



**Een gladgeschoren Marx  
in de handen van Gilles Deleuze**

Promotor: prof. dr. Paul Moyaert

Masterproef aangeboden tot  
het verkrijgen van de graad  
van Master in de Wijsbegeerte  
door:

**Steven Vanackere**

Leuven, academiejaar 2014-2015

**Een gladgeschoren Marx  
in de handen van Gilles Deleuze**

**Telkens als iemand mij een opwerping maakt,  
heb ik zin om te zeggen: akkoord, akkoord,  
laat ons over wat anders praten.<sup>1</sup>**

(Deleuze, in *Dialogues*, D96/7)<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> “Chaque fois qu’on me fait une objection, j’ai envie de dire: d’accord, d’accord, passons à autre chose.”  
(De aangehaalde citaten in de tekst van deze masterproef werden door mezelf in het Nederlands vertaald. In de voetnoot staat dan telkens de originele Franse versie. Anderstalige passages in de voetnoten zelf laat ik onvertaald.)

<sup>2</sup> Verwijzingen naar de werken van Gilles Deleuze gebeuren met onderstaande afkortingen:

- N62 : Nietzsche et la philosophie
- N65 : Nietzsche
- DR68 : Différence et répétition
- AÆ72 : L’anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1 (met Félix Guattari)
- K75 : Kafka, pour une littérature mineure (met Félix Guattari)
- MP80 : Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2 (met Félix Guattari)
- S81 : Spinoza. Philosophie pratique
- P90 : Pourparlers
- Q91 : Qu’est-ce que la philosophie? (met Félix Guattari)
- CC93 : Critique et clinique
- D96 : Dialogues (met Claire Parnet)

Het paginanummer waarnaar verwezen wordt, volgt na een schuine streep. Voor verwijzingen naar *L’anti-Œdipe* worden twee verschillende pagineringen opgegeven, gescheiden door een asterisk: het eerste cijfer verwijst naar de originele uitgave, het tweede naar de nieuwe editie.

## Inhoudsopgave

<b>Deel 1. Inleiding</b>	<b>5</b>
<i>En waarom niet deze ingang in het labrynt?</i>	
(Grandeur de Marx – Deleuzes labrynt – Marx als <i>intercesseur</i> – Félix Guattari – Biografische elementen)	
<b>Deel 2. La grande identité</b>	<b>14</b>
<i>Kan een zoon van Hegel met Spinoza en Nietzsche overweg?</i>	
(Spinoza's immanentie – Nietzsches anti-dialectiek – De grote identiteit – Atheïsme – Metafysica)	
<b>Deel 3. L'anti-Œdipe</b>	<b>23</b>
<i>Hoe komt het dat kapitalisme rijmt op schizofrenie?</i>	
(Ambitieuus, veelzijdig, overrompelend – Verlangen, geen gemis – Productie – Geschiedenis – Utopie – Herhaling – <i>Metafysische</i> geschiedenis van het kapitalisme – Sociale machines – Coderen – Sauvages – Barbares – Civilisés – Axiomatiek – Het kapitaal als vol lichaam – Nieuwe decoderingen – Verschillen met Marx – Proletariaat)	
<b>Deel 4. Le devenir-philosophe</b>	<b>50</b>
<i>Staat er de filosofie iets te doen?</i>	
(Niet-filosofische lectuur van filosofie – De rol van de filosoof – Scheuren in de werkelijkheid – Filosofische concepten – Een gladgeschoren Marx – Revoluties)	
<b>Deel 5. Besluit</b>	<b>59</b>
<i>Wat is het probleem?</i>	
(Anders denken – Afrekenen met het oordeel – Is alles dan om het even? – De schaamte een mens te zijn – Oordelen in de immanentie – De politiek – Tot slot nog één ding)	
<b>Nawoord</b>	<b>66</b>
<b>Bibliografie</b>	<b>67</b>
<b>Abstract</b>	<b>68</b>

## Deel 1. Inleiding

### *En waarom niet deze ingang in het labirint?*

#### Grandeur de Marx

Gilles Deleuze (1925-1995) zei in het jaar van zijn overlijden dat zijn volgende boek *Grandeur de Marx* zou heten.<sup>3</sup> Dat boek is er nooit gekomen. Een vraag valt moeilijk te onderdrukken: wat zou Deleuze hebben aangevangen met de gedachten van Karl Marx?

Deleuze schetste de omgang met filosofen waarover hij schreef plastisch als een vorm van sodomie (*une sorte d'enculage*) of onbevleete ontvangenis (*immaculée conception*), wat voor hem op hetzelfde neerkwam (P90/15). Het ging erom achter de rug van een denker op te duiken en hem met een kind op te zadelen. Het moet duidelijk te herkennen zijn als een kind van die denker – je mag de filosoof niets doen zeggen wat hij niet heeft gezegd – maar wel een *monstrueux* kind, als product van allerlei omleidingen, accentverschuivingen, breuken en geheime boodschappen die uit de ontmoeting met die filosoof voortkomen. In *Différence et répétition* vergeleek hij zijn werkwijze met een kunstzinnige collage. Hij stelde zich daarbij een filosofisch bebaarde Hegel en een *filosofisch gladgeschoren Marx* voor, en vergeleek die vrolijk met een besnorde Mona Lisa (DR68/4).

Dat belooft. Zeker als je de eerste associaties over Marx de vrije loop laat, en vaststelt welke spanningen dat met het filosofisch universum van Deleuze oplevert. Zo had Deleuze een hevige afkeer van het negativisme van de dialectiek<sup>4</sup> terwijl Marx er net sterk een beroep op deed. Hoe is Marx' historisch materialisme te combineren met Deleuzes eigenzinnige, geografische kijk op de geschiedenis? Wat met Deleuzes allergie voor de beslommingen van partij-aanhorigheid en militantisme? Anders dan vele van zijn tijdgenoten liet hij zich niet inkapselen in sociaal of politiek activisme: hij vond dat veel briljante intellectuelen beter wat meer tijd hadden gestoken in het schrijven van een goed doctoraat dan handtekeningen te verzamelen voor petitie<sup>5</sup> en vele namiddagen te vergaderen in muffe partijlokalen. Hoe verhoudt zich dat tot de onmisbare rol van de communistische partij bij het realiseren van de marxistische utopie?

<sup>3</sup> Le “Je me souviens” de Gilles Deleuze, in *Le Nouvel Observateur* 1619, p. 51, geciteerd in Nicholas THOBURN, *Deleuze, Marx and Politics*, p. 1.

<sup>4</sup> Deleuze in *Pourparlers*: “Ce que je détestais avant tout, c’était le hégélianisme et la dialectique” (P90/14).

<sup>5</sup> *L’Abécédaire* (G comme Gauche).

Is er eigenlijk ruimte voor utopie in Deleuzes filosofie? Hoe kunnen we de specifiek deleuziaanse *minorités* verbinden met de klassen van Marx? Kortom, er dient zich op het eerste gezicht een brede waaier aan potentiële kortsluitingen tussen beide denkers aan.

Maar dat is gerekend buiten de formidabele capaciteit van Deleuze om eigen kersen te plukken uit andermans bomen, zonder zich te bekreunen om de andere vruchten die hem minder bevallen. Deleuze schoolmeestert niet. De voorgangers die hij respecteert wil hij niet bekritisieren. Hooguit zet hij ze een beetje naar zijn hand. In een positieve lezing kan je zeggen dat Deleuze virtuele betekenissen in andermans teksten tot actualiteit weet te brengen. Bij Deleuze weegt de daad van het denken veel zwaarder dan de bescherming van intellectuele eigendomsrechten. Dan is het nogal pietluttig om het resultaat van een of andere toonwisseling of variatie aan te rekenen als een verraad, op de meelijwekkende toon van *Look what they've done to my Song*. Trouwens, Deleuze ontkent zijn selectieve lectuur ook niet. In een essay (CC93/49) dat boudweg pretendeert de kantiaanse filosofie op tien bladzijden te resumeren, besluit hij dat dit natuurlijk arbitrair is tegenover Kant, maar niet tegenover wat Kant volgens hem heeft nagelaten voor nu en morgen. Toch namen sommigen aanstoot aan de vrijheden die Deleuze zich permitteerde met het oeuvre van Marx. Er zijn er die hem net niet van fantasie beschuldigen.<sup>6</sup> Minder kribbig geformuleerd gaat het er bij Deleuze om de andere denker een *tweede kans* te geven, door te experimenteren met zijn gedachten en door terug te keren naar zijn oorspronkelijke intuïties.

Marx leent zich misschien meer dan anderen tot manipulatie. Zijn teksten waren zeer veelzijdig, en ze werden daarenboven door anderen – te beginnen met zijn vriend Engels – bewerkt. Zo beïnvloedden ze de wereld in veel varianten (soms verbasteringen) van wat men al te monolithisch begrijpt als *het marxisme*. Wie de ontmoeting<sup>7</sup> – een cruciaal woord – tussen Marx (of het *marxisme*) en Deleuze zou opvatten als een vergelijkende academische studie op zoek naar wat (wel of niet) netjes overeenstemt, heeft er niet veel van begrepen. Deleuze kruipt niet in andermans getto's. Hij heeft immers al meer dan genoeg aan de zijne.

---

<sup>6</sup> Gérard Granel, die nochtans in *L'anti-Œdipe* ook met instemming wordt geciteerd (ACE72/10\*12) spreekt in zijn collegenota's ([http://www.gerardgranel.com/txt\\_pdf/3-cours\\_marxisme\\_1974\\_11.pdf](http://www.gerardgranel.com/txt_pdf/3-cours_marxisme_1974_11.pdf), p. 6) van een *réinscription presque fantasmatique de Marx*.

<sup>7</sup> In *L'Abécédaire (C comme Culture)* zegt Deleuze dat men meestal denkt dat ontmoetingen plaatsvinden met andere *mensen*, terwijl ze in werkelijkheid gebeuren met *dingen*: een schilderij, een muziekstuk een film... Zelfs wanneer hij in contact komt met een denker, zo zegt hij, heeft hij contact met diens werk, met diens concepten, niet met de persoon zelf: "Je n'ai rien à foutre avec les gens, rien du tout." Zijn ontmoetingen met dode filosofen als Spinoza, Nietzsche en Marx verliepen uiteraard alleen via teksten. Er mag verondersteld worden dat dit hem goed uitkwam.

## Deleuzes labyrint

Het is niet interessant te weten of ik ergens van kan profiteren. Wel of er mensen zijn die iets in hun hoek doen en ik in de mijne, en of er daarbij ontmoetingen mogelijk zijn. Dat is een kwestie van toeval en meevallers, niet van afstemming en navolging en al dat gebazel waarin iedereen geacht wordt andermans geweten of corrector te spelen. Ik ben u niets verschuldigd, niet meer dan u mij. Er is geen reden dat ik naar uw getto's kom, vermits ik de mijne al heb.<sup>8</sup>

(Deleuze, in *Pourparlers*, P90/21-22)

Er mag geen misverstand bestaan: deze masterproef gaat eerst en vooral over Deleuze. Het boek dat hij met Guattari over Kafka schreef, begint met de vraag: hoe geraak je binnen in Kafka's oeuvre (K75/7)? Dat wordt immers beschreven als een rhizoom<sup>9</sup> of als een konijnenhol met talrijke in- en uitgangen. Er zijn geen regels die het gebruik ervan voorschrijven. Het labyrint heeft verschillende oplossingen en allicht ook meerdere doodlopende gangen.

Dit kon net zo goed een beschrijving van Deleuzes oeuvre zijn. Er bestaat geen hoofdingang. We stappen binnen langs een deur waarnaast een vreemde buste van Karl Marx staat. We zien wel waar het ons brengt. Maar het is niet zonder een voorvoelen. Een voorvoelen dat deze verkenningstocht door het labyrint van Deleuze – een denker wiens materialistische, anti-transcendente intuïties niet van nature aansluiten op de mijne – ervoor zal zorgen dat mijn studeertafel op zeker ogenblik zal gelijken op de schizofrene tafel van Henri Michaux, die Deleuze beschrijft in *L'anti-Edipe* (AE72/12\*14) : een tafel die hoe langer hoe meer een opeenstapeling wordt en hoe langer hoe minder een tafel... De aanwezigheid van Karl Marx' schim zal daarbij allicht voor wat meer intrige, maar niet voor meer geruststelling kunnen zorgen.

Dat komt ook omdat ik me voorneem om niet te veel af te wijken van de manier waarop Deleuze zelf zijn commentaren opvatte: gemene zaak met de auteur maken<sup>10</sup>, zo dicht als mogelijk komen bij zijn intuïties. Er is in mijn hoofd geen enkele ambitie om op te treden als corrector. Mijn opzet bestaat erin om dieper door te dringen in Deleuzes denken. En dat wil ik

<sup>8</sup> “L'intéressant n'est pas de savoir si je profite de quoi que ce soit, mais s'il y a des gens qui font telle ou telle chose dans leur coin, moi dans le mien, et s'il y a des rencontres possibles, des hasards, des cas fortuits, et pas des alignements, des ralliements, toute cette merde ou chacun est censé être la mauvaise conscience et le correcteur de l'autre. Je ne vous dois rien, pas plus que vous ne me devez. Aucune raison que j'aïlle dans vos ghettos, puisque j'ai les miens.”

