelt zichzelf en zijn object op het moment dat het wordt uitgevonden.’ (QPH: 27/22)

Uit deze polemische opstelling tegenover de logica moeten we niet concluderen dat Deleuze en Guattari zich daarom meer aangetrokken voelen tot bijvoorbeeld een filosofische stroming als de fenomenologie. Het is waar dat, net als bij fenomenologen als Husserl, Heidegger en Merleau-Ponty, het materiaal van de filosofie wordt gevonden in de dingen zelf en niet in een daarvan losgekoppelde logische orde. Maar in plaats van het concept te reduceren tot een wetenschappelijke functie of logische propositie, heeft de fenomenologie het tot een functie van de ‘geleefde ervaring’ van het subject willen maken. Daarmee is en blijft het een functie — nu van de ‘cynische percepten en affecten van de kapitalist zelf’ die onze ervaring en onze opinies clichématig constitueren (QPH: 139/146). In plaats van dat de fenomenologie iets tegenover de wetenschap zet, claimt de wetenschap het concept voor zichzelf en laat zij daarnaast ‘in homeopathische doses’ ruimte voor fenomenologisch geproduceerde ‘conceptjes’. Dit weerspiegelt de scheve institutionele verhouding tussen — om het ‘geofilosofisch’ uit te drukken — de Angelsaksische en continentale filosofie van vandaag (QPH: 136/143).

In plaats van het concept als functie van het leven moet het concept volgens Deleuze uit het leven worden ‘gehouden’ in een immanente beweging die ook het leven zelf verandert in een nieuwe consistentie. Deleuze vergelijkt dit procedé met het werken van een vakkundige houtsnijder. Zo iemand ontwikkelt de impliciete kenmerken van een stuk hout verder, meer op basis van intuïtie dan op basis van een onafhankelijk zelfbewustzijn of algemene kennis. Net zoals de ambachtsman niet om het even welke persoonlijke vorm kan opleggen aan de specifieke textuur van zijn materiaal, maar eerder de ‘materie-stroom’ volgt in zijn ‘pure productie’, moeten we het concept begrijpen als een zelfstandig wordende entiteit (MP: 509-512/409-12). Er is voor Deleuze dus nooit sprake van een tweedeling tussen enerzijds het subject van het denken en anderzijds de objecten van het denken: ‘Subject en object bieden een armetierige benadering van het denken’, want in feite ‘zijn denken en zijn een en hetzelfde’ (QPH: 82, 41/85, 38). Deleuze volgt Spinoza in diens ‘expressionisme’ wanneer hij stelt dat in een adequaat begrip gekend object en de act van het kennen samenvallen. Een begrip construeren betekent de capaciteit tot het construeren van begrippen uit-

drukken en zo tevens deelnemen aan het productieproces van datgene waarvan een begrip wordt gemaakt (SPE: 92-93/105; QPH: 16/11). Subject en object zijn slechts de gelijktijdige afgeleiden die verschijnen zodra er een concept wordt gecreëerd. Je zou ook kunnen zeggen dat het concept zowel het meest subjectief is als het meest objectief: het is nooit een gezichtspunt op een object, maar juist het object zelf als gezichtspunt (SPE: 18/22; LS: 204/173). In zichzelf bezit het concept een autonoom 'leven' of 'zijn'. Het is een individuele 'gebeurtenis', een 'ditheid' (QPH: 26/21).

Het immanentievlak

De creatie van een concept moet dus los worden gedacht van een 'denker'. Net als bij Leibniz of Bergson vertrekt een conceptuele creatie nooit vanuit een intentioneel subject, maar vanuit een strikt pre-individuele en onpersoonlijke 'intuïtie' (QPH: 42/40). Evenmin is er een object dat al vooraf is gegeven en waaraan het concept recht moet doen. '[H]et enige object' van het concept 'is de onscheidbaarheid van zijn componenten [of 'omstandigheden', red.] die zijn consistentie bepalen' (QPH: 28/23). Hieruit volgt dat een conceptuele creatie altijd immanent blijft aan een stroom waarin nog niets vaststaat en alles met oneindige snelheid verandert. Het gaat om een chaotische en abstracte veelvoudigheid: de virtualiteit. Pas zodra hierin een initiële differentiatie plaatsvindt en de onregelmatige contouren van een eerste intuïtieve 'idee', 'probleem' of 'singulariteit' zichtbaar worden, kan een concept worden uitgesneden, ofwel de consistentie van een gebeurtenis worden onderscheiden. Een concept is een rizomatisch samengroeisel van een aantal net niet volledig abstracte, maar nog steeds virtuele singulariteiten in een ondeelbare eenheid die het met oneindige snelheid doorkruist of overziet. Deleuze en Guattari noemen deze interne consistentie ook wel 'endoconsistentie' (QPH: 25/19-20). Wat dit betekent zagen we al bij het concept Fido, dat met diens 'persoonlijke' singulariteiten of omstandigheden samenvalt en veranderingen ondergaat in plaats van deze op discursieve wijze te representeren. De vraag is dan aan welke voorwaarden het filosofische denken moet voldoen om zo'n 'chaoïde' consistentie te bewerkstelligen.

Volgens Deleuze en Guattari is een conceptuele creatie alleen mogelijk omdat er gelijktijdig een prefilosofisch immanentievlak of consistentievlak wordt 'uitgelegd' dat een 'doorsnede' van de chaos vormt en consistentie of 'realiteit' aan de virtualiteit verleent (QPH: 196/208). Binnen de abstracte stroom van de chaos functioneert het immanentievlak als een filter of zeef, die bepaalde relaties ('diagrammatische kenmerken' of 'singulariteiten') distribueert door deze scherper te doen uitkomen dan andere en ons zo te denken geeft (QPH: 63-64,

78-81, 106-107, 133/65, 82-83, 111, 140). Zo'n immanentievlak is nooit van tevoren gegeven en blijft zelf ook altijd noodzakelijkerwijs ongefundeerd. Toch wordt het met iedere conceptuele creatie verder uitgebreid in een soort *patchwork* of fragmentarisch geheel waarvan de contouren kruispunten vormen tussen de verschillende concepten die het bevolken. De consistentie tussen de relaties met de omstandigheden waaraan de verschillende concepten uitdrukking geven, heet 'exoconsistentie'. Deze consistentieverhoudingen of contouren dienen niet te worden begrepen als extensieve coördinaten, zoals bij een functie die naar een objectieve werkelijkheid verwijst, maar als 'intensieve ordinaten' of 'plooiën', die 'resonanties' markeren in een oneindig 'worden'.