<sup>9</sup> Een rhizoom is een wortelstok, een ondergrondse, meestal horizontaal lopende stengel, voorzien van knopen. Op elke knoop van de wortelstok kan een nieuwe plant gevormd worden. Bij het in stukken breken kunnen zo veel nieuwe planten ontstaan. Zeer hardnekkige onkruiden kweken met wortelstokken.

<sup>10</sup> “Même le commentaire n'est pas pour lui une activité descriptive (...), il s'agit plutôt de faire cause commune avec l'auteur” (David LAPOUJADE, *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 28).

doen door middel van een *experiment* dat hij op het einde van zijn leven zelf nog had aangekondigd: zijn ontmoeting met Karl Marx.

### **Marx als *intercesseur***

Natuurlijk blijkt uit Deleuzes voornemen om zijn werk niet zomaar *Marx* te noemen, maar wel *Grandeur de Marx*, toch ook een zekere bewondering.<sup>11</sup> Maar Marx is voor Deleuze toch vooral een *intercesseur* (P90/171), letterlijk *iemand die tussenbeide komt*. Dat hoeft niet altijd een persoon te zijn, het kan ook een ding zijn. Of die nu fictief of reëel is, levend of dood, iedereen moet zijn intercesseur fabriceren om te kunnen creëren, zegt Deleuze. Maar men mag zich niet vergissen in diens statuut: het is minder belangrijk om de beweging van de buurman te vergezellen, dan wel om zijn eigen beweging tot stand te brengen. De filosoof moet niet reageren, hij moet zelf in actie komen. De ontmoeting met de andere filosoof geeft hem daartoe de kans. Wie wil nadenken over een thema waarover niemand eerder schreef, over een filosoof die niemand aan de faculteit interesseert, heeft pech. Schaarse ontmoetingen produceren immers minder effecten. Als niemand begint, beweegt er niemand. Goede ontmoetingen zetten meer in beweging. Het kennen van andere filosofen verhoogt de kracht van het eigen denken. Maar die interferenties hoeven niet altijd zachtzinnig te zijn. Ze hebben niet het karakter van een ruil. Ook in de filosofie gebeurt, zoals in het verlangen, alles onder de vorm van een gift of een diefstal.<sup>12</sup> Actie. Geen reactie. Deze omgang met de andere filosoof is weliswaar gekenmerkt door een zekere eerbied, maar het laat de gedachten van de voorganger niet zomaar zorgvuldig *intact* (letterlijk onaangeroerd). Deleuze ontwikkelde die stijl in de loop der jaren. In zijn beginperiode – de periode van de filosofische geschiedenis, waarin hij schreef over Spinoza, Nietzsche, Bergson en anderen – sprong hij scrupuleuzer om met het onderzochte materiaal.

In *Dialogues* legt hij uit dat de filosofiegeschiedenis altijd het machtswapen is geweest voor de filosofie en voor het denken tout court. Er zijn bewakers van het filosofisch bedrijf die zeggen: “Hoe kun je je voorstellen zelf te denken als je niet eerst Plato, Descartes, Kant en Heidegger hebt gelezen? En kun je die wel begrijpen als je niet eens het boek van deze of gene over hen hebt bestudeerd?” Deleuze noemt dat een formidabele *intimidatieschool* (D96/19-20).

<sup>11</sup> Eerder had Deleuze deze stijlfiguur al gebruikt (“grandeur de Nietzsche”) in *Nietzsche et la philosophie* (N62/307) en ook in een geëngageerd artikel ten gunste van de Palestijnen (“grandeur de Yasser Arafat”), hernoemen in Gilles DELEUZE, *Deux régimes de fous*, p. 221-225.

<sup>12</sup> “Le désir ignore l’échange, il ne connait que le vol et le don.” (AÉ72/219\*223)



Die produceert *denkspecialisten* binnen de filosofie. Daarbuiten staat een groep mensen die zich conformeren, zo goed en zo kwaad als ze kunnen, aan een specialiteit die ze eigenlijk niet ernstig nemen. Dat mondt uit in een filosofie die mensen tegenhoudt om te denken.

De jonge Deleuze, die filosofisch nog niet op eigen vleugels vloog (*pas de moyen de m'en tirer, pour mon compte*) trachtte de disciplinerende druk van de filosofiegeschiedenis te ontvluchten, door auteurs te bestuderen die de traditie uitdaagden en zo zelf aan die geschiedenis leken te ontsnappen. In een tijd dat het evident was om in Frankrijk de 3 H's (Hegel, Husserl en Heidegger) te bestuderen, had het wel iets van een kleine verzetsdaad om te kiezen voor Bergson of Nietzsche (die toen in Frankrijk weinig gelezen werd). Deleuze zei dat zijn boek over Leibniz, verschenen in 1988, niet te vergelijken was met zijn werken van 20 jaar eerder, toen hij naar eigen zeggen een soort stage liep en nog niet zo gedurfd omsprong met wat hij zijn eigen kleur<sup>13</sup> noemde. *Le Pli, Leibniz, et le Baroque* was een boek waarin hij zich niet als leerling gedroeg maar waarin hij Leibniz' problemen vermengde met die van de 20<sup>ste</sup> eeuw, omdat hij overtuigd was van de actualiteit van elke grote filosoof. In *Qu'est-ce que la philosophie?* (Q91/55) vergelijkt hij de geschiedenis van de filosofie met de portretkunst. Maar niet door na te apen, door te herhalen wat de andere filosoof heeft gezegd. Wel door het zorgvuldig onderkennen van het immanentievlak en de concepten van de andere filosoof, om daarmee gelijkenissen te produceren. Deleuze spreekt van *dégager*, een woord met de klank van 'vrijmaken', 'ontruimen'. Daarbij vallen er altijd eerst nog wat dingen weg te knippen. Deleuze liet zich niet intimideren door monumenten en hij vond dat hij wel wat beters te doen had dan over interpretaties te discussieren.<sup>14</sup>

Men doet niets positiefs [...] door zich er mee te vergenoegen oude afgewerkte concepten rond te zwaaien, als skeletten die elke creatie weggagen, zonder in te zien dat de vroegere filosofen van wie men die concepten ontleent, net dat deden wat men de modernen nu zou willen verbieden: zij creëerden hun concepten, en stelden zich niet tevreden met het opkuisen en het schrappen van botten, zoals de criticus en historicus van onze tijd doen.<sup>15</sup>

(Deleuze en Guattari, in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Q91/80-81)

<sup>13</sup> *L'Abécédaire* (H comme Histoire de philosophie).

<sup>14</sup> "Aucun problème épistémologique non plus: nous n'avons aucun souci d'un retour à Freud, ou à Marx: si l'on nous dit que nous avons mal compris Freud, on ne discutera pas là-dessus, on dira tant pis, il y a tant de choses à faire." (Gilles Deleuze, in *L'île déserte et autres textes*, p. 308).

<sup>15</sup> "On ne fait rien de positif [...] quand on se contente d'agiter de vieux concepts tout faits comme des squelettes destinés à intimider toute création, sans voir que les anciens philosophes auxquels on les emprunte faisaient déjà ce qu'on voudrait empêcher les modernes de faire: ils créaient leurs concepts, et ne se contentaient pas de nettoyer, de racler des os, comme le critique ou l'historien de notre époque."

Er hoeft dan ook niet aan getwijfeld te worden dat ook *Grandeur de Marx* veel deleuziaanse kleur zou gekregen hebben, en allicht ook hier en daar de allures van een filosofische *make over* zou bezitten.

### **Félix Guattari**

In het vroege werk van Deleuze kwam Marx niet zo vaak aan bod.<sup>16</sup> Lucretius, Spinoza, Hume, Nietzsche, Bergson... dat zijn filosofen die indruk op hem maakten. Omwille van hun kritiek op het negatieve, hun cultuur van de vreugde, hun afkeer van de innerlijkheid, hun aandacht voor de uitwendigheid van krachten en relaties, en het aanzeggen van de wacht aan de pijlers van de macht. Zelf zegde hij dat de filosofen waarmee hij zich bezig hield in zijn periode van de geschiedenis van de filosofie allen tenderden naar *la grande identité Spinoza-Nietzsche* (P90/185). Zo beschouwde hij Nietzsche als een filosoof die je niet met een kind kunt opzadelen, en die dat integendeel met jou doet: Nietzsche geeft je de smaak om simpele dingen te zeggen, in eigen naam te spreken, met gebruikmaking van affecten, intensiteiten, ervaringen en probeersels. Deleuze zegt uitdrukkelijk dat noch Marx, noch Freud dat ooit voor mekaar kregen, *wel integendeel* (P90/15).

Marx kwam bij Deleuze vooral in beeld toen zijn samenwerking met Félix Guattari (1930-1992) vaart kreeg. Wanneer Deleuze uitlegt dat ze allebei – elk op hun eigen manier – marxisten zijn gebleven, verbindt hij dat vooral met zijn overtuiging dat elke politieke filosofie zich moet concentreren op een analyse van het kapitalisme en zijn immanente ontwikkeling. Het is een filosofisch programma dat hij vooral uitwerkt in zijn dubbelwerk met Félix Guattari, *L'anti-Edipe* en *Mille plateaux*, twee boekwerken met de sprekende ondertitel *Capitalisme et schizophrénie*.

---

<sup>16</sup> In een werk zoals *Nietzsche et la philosophie* (1962) bijvoorbeeld komt Marx slechts zijdelings ter sprake, en waar marxistische concepten in Deleuzes vroege werk aan bod komen, lijken ze toch nogal schamper te worden afgeschreven in een rijtje van abstraheringen waarin ook Hegel en de utilitaristen worden bekritiseerd: “Mais ce qui semble de toute façon appartenir à la science, et aussi à la philosophie, c’est le goût de substituer aux rapports réels de forces un rapport abstrait qui est censé les exprimer tous, comme une « mesure ». A cet égard, l’esprit objectif de Hegel ne vaut pas mieux que l’utilité non moins « objective ». Or, dans ce rapport abstrait quel qu’il soit, on est toujours amené à remplacer les activités réelles (créer, parler, aimer, etc.), par le point de vue d’un tiers, dont on prétend qu’il doit en tirer profit ou qu’il a le droit d’en recueillir les effets (Dieu, l’esprit objectif, l’humanité, la culture, ou même le prolétariat...)” [mijn onderlijning] (N62/115).

Wat ons het meest interesseert bij Marx, is de analyse van het kapitalisme als immanent systeem dat nooit ophoudt zijn eigen limieten te verschuiven, om ze telkens terug te vinden op een nog grotere schaal, omdat de eigenlijke limiet het Kapitaal zelf is.<sup>17</sup>

(Deleuze, in *Pourparlers*, P90/232)

Deleuze noemde zich marxist, maar trad niet toe tot de communistische partij. Links zijn had volgens hem te maken met de horizon van waaruit men naar de wereld keek (eerst naar het globale en pas daarna, in vernauwende kringen naar zichzelf) terwijl hij vond dat rechts eerst naar zichzelf kijkt, dan naar zijn directe omgeving, zijn eigen land en dan pas naar de rest van de wereld. En links zijn was voor hem vooral een kwestie van altijd *minoritair* te blijven.<sup>18</sup>

Guattari militeerde wel in de Franse communistische partij.<sup>19</sup> De partijorganisatie, iets waar de zelfverklaarde metafysicus Deleuze, de filosoof van de concepten, liever afstand van hield, was voor Guattari wel een interessepunt. Zijn ideeën hierover formuleerde hij via een studie over de *clinique des organisations*.<sup>20</sup> Hij wees de centralisatie binnen het marxistisch partijapparaat af. Net zoals in de klinische praktijk van La Borde wilde hij af van elke dominante, verticale hiërarchie. Zelfs de horizontale niveaus, die immers ook allemaal hopeloos verstrikt zitten in diezelfde hiërarchie, wilde hij doen ontploffen. Alleen zo krijgen diagonale connecties ruimte. Alleen in transversaliteit is er ruimte voor een veelzijdigheid die anarchistisch en *acefaal* (zonder strakke leiding) is. In zo'n organisatie is er helemaal geen hoofd nodig. Dat waren alvast ideeën die zich met deze van Deleuze op een vruchtbare manier zouden connecteren.

Er dringt zich dus een belangrijke waarschuwing op. Wie de invloed van Guattari op Deleuze zou minimaliseren, in het bijzonder nopens hun beider omgang met het marxisme, slaat de bal mis.<sup>21</sup> In de werken die door de twee auteurs samen zijn geschreven is er geen dissectie te verrichten, om uit te maken aan wie de ene of de andere passage toe te schrijven is. Deleuze moet niet weten van het knip- en plooiwerk van een *cut-up*. In de plaats daarvan spreekt hij van

<sup>17</sup> “Ce qui nous intéresse le plus chez Marx, c’est l’analyse du capitalisme comme système immanent qui ne cesse de repousser ses propres limites, et qui les retrouve toujours à une échelle agrandie, parce que la limite, c’est le Capital lui-même”.

<sup>18</sup> *L’Abécédaire* (G comme Gauche). Het deleuziaanse begrip *Minorité* komt in deel 4 aan bod.