'Het concept getuigt van de gebeurtenis, niet de essentie of het ding — pure gebeurtenis.' (QPH: 26/21) De pure gebeurtenis is een virtualiteit die niet langer chaotisch is, maar een consistente werkelijkheid kent. Zij is — met Proust — 'werkelijk zonder actueel te zijn, ideaal zonder abstract te zijn' (QPH: 148/156). Een klassiek voorbeeld is de lach van de Cheshire kat in Lewis Carrolls *Alice in Wonderland*: de grijns die nog even blijft hangen als de kat al is vertrokken. De wetenschap zal de lach reduceren tot de actuele en eindige stand van zaken waarin deze existeert — de kat — en daarnaast hooguit nog een chaotische wolk van mogelijkheden onderscheidt. De filosofie is echter geïnteresseerd in de lach voor zover die — als puur 'uitgedrukte', los van de objectieve stand van zaken of de beschrijvende propositie waarin hij wordt uitgedrukt — blijft 'insisteren' en 'subsisteren' in een virtuele consistentie: de lach als 'absolute oppervlakte' (LS: 274-275/235-236; QPH: 118-119/126). Omdat het om een pure gebeurtenis gaat, verwijst de lach niet langer naar een oorzakelijk verband of naar een verklarende propositie. Het verwijst nog slechts naar andere gebeurtenissen waarmee het een virtueel consistentievlak deelt, een vlak dat zelf buiten de empirische tijd van chronologisch opeenvolgende actualiteiten staat (QPH: 147-149/156-160). Iedere gebeurtenis is hierop een eeuwig 'worden', een gemoduleerde 'intensiteit' of 'vibratie', die tegelijk resonanceert met alle andere, zodat we kunnen zeggen dat de wisselende contouren van het vlak zichzelf met oneindige snelheid tenietdoen en zo voortdurend nieuwe bewegingen in gang zetten. Een concept is als een golfje aan de oppervlakte van een oneindig diepe oceaan. Het dwingt om te denken 'in beweging', omdat het beweging veroorzaakt binnen de reeds gedachte concepten en omdat het deel uitmaakt van de wording van de wereld. 'Concepten zijn als vele golfjes die oprijzen en ondergaan, maar het immanentievlak is de enkele golf die ze allemaal op- en afrolt.' (QPH: 38, 41-42/36, 38-39)

Concepten kunnen dus naar elkaar verwijzen, maar alleen omdat ze een gezamenlijk niet-conceptueel vlak veronderstellen, waarvan ze niet streng genoeg kunnen worden onderscheiden: 'Concepten zijn de archipel of het geraamte,

eerder een ruggengraat dan een schedel, terwijl het vlak de adem is die de afzonderlijke delen opvult.' (QPH: 39, 42-44/36, 39-41) Het immanentievlak is de vitale voorwaarde van de filosofie, synoniem met wat eerder het prefilosofische beeld van het denken werd genoemd. Dit beeld is nooit vooraf bepaald volgens actuele of factische universalia, zoals Contemplatie, Reflectie of Communicatie, maar verandert met iedere conceptuele creatie. Het is eerder 'juridisch' of 'transcendentiaal' en claimt voor de filosofie de 'duizeling van de immanentie', oftewel de 'oneindige snelheid' waarmee het concept de componenten doorkruist waaraan het consistentie ontleent: 'Het probleem van de filosofie is om consistentie te verwerven zonder het oneindige te verliezen waarin het denken is ondergedompeld.' (QPH: 45, 50, III-III3/42, 48, II7-II2I; SPE: 164/180) Met andere woorden: de filosofie mag zich nooit aan de virtualiteit onttrekken, maar moet voortdurend opnieuw haar eigen grenzen verkennen, als een actieve kracht die tot aan de grens gaat van wat zij vermag. Deze grens is het tegendeel van een transcendente Wet: 'Juist omdat het immanentievlak prefilosofisch is en niet onmiddellijk volledig wordt geëffectueerd door concepten, impliceert het een soort tastend geëxperimenteer en neemt het uitleggen ervan zijn toevlucht tot niet erg respectabele, rationele of redelijke maatregelen. Deze maatregelen zijn van de orde van dromen, pathologische processen, esoterische ervaringen, dronkenschap en exces... Denken is altijd een heksenvlucht volgen.' (QPH: 44/41)

Het probleem met actuele bepalingen van de filosofie is dat zij haar ondergeschikt maken aan een transcendent ankerpunt. Het zijn 'illusies' die het immanentievlak omgeven en ervan opstijgen 'zoals dampen van een meer' (QPH: 50/49). De filosofie wordt bovendien steeds opnieuw bedreigd door de uiteindelijk grootste illusie van allemaal: de moralistische illusie die zegt dat men moet waken voor immanentie, alsof de keuze altijd gaat tussen transcendentie en absolute chaos, of tussen wetenschap en chaos (QPH: 52, 151-152/51, 160). De filosofie verandert echter voortdurend van aard. Iedere keer als er een nieuw concept wordt gemaakt, wordt het immanentievlak verder geconstrueerd en opnieuw geëffectueerd. Zo stelt Deleuze bijvoorbeeld dat het vanuit het perspectief van de filosofie onzin is om 'voorbij' Plato te willen denken: 'Niet omdat we Plato hebben vervangen, maar omdat we Plato niet kunnen vervangen.' (PP: 203/148) Wel kunnen de prefilosofische problemen die hem tot denken aanzetten, opnieuw worden opgenomen. 'Kritiek is volkomen nutteloos. Het is belangrijker om aan te sluiten bij de virtuele beweging die reeds werkelijk is, hoewel zij nog niet existeert (conformisten en bureaucraten stoppen de beweging altijd op enig moment).' (KFK: 107/58) Vandaar dat filosofie nooit bestaat als communicatie tussen twee filosofen. Zelfs Socrates was — om het even wat de sociale voordelen van het socratische gesprek ook mogen zijn — vanuit het standpunt van

het universele kapitalisme' (QPH: 16-17/12) — geen debater, maar juist de uitvinder van 'een meedogenloze monoloog die zijn rivalen een voor een elimineerde' (QPH: 33/29).

Concepten kunnen alleen worden beoordeeld op basis van de problemen waarop zij een antwoord bieden én het immanentievlak waarvan zij een functie vormen (QPH: 31-32/27). De geschiedenis van de filosofie bestaat daarom niet alleen uit een opeenvolging van concepten, maar ook uit een opeenhoping van prefilosofische immanentievlakken. Zij is niet gebonden aan een bepaalde plaats en verloopt niet volgens een lineaire genealogie, maar volgens een 'geologische' of 'stratigrafische tijd', waarin de verschillende uitsneden uit de chaos naast elkaar bestaan, zoals verschillende lagen van de aardkorst ieder voor zich chaotische krachten uitdrukken en filteren (QPH: 57-59/58-59). Als de geschiedenis van de filosofie kan worden gezien 'vanuit het standpunt van de institutie van een immanentievlak' — met andere woorden: wanneer we filosofie dus in retrospectief en met Deleuze definiëren als een streven naar immanentie —, dan is er maar één manier waarop we filosofen kunnen vergelijken. Het 'beste' vlak is het vlak dat het minste toegeeft aan de dwang tot transcendentie die ieder tijdperk op zijn eigen manier eraan oplegt (QPH: 27, 58). Zo'n vlak ontdekt Deleuze in het vijfde boek van Spinoza's *Ethica* (1677): 'Spinoza was [...] de prins onder de filosofen. Waarschijnlijk is hij de enige filosoof die zich nooit met transcendentie compromitteerde en deze overal opspoorde. In het laatste boek van de *Ethica* produceerde hij de beweging van het oneindige en gaf hij oneindige snelheid aan het denken [...]. Hij ontdekte dat vrijheid slechts bestaat in immanentie. Hij volbracht de filosofie omdat hij aan haar prefilosofische voorwaarden voldeed. [...] Zullen wij ooit rijp zijn voor een spinozistische inspiratie?' (QPH: 50, 59/48-49, 60)