<sup>19</sup> Hij werd er uitgesloten wegens zijn trotskistische sympathieën en militeerde daarna in la Voie communiste, l’Opposition de Gauche en le mouvement du 22 mars (zie *L’île déserte et autres textes*, p. 270).

<sup>20</sup> Isabelle GARO en Anne SAUVAGNARGUES, Deleuze, Guattari et Marx, in *Actuel Marx*, 2012/2 n° 52, p. 11-27 (ook: <http://www.cairn.info/kuleuven.ezproxy.kuleuven.be/revue-actuel-marx-2012-2-page-11.htm>).

<sup>21</sup> Deleuze in een brief: “L’anti-Ceipe et Mille plateaux sont entièrement de lui, comme entièrement de moi, suivant deux points de vue possibles.” (*La guêpe et l’orchidée*, p. 126). Cf. Maël Le GARREC, in *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, p. 10: “Toute réduction du rôle de Guattari à celui de simple adjutant de la pensée deleuzienne serait profondément erronée: Deleuze lui-même confie l’effet libérateur des conceptions guattariennes sur certains de ces concepts qu’il estime, après cette rencontre, trop prisonniers de l’histoire de la philosophie.”

een *méthode de pick-up*.<sup>22</sup> een dubbele diefstal, een a-parallelle evolutie, die zich trouwens niet voltrekt tussen personen maar wel tussen ideeën. Op het ogenblik dat Deleuze *Grandeur de Marx* aankondigde, was Guattari drie jaar eerder gestorven. Deleuze schreef over hem: “Jusqu’à la fin, mon travail avec Félix a été pour moi source de découvertes et de joies.”<sup>23</sup>

### Biografische elementen

Heel wat verstandige filosofen beschouwen de biografie van een filosoof als irrelevant. Misschien zou *La Grandeur* stil zijn gebleven over het leven van Marx (1818-1883). Over zijn eigen persoonlijk leven zei Deleuze dat het zonder belang was.<sup>24</sup> Maar wanneer hij over Spinoza (S81) of over Nietzsche (N65) schreef, ving hij zijn werk aan met een biografie. Over Spinoza (die in 1656 werd verstoten uit de Amsterdamse Joodse gemeenschap) concludeerde hij bijvoorbeeld:

Dat de filosoof een eenzaat is, krijgt hier zijn volle betekenis. Want hij kan zich in geen enkel milieu integreren, hij is nergens goed voor. Ongetwijfeld is het in democratische en liberale omgevingen dat hij de beste omstandigheden vindt om te leven, of eerder om te overleven.<sup>25</sup>

(Deleuze, in *Spinoza, Philosophie pratique*, S81/10)

Sommigen<sup>26</sup> verwijzen naar Nietzsches opvatting dat elk gedachtegoed te begrijpen is als innig verbonden met het leven van zijn auteur. Anderen werpen op dat uitgerekend Spinoza leert dat gedachten zichzelf opdringen, gedacht *willen* worden. Is het geweld van gedachten die moeten gedacht worden, niet sterker dan de omstandigheden van een leven? Verliezen we geen tijd met aandacht voor biografie? Daartegen argumenteer ik dat gedachten dan natuurlijk ook vitaal genoeg zijn om zich te manifesteren in een levensloop, en om dus een biografie ingrijpend te markeren. Indien Deleuze zou gedaan hebben wat hij anders ook deed, en in *Grandeur de Marx* aandacht zou hebben besteed aan het leven van zijn *intercesseur* Karl Marx, dan had hij

<sup>22</sup> *Dialogues*, p. 25.

<sup>23</sup> *Deux régimes de fous*, p. 357.

<sup>24</sup> *L'Abécédaire* (E comme Enfance).

<sup>25</sup> “Là prend tout son sens la solitude du philosophe. Car il ne peut s’intégrer dans aucun milieu, il n’est bon pour aucun. Sans doute est-ce dans les milieux démocratiques et libéraux qu’il trouve les meilleures conditions de vie, ou plutôt de survie.”

<sup>26</sup> Maël Le GARREC, in *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, p. 5.

allicht Marx' rechtenstudies<sup>27</sup>, zijn intellectuele gulzigheid en veelzijdigheid<sup>28</sup>, zijn omzwingingen<sup>29</sup>, zijn opvallende nonchalance met geldzaken<sup>30</sup>, gecombineerd met een magistrale (en polemische) zelfverzekerdheid in zijn denken<sup>31</sup> niet onvermeld gelaten.

---

<sup>27</sup> In *L'Abécédaire* (G comme Gauche) zegt Deleuze dat hij ook voor rechten zou gekozen hebben, als hij geen filosofie had gestudeerd. Deleuze zou zich beter hebben gevoeld in het Angelsaksisch dan in het continentaal recht: jurisprudentie (het *recht van het leven*) vond hij relevant, niet de rechten van de mens. Die doet hij af als abstract, leeg en zwak denken (*pensée molle*). Het zijn axioma's die gemakkelijk worden opgeheven door andere axioma's, zoals het recht op eigendom. "Les droits de l'homme ne nous feront pas bénir le capitalisme." (Q91/103) Deleuzes voorkeur gaat uit naar casuïstiek en specificiteit, eerder dan naar systematiek en abstractie.

<sup>28</sup> De student Marx had een duizelingwekkend veelzijdige belangstelling. Hij kon volkomen in de ban geraken van zijn gedachten en er ook letterlijk ziek van worden. Wanneer de jonge Marx een eigen tekst herleest en er zijn eigen gedachten nog nauwelijks in terug kan vinden, kan hij van ergernis enige dagen helemaal niet meer denken. Uit een brief van de 19-jarige Karl Marx aan zijn vader, op 10 november 1837 blijkt dat hij poëzie schreef, de twee eerste boeken van de Pandecten (oud-Romeinse wetten) in het Duits vertaalde, aan een rechtsfilosofisch werk begon (en er na bijna driehonderd bladzijden mee ophield) en aan een nieuw metafysisch grondstelsel (poging die hij ook staakte), uittreksels maakte van de vele boeken die hij las, of het nu over kunst of Duitse geschiedenis ging, de studie Engels en Italiaans aanvatte en een dialoog over de noodzakelijke ontwikkeling van de filosofie schreef, dat alles naast zijn reguliere rechtenstudies (in Louis VAN BLADEL, *Kerngedachten van Karl Marx*, pp. 118-126).

<sup>29</sup> Marx heeft nogal wat rondgezworven, in Duitsland zelf en tussen zijn geboorteland, Parijs, Brussel en Londen. Het citaat van Deleuze uit *Spinoza, Philosophie pratique*, waarmee dit stukje begon, over de ontheemding van de filosoof, had ook kunnen van pas komen in een essay over Marx.

<sup>30</sup> In een brief van 21 januari 1859, waarin hij Engels om geld vraagt, schrijft hij (niet gespeend van humor): "Ik geloof niet dat er onder een dergelijk geldgebrek ooit over 'het geld' is geschreven. De meeste auteurs over dit onderwerp stonden op de allerbeste voet met het voorwerp van hun onderzoekingen." (Karl MARX, *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie*, p. 228).

<sup>31</sup> Het is een combinatie die vaak als de typische houding wordt gezien van mensen die zijn opgegroeid in een welgestelde, burgerlijke familie. Marx beantwoordt ook aan dat cliché in zijn leef-, denk- en schrijfstijl. Marx' voorwoord in *Het Kapitaal* sluit haast deleuziaans af, met een verwijzing naar een citaat van Dante Alighieri: "Ieder oordeel van wetenschappelijke kritiek is mij welkom. Wat betreft de vooroordelen van de zogenaamde openbare mening, waaraan ik nimmer enige concessie heb gedaan, geldt ook nu weer voor mij de zinspreuk van de grote Florentijn: *Segui il tuo corso, e lascia dir le genti!* (Gaat uw eigen weg en laat de mensen praten!)"

## Deel 2. La grande identité<sup>32</sup>

### *Kan een zoon van Hegel met Spinoza en Nietzsche overweg?*

#### Spinoza's immanentie

Het transcendente is niet het transcendentale. Zonder bewustzijn kun je het transcendentale veld definiëren als een puur immanentieplan, dat ontsnapt aan elke transcendentie, zowel van een subject als van een object.<sup>33</sup>

(Deleuze, in *L'immanence: une vie...*<sup>34</sup>)

Deleuze is een denker van de immanentie. Beter nog: een denker *in* de immanentie. Filosofie is concepten creëren, maar dat gebeurt in een pre-filosofisch immanentievlak. Dat ziet hij als de hoogste daad van de filosofie: niet zozeer de immanentie *denken*, maar tonen dat zij er is, zelfs als ze *ongedacht* is (Q91/59). Gevraagd waarom hij Nietzsche en Spinoza bestudeerde terwijl iedereen in Frankrijk Marx en Reich<sup>35</sup> aan het lezen was, antwoordde hij dat zij het verste gingen in de immanentie, en dat dit misschien wel de grootste, meest explosieve bevrijding van gedachten in de filosofie teweegbracht.<sup>36</sup> Wat is het effect van een immanentievlak? Het produceert een denken zonder transcendentie te zoeken. Een vlak heeft geen diepte, geen *profondeur*, een woord dat Deleuze allicht te veel aan fundering deed denken. Er wordt geen beroep gedaan op hogere categorieën die alles bijeenhouden, rangschikken, organiseren en domineren: niet het Ene, het Ware, het Goede, maar ook niet God, de Rede of het Subject.

De filosoof die echt begreep dat de immanentie niets nodig had buiten zichzelf, dat was Spinoza. Deleuze noemt hem dan ook *le prince des philosophes*.<sup>37</sup> Hij was volgens Deleuze allicht de enige die geen enkel compromis sloot met de transcendentie, en die deze integendeel overal verjoeg (Q91/49). Geen geringe prestatie in de 17<sup>de</sup> eeuw, toen er weinig tolerantie was voor het relativiseren van Gods transcendentie. Spinoza is voor Deleuze dan ook meer dan een prins; hij noemt hem de *Christus* van de filosofen, met de grootste filosofen als niet meer dan

<sup>32</sup> Deleuze sprak zelf van *la grande identité Spinoza-Nietzsche* (P90/185).

<sup>33</sup> “Le transcendant n’est pas le transcendantal. A défaut de conscience, le champ transcendantal se définirait comme un pur plan d’immanence, puisqu’il échappe à toute transcendance du sujet comme de l’objet.”

<sup>34</sup> Dit is de laatste tekst die van Deleuze gepubliceerd werd (opgenomen in *Deux régimes de fous*, p. 360).

<sup>35</sup> Wilhelm Reich (1897-1957) was één van de belangrijkste theoretici van het freudo-marxisme. In *L'anti-Edipe* wordt vaak verwezen naar zijn werk over de massapsychologie van het fascisme.

<sup>36</sup> *L'Abécédaire* (H comme Histoire de philosophie).

<sup>37</sup> Deleuze zegt in *L'Abécédaire* (C comme Culture) dat hij geen enkele *reservekennis* heeft: wat hij nodig heeft voor een project, studeert hij, en na een volbrachte taak vergeet hij haast alles en moet hij terug van nul beginnen, tenzij in zeldzame gevallen... zoals bij Spinoza, die *in zijn hoofd en hart* zit.

zijn apostelen (Q91/59). Zijn immanentie is de meest pure, zonder toegift aan de transcendentie. Zij geeft het minst inspiratie tot illusies, verkeerde sentimenten en foute percepties.

In Spinoza herkent Deleuze de roeping van de filosofie als radicale onderneming van *demystificatie* en als een wetenschap van *effecten* (S81/17). Spinoza's filosofie propageert een positieve, affirmatieve kijk op het leven. Zelfs de dood sukkel bij hem niet in het Hegeliaanse negatieve straatje: dat is gewoon een *slechte ontmoeting*, die onvermijdelijk is in de orde der dingen. Deleuze schrijft bewonderend dat Spinoza genoeg vertrouwen in het leven heeft om alle spoken van het negatieve te durven aanklagen (S81/21). Dat is niet zozeer een filosofie van hoop of van moed; het is een filosofie van helder inzicht en van vreugde over het leven zoals het is. Of nog beter geformuleerd: vreugde over het ten volle gebruiken van al onze krachten.