Dramatisering en conceptuele personages

Hoe ontvouwt je een immanentievlak? Eén enkele filosoof kan geen immanentie denken zonder dat hij zelf in die immanentie wordt gedacht. Als het immanentievlak bijvoorbeeld immanent wordt gedacht *aan* een subject en dus niet langer pre-individueel en onpersoonlijk is, zoals in de fenomenologie, dan is dat niet het geval. Het probleem is nu dat de filosofie het immanentievlak nooit kan conceptualiseren, het gaat immers om haar eigen voorwaarde. Er is echter wel een methode waarmee we kunnen 'tonen' dat het immanentievlak bestaat en waarmee we ons kunnen wapenen tegen een transcendente bepaling van het denken (QPH: 59/59). Al in zijn vroege werk noemt Deleuze dit de 'methode van dramatisering' (NP: 88-90/78-9; LD: 131-162/94-116)

We zagen al hoe een concept als 'signatuur' of 'allegorie van de wereld' een anekdotisch element introduceert, waarin 'beschrijving het object vervangt, het concept narratief wordt en het subject een gezichtspunt of subject van expressie' (PLI: 174/127). Waar het concept volgens de aristotelische opvatting een antwoord biedt op de vraag 'Wat is?', bestaat de methode van dramatisering in het stellen van vragen als 'Hoe?', 'Waar?', 'Wanneer?', 'In welk geval?', 'Volgens welk perspectief?' (LD: 149/106) In plaats van nominale definities die concrete gevallen herleiden tot een logische mogelijkheid, hebben we te maken met een 'transcendentale typologie, topologie, posologie, casuïstiek' (LD: 133/95), die het denken forceert om de stap te maken van logica naar ontologie, van essenties naar werkelijke omstandigheden. Dramatisering herleidt het denken tot het 'genetische en differentiële element' dat ons laat denken (NF: 109/95): 'Ensceneren betekent dat de geschreven tekst wordt belicht door andere waarden, niet-discursieve waarden.' (LD: 199, 137/144, 98)

In *Qu'est-ce que la philosophie?* keert dit idee terug in het argument dat ieder concept een of meer bemiddelende conceptuele personages veronderstelt. Het gaat om personages die maken dat het virtuele concept niet ligt opgesloten in het actuele denken van een filosoof-subject, maar juist andersom: 'Het enige doel van de filosofie is de gebeurtenis waardig te worden, en het is juist het conceptueel personage die de gebeurtenis tegen-actualiseert.' (QPH: 151/160) Het conceptuele personage moet daarom niet worden begrepen als de 'vertegenwoordiger' van de filosoof, maar eerder andersom, als zijn onpersoonlijke dubbelganger: 'De filosoof is slechts het omhulsel van zijn voornaamste conceptuele personages en van alle andere personages die de bemiddelaars, de echte subjecten van zijn filosofie vormen. Conceptuele personages zijn de "heteroniemen" van de filosoof, wiens naam het eenvoudige pseudoniem van zijn personages is. Ik ben niet langer mezelf, maar de aanleg van het denken om zichzelf te vinden en uit te spreiden over een vlak dat mij op meerdere plaatsen doorkruist.' (QPH: 62/64)

Deleuze heeft zijn concept van conceptuele personages geënt op Leibniz' concept van de monade en Kants concept van het esthetisch oordeel (PP: 201/147; QPH: 22-23, 123-124/17, 130). Personages drukken samen een gemeenschappelijk immanentievlak uit, maar actualiseren dit op verschillende wijze volgens verschillende gezichtspunten (QPH: 40-42/38-39). De vriend, de idioot, de rivaal zijn elk 'een geleefde transcendentale (*un vécu transcendentale*)' (QPH: 9/3). Immanentie wordt bereikt zodra de relatie van ieder personage tot het immanentievlak kan worden bepaald. Deleuze stelt dat deze relatie wordt bepaald door smaak (QPH: 13/8). Conceptuele personages zijn de affectieve en perceptieve *sensibilia* van concepten. Door hen wordt het concept niet alleen gedacht, maar ook gepercipieerd en gevoeld (QPH: 124-125/131). Zij zijn het die een bepaald pro-

bleem ‘interessant’ of ‘belangrijk’ maken — criteria die in de plaats komen van ‘waar’ of ‘correct’. (QPH: 80/82) En ten slotte is het de smaak die een personage sympathiek of antipathiek maakt.

Zo kiest de filosofie vaak voor de vorm van de dialoog. Socrates is bijvoorbeeld het belangrijkste personage in het platonisme, net zoals Dionysos dat is in Nietzsches latere filosofie. Maar dat betekent niet dat de sympathiekste figuur in een dialoog, van wie vaak wordt verondersteld dat hij of zij de ideeën van de auteur vertegenwoordigt, automatisch als diens alter ego kan worden gezien, terwijl de minder sympathieke figuren ook diens tegenstrevers zijn. Eerder is er sprake van een gezamenlijk worden ‘rondom’ de gebeurtenis, waarbij ieder concept zowel zijn voor- als tegenstanders nodig heeft. Er is met andere woorden iets schizofreens aan het bedrijven van filosofie (QPH: 69/70). Plato wordt Socrates wanneer hij hem tot filosoof maakt, net zoals Dionysos filosoof wordt zodra Nietzsche — zoals hij zelf aangaf — Dionysos wordt (QPH: 63-64/65).

Evenmin kunnen we het personage zonder meer identificeren met een historische figuur op wie het is gebaseerd. Natuurlijk staat een immanentievlak niet los van de eigen tijd. Leibniz’ alter ego Theodorus speelt de rol van advocaat van God op het moment dat de aristotelische theologie het definitief dreigt af te leggen tegen de moderne wetenschappen. Bij Kant verschijnt het personage van de rechter zodra de Rede een soort filosofisch tribunaal van het verlichtingsdenken opricht (QPH: 70/72). Toch infiltreert het immanentievlak iedere historische bepaling met een theateraal worden, dat niet tot de lineair verlopende geschiedenis kan worden herleid. Het zijn uiteindelijk de conceptuele personages — en het is niet de historische filosoof of het historische tijdsvak — die de bewegingen uitvoeren en een immanentievlak vorm geven (QPH: 62/63). De geschiedenis van de filosofie is dus niet een opeenvolging van grote denkers en bestaat zelfs niet alleen uit een opeenvolging van concepten en immanentievlakken, zij loopt ook via de personages waarin zij tot uitdrukking wordt gebracht (QPH: 61/62). Daarbij heeft ieder personage weer andere personages en concepten als rekvisieten. Zelfs andere filosofen kunnen personages zijn, zoals Hegel in het werk van Deleuze: ‘Waarom niet Hegel? Iemand moet de rol van verrader spelen.’ (LD: 200/144)

Wetenschap, kunst en filosofie in relatie tot de virtualiteit

Niet alle denken is conceptueel en dus is niet alle denken filosofisch. Uitgaande van de identiteit van denken en creativiteit bespreken Deleuze en Guattari in *Qu’est-ce que la philosophie?* drie domeinen waarin het denken voortgebracht kan worden: wetenschap, kunst en filosofie. Hoewel in alle drie de domeinen

dus kan worden 'gedacht', gebeurt dat niet op dezelfde manier. De verschillen hangen af van de manier waarop zij zich verhouden tot de virtualiteit.

De wetenschap intervenueert in de chaos van oneindig snelle bepalingen door die af te remmen en er een referentievlak, een soort *freeze frame* of coördinatensysteem, aan op te leggen. Zij denkt wanneer zij 'functies' creëert die bestaan in relaties tussen de waarden van een of meerdere geactualiseerde variabelen ten opzichte van een constante (QPH: 111-114, 144-153/117-21, 153-61). Met andere woorden: de wetenschap beweegt van het virtuele naar zijn actualisering in een objectieve stand van zaken, zelfs wanneer zij, om haar object te verklaren, steeds weer een 'beetje' chaos toe moet laten.

De kunst maakt een tegenovergestelde beweging. Van de filosofie weten we al dat zij de oneindige snelheid van de chaos behoudt op een immanentievlak dat er consistentie aan verleent en dat wordt uitgelegd over conceptuele personages. Ook de kunst filtert de chaos, maar alleen maar om er een 'monument' voor te maken dat het oneindige onmiddellijk zichtbaar maakt en op een complementair compositievlak in ere herstelt. Een portret van Bacon of een bloemenveld van Van Gogh is een 'blok van sensatie', bestaande uit affecten en percepten die zijn onttrokken aan de geleefde affecties en percepties (van een dier of van de mens) om vervolgens te worden uitgedrukt in een materiaal – zodanig dat ze een autonome compositie vormen net zoals ook een concept een zelfstandig bestaand 'ding' is (QPH: 156-158/166-167). Zodra de affecten en percepten zich verzelfstandigen, overstijgen zij de geleefde ervaring en beginnen zij te 'deterritorialiseren' in een oneindig worden waarin steeds weer nieuwe 'kosmogenetische' krachten worden uitgedrukt (QPH: 171/180).

Natuurlijk bestaat er ook conceptuele kunst of wetenschapsfilosofie en is het bijvoorbeeld mogelijk om te zeggen dat een functie of een concept 'mooi' is, maar wetenschap noch kunst beheerst de kunst van het creëren van concepten. Zelfs als zij zich met dezelfde dingen bezighouden als de filosofie, dan is dat niet op conceptuele wijze. Hoewel dus niet al het denken filosofisch is, stellen Deleuze en Guattari dat de constructie van concepten 'rechtens' toebehoort aan de filosofie. 'Het is absoluut niet moeilijk om zonder concepten te denken. Maar zodra er concepten zijn, dan is er echte filosofie.' (PP: 48/32)

De strijd tegen doxa 1: van noölogie naar noöpolitiek

Door het streven naar immanentie en het scheppen van concepten die met oneindige snelheid de werkelijkheid doorkruisen, vereist filosofie een radicale decentring van de mens. Net als kunst en tot op zekere hoogte wetenschap moet zij volgens Deleuze ontsnappen aan de 'menselijke gevangenis', bestaande uit

‘het organisme, betekenis en interpretatie, subjectivering en onderwerping’ (MP: 167/134). Tot nu toe is misschien de indruk gewekt dat chaos de gemeenschappelijke vijand van alle drie domeinen van het denken is. Maar in feite dient de strijd tegen de chaos een strijd tegen een veel grotere vijand, waarbij de middelen van de chaos juist worden ingezet: de strijd tegen de opinie (*doxa*). Opinie is een soort geleefde ‘paraplu’ die ons tegen de chaos beschermt (QPH: 190/202). Er is namelijk niets zo verontrustend als een denken dat aan zichzelf ontglipt, als ideeën die alweer verdwijnen terwijl ze nog nauwelijks gevormd zijn. We hebben daarom sterk de neiging om vast te houden aan gevestigde meningen en herkenbare identiteiten die ons beschermen. Het is aan deze beschermende functie dat het ‘al te menselijke’ of het ‘organische’ zijn transcendentale of conditionerende werking ontleent. Voor Deleuze gaat het hier echter om een transcendentale domheid (*bêtise transcendentale*), die overigens streng te onderscheiden is van objectieve domheid en van dierlijkheid (*animalité*) (DR: 196/150; Ten Bos 2008).

Het scheppende denken is daarentegen slechts mogelijk mits het toegang tot de chaos verkrijgt en met de *doxa* breekt (QPH: 191/203). Daarom stelt Deleuze een nieuw concept van denken voor als anorganische hersenactiviteit: ‘Het is het brein dat denkt en niet de mens.’ (QPH: 197-198/210) Net zoals het immanentievlak niet-filosofisch is, is het referentievlak van de wetenschap niet-wetenschappelijk en het compositievlak van de kunst niet-artistiek. De drie soorten vlakken zijn als het ware de drie limieten die het denkbare afbakenen. Alle drie kennen ze een constitutieve relatie met het niet- of *No*- waarin de chaos kenbaar wordt: ze overlappen en interfereren met elkaar in het brein (*nous*) als tegelijk absolute en wederzijdse limiet (QPH: 196, 206/208, 218).

Deleuze spreekt niet over het empirische brein van een objectiverende wetenschap zoals de neurobiologie of de psychologie, en ook niet over een transcendentaal subject zoals het cartesiaanse cogito of het fenomenologische bewustzijn. Subject en object zijn slechts de afgeleiden van een gemeenschappelijk en collectief ‘membraan’ of *interface*, waarop ego en wereld, binnen en buiten, idee en natuur ononderscheidbaar worden: ‘De identiteit van wereld en brein, de auto-maat, vormt geen geheel, maar veeleer een limiet, een membraan dat een buiten en een binnen met elkaar in contact brengt, aan elkaar tegenwoordig maakt, met elkaar confronteert of met elkaar in conflict brengt. Het binnen is psychologie, het verleden, involutie, een hele psychologie van diepten die het brein uithollen. Het buiten is de kosmologie van melkwegen, de toekomst, evolutie, een boven-natuurlijk geheel dat de wereld doet exploderen.’ (C2: 267-268, 159-164/206, 121-125) Deleuze is dan ook geen dualist; veeleer is hij een monist in de natuurfilosofische traditie van Spinoza, Schelling en Bergson. ‘Guattari en ik wilden weer terug naar ons gezamenlijke werk en een soort filosofie van de Natuur creëren, nu

ieder onderscheid tussen natuur en kunstmatigheid is vervaagd.' (PP: 212/155) Wat telt is het 'tussen', het brein als puur worden, los van alle oppositionele termen: een psychofysisch 'wereld-brein' of een 'Denken-Zijn', bevolkt door allerlei niet-lokaliseerbare relaties, synaptische koppelingen, disjuncties en kortsluitingen, stromen van sensaties of 'beelden' waarin de filosoof, de kunstenaar en de wetenschapper ook slechts beelden onder beelden zijn (PP: 86-87/60-61). Het brein, zo schrijft Deleuze in *Cinéma 2. L'image-temps* (1985), is 'een zigzaglijn, die de regisseur, zijn karakters en de wereld samenbrengt en die tussen hen wordt uitgewisseld' (C2: 244-245/187; ABC: Z).