Spinoza ontsloot een nieuwe weg voor de wetenschappen en de filosofie: we weten niet eens wat een lichaam vermag, zegde hij; we spreken van bewustzijn en van de geest, daar hebben we het uitvoerig over, maar we beseffen niet tot wat een lichaam in staat is, over welke krachten het beschikt en wat die krachten op het getouw kunnen zetten.<sup>38</sup>

(Deleuze, in *Nietzsche et la philosophie*, N62/61)

Voor Spinoza bestaat er maar één term: het Leven. Een substantie met oneindig veel attributen. Dat vitalistisch (*meervoudig*) *monisme* zet voor Deleuze de filosofie op het spoor van waar zij zich mee moet bezig houden: *singulariteiten*. Het gaat niet zozeer over het Ene, maar over de multipliciteiten, de veelzijdigheid, de variatie, de contingentie.<sup>39</sup>

Ook Deleuze wil geen filosofische breuk tussen de mens en de wereld. Voor hem is de mens niet geproduceerd door iets dat uitwendig is aan de natuur of aan de mens zelf. Hij erkent dat Spinoza de baan effende voor dat inzicht, en treft bij Nietzsche en Marx hetzelfde idee aan:

Daar maakt Nietzsche een gelijkaardige opmerking als Marx en Engels : “We beginnen al te lachen als we “mens en wereld” naast elkaar zien staan, gescheiden door de sublieme aanmatiging van het woordje *en*.”<sup>40</sup>

(Deleuze, in *L'anti-Œdipe*, AŒ72/128\*131)

---

<sup>38</sup> “Spinoza ouvrait aux sciences et à la philosophie une voie nouvelle: nous ne savons même pas ce que *peut* un corps, disait-il; nous parlons de la conscience, et de l'esprit, nous bavardons de tout cela, mais nous ne savons pas de quoi un corps est capable, quelles forces sont les siennes ni ce qu'elles préparent.”

<sup>39</sup> *L'Abécédaire* (U comme Un).

<sup>40</sup> “Sur ce point Nietzsche fait une remarque tout à fait semblable à celles de Marx ou d'Engels: « Nous éclatons de rire rien qu'à voir voisiner homme et monde, séparés par la sublime prétention du petit mot *et*. »”

Ook Marx beschouwt het onderscheid als zinloos: “De natuurwetenschap zal later evengoed de wetenschap van de mens in zich sluiten als de wetenschap van de mens de natuurwetenschap zal omvatten: het zal één wetenschap zijn.”<sup>41</sup> Elders luidt het: “Dat het fysieke en geestelijke leven van de mens in wisselwerking met de natuur staat betekent niets anders dan dat de natuur in wisselwerking met zichzelf staat, want de mens is een deel van de natuur.”<sup>42</sup>

### Nietzsches anti-dialectiek

Deleuze wil geen krachteloze filosofie, die enkel de redenen opsomt die een mens zichzelf geeft om te gehoorzamen (N65/20). Die verzwakking tot een filosofie van vrijwillige onderworpenheid begint in zijn ogen al bij Socrates. Zijn metafysica doet het leven verbleken tot iets wat moet *beoordeeld* worden. Zij doet de gedachten verschrompelen tot een frustrerende meetlat tegenover het Goede, het Ware, het Schone en het Echte (of het idee dat men zich daarvan vormt). Deleuze vindt dat de kritiek van Kant twee millennia later de filosoof niet echt installeert als wetgever, die zelf waarden kan creëren (N65/21). Kant bekritiseert misschien wel onze kennispretentie, maar laat na om de pretentieuze idealen van kennis en moraliteit zelf in vraag te stellen. En Hegels dialectiek blijft braafjes hetzelfde kunstje uitvoeren. Misschien kwam de mens op de plaats van God, maar wat baat dat als men het essentiële toch behoudt, namelijk die *plaats* zelf van waaruit de onderwerping tegenover een of ander ideaal ontstaat? Als de mens de last op de eigen schouders legt, dan blijft het toch een last. De manier van leven blijft reactief. De gedachten blijven te futloos om de zelfbeschuldiging te overstijgen. Allemaal lood om oud ijzer. Dat is pas nihilisme: waarde hechten aan wat iets *niet* is, het leven depreciëren door elk nog-niet-zijn te beschuldigen. De filosoof die in de ban is van dat soort nihilisme onderhoudt een schuldig onbehagen. Hij zal niet rusten tot hij het *worden* kan absorberen in een *zijn*, het veelvuldige in iets dat één maakt.

Voor al dat filosofisch bibberen brengt Deleuze niet veel waardering op. Wel voor een denken dat het veelvuldige (*le multiple*) en het worden (*le devenir*) naar een hogere macht verheft. Hoe? Door hen ongegeneerd te affirmeren en daar volop plezier in te scheppen.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> David McLELLAN, *Marx' leven en werk*, p. 145.

<sup>42</sup> Karl MARX, *Parijse manuscripten*, p. 25.

<sup>43</sup> “La joie surgit, comme le seul mobile à philosopher” (N65/33). Overigens schrijft Deleuze elders: “La philosophie sert à attrister. Une philosophie qui n’attriste personne et ne contrarie personne n’est pas une philosophie. Elle sert à nuire à la bêtise” (N62/120). Het zou kortzichtig zijn om beide passages als tegenstrijdig te zien: de filosofische vreugde van Deleuze is een fascinerende, maar ook oncomfortabele vreugde, die ook pijn kan doen.



Voor Deleuze moet filosofie gedacht worden als een kracht (N65/18). Vermits het denken een kracht is, kan de negatie nooit de motor zijn. Ideeën zijn actief, niet reactief. Ze willen gedacht worden, ze zijn in act. Kritiek op een ander kan hoogstens het *gevolg* zijn van gedachten, maar is niet de oorzaak ervan. Kritiek is geen brandstof van het proces; het is er hooguit een uitlaatgas van. Ontmoetingen zijn niet onmisbaar om gedachten te doen ontluiken, ook al helpen ze wel om ze te doen floreren. In Deleuzes ogen brachten filosofen als Lucretius en Spinoza dat nog voor Nietzsche voor elkaar: de filosofie zien als een affirmerende kracht, die het negatieve gewoon wegjaagt. Ook Bergson versterkt de rij van filosofen die de ontkenning en de tegenstelling bekritisieren. Net zoals Bergson wil Deleuze de externe, negatieve gezichtspunten inruilen voor het *interne* proces van de differentie, als principe van de werkelijkheid.<sup>44</sup>

Weg met de triestige passies. Geen ontzag voor negativiteit. Geen enkele reden om die dialectisch te laten binnenstromen, in een proces dat dan zou moeten leiden van het worden naar het zijn. Integendeel: het worden *is* zelf al. En het veelvuldige is zo al één genoeg. Zoals Nietzsche zegt: het toeval is noodzakelijk. Een echte speler durft het toeval ook voorwerp van bevestiging te maken; hij heeft daar geen metafysische slimmigheidjes voor nodig. Deleuzes verzet tegen de dialectiek en tegen het belang dat deze methode toeschrijft aan de negatie als motor van het denken is al in 1962 te lezen in *Nietzsche et la philosophie*. Met grote instemming herneemt hij daar Nietzsches opvatting dat een kritiek nooit een reactie mag zijn, maar integendeel eerst en vooral een creatieve actie. Natuurlijk, krachten treden in relatie met *andere* krachten. Maar dat veronderstelt niet de negativiteit van de dialectiek. In de relatie met het andere, hoeft de kracht die zich opdringt helemaal niet over te gaan tot het ontkennen van het andere of van wat dat andere *niet* is. Neen, de kracht bevestigt zijn verschil en geniet ervan. Deleuze legt uit dat dit pluralisme van de krachten soms wel dialectische allures kan hebben, maar dat het er eigenlijk de felste vijand van is. Het gaat niet over ontkenningen, opposities of contradicties. Het gaat over ongegeneerd geaffirmeerde verschillen. Dan ontstaat het plezier van het verschil. Het verjaagt de loodzware dialectische noties en het hegeliaanse *travail du négatif* (N62/13). Wat is dat *werk van het negatieve*? Hegel eiste dat ideeën *der Ernst, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen*<sup>45</sup> niet zouden ontberen. Hegel verwees daarmee naar de dialectiek als logisch proces. Het concept *travail du négatif* werd later door Lacan in de psychoanalyse geïntroduceerd.<sup>46</sup>

<sup>44</sup> Arnaud BOUANICHE, *Gilles Deleuze, une introduction*, p. 84.

<sup>45</sup> HEGEL, Vorrede (S.19) van de *Phänomenologie des Geistes*.

<sup>46</sup> André GREEN, *Le Travail du négatif*, 1993, Les Éditions de Minuit, die stelt dat dit gebeurde via een interpretatie van wat Freud deed in *Die Traumdeutung*.

Deleuze verzet zich tegen het idee van de negativiteit, met de ernstige, smartelijke connotatie die Hegel er zelf aan geeft, zowel in de filosofie als in de psychoanalyse. Het plezier van het verschil noemt Deleuze het nieuwe, agressieve conceptuele element dat het denken voorziet van verse lucht. De met ademhalingsproblemen geconfronteerde Deleuze koos het woord *aérien* allicht bewust. Dialectiek is werk. “Waarom zou er eigenlijk meer denken te vinden zijn in werk dan in plezier?”, vraagt Deleuze. Een nietzscheaanse ja verschijnt in de plaats van de dialectische neen. Affirmatie tegenover negatie. Verschil tegenover contradictie. Plezier vervangt werk. Lichtheid en dans vervangt zwaartekracht. In de plaats van de verantwoordelijkheden van de dialectiek verschijnt *la belle irresponsabilité* (N62/14).

In Hegels visie is de wil erop uit zijn kracht te laten erkennen, zijn vermogen te representeren tegenover anderen. (N62/15) Maar, zo zegt Deleuze met verwijzing naar Nietzsche, dat hegeliaans beeld van de meester is totaal fout, en het is in elk geval een portret dat gemaakt is door de dienaar. Wie doet er aan dialectiek? Het is de zwakke! Dialectisch denken is denken vanuit het standpunt van de zwakke, de reagerende, de door ressentiment geteisterde ondergeschikte. De meester is daar immers helemaal niet mee bezig. Deleuze benadrukt overigens dat Nietzsche iemand niet zwak of slaaf noemt omdat hij minder sterk is dan een ander. Wel omdat hij (hoe groot of klein zijn kracht ook is), gescheiden is van wat hij kan. Slaaf is diegene die niet ten volle gebruik maakt van zijn vermogen (N62/95). Het is iemand die zijn eigen mogelijkheden niet ten volle in act brengt. Iemand die reageert in plaats van te ageren.

En dan Marx. Dialectiek is een centraal begrip in Marx' filosofie. Het drieliuk van de these-antithese-synthese wordt op de keper beschouwd nog duidelijker gemobiliseerd in het marxistisch denken dan bij Hegel zelf. Zelf benadrukt Marx het negatief element van de antithese (de contradictie, de oppositie) zeer sterk:

Daar de onpersoonlijke rede buiten zichzelf noch een grond heeft waarop ze kan gaan staan, noch een object, waartegenover ze zich kan opstellen, noch een subject, waarmee ze zich kan verbinden, ziet zij zichzelf gedwongen een salto te maken en zichzelf op te stellen, tegen te stellen en samen te stellen: stelling, tegenstelling en samenstelling. Om het op z'n Grieks te zeggen: we hebben these, antithese en synthese. Voor diegenen die Hegels taalgebruik niet kennen, laten we de heilige spreuk volgen: bevestiging, ontkenning, ontkenning van de ontkenning. Dat is pas taal.

(Marx, in *Armoede van de Filosofie*, p. 102)

Toch noemt Deleuze Nietzsche en Marx in één adem, omdat ze in zijn ogen beiden het hegeliaanse denken als kop van Jut (*ses têtes de Turc*, N62/12) namen. Zelfs rekening houdend

met het feit dat Marx' materialisme Hegel wel degelijk op zijn kop zette, blijft dit een verrassende vrijkaart vanwege Deleuze. Marx zelf zegde uitdrukkelijk dat de dialectiek van de negativiteit als het bewegende en creatieve principe de grootsheid van Hegels fenomenologie uitmaakte.<sup>47</sup> Maar Deleuzes afkeer van de dialectiek is voor hem blijkbaar geen reden om helemaal af te rekenen met Marx.

Zijn kritiek is indirect: als datgene wat Marx deed met Hegel vergelijkbaar is met wat Nietzsche deed met Kant, dan nog brengt deze analogie Marx niet dichterbij Nietzsche, wel integendeel. (N62/138) Hoe is die uitspraak te verklaren? Deleuze ziet de dialectiek als rechtstreeks voortgekomen uit de kantiaanse kritiek. Kant doet wel alsof hij de theologische dogmatici een slag toebrengt met zijn *sapere aude*<sup>48</sup>, maar hij tast niet het corresponderende ideaal zelf aan. De kennis van morele waarheden wordt wel voor de rechtbank gedaagd, maar niet het bestaan van die morele waarheid zelf. Geloven in datgene wat je zou moeten bekritisieren, daarvan zegt Deleuze ironisch dat het nogal een respectvolle kritiek is. Als men die kantiaanse (zogenaaamde) kritiek à la Nietzsche terug op zijn voeten zet, dan is er geen sprake meer van een dialectische contradictie tussen werkelijkheid en ideaal. En zonder dialectiek zou er evenmin een operatie vanwege Marx nodig zijn geweest om die dialectiek een nieuwe (materialistische) oriëntatie te geven. Marx' omkering van Hegel verlost hem dus nog niet van de dialectische kwaal. Deleuze betwijfelt trouwens in *Nietzsche et la philosophie* of Marx de dialectiek wel tot stilstand kan brengen, met zijn doctrine van het geconditioneerde ik (waar het sociale en het egoïstische verzoend wordt). Deleuze zegt dat het erg lastig is om de dialectiek en de geschiedenis te stoppen op de helling waar ze elkaar voortduwen.<sup>49</sup>

## De grote identiteit

Spinoza's concept van de enige substantie (*het Deus sive Natura*), met een oneindig aantal attributen, leidt volgens Deleuze tot drie praktische conclusies, die telkens een radicaal ondermijnende werking hebben op gevestigde filosofische inzichten. Hij noemt het de drie grote overeenkomsten met Nietzsche. (S81/27)

<sup>47</sup> Karl MARX in *Parijse manuscripten*, p. 135.