In *Mille plateaux* noemen Deleuze en Guattari de bestudering van 'beelden van het denken' en van de transcendente illusies die het immanentievlak bedreigen, 'noölogie' (MP: 464-466/374-376; PP: 203/149). Ze beschrijven het brein als 'een populatie, een verzameling stammen', een rizomatische 'veelvoudigheid ingebed in haar consistentievlak of neuroglia, een volledig probabilistisch systeem' (MP: 24, 83/15, 64). Een nieuw circuit in de kunst, in wetenschap of filosofie is altijd ook een nieuw circuit in het brein. Op ieder moment wordt het brein bezet door sociaal-politiek geconstitueerde clichés, die als rigide circuits van informatie en communicatie het denken controleren en iedere werkelijke creatie onmogelijk maken (PP: 86-87/60-61; DRF: 264, 300-301/283-284, 322-323). Het doel van een noölogie is te zoeken naar de chaotische, maar 'vitale ideeën' die breken met de 'courante ideeën' die de doxische circuits van het brein coördineren. 'Bij veel mensen groeit een boom in hun hoofd, maar het brein is meer als gras.' (MP: 24/15) Maar juist omdat deze vitale ideeën geen vaste positie kennen, zoals wel het geval is in het brein als geconstitueerd object van de cognitivistische wetenschap, die slechts toegang heeft tot de formatie en communicatie van clichés, of zoals in de bestendige relaties tussen brein en wereld in het 'in-de-wereld-zijn' van de fenomenologie, stelt Deleuze met Bergson dat zij gecreëerd moeten worden. 'Als de mentale objecten van filosofie, kunst en wetenschap (anders gezegd, de vitale ideeën) een plaats hebben, dan in de diepste synaptische spleten, in de hiaten en intervallen, tussenmomenten (*entre-temps*) van een niet-objectiveerbaar brein, in een plaats waarvoor geldt dat erin zoeken neerkomt op erin creëren.' (QPH: 197/209; PP: 204, 238-239/149, 176)

Het is op deze nog ongevormde tussenmomenten van het brein, dat scheping, dat denken plaatsvindt. Het arriveren van iets nieuws of de subjectwording van het brein is niet wat chaotisch is in de chaos, maar wat nog wanordelijk is in de orde. Filosofie, kunst en wetenschap zijn de drie aspecten waaronder het brein subject kan worden (QPH: 198/210). De ultieme vraag die Deleuze en Guattari in de conclusie van *Qu'est-ce que la philosophie?* stellen, luidt daarom: hoe kan het brein worden verleid tot de subjectieve productie van iets nieuws? Deze vraag vormt niet alleen de kern van hun noölogie, maar impliceert tevens een

‘noöpolitiek’. In een tijd waarin geglobaliseerde informatie- en communicatietechnologieën, massamedia en biometrie de syntheses van ons brein op steeds intiemere wijze controleren, loont het stil te staan bij de vraag wat hun invloed op het creatieve denken zou kunnen zijn: ‘Iedere creatieve activiteit heeft een politiek aspect en belang. Het probleem is dat zulke activiteit niet erg compatibel is met informatie- en communicatiecircuits, readymade circuits die al vanaf het begin gecompromitteerd zijn. Alle vormen van creativiteit, inclusief de creativiteit die mogelijk is in televisie, staan tegenover een gemeenschappelijke vijand. Het is wederom een cerebrale aangelegenheid: het brein is de verborgen kant van alle circuits, en deze circuits kunnen zowel de meest basaal geconditioneerde reflexen doen overheersen als ruimte laten voor meer creatieve lijnen en minder “waarschijnlijke” verbindingen.’ (PP: 86-87/60-1; C2: 265-79/204-14; DRF: 264-265/283-284)

De strijd tegen doxa 2: van noöpolitiek naar geofilosofie

In Deleuzes politieke theorie van het brein kunnen we zonder veel moeite een voorloper herkennen van wat tegenwoordig de collectieve intelligentiehypothese wordt genoemd. Deze probeert een antwoord te bieden op de vraag naar de collectieve voorwaarden van het denken. Dit brengt ons nog één keer bij de vraag, waar ook Deleuze en Guattari in hun laatste gezamenlijke boek steeds weer naar terugkeren: is er een a priori van de filosofie, iets wat haar als het ware is aangeboren? De filosofie neemt een aanvang in de Griekse stadstaat. Maar waarom in Griekenland en waarom op dat moment? Is er niet ook een filosofie die Hindi, joods, Perzisch, islamitisch of Chinees is? (QPH: 89-90/93) Kortom, hoe moeten we ons verhouden tot het ‘territorium’ van de filosofie?

Bij alles wat we doen, zoeken we een thuisland of territorium, een plaats waar we ons beschermd voelen tegen de chaos. Zo’n territorium kunnen we onderzoeken aan de hand van empirisch verantwoorde, ‘psychosociale types’, die op een bepaald historisch moment het ‘sociale veld’ bevolken met hun meningen, percepties en affecties. Maar we kunnen dit ook doen — zo stellen Deleuze en Guattari in *Qu’est-ce que la philosophie?* — aan de hand van een ‘geofilosofie’. Dat wil zeggen: we kunnen ook onderzoeken waar en hoe het *denken* tot stand komt, welke conceptuele personages het territorium van het denken markeren en op welke strata van de aarde ofwel op welke immanentievlakken van het brein zij dat doen (QPH: 65-68/67-69). In een interview merkt Deleuze op: ‘Als de vraag van geofilosofie een belangrijke is, dan komt dit doordat denken niet gebeurt in de categorieën van subject en object, maar in een variabele relatie ten opzichte van territorium en van de aarde.’ (DRF: 354/379) Geofilosofie geeft gehoor aan Nietz-

sches oproep 'trouw te zijn aan de aarde', om van daaruit de vraag naar de genealogie van de filosofie te conceptualiseren in de ahistorische termen van een geologie en zelfs een geofysica — de wetenschap die de chaotische krachten bestudeert die de aarde vormen (QPH: 46-47, 93/44, 96). Deleuze en Guattari zijn materialisten die steeds op zoek gaan naar de ontologische voorwaarden voor het echte denken. Uitgangspunt is daarbij, en hiermee verschillen zij bijvoorbeeld van het historisch materialisme van Karl Marx, dat de geschiedenis van de mensheid en de geschiedenis van het denken niet hetzelfde ritme kennen (QPH: 99/103). Geologie en geografie onttrekken het denken juist aan de al te menselijke 'cultus van de noodzakelijkheid' en bieden zicht op toevallige, onverwachte en lokale omstandigheden (QPH: 92/96).