<sup>48</sup> Horatius' spreuk, die Kant gebruikte in zijn essay *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* en die neerkomt op de oproep om niets te aanvaarden op andermans gezag, maar integendeel de durf te hebben om voor zichzelf na te denken, het eigen verstand te gebruiken.

<sup>49</sup> "Marx fait-il autre chose que marquer une dernière étape avant la fin, l'étape prolétarienne?" (N62/255).

Ten eerste hebben geest en lichaam geen voorrang op elkaar. Ze zijn allebei tot meer in staat dan wij beseffen. Mensen krijgen maar een besef van krachten door de *effecten* ervan te voelen. Elke gebeurtenis is het gevolg van ontmoetingen tussen lichamen, geesten, ideeën, ... maar de mens – in een poging om er greep op te krijgen – zoekt zijn toevlucht in allerlei illusies (van finaliteit, van vrije keuze, van God). Het *materialisme* rekent af met deze illusies.

Ten tweede zijn goed en kwaad begrippen die beter worden begrepen als *goed of slecht voor iets of iemand*: er zijn natuurlijk slechte ontmoetingen, vergiftigingen, ontbindingen, ... die het bestaan van iets bedreigen, maar men mag de zaak niet omkeren. Wij neigen niet naar iets omdat wij het als goed beschouwen; wij beschouwen iets als goed omdat wij ernaar neigen. Deleuze registreert dat deze visie Spinoza op de beschuldiging van *immoralisme* kwam te staan.

Ten derde ontwikkelt Spinoza een filosofie van de vreugde. Die ontstaat als capaciteiten geactualiseerd en maximaal ontplooid worden. De mens moet komaf maken met triestige passies, die krachten verminderen of mensen scheiden van hun capaciteiten. Meer nog dan die triestige passies zelf worden diegenen gekapitteld die ze onderhouden (de zwakken), diegenen die ze exploiteren om hun macht te vestigen (de tirannen) en diegenen die ze aangrijpen om de mensen te bedriegen en te weeklagen over de *conditio humana* (de priesters). Deleuze besluit dat deze drie groepen een ressentiment tegen het leven koesteren. Wat het leven vergiftigt, dat is de haat, met inbegrip van de zelfhaat onder de vorm van wroeging. Daartegenover stelt Spinoza de vreugde die voortkomt uit de ontmoeting met wat bij ons past, uit het hebben van adequate ideeën, uit datgene wat onze kracht en ons leven versterkt. Deleuze verbindt dit alles met de afwijzing van het transcendente en met het *atheïsme* dat men Spinoza verweet.

## Atheïsme

Voor Nietzsche waren het priesters die voor het eerst over een oneindige schuld spraken, deze van het Joodse volk aan God. De erfzonde was het vehikel waarlangs de christenen dat idee van de onaflosbare schuld overnamen. Van een oneindige schuld kan niemand zich vrijmaken. Berouw en wroeging zijn er zure vruchten van. Zij staan haaks op de spinozistische vreugde. Deleuze – die een link legt met de psychoanalyse als de nieuwe avatar van de priesterlijke macht – meent dat de filosofie dit mechanisme moet onderzoeken, ook al claimt hij niet dat filosofie noodzakelijkerwijs atheïstisch is.<sup>50</sup> Deleuze vraagt zich af of het bestaan van God

---

<sup>50</sup> L'Abécédaire (J comme Joie).

wel een zinvolle vraag is.<sup>51</sup> Welk probleem wordt er daarmee aangekaart? Dat er geen God is? Dat God dood is, of omgebracht? Volgens Deleuze raakte Gods dood zelf Nietzsches koude kleren niet. De echte vraag lag elders. Het ging hem over de plaats van de mens. Alvast hier is de parallel met Marx compleet. Marx' *atheïsme* (als dat woord wel past) is er één – net zoals bij Nietzsche, net zoals bij Deleuze – waarbij de vraag naar het bestaan van God als irrelevant wordt afgedaan, of waarbij ze minstens dient te verwijzen naar een échte vraag: deze van de positie van de mens.

Zodra de wezenlijkheid van mens en natuur, de mens als natuurlijk wezen en de natuur als menselijk wezen, praktisch en zintuiglijk ervaren wordt, is de vraag naar een vreemd wezen, een wezen dat boven de natuur en de mens staat, een vraag die dus eigenlijk neerkomt op de onwezenlijkheid van de mens en de natuur, praktisch onmogelijk geworden. Het atheïsme heeft, als ontkenning van deze onwezenlijkheid, geen zin meer, want het atheïsme is een negatie van God en tracht door deze negatie het bestaan van de mens te bevestigen. Het socialisme als socialisme heeft zo'n tussenschakel niet meer nodig.

(Marx, in *Parijse manuscripten*, p. 83)

## Metafysica

Het tweede hoofdstuk van *Armoede van de Filosofie* noemde Marx *De metafysica van de politieke economie*. Een van de eerste zinnen ervan luidt: “We zullen metafysica moeten bedrijven, telkens wanneer we aan politieke economie doen.” Deleuze zal dit wel gewaardeerd hebben: hij deelde allerm minst de opinie dat de metafysica ten einde was gelopen. Hij beschouwde zichzelf als een pure metafysicus. In een gesprek legde hij dat zo uit: “Ik voel me Bergsoniaan, wanneer Bergson zegt dat de moderne wetenschap zijn metafysica niet heeft gevonden, de metafysica die ze nodig heeft. Het is die metafysica die mij interesseert.”<sup>52</sup>

Metafysica tracht vat te krijgen op de grondbegrippen van het zijn en hun samenhang in het denksysteem (en de obsessies) van een filosoof. In het geval van Deleuze is dat compromisloos meer een kwestie van *le devenir* dan van *l'être*.

<sup>51</sup> *L'Abécédaire* (Q comme Question).

<sup>52</sup> Je me sens bergsonien, quand Bergson dit que la science moderne n'a pas trouvé sa métaphysique, la métaphysique dont elle aurait besoin. C'est cette métaphysique qui m'intéresse.” (uit een gesprek in november 1981, opgetekend in Arnaud VILLANI, *La guêpe et l'orchidée: Essai sur Gilles Deleuze*, 1999, Belin, p. 130).

Het Zijn, het Ene en het Al zijn de mythen van een valse filosofie, die volledig door-drenkt is van theologie.<sup>53</sup>

(Deleuze, in *Logique du Sens*, p. 323)

De moderne wetenschap van de jaren zeventig, toen Deleuze zijn uitspraak over een bergsoniaanse metafysica deed, had net de snaartheorie en de kwantumchromodynamica (quarks) ontdekt. De intuïtie van Deleuze was allicht dat zijn filosofische inzichten zeer nauw aansloten bij een aantal nieuwe theoretische natuurkundige ideeën. Centraal in dat filosofisch systeem staat natuurlijk het materialisme, de immanentie en het afwijzen van elke vorm van teleologie. Maar Deleuze zag allicht ook zijn eerbied voor de multipliciteiten, zijn differentie-denken en zijn vreugde over het verschil bevestigd in wat de nieuwste wetenschappen ontdekten aan verrassende, fundamenteel onzekere sprongen van de materie op het subatomaire niveau.

De metafysica van Deleuze moet vanzelfsprekend de stempel dragen van de manier waarop hij naar de wereld kijkt: een metafysica van het verlangen, immanent, vanuit een veelheid van krachten die productief zijn tot het uiterste van hun kunnen, zonder dat ze voor elkaar bestemd zijn, zonder dat zij gericht zijn op een doel of op een groter geheel, die zich in hun singulariteit voortdurend weten te onderscheiden en doorheen de tijd zelf ook voorwerp zijn van oneindige variaties. In de lijn van zijn filosofische voorbeelden, historisch te beginnen bij Lucretius<sup>54</sup>, kan het niet anders dan een naturalistische metafysica zijn. Hoe innoverend Deleuzes metafysica was, zou blijken uit een nieuw, onthutsend boek: *L'anti-Edipe*. Dit boek, dat zeker ook verdient een metafysisch essay genoemd te worden. komt in het volgende, centrale deel van deze masterproef aan bod.

<sup>53</sup> “L’Être, l’Un et le Tout sont le mythe d’une fausse philosophie tout imprégnée de théologie.”

<sup>54</sup> Lucretius stond diametraal tegenover Aristoteles (“De natuur past het orgaan aan de functie aan”) door in *De Rerum Natura* laconiek te zeggen: “Niets in het lichaam is gemaakt om door ons gebruikt te worden. We gebruiken wat toevalligerwijze bestaat.” Noteer dat Marx zijn eerste werk schreef over Epicurus, de filosoof wiens ideeën door Lucretius in Rome werden geïntroduceerd.

### Deel 3. L'anti-Œdipe

#### *Hoe komt het dat kapitalisme rijmt op schizofrenie?*

##### **Ambitieux, veelzijdig, overrompend**

Met het *Kapitalisme-en-schizofrenie-project*<sup>55</sup>, samen met Guattari, ontwikkelt Deleuze zijn naturalistische en materialistische verkenning van de verlangproductie. Wat de *natura naturans* en de *conatus* is voor Spinoza of de *Wille zur Macht* voor Nietzsche, dat zijn de *machines désirantes* (en later *l'agencement* of de assemblage) voor Deleuze.

Het eerste boek van het tweeluik, *L'anti-Œdipe*, is ambitieus, veelzijdig en overrompend. Ambitieus omdat het (1) een metafysische theorie van de productie van de voortdurend wordende werkelijkheid schetst, en (2) een universele sociale geschiedenis, met het kapitalisme als voorlopig culminatiepunt. Daarnaast organiseert het (3) een ontmoeting met Freud en Marx, met als opzet het dodelijk treffen van de psychoanalytische praktijk, om die te vervangen door de schizoanalyse. En het combineert dit met (4) een originele actualisering van de kritiek op het kapitalisme. Het is veelzijdig omdat het niet alleen voortbouwt op filosofische referenties, maar ook op bevindingen uit psychiatrie, economie, etnologie en antropologie, moleculaire biologie, wiskunde, literatuurwetenschap, taalkunde en vele andere domeinen.<sup>56</sup> Het is tenslotte overrompend, niet alleen door die grote veelzijdigheid, maar ook door een schrijfstijl die wel eens *performatief* wordt genoemd. Dat laatste is allicht een goedgekozen eufemisme voor de haast gekmakende manier waarop het lezers dwingt om zich staande te houden in een lawine van niet altijd eenvoudig te begrijpen zinspelingen, nieuwe begrippen, vroeg geformuleerde conclusies van pas later uitgewerkte redeneringen, metaforen die niet mogen verstaan worden

---

<sup>55</sup> Deleuze zelf betreurde de indruk alsof hij een lyrisch beeld schetste van de schizofrenie. Op 27.05.1980 gaf hij in een les aan dat men het denken over de creatieve werking van schizofrenie niet mocht verwarren met het romantiseren van wat schizofrenen meemaken. Hij lardeerde zijn uitleg met een geestige anekdote: "(...) il y a un genre de critique qui m'a paru toujours important et touchant, qui était : "C'est un peu facile de dire : Vive la schizophrénie, et puis dès que vous voyez un schizophrène..." C'est là où il y a toutes les ambiguïtés entre le schizophrène et l'activité schizophrénique. Je me souviens qu'au moment de *L'anti-Œdipe*, il y a une psychiatre qui était venue me voir et qui était très agressive, et qui m'a dit : Mais un schizophrène, vous en avez déjà vu? J'ai trouvé que cette question était insolente, à la fois pour Guattari - qui travaille depuis des années dans une clinique où il est notoire que l'on voit beaucoup de schizophrènes - et même insolente pour moi, puisqu'il y a peu de gens au monde qui ne voient pas ou n'aient pas vu de schizophrènes. Alors j'avais répondu comme ça - *mais on croit toujours être spirituel et on l'est jamais* - j'avais répondu : "Mais jamais, jamais, je n'ai vu de schizophrène moi!" Alors après elle avait écrit dans des journaux en disant que, on avait jamais vu de schizophrènes, c'était très embêtant quoi." ([http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id\\_article=68](http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=68)).

<sup>56</sup> Jean-François Lyotard zei over Deleuze bij zijn dood: "Il était la bibliothèque de Babel" in *Libération*, 7 november 1995.

als metaforen, moeizaam te systematiseren opsommingen, voetnoten met een intimiderende weelde aan verwijzingen naar intellectuele belendende percelen, een groot arsenaal aan neologismen en herijkte woorden en een inventieve, compromisloze stijl die lak heeft aan academische regels van structuur en pedagogie, en te beseffen dat alleen de herhaalde lectuur, die net afgedwongen wordt door de eerste ontoegankelijkheid van de tekst, samen met de voortdurende heroverweging van de eigen filosofische veronderstellingen, toegang verschaft tot een buitengewoon filosofisch paradigma, dat haast onmogelijk zonder *tabula rasa* van een reeks gevestigde inzichten kan worden begrepen.<sup>57</sup> Foucault noemde *L'anti-Œdipe* niet zozeer een boek als wel een *ding*, een *evenement*.<sup>58</sup> In zijn voorwoord bij de Engelse editie moedigde hij aan om het te lezen als *ars erotica*, *ars theoretica*, *ars politica*.