Eenzijds is de geofilosofische methode geïnspireerd op het archeologische onderzoek van de filosoof Michel Foucault. Zoals een archeoloog in de bodem van de aarde speurt naar de verschillende lagen die in zekere zin de ongedachte a priori's vormen van bepaalde tijdperken en leefwijzen, sluit Foucault zich op in archieven om uit de geschriften, boeken en uitingen van een periode een transcendentiaal mensbeeld te ontleden (F: 55-75/47-69). Anderzijds is de geofilosofie beïnvloed door het 'geohistorische' perspectief in het werk van de historicus Fernand Braudel (QPH: 91/95), dat is gebaseerd op het onderscheid tussen verschillende tijden die zich voltrekken op ongelijke snelheidsniveaus. Vanzelfsprekend is er de snelle tijd van de grote gebeurtenissen, de geschiedenis van de feiten die we lezen in de geschiedenisboeken (revoluties, veldslagen, machthebbers). Daarnaast is er echter het structurele niveau — denk aan de geologische omstandigheden van een concreet gebied (klimaat, leven in bergen of in dalen). Bovendien is er nog het iets dynamischer tijdsniveau van het conjuncturele (mentaliteit, culturele opvattingen). Aan de hand van dit onderscheid vraagt Braudel niet alleen aandacht voor de onbewuste aspecten van het dagelijkse leven (routine, gewoonten, sleur), hij laat tevens zien dat de geologie van grotere invloed is op de geschiedenis dan we vaak vermoeden.

Voor Deleuze en Guattari bestaat er geen concept zonder een territorium en aarde. Filosofie vertrekt altijd vanuit een concrete historische situatie in relatie tot een ruimtelijke configuratie en een geografische locatie. Tegelijk is haar streven naar immanent worden weer niet uitsluitend herleidbaar tot haar territorium. Filosofie kan nooit worden gereduceerd tot haar verleden. Terwijl domheid altijd is gerelateerd aan een specifieke tijd, plaats en omstandigheden, 'rukt filosofie zich juist voortdurend los van haar verleden om nieuwe concepten te creëren, die weliswaar terugvallen op de geschiedenis, maar er niet vandaan komen' (QPH: 92/96). Territorium en aarde lopen voortdurend in elkaar over in processen van relatieve de- en reterritorialisering. Deterritorialisering is absoluut wanneer er een puur immanentievlak wordt gecreëerd, een brein-aarde of

‘Natuur-Denken’, van oneindig snelle diagrammatische bewegingen. Maar ze is relatief wanneer het gaat om de historische relatie van de aarde met territoria die volgens een eigen ritme worden gevormd en weer verdwijnen, om haar geologische relaties met eeuwen en rampen, haar astronomische relatie met de kosmos en het sterrenstelsel waarvan de aarde deel uitmaakt (QPH: 85/88).

Deleuze en Guattari onderscheiden drie relatieve reterritoraliserings van de filosofie op historische territoria: haar verleden in de Griekse stadstaat, de universele democratische staat van het heden en een nieuw volk en een nieuwe aarde in de toekomst (QPH: 107/110). Elk van deze drie vormt een ‘milieu van immanentie’ waarin het lineaire verloop van de geschiedenis wordt ondermijnd en een relatieve deterritorialisering met als limiet een absoluut worden plaatsvindt (QPH: 83-84/87). De vraag die ze hierbij stellen is hoe we van de stad als relatief territorium de sprong kunnen maken naar de absolute immanentie van de filosofie.

De antieke filosofie is verbonden met het leven in de Griekse stadstaat. Hier ontwikkelde zich een proces van deterritorialisering door immigratie en scheepvaart, dat op gespannen voet stond met de Aziatische, imperiale soevereiniteit. Het resultaat was een immanente sociabiliteit tussen een veelvoudigheid van steden. Tegelijkertijd was er een plezier in het aangaan (vriendschap) en verbreken (rivaliteit) van sociale verbanden en bestond er een voorkeur voor het uitwisselen van opinies in de conversatie (QPH: 84-85/87-88). Samen vormen het immanente milieu, de vriendschap en de opinie de feitelijke voorwaarden voor de absolute deterritorialisering van de antieke filosofie binnen de historische situatie van de relatieve deterritorialisering van de Griekse stad. Anders dan in de Chinese, joodse, christelijke of hindoe-filosofie, waarin de absolute deterritorialisering alleen mogelijk was door het compenseren van de relatieve deterritorialisering met de projectie van een transcendente hemel op aarde, was de antieke filosofie een conceptuele verdubbeling van de relatieve immanentie op een consistentievlak van louter wendingen. Juist omdat zij werd binnengebracht door immigranten, was filosofie iets Grieks; ze bestond in de ontmoeting tussen het Griekse milieu en de aarde. Het was de dialectische dramatisering van territoriale meningen om daar vervolgens aan te ontsnappen (QPH: 139-141/146-148).

Er is echter geen sprake van een noodzakelijk principe dat filosofie verbindt met Griekenland. Heidegger vermoedde nog zo’n oorspronkelijk verband dat de filosofie met haar eigen geschiedenis zou doen samenvallen (QPH: 90-91/94-95). Zoals Nietzsche al stelde is er echter niets erger dan jezelf tegenover een Duitser te bevinden waar je een Griek verwacht (QPH: 103-105/108-109). Integendeel: ‘De geschiedenis verwijst ook vandaag nog slechts naar de verzameling van voorwaarden, om het even hoe recent, waarvan men zich afwendt om te worden, met andere woorden, om iets nieuws te creëren.’ (QPH: 94, 106-107/98, 111)

Wel kunnen we stellen dat met het moderne kapitalisme — maar tegelijkertijd moeten we wederom de contingentie ervan benadrukken: waarom ontstond het bijvoorbeeld in het Westen en niet in het China van de derde of zelfs de achtste eeuw? — opnieuw een grootse relatieve deterritorialisering op gang is gekomen rondom de immanentie van koopkracht, arbeid en hun convergentie in koopwaar. ‘Een wereldmarkt strekt zich uit tot het einde der aarde voordat zij overgaat in de Melkweg: zelfs de hemels worden horizontaal.’ (QPH: 93, 101-102/97, 106) Ook hier functioneert een immanentievlak, alleen heeft het nu alles te maken met de omspannende bewegingen van informatieprocessen en kapitaalstromen, zoals recentelijk ook door een andere hedendaagse geofilosof, Peter Sloterdijk, adequaat in kaart is gebracht (Sloterdijk 2006).⁴ De relatieve deterritorialisering van het hedendaagse ‘democratisch imperialisme’ heeft het psychosociale type van de Europeaan als mens *par excellence*, samen met ‘de kapitalistische versie van de samenleving van vrienden’, over de wereld verspreid en een territoriale inbedding in de nationale staat en de parlementaire democratie bewerkstelligd. De hedendaagse filosofie — Deleuzes belangrijkste getuige is in dit verband Edmund Husserl — heeft daarom net zo’n band met het kapitalisme als de antieke filosofie met Griekenland (QPH: 92-95/97-99).