Vooraf Deleuzes herijking van de filosofische woordenschat werpt bij een eerste contact een echte barrière op. Het lichaam zonder organen, het rhizoom, de plateaus, ... Waarom spreekt Deleuze over *molair* als het over veralgemeningen lijkt te gaan, waarom noemt hij een samenleving niet gewoon een samenleving maar een *sociale machine*? Omdat dit natuurlijk geen synoniemen zijn. Het vergt wat tijd om te beseffen dat Deleuze dan een woord gebruikt waarvan de betekenis maar vaag kan worden aangevoeld, *pour le faire vibrer sur lui-même*.<sup>59</sup> Een woord doen trillen betekent dat er meerdere *gebruikswijzen* – niet zozeer betekenissen – kunnen passen. Soms lukt dat zelfs beter naarmate men minder filosofie heeft gestudeerd. Deleuze wil de lezer doen afstappen van vooraf aangelegde paden in zijn denkwereld. Het zware gewicht van bestaande, ingesleten woorden moet hij langs de kant van de weg achterlaten.

Metamorfose is tegengesteld aan metafoor. Geen eigenlijke betekenis meer, geen overdrachtelijke, maar een verdeling van toestanden in de betekeniswaaier van het woord.<sup>60</sup>  
(Deleuze en Guattari, in *Kafka, pour une littérature mineure*, K75/40)

Het is niet eenvoudig te begrijpen waarom Deleuze metaforen afwijst en aandringt om zijn woorden *letterlijk* te nemen.<sup>61</sup> Als er een filosoof is die een beroep doet op beelden, dan toch wel Deleuze! Een woord doen trillen, is dat niet precies wat er gebeurt met een metafoor?

<sup>57</sup> Deze volzin is allesbehalve toevallig langer gemaakt dan gebruikelijk, al kan zijn effect niet in de buurt komen van de in *L'anti-Œdipe* gehanteerde schrijfstijl.

<sup>58</sup> Arnaud BOUANICHE, *Gilles Deleuze, une introduction*, p. 160.

<sup>59</sup> *Kafka, pour une littérature mineure*, p. 38.

<sup>60</sup> “La métamorphose est le contraire de la métaphore. Il n’y a plus sens propre ni sens figuré, mais distribution d’états dans l’éventail du mot.”

<sup>61</sup> “En aucun cas nous ne faisons d’usage métaphorique, nous ne disons pas: c’est «comme» (...) Nous parlons littéralement.” (in *Dialogues*, p. 25). Zie ook Kafka’s citaat: “Les métaphores sont l’une des choses qui me font désespérer de la littérature.” in *Kafka, pour une littérature mineure*, p. 40.



De etymologie geeft een verklaring. De metafoor, van het Griekse *meta* [naar, over] + *pherein* [dragen], wekt de indruk dat iets wordt overgedragen, een betekenis die voortvloeit uit een gelijkenis. Maar Deleuze ziet juist singulariteiten en verschillen, die zich ongegeneerd manifesteren. Elk woord dat hij gebruikt staat er niet voor niets. Het past. Het mag gerust trillen: een veelheid aan standen van zaken (*distribution d'états*) die zich uitwaaiert (*éventail*) in het woord. Maar dat maakt het niet overdrachtelijk of afhankelijk van zijn verwijzing naar iets anders.

### Verlangen, geen gemis

*L'anti-Œdipe* schiet het idee van het onbewuste als een theatrale, aan familiale stereotypen gekluisterde structuur aan flarden. Dat beeld (meer toegeschreven aan Freuds volgelingen dan aan de meester van de psychoanalyse zelf) vertrekt van twee foute premissen. Ten eerste dat er iets te interpreteren valt, dat het allemaal iets te betekenen heeft. Er is geen zin. Er zijn geen *intenties* maar *intensiteiten*. De vraag naar het waarom is nutteloos. Enkel de vraag naar het hoe is interessant. En ten tweede is er het verkeerde idee dat het verlangen voortkomt uit een gemis, uit een tekort, terwijl het voor Deleuze en Guattari altijd over vitale, positieve krachten (meer bepaald fluxen) zonder finaliteit gaat. Ze beschrijven dit als een onophoudelijke werking van *verlangmachines*, en ze verbieden de lezer om dat als een metafoor te zien.

Gemis of tekort is nooit het begin, hoogstens wordt het achteraf in bestaande productieprocessen geïnstalleerd (AŒ72/35\*37). Deleuze oppert dat Marx altijd weigerde om de notie schaarste te gebruiken als iets primordiaals. “Zoals Marx zegt: er is geen gemis, maar passie als een objectief, natuurlijk en zinnelijk iets.”<sup>62</sup> (AŒ72/34\*36). Maar wie de juiste passages in Marx' *Kritiek op Hegels dialectiek* naleest, ziet dat Deleuze Marx' tekst nogal wat geweld aandoet. Marx spreekt niet over de afwezigheid van het gemis. Er staat integendeel over de mens:

Als natuurlijk wezen [...] is hij enerzijds met natuurlijke krachten, met levenskrachten toegerust [...] Anderzijds is hij als natuurlijk, lichamelijk, zinnelijk en objectief bestaand wezen een passief, gedetermineerd en beperkt wezen [...] De objecten van zijn drift bestaan buiten hem, als van hemzelf onafhankelijke objecten, maar deze objecten zijn objecten van zijn behoeften, wezenlijke en voor de werkzaamheid en zelfexpressie van zijn vermogens onmisbare objecten. [mijn onderlijning].

(Marx, in *Parijse manuscripten*, p. 143)

<sup>62</sup> Comme dit Marx, il n'y a pas de manque, il y a passion comme «être objet naturel et sensible»

Zinnelijk zijn is passief zijn, ondergaan. De mens als objectief zinnelijk wezen is daarom een passief wezen, een lijdend voorwerp; en omdat het zijn lijden, zijn passiviteit beleeft is het een gepassioneerd wezen. De passie is de wezenlijke kracht van de mens, een kracht die energiek op zijn object gericht is.

(Marx, in *Parijse manuscripten*, p. 145)

## Productie

Letterlijk alles wat de verlangmachines tot stand brengen, wordt nog het best beschreven als... productie. Overal is er productie. Er wordt productie geproduceerd. De registratie<sup>63</sup> is ook productie. En zelfs de consumptie (het genieten) is niets anders dan productie. De productie als proces overstijgt alle ideaalcategorieën. Dat is inderdaad een inzicht dat Marx eerder al met grote overtuiging verdedigde. In zijn *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie* poneerde hij niet alleen de identiteit van productie en consumptie, maar zag hij ook de distributie als een product van de productie en de ruil gewoon als een moment ervan.<sup>64</sup>

Het resultaat waartoe wij komen is niet dat productie, distributie, ruil en consumptie identiek zijn, maar dat ze allemaal schakels van een geheel zijn, verschillen binnen een eenheid. De productie domineert, zowel over zichzelf [...] als over de andere momenten. Steeds opnieuw is zij het uitgangspunt van het proces.

(Marx, in *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie*, p. 250)

De arbeid produceert niet alleen waren; de arbeid produceert ook zichzelf en de arbeider als koopwaar, en wel in dezelfde mate waarin zij in het algemeen waren produceert.

(Marx, in *Parijse manuscripten*, p. 17)

Marx zag dit niet als een louter economisch inzicht. Het productieproces was voor hem bepalend voor dingen en mensen. Marx wilde ook filosofisch weg van de representatie, en naar de productie. Het product is voor hem niets anders dan het *resumé van de handeling*.<sup>65</sup>

Alles is productie, zegt ook Deleuze. Het onbewuste is een fabriek. Het is dom om er een theater in te zien. Maar de klinische praktijk miskent dat materialistisch feit en vervangt het

---

<sup>63</sup> Registratie is het woord dat Deleuze en Guattari gebruiken om dicht te komen bij het semiotische element, zonder werkelijk in het schema van de *betekenissen* te vervallen, iets wat ze volkomen afwijzen. De registratie verwijst niet naar één of andere zingevende betekenaar. De registratie doet letterlijk wat ze zegt: registreren. Het is iets wat machines (camera's, spraakrecorders,...) heel goed kunnen. De belangrijkste functie van de registratie lijkt me deze van het geheugen te zijn, het vasthouden van stukken informatie.

<sup>64</sup> Karl MARX, *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie*, pp. 239-249.

<sup>65</sup> Karl MARX, *Parijse manuscripten*, p. 21.

door een idealistische obsessie met het tekort, bijvoorbeeld in Lacans zijnstekort (*manque à être*). Dit leidt tot een nefast sjabloon, dat zich binnen wringt in de meest diverse situaties: de oedipalisering. Niet alleen is deze visie behept met een rij denkfouten of paralogismen<sup>66</sup>, maar zij negeert ook het intrinsiek *sociaal* en *politiek* karakter van het onbewuste. Dat onbewuste vernauwt zich immers helemaal niet tot de familiale structuur. Het bestrijkt een veel breder historisch en maatschappelijk veld. Als de psychoanalyse toch op de verroeste oedipale nagel blijft kloppen, dan vergist ze zich niet alleen, maar dan wordt ze (al dan niet gewild) ook een politieke handlanger, door een oedipale diagnose te stellen, terwijl er eigenlijk een kritiek op het kapitalisme nodig is.<sup>67</sup> Le Garrec vat het zo samen: “Noch Freud, noch Marx, noch het freudo-marxisme kan tot die kritiek komen, enkel *een tot oorlogsmachine omgebouwde Marx* die de psychoanalytische macht kan breken”.<sup>68</sup> Over dat freudo-marxisme schrijven Deleuze en Guattari zelf dat het parallellisme Marx-Freud volledig onvruchtbaar en onverschillig blijft<sup>69</sup>(ACE72/36\*38).

## Geschiedenis

Geschiedenis, dat is zeker erg belangrijk. Maar om het even welke onderzoeksvraag is historisch op een deel van haar parcours, maar ze is ook a-historisch, trans-historisch... In *Mille Plateaux* is het worden veel belangrijker dan de geschiedenis. En dat is helemaal niet hetzelfde.<sup>70</sup>

(Deleuze, in *Pourparlers*, P90/46)

<sup>66</sup> De vijf paralogismen zijn als volgt schematisch samen te vatten: 1. De *extrapolatie*: de analytische fout om een partieel object (bijv. de phallus; bijv. het geld) een positie te geven van een volledig (en tiranniek) object; 2. De *double bind* die ervoor zorgt dat er geen ontsnapping mogelijk is: de oedipalisering bedrukt de mens, maar wie er zich aan onttrekt is er nog slechter aan toe; 3. De *applicatie*: een mechaniek die een reeks ondubbelzinnige correlaties van 1 op 1 veronderstelt, waardoor de meerduidigheid volledig miskend wordt; 4. De *verschuiving*: de misvatting dat men uit het verbod kan afleiden dat mensen het verbodene ook begeren; 5. De *ulterioriteit*: het idee dat het verlangen pas achteraf ontstaat, terwijl de verlangmachine net de altijd aanwezige actuele factor is.

<sup>67</sup> Deleuze zegt hierover in zijn colleges: “A cet égard, la psychanalyse appartient au capitalisme non moins que le marchand, non moins que le banquier, non moins que l’industriel.” (CV15.02.72/3) en “La psychanalyse c’est l’application de l’axiomatique qui correspond à l’économie politique du capitalisme.” (CV18.04.72/6).

<sup>68</sup> Maël LE GARREC, *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, pp. 12-13.

<sup>69</sup> “Le parallélisme Marx-Freud reste tout à fait stérile et indifférent, mettant en scène des termes qui s’intériorisent ou se projettent l’un dans l’autre sans cesser d’être étrangers, comme dans cette fameuse équation argent = merde.”

<sup>70</sup> “L’histoire, c’est sûrement très important. Mais si vous prenez une ligne de recherche quelconque, elle est historique sur une partie de son parcours, à certains endroits, mais elle est aussi an-historique, trans-historique... Dans *Mille plateaux*, les devenirs ont beaucoup plus d’importance que l’histoire. Ce n’est pas du tout la même chose.”

Waarom acht Deleuze het *worden* veel belangrijker dan de *geschiedenis*? Omdat hij elke indruk de kop wil indrukken alsof er vertrekpunten en eindpunten zouden bestaan, alsof het menselijk bestaan een kwestie is van oorsprong en bestemming, alsof men zin kan aantreffen in het verloop van de tijd. Deleuze wil geen nostalgie en staat wantrouwig tegenover utopie, eschatologie of messianisme.

Het hoeft dan ook niet te verbazen dat *L'anti-Œdipe* een metafysisch en een historisch gezichtspunt combineert. Zelfs in het derde hoofdstuk, waarin Deleuze en Guattari zich wagen aan de krachttoer om een *universele geschiedenis* te schrijven, begaat de lezer beter niet de vergissing om dit te verwarren met een orthodox historisch traktaat. Sommige passages hebben een trans-historisch karakter. Wie Deleuzes interesse voor de palimpsest<sup>71</sup> vergeet, onderschat daarenboven hoezeer ook deze geschiedenis een gelaagdheid vertoont, waar sporen van datgene wat *bestond* ook af en toe naar de oppervlakte komt van datgene wat *bestaat*.

Maar wat betekent *daarna*? De twee bestaan tegelijkertijd, en zwarte humor zorgt er niet voor dat de contradicties worden opgelost, maar dat er geen contradicties zijn, en dat er ook nooit geweest zijn.<sup>72</sup>

(Deleuze en Guattari, in *L'anti-Œdipe*, AŒ72/17\*19)

De kwestie van de geschiedenis kan nochtans niet anders dan een gewichtig aspect in de ontmoeting tussen Marx en Deleuze zijn. Voor Deleuze is geschiedenis geen kwestie van *telos*, van een finaal richtinggevend doel. In een inspiratie die overduidelijk van spinozistische signatuur is, kan hij niet anders dan de geschiedenis beschouwen als het resultaat van toevallige ontmoetingen en onvoorziene experimenten. Er is geen lijn, er zijn alleen maar tweesprongen. Deleuze is gefascineerd is door het proces en door de evenementen<sup>73</sup>, veel meer dan door structuren of door resultaten van dat proces en die evenementen. Deleuze voelt zich gedwongen om na te denken over hoe alles *verandert*, eerder dan over hoe alles *is*.

<sup>71</sup> Het woord stamt van het oud-Grieks palimpsestos, dat *opnieuw afgeschraapt* betekent. Het verwijst naar perkament dat werd afgewassen om opnieuw gebruikt te worden. Met moderne technieken is het mogelijk om de oorspronkelijke tekst, hoewel overschreven, terug te achterhalen.

<sup>72</sup> “Mais que veut dire « après » ? Les deux coexistent, et l'humour noir se charge non pas de résoudre les contradictions, mais de faire qu'il n'y en ait pas, qu'il n'y en ait jamais eu.”

<sup>73</sup> Het is niet mogelijk om hier in enkele woorden samen te vatten hoe Deleuze naar het evenement kijkt, maar het is wel belangrijk om te onthouden dat het voor hem zeker niet samenvalt met één of andere actualiteit in de chronologische tijd (LE GARREC, *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, p. 69). Het evenement staat dicht bij het concept zelf, ontsnapt aan het heden, en is uiteindelijk nog het best te omschrijven met een infinitief van het toepasselijke werkwoord: het schrijven, het wachten, ...

## Utopie

Het historisch materialisme van Marx is ook bezig met hoe alles verandert. Maar hoe verhoudt zijn opvatting over het toekomstig communistisch *utopia* zich tot een procesfilosofie zoals van Deleuze? Bij Marx gaat de geschiedenis wel een duidelijke, finale richting uit. Maar Deleuze zou allicht niet zacht zijn omgegaan met elk idee van een geschiedenis die op een zeker ogenblik *stolt*, die niet meer vloeibaar zou zijn. Deleuze draait met de ogen bij het *einde van de geschiedenis*. Dat komt immers neer op de ontkenning van verdere beweging. “Het einde van de geschiedenis, alle beschavingen en alle periodes hebben er zo gekend”, zegt hij ironisch.<sup>74</sup>

In *Qu'est-ce que la philosophie?* (Q91/95-96) wordt een ambigue positie ingenomen tegenover de utopie. Aan de ene kant is de utopie datgene wat de filosofie verbindt met haar eigen tijdperk, wat haar politiek maakt: zij leidt de kritiek van het eigen tijdsgewricht naar haar hoogtepunt. Aan de andere kant is Deleuze erg beducht dat de utopie de transcendentie zou restaureren. Van autoritaire, hoogmoedige utopieën vol transcendentie wil Deleuze niet weten. Hij verkiest dat ze libertair, revolutionair en immanent zijn. Hun immanentie moet het verband met de politieke realiteit van het hier en nu verzekeren. Deleuze zelf voelt allicht wel hoe retorisch zijn onderscheid is, en concludeert dat utopie misschien toch niet het beste woord is wegens de verminkte betekenis die men eraan geeft. Wat verder klinkt het nog beslister dat de utopie geen goed concept is: utopieën verzetten zich misschien wel tegen de geschiedenis, maar ze verwijzen er toch altijd naar. Ze schrijven zich in als ideaal of als motivatie (Q91/106). Dat wijst Deleuze resoluut af: voor hem blijft het Worden een veel krachtiger concept.

## Herhaling

Hegel merkt ergens op dat alle grote gebeurtenissen en historische personages om zo te zeggen twee keer terugkeren. Alleen vergat hij toe te voegen: de eerste keer als tragedie, de tweede keer als klucht.<sup>75</sup>

(Marx, in *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 7)

---

<sup>74</sup> “Des fins de l’histoire, toutes les civilisations, toutes les périodes en ont connu” (*L’île déserte et autres textes*, p. 371).

<sup>75</sup> “Hegel fait quelque part cette remarque que tous les grands événements et personnages historiques se répètent pour ainsi dire deux fois. Il a oublié d’ajouter: la première fois comme tragédie, la seconde fois comme farce.”

Dit citaat uit de Brumaire verbindt Hegel, Marx en Deleuze via een reeks eigenzinnige interpretaties.<sup>76</sup> Hegel had eigenlijk geschreven: “Durch die Wiederholung wird das, was im Anfang nur als zufällig und möglich erschien, zu einem Wirklichen und Bestätigten”.<sup>77</sup> Wat eerst een toevallige mogelijkheid leek, krijgt door herhaling een werkelijk en *bekrachtigd* bestaan: Napoleon werd tweemaal verslagen, en zo bewees de geschiedenis dat het haar menens was. Marx interpreteert Hegel helemaal anders: voor hem is herhaling geen plechtige bevestiging, maar een parodie of een belachelijk afschijnsel van de eerdere gebeurtenis.

Deleuze wijdt in *Différence et répétition* (DR68/123-125) een merkwaardige voetnoot van meer dan twee pagina's (*Note sur les trois répétitions*) aan wat hij Marx' theorie van de historische herhaling noemt. Hij stelt dat de historici ze niet goed begrepen hebben, maar ook zijn lectuur van de Brumaire verwijdt zich nogal sterk van wat Marx echt schreef. Marx zelf maakte immers niet meer veel woorden vuil aan de herhaling. De door hem gewenste toekomstige revolutie had immers geen baat bij het stilstaan bij de vorige:

De sociale revolutie van de 19<sup>de</sup> eeuw kan haar poëzie niet uit het verleden halen, enkel uit de toekomst. Ze kan niet met zichzelf beginnen voordat ze zich heeft ontdaan van al het bijgeloof aan het verleden. De vroegere revoluties hadden de wereldhistorische herinneringen nodig, om zich aan hun eigen inhoud te ontveinzen. De revolutie van de 19<sup>de</sup> eeuw moet de doden hun doden laten begraven, om haar eigen doel te bereiken.<sup>78</sup>

(Marx, in *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 9)

Deleuze gaat aan de slag met Marx' citaat. Aan herhaling – nooit aan zichzelf gelijk – hecht hij veel meer belang dan Marx. In dat continu differentiëren zit immers het leven. Herhaling is iets wat de historische actie zelf kenmerkt. Zij is geen analogie, geen hersenspinsel van de historicus. Deleuze verwijst naar Rosenberg,<sup>79</sup> die stelt dat de spelers van de geschiedenis enkel nieuwigheden kunnen creëren als ze zich identificeren met figuren uit het verleden. “In die zin is de geschiedenis een theater”, zegt Deleuze zelfs (DR68/123).

<sup>76</sup> Zie in dat verband ook Bruce MAZLISH, *The tragic farce of Marx, Hegel and Engels: a note*, (<http://www.jstor>), waaruit blijkt dat Marx het idee voor de verwijzing naar Hegel én de opmerking over het tragische en het komische zo goed als woordelijk haalde uit een brief vanwege zijn vriend Engels.

<sup>77</sup> HEGEL, *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte*, google books, p. 322.

<sup>78</sup> “La révolution sociale du XIXe siècle ne peut pas tirer sa poésie du passé, mais seulement de l'avenir. Elle ne peut pas commencer avec elle-même avant d'avoir liquidé complètement toute superstition à l'égard du passé. Les révolutions antérieures avaient besoin de réminiscences historiques pour se dissimuler à elles-mêmes leur propre contenu. La révolution du XIXe siècle doit laisser les morts enterrer leurs morts pour réaliser son propre objet.”

<sup>79</sup> Harold Rosenberg (1906-1978) was een Amerikaans kunstcriticus en filosoof. Hij bedacht de term *action painting*. Het boek waarnaar Deleuze verwijst is *The Tradition of the New* (1959).

Deleuze accepteert Marx' volgorde (eerst de tragedie, dan de komedie) niet: van nature (*par défaut*) is het de komische herhaling die zich opdringt. Die eerste, groteske herhaling veroorzaakt geen metamorfoses of authentieke creaties, enkel verschraling. Het is een belachelijke herhaling, een komische travestie.<sup>80</sup> De tragische herhaling daarentegen is evolutief of creërend. Deleuze neemt Marx' zware woord *tragedie* zonder kanttekening over. Deze fase brengt de metamorfose tot stand, uiteraard met tragische gevolgen voor wat erin ten onder gaat. Opmerkelijk genoeg stelt Deleuze dan dat beide vormen van herhaling, de tragische en de komische, enkel bestaan om een *derde herhaling* mogelijk te maken: de *dramatische*. Die produceert werkelijk iets volledig nieuws, nu met uitsluiting van de tragische held. Een argeloze lezer veronderstelt allicht dat deze drie fazen van Marx stammen. De associatie met de dialectiek is snel gemaakt. Niets is minder waar. Van deze *structure triadique* – Deleuzes woorden – is geen spoor te vinden in de tekst van de Brumaire zelf.

### ***Metafysische geschiedenis van het kapitalisme***

In het derde hoofdstuk van *L'anti-Œdipe* komt de geschiedenis van de totstandkoming van het kapitalisme aan de orde. Daar komt de ontmoeting met Marx uiteraard op het voorplan. Deleuze onttrekt dit verhaal niet helemaal aan de feitelijke gebeurtenissen in de geschiedenis van de mensheid (inlijving van primitieve gebieden in grote keizerrijken, feodaliteit, opkomst van de handel, ...) maar wie zijn aandacht voor de metafysica laat verslappen, mist heel wat. Nietzsches manier van geschiedenissen vertellen is nooit ver weg.

Voor Deleuze is de universele geschiedenis retrospectief volledig te verstaan in het licht van het kapitalisme, maar dan wel *volgens de regels die Marx formuleerde* (AŒ72/163\*167). Een intrigerende uitspraak voor wie Marx' historisch determinisme altijd begrepen heeft als een alternatieve messianistische visie op de geschiedenis, waarvan de afloop bij voorbaat – met wetenschappelijke zekerheid – vaststaat. Het kapitalisme noemt Deleuze *schijnbaar zegevierend*. Zijn verrassende uitspraak dat het kapitalisme aan het einde van de geschiedenis staat (AŒ72/180\*184) moeten we dus allicht begrijpen als verwijzend naar de *geschiedenis tot de dag van vandaag*. Deze historie is een kwestie van breuken (*coupures*) en limieten, niet van continuïteit. Het is een zaak van contingenties (*grands hasards*), niet van noodzaak.

---

<sup>80</sup> Dit idee sluit erg goed aan bij de overtuiging dat er iets bedreigends en mechanisch is aan de herhaling. Herhaling is bij Deleuze “een hels infra-humaan krachtenspel (...) dat de mens, het individuele leven niet gunstig gezind is” (Paul MOYAERT, *Opboksen tegen het inerte*, 2014, Vantilt, p. 14).

In zijn *Cours de Vincennes* legt Deleuze uit dat het volgens hem Marx is die de *radicale contingente* van het ontstaan van het kapitalisme heeft aangetoond. In werkelijkheid is het veel meer Deleuze zelf, die een volstrekt spinozistische, niet-teleologische<sup>81</sup> benadering van de geschiedenis hanteert, zonder vastgelegd einddoel. En dus ook geen communistische heilstaat. Hoe kunnen we die verwijzing naar Marx' regels dan uiteindelijk nog begrijpen?

Ten eerste is het duidelijk dat Marx' geschiedenisopvatting fundamenteel materialistisch is: zo verwijt hij Feuerbach dat die zijn eigen materialisme onvoldoende laat doorwegen als het over de geschiedenis gaat (AÆ72/29\*31).

De mensen maken hun eigen geschiedenis, maar dat doen ze niet arbitrair, in omstandigheden die zij zelf hebben gekozen, maar wel in direct gegeven en uit het verleden geërfde omstandigheden.<sup>82</sup>

(Marx, in *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, p. 7)

“De productiewijze van het materiële leven bepaalt het sociale, politieke en geestelijke levensproces in het algemeen.”