Toch is er geen reden tot juichen. ‘We zijn niet langer Grieks, en vriendschap is niet meer hetzelfde.’ (QPH: 103, 10-11, 98/107, 4-5, 102) De mogelijkheid van een absolute deterritorialisering ligt nu op een heel ander gebied. Het gevaar waarmee de hedendaagse filosofie zich geconfronteerd ziet, is de universele dwang tot communicatie en het ‘totalitarisme’ van opinies: ‘Het idee van een westerse democratische conversatie onder vrienden heeft nog nooit enig concept opgeleverd. Het idee komt misschien van de Grieken, maar zij wantrouwen het zo zeer, en onderwierpen het aan een dermate ruwe behandeling, dat het concept meer gelijkenis vertoonde met de ironische alleenspraak van de vogel die het slagveld van vernietigde rivaliserende opinies (de dronken gasten op het banket) overzag.’ (QPH: 12/6) De idee van filosofie als communicatie heeft inmiddels de Griekse roes vervangen door een marketing van ideeën, een rivaal ‘die Plato op zijn meest komische momenten niet had kunnen voorzien’ (QPH: 15, 95, 97, 101-102/10, 99, 101, 106). We missen dus geen communicatie of vriendschap, maar wantrouwen en creativiteit: ‘*We missen verzet tegen het heden.*’ (QPH: 104/108)

Een nieuw volk

Anders dan voor de wetenschap, die uiteindelijk altijd de objectiviteit van haar referenties vooropstelt, is het uiteindelijke doel van de geofilosofie het uitvinden van nieuwe manieren van bestaan en nieuwe mogelijkheden van leven.

Waar wetenschap de dingen voor eens en altijd op orde wil brengen, willen filosofie en kunst de dingen juist op losse schroeven zetten. De chaos van de aarde is 'dat wat denken en kunst hun realiteit geeft, en in staat stelt de werkelijkheid, de moraal en economie van de wereld te verstoren' (LS: 76/60). Deleuze dicht de filosofie — met Paul Klee — de taak toe van een scheppen 'voor een nieuwe aarde en volk die nog niet bestaan' (QPH: 104, 95, 97/108, 99, 101; MP: 416-417/337 338; PP: 172/126). Net als bij Sartre, Foucault en Guattari — samen vormen zij het politieke geweten van Deleuze — is filosofie dus altijd utopisch. Haar taak is het verenigen van haar revolutionaire 'enthousiasme' (Kant) met haar actuele, niet-filosofische milieu om zo de immanentie te doen ontsnappen aan de limieten die het kapitaal haar oplegt (QPH: 97/100).

Hoe moet dit nieuwe volk worden begrepen: in termen van een 'ras' of als een nietzscheaanse *Übermensch*? In ieder geval worden toekomstige vormen niet gevonden in het ideaal van de democratie. Democratieën draaien om meerderheden en publieke opinies, maar het nieuwe volk onttrekt zich aan het onderscheid 'minderheid-meerderheid'. Deze categorieën ontnemen ons slechts het zicht op de immanente bestaanswijzen van individuen en groepen die niet door diezelfde rechten worden gerepresenteerd, zoals illegale vluchtelingen van wie de wettelijke status niet volledig is geregeld. Als er al kan worden gesproken van een nieuw volk, dan is het kwalitatief anders, niet kwantitatief. Het is, in de woorden van Deleuze en Guattari, een 'onderdrukt, tot bastaard verklaard, laag, anarchistisch, nomadisch en reddeloos minoritair ras' (QPH: 105/109). De zoektocht naar het nieuwe moet ook niet worden verward met een omarming van het kapitalisme: 'Het bloedige falen van het socialisme is op ieders lippen, maar niemand beschouwt de globalisering van het kapitalisme als een mislukking, ondanks de verrekte ongelijkheden die de markt bepalen en de bevolkingen die ervan worden uitgesloten.' (DRF: 355/379) Ten slotte bieden ook de universele mensenrechten nauwelijks perspectief: 'Indien er geen universele democratische Staat bestaat, ondanks de droom van zijn grondslagen in de Duitse filosofie, dan is dat omdat de markt het enige is dat universeel is in het kapitalisme. [...] Welke sociaaldemocratie heeft niet het bevel tot schieten gegeven wanneer de armen uit hun territorium of getto komen? Rechten redden mensen niet, noch een filosofie die is gereterritorialiseerd op de democratische Staat.' (QPH: 101-103, 98-100/106-107, 102-104)

Anders dan een territoriale politiek ons voorhoudt kunnen we nooit spreken 'in plaats van' of 'uit naam van' een volk. Het gaat er altijd om te spreken 'vóór' zo'n volk er is. Het gaat er dus om een vreemde van jezelf te worden, van je eigen taal en land. Jezelf bijvoorbeeld in een vluchteling te transformeren, zodat de vluchteling iemand anders kan worden. Of het gaat om een dier worden dat nieuwe affecten, percepten en concepten produceert die aan het al te mense-

lijke ontsnappen. Dat is de werkelijke betekenis van 'worden'. Daarin ligt voor Deleuze en Guattari ook het revolutionaire moment van de filosofie. Zij biedt 'oriëntaties, richtingen, ingangen en uitgangen' die altijd buiten het gezichtsveld liggen van de gevestigde machten (D: 18): 'Het oogmerk van de filosofie is niet het eeuwige te contempleren of de geschiedenis te reflecteren, maar onze huidige wordingen te diagnosticeren.' (QPH: 106-108, 80-81/111-113, 83) De filosofie mag dus nooit worden gereterritorialiseerd op een of andere partijpolitiek of op welk machtsapparaat dan ook, zoals dat gebeurde met de orthodoxie van de Franse, de Russische en de Chinese revolutie. Wil de filosofie zelf revolutionair zijn, dan eerder zoals in mei '68, via een absolute deterritorialisering ten opzichte van enige historische revolutie, een worden dat zich volledig aan het heden onttrekt en waarop de gevestigde machten geen enkele greep hebben (QPH: 103-106/109-111; DRF: 355/379). Filosofie maakt immers geen deel uit van de actuele geschiedenis. Hierin ligt haar diepste kracht: 'Filosofie is noch een filosofie van de geschiedenis, noch een filosofie van de eeuwigheid, maar oneigentijds, altijd en slechts oneigentijds' – dat wil zeggen: 'handelend tegen onze tijd in en zodoende handelend vanuit onze tijd en, laat ons hopen, ten bate van een tijd die nog moet komen' (DR: 3/xxi).

Een deleuzianisme?