(Marx, in *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie*, p. 7)

Maar ten tweede moeten we volgens mij eveneens aandachtig kijken naar Deleuzes commentaar dat de geschiedenis niet alleen *contingente et singulière*, maar ook *ironique et critique* is, dat wil zeggen : voortdurend bezig met zijn eigen limieten en zijn eigen vernietiging.

De kapitalistische productie neigt onophoudelijk naar de overschrijding van haar immanente limieten, maar daar lukt ze maar in door middelen in te zetten die opnieuw, en dan nog op een nog imposantere schaal, dezelfde barrières voor haar opwerpen.<sup>83</sup>

(Marx, in *Le Capital*, geciteerd in Q91/93)

“Het mechanisme van het kapitalistische productieproces overwint dus zelf de limieten die het tijdelijk heeft opgeworpen.”

(Marx, in *Het Kapitaal*, p. 585)

---

<sup>81</sup> De cursusnota's van Vincennes bevatten iets wat lijkt op een typo van de student(e) die nota nam: “Toute philosophie de l'histoire est, ou bien théologique, ou bien histoire des contingences et des rencontres imprévues.” Ik veronderstel dat Deleuze in werkelijkheid niet *théologique* maar *téléologique* heeft gezegd, ook al zou hijzelf deze dubbelzinnigheid ongetwijfeld zelf met genoegen hebben geëxploiteerd: elke teleologie raakte voor hem allicht ook verstrikt in een vorm van theologie.

<sup>82</sup> “Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé.”

<sup>83</sup> “La production capitaliste tend sans cesse à dépasser ces limites qui lui sont immanentes, mais elle n'y parvient qu'en employant des moyens qui, de nouveau et à une échelle plus imposante, dressent devant elle les mêmes barrières.”



“Wat nu nog moet worden onteigend is niet meer de arbeider die voor zichzelf werkt, maar de kapitalist die veel arbeiders uitbuit. Deze onteigening voltrekt zich door het spel van de immanente wetten van de kapitalistische productie zelf, door de centralisatie van de kapitalen. Een enkele kapitalist vernietigt veel andere kapitalisten. [...] Het laatste uur van de kapitalistische privé-eigendom heeft geslagen. De onteigenaars worden onteigend.” [mijn onderlijning]

(Marx, in *Het Kapitaal*, p. 715)

Niemand legde beter uit dan Marx<sup>84</sup> hoe het kapitalisme zichzelf in een spiraal van meerwaarde-accumulatie en dalende opbrengsten dwong, zodat het gedoemd was om onder het eigen gewicht in te storten. Dat idee van een machine die met een geweldige kracht naar zijn eigen limieten tendeert, vindt als vanzelfsprekend zijn weg in het deleuziaanse denken. Maar Deleuze spitst zich toe op de voortdurende verschuiving van de limieten, terwijl hij geen aandacht schenkt aan Marx' met *natuurwetenschappelijke nauwkeurigheid* voorspelde instorting van het kapitalisme, zoals in de laatste zinnen van het voorgaande citaat uit *Het Kapitaal*.

Zoals Spinoza ziet Deleuze de geschiedenis als product van toevallige ontmoetingen. Hun effecten dringen zich wel onweerstaanbaar op, maar zijn enkel te verstaan in de achteruitkijkspiegel van de geschiedenis. Deleuze is geïntrigeerd door Markov<sup>85</sup> en het samenspel tussen aleatoire en noodzakelijke krachten, van schakelaars (aan/uit) en lottrekkingen die deels van elkaar afhangen (ACE72/47\*49). Niemand kan voorspellen welke nieuwe connecties de verdere geschiedenis zullen bepalen. Zoals Nietzsche ziet hij het lot (*destin*) niet als het afschaffen van het toeval; het is het combineren van wat toevallig is (N62/40-41). Er is geen *telos*.

Een filosoof moet zijn concepten altijd betrekken op de contingentie van de concrete omstandigheden (P90/48). Concepten die ten onrechte verward worden met essenties verliezen die betrokkenheid en worden daardoor levenloos en krachteloos. Daarom is er een *geofilosofie* (Q91/91-92) nodig. De geografie creëert immers niet alleen fysieke en menselijke, maar ook mentale landschappen. Zij onttrekt de geschiedenis aan de waanidee van de noodzaak. Ze toont dat contingentie zich nooit laat wegcijferen. De geografie bevestigt de kracht van een specifiek milieu, een ambiance, een atmosfeer.

<sup>84</sup> In de *Cours de Vincennes* zegt Deleuze dat er drie teksten van Marx de moeite zijn om te herlezen: over de productie van meerwaarde, over de dalende opbrengsten en over de automatisering (CV16.11.1971/4).

<sup>85</sup> Wie de geschiedenis ziet als een Markov-keten (genoemd naar de wiskundige Andrej Markov), herkent een afhankelijkheid van de toekomst tegenover het heden, maar zonder dat het ertoe doet hoe dat heden tot stand is gekomen. De geschiedenis heeft geen geheugen. Het is willekeurig proces, dat achteraf perfect verklaarbaar is maar op voorhand niet vastligt. De speler van de geschiedenis speelt niet met een kaartspel, waarvan hij zorgvuldig kan onthouden welke er al zijn uitgekomen; hij moet telkens wachten op de volgende worp van de dobbelsteen.

## Sociale machines

In hoofdstuk 3 van *L'anti-Œdipe* spreekt Deleuze over drie sociale machines: de wilde (primitieve), de barbaarse (despotische) en de beschaafde (kapitalistische) socius. Veel interessanter dan de definitie ervan is de vraag is wat zo'n socius *doet*.<sup>86</sup>

In elk geval is het een Deleuziaanse machine. Gewone technische machines werken zolang er geen defect optreedt. Maar een sociale machine is één en al defect en precaire, plastische (zelf)reparatie. Ze hangt af van *bricoleren*. De machine assembleert zichzelf tot het min of meer marcheert. Het belangrijkste is dat het *werkt*. Niet dat het *goed* werkt. Om te functioneren moet het slecht werken (AÆ72/177\*181). Het blijft kunst- en vliegwerk. Iets wat altijd maar sputterend blijft bewegen. Het heeft geen doel. Er is geen betekenis te zoeken. Geen lustgevoelens na te streven, geen onlustgevoelens te ontvluchten. De enige vraag die telt is: “Houdt het stand?”

Elke sociale machine is inherent aan het verlangen.<sup>87</sup> De socius en het verlangen zijn innig verbonden. De sociale productie is niets anders dan verlangproductie zelf. Dat vergt geen omweg van bemiddeling, sublimatie of transformatie. Er is verlangen en het sociale, en verder niets. Zelfs repressie is een product van het verlangen. Zo komt Spinoza's vraag uit de *Tractatus theologico-politicus* (“Waarom vechten mensen voor hun slavernij, alsof het hun bevrijding betrof?”) centraal.<sup>88</sup> Waarom verdragen mensen hun exploitatie, vernedering en onderwerping, niet alleen die van anderen, maar ook die van henzelf? Niet door onwetendheid of zinsbegoocheling van de massa's, zoals Reich terecht opmerkte, toen hij een verklaring voor het fascisme zocht. Neen, het gaat over iets wat ook echt *verlangd* wordt (AÆ72/36-37\*38-39). Fascisten raakten echt opgewonden door Hitler. Gewone mensen raken echt opgewonden door geld. Niet alleen bankiers of boekhouders. Er is daar verlangen mee gemoeid.

De pre-kapitalistische socii (de primitieve en de barbaarse) coderen onophoudelijk de fluxen van het verlangen. Zij doen dat met een code die Deleuze *intrinsiek* noemt. Deze sociale machines hebben een afschuw van gedecodeerde fluxen, van fluxen die ontsnappen aan codering. Zij vrezen maar één ding: de stormvloed (*le déluge*), niet het tekort of de leegte.<sup>89</sup> Het verlangen heeft immers geen uitstaans met het principe van de negativiteit. Het is net de overvloed die gevreesd wordt, datgene wat niet via een code gekanaliseerd wordt. Het verlangen is

<sup>86</sup> “que les ethnologues aient beaucoup de choses à apprendre aux psychanalystes: sur l'importance du « qu'est-ce que ça veut dire ». [...] Comment ça marche est la seule question.” (AÆ72/212-213\*216-217).

<sup>87</sup> Daarom vermeed Deleuze het woord mechanisme: “Le mécanisme comme théorie biologique n'a jamais su comprendre le désir.” (*Capitalisme et schizophrénie*, in *L'île déserte et autres textes*, p. 323).

<sup>88</sup> SPINOZA, *Theologisch-politieke verhandeling* (voorrede V/6), ed. Wim KLEVER, 2010, Eburon, p 77.

<sup>89</sup> CV16.11.1971/1.

immers *revolutionair*, niet in de betekenis dat het de revolutie verlangt, maar *onwillekeurig*, door te willen wat het wil (ACE72/138/141) Daarom codeert de socius voortdurend. En wat gedecodeerd is, probeert hij te vernietigen of af te stoten, zodat het hem niet ten val kan brengen.

Kunnen we niet van *ongecodeerde* verlangfluxen spreken, eerder dan van *gedecodeerde* fluxen? Zeker niet. Er is nooit eerst een flux, waar zich dan een code op ent. Beiden ontstaan en bestaan samen.<sup>90</sup> Decodings en hun bedreiging voor pre-kapitalistische samenlevingen hebben alles te maken met het *onttrekken* van een initieel aanwezige code in het verlangen.

## Coderen

En wat is dan dat coderen? Het is gebaseerd op drie termen: iets passeert, iets wordt tegengehouden en iets laat passeren of houdt tegen (ACE72/192\*196). Het komt neer op een *grond geven* aan fluxen, op het installeren van een houvast, een bepaalde (wankele) fundering. Het is geen toeval dat al deze woorden verwijzen naar de aarde, want daar komen de eerste codes uit voort. Coderen zorgt voor aarding, zodat de blikseminslag de woning niet vernietigt. Het is een kwestie van territorialiseren, een territorium toewijzen, iets *plaatsen*. Wat gedeterritorialiseerd is, gehoorzaamt nog niet (of niet meer) aan de codes. Het is – met een Engels woord dat Deleuze een zeer geschikte vertaling vond<sup>91</sup> – *outlandish* of *eigenaardig*, buitenissig. Coderen vermijdt dat er iets onbestemds over de socius vloeit.<sup>92</sup> Dat proces is geen stabiel, statisch systeem: het is een voortdurende zigzagbeweging van territorialiseren en deterritorialiseren.

Het coderen en kanaliseren van de verlangfluxen heeft niet alleen een binaire werking (doorlaten of tegenhouden), maar bepaalt ook de snelheid of traagheid waarmee die fluxen kunnen vloeien. Machines bezitten een cadans en doen de fluxen eraan gehoorzamen. Het ritme is creatief in de letterlijke betekenis van het woord. Het kneedt de fluxen. Geïnspireerd door Bergson kan materie worden beschouwd als vertraagde beweging. Maar ook de machine zelf wordt bestendig getransformeerd door het effect van dat ritme. Dat geeft haar een eigenschap die niemand bij machines verwacht: *plasticiteit*. Daar overstijgt Deleuze Bergson, door het toekennen van een dergelijke lichamelijke (vitale) kwaliteit aan iets wat hij toch nog machine blijft noemen. Het is die plasticiteit die sociale machines wiebelend op hun onzekere weg houdt, tussen de dodelijke stilstand (de 0) en het manisch oneindig doldraaien (de  $\infty$ ).

---

<sup>90</sup> CV16.11.1971/5.

<sup>91</sup> *L'Abécédaire* (A comme Animal).

<sup>92</sup> CV16.11.1971/1.

Het coderen gebeurt door personen te markeren. Niet omdat personen belangrijk zouden zijn, maar omdat ze zich bevinden op de afbreekpunten (*points de coupure*) van fluxen. Een persoon is te beschouwen als vertrekpunt, interceptiepunt of aankomstpunt van een flux. Het is een collectief en onpersoonlijk machineren. Deleuze stapt niet mee in de beeldspraak van de logge sociale machine die er alles aan doet om de heroïsche, kleine mens te vermorzelen (denk aan Charlie Chaplin in de film *Modern Times*). Bij Deleuze maakt het menselijk individu simpelweg deel uit van de machine.<sup>93</sup> Er is niets dat uit het immanentieveld verdwijnt.

### Sauvages

De eerste en meest primitieve socius is de territoriale machine, de Aarde. Deze megamachine codeert alle fluxen door lichamen te *markeren*: tatoeëren, initiëren, herkenbaar maken (*discernabiliser*) (AÆ72/192\*196). Alle stromen, alle bewegingen, alles wat in onze moderne ogen overkomt als een of andere ruil, is bij de primitieven in werkelijkheid een secundaire activiteit tegenover die eerste grote opdracht, die alle andere opdrachten samenvat en er de oorzaak van is: de lichamen *markeren*.<sup>94</sup>

Het eerste centrale begrip in de primitieve socius is de *filiation*, de afstamming: datgene waar iets uit voortkomt, of dat nu biologisch of sociaal is. Het tweede kernbegrip is de *alliance*, het verbond. De allianties die worden gesloten zijn niet schatplichtig aan de afstamming. Ze vloeien voort uit de nieuwe capaciteit van de mens om beloften te maken, om te onthouden