'De grootsheid van een filosofie wordt gemeten door de aard van de gebeurtenissen waartoe de concepten ons sommen of die zij ons in staat stelt in concepten vrij te geven.' (QPH: 37/34; SPE: 299/321; LS: 15/6) Nu is de vraag niet in eerste instantie op welke gedachten de concepten van een filosoof ons brengen, maar eerst en vooral wat wij ermee kunnen *doen*. Wat betekent het om te 'doen zoals' een grote filosoof zou doen (ABD: H)?

Het is niet nodig om Deleuzes leerling te worden. Wel kunnen we proberen concepten te creëren in relatie tot en voortbordurend op de concepten die hij heeft gecreëerd. Natuurlijk is het niet zo dat Deleuze alleen maar hoefde op te schrijven wat hij van tevoren al had uitgedacht. In dat geval zou het aan de commentator zijn om alles te begrijpen, om een allesweter te worden, die de auteur beter kent dan deze zichzelf, of die de façade die de filosoof om zich heen optrekt penetreert waardoor de Echte Persoon achter het werk verschijnt. Een denker werkt niet volgens een bepaalde methode met vaste uitgangspunten, maar tast eerder in het duister, zoals een hond achter een botje aanrent. De rest is journalistiek of marketing. Laten we daarom afsluiten met de vraag waarmee iedere serieuze lezer van Deleuze zich geconfronteerd ziet, een vraag die Deleuze ook zichzelf stelde in *Logique du sens*, na een bespreking van het alcoholisme

van Fitzgerald en Lowry en de waanzin van Nietzsche en Artaud: ‘Moeten wij professionals worden die lezingen houden over deze onderwerpen? Moeten wij alleen maar wensen dat zij die erdoor geveeld zijn zichzelf niet al te zeer mishandelen? Moeten wij verzamelbundels uit gaan geven en speciale uitgaven van het een of andere tijdschrift? Of zouden we iets verder moeten gaan en het aan den lijve ervaren om een beetje alcoholistisch te zijn, een beetje gek, een beetje suïcidaal, een beetje guerrilla — net genoeg om de barst te doen voortduren, maar niet genoeg om haar ongeneeslijk te maken? [...] Hoe is deze *politiek*, deze complete *guerrilla-oorlogsvoering* te bereiken?’ (LS: 184/157-158)

Literatuur

- BADIOU, A. (2006), *Deleuze. Het geroep van het zijn*. Kampen: Klement.
- BERNOLD, A. (1995), ‘Suidas’, in: *Philosophie* 47, September 1995. Engelse vertaling: <http://palimpsest.stanford.edu/byform/ mailing-lists/bookarts/1995/11/msg00083.html> (laatst bezocht januari 2009).

BOS, R. TEN (2008), *Het geniale dier. Een andere antropologie*. Amsterdam: Boom.

FOUCAULT, M. (1998), ‘Theatrum Philosophicum’, in: *Aesthetics, Method, and Epistemology*. New York: The New Press, 343.

SLOTERDIJK, P. (2006), *Het Kristalpaleis. Een filosofie van de globalisering*. Amsterdam: SUN.

Noten

- 1 Een Grieks geleerde die leefde in het begin van de vijfde eeuw, bekend van zijn bloemlezing van citaten van meer dan vijfhonderd Griekse auteurs, dichters en prozaïsten.
- 2 Wat de primaire literatuur betreft: de eerste Nederlandse vertaling van de eerste uitgave van *Rizoom* verschijnt in 1978 bij Uitgeverij De Spreeuw in Nijmegen. In 1991 en 1992 kwam bij Kok Agora de vertaling uit van *Dialogues* en een selectie uit de teksten van *Pourparlers*, getiteld *Het denken in plooiën geschikt*. In 1999 verschijnen bij dezelfde uitgeverij Deleuzes korte tekst uit 1965: *Nietzsche*. In 2006 wijdde *De Witte Raaf* een speciale uitgave aan Deleuze met onder meer een drietal korte vertalingen. In 2009 publiceert Klement de Nederlandse vertaling van *L’Anti-Œdipe*, het eerste deel van Deleuzes en Guattari’s politiek-filosofische hoofdwerk in twee delen, ‘capita-

lisme et schizofrenie’. Wat de secundaire literatuur betreft zijn o.a. de volgende dissertaties verschenen: Eric Bolle (1981), *Macht en verlangen. Nietzsche en het denken van Foucault, Deleuze en Guattari*. Dissertatie Universiteit van Amsterdam (Nijmegen: SUN); Rick Dolphijn (2000), *Foodscapes. Towards a Deleuzian Ethics of Consumption*. Dissertatie Erasmus Universiteit Rotterdam (Delft: Eburon, en Chicago: Chicago University Press); Joost Raessens (2001), *Filosofie & film. Vivé la différence. Deleuze en de cinematografische moderniteit*. Dissertatie Erasmus Universiteit Rotterdam (Budel: Damon); Patricia Pisters (1998), *From Eye to Brain. Gilles Deleuze: Refiguring the Subject in Film Theory*. Dissertatie Universiteit van Amsterdam Scheepers, Monique (1996), *Differentie en politiek. Een inleiding tot de filosofie van Gilles Deleuze*. Dissertatie Katholieke Universiteit Brabant, Tilburg; Judith Wambacq (2007), *Differentie en immanentie van het denken in het werk van*

Maurice Merleau-Ponty en Gilles Deleuze. *Resonanties en divergenties tussen twee denkstijlen*. Dissertatie Katholieke Universiteit Leuven; Leen De Bolle (2008), *Herhaling en differentie. Deleuzes spel zonder grenzen. Een studie van de passieve syntheses van de tijd, de oplossing van het zelf en de eenzinnigheid van het zijn vanuit 'Différence et répétition'*. Dissertatie Katholieke Universiteit Leuven. Daarnaast is er het werk van Rosi Braidotti dat in Nederland en daarbuiten het werk van Deleuze onder de aandacht heeft gebracht: Rosi Braidotti (2004), *Op Doorreis. Nomadisch denken in de 21e eeuw* (Amsterdam: Boom). Een introductie op het werk van Félix Guattari werd onder redactie van Henk Oosterling en Siebe Thissen in 1998 uitgegeven: *Chaos ex machina. Het ecosofisch werk van Félix Guattari op de kaart gezet*. (Rotterdam: CFK).

- 3 Deleuze deelt deze antikritische houding met de filosoof die steeds vaker in één adem met hem wordt genoemd: Alain Badiou. Zoals deze stelt: 'Laten we zeggen dat de filosofie van Deleuze, zoals trouwens ook de mijne, uitgesproken *klassiek* is. En in dit verband laat het classicisme zich tamelijk makkelijk definiëren. Klassiek is iedere filosofie die zich niet onderwerpt aan de kritische imperatief van Kant en die doet alsof het door Kant tegen de metafysica aangespannen proces van nul en generlei waarde is. En die bijgevolg tegen iedere "terugkeer naar Kant", naar de kritiek, naar de moraal enzovoort de noodzaak in stelling brengt om, gelet op wat er van de wereld geworden is, de eenzinnigheid van het fundament opnieuw te doordenken.' (Badiou 2006: 69)
- 4 Het Duitse origineel draagt de veelzeggender titel *Im Weltinnenraum des Kapitals*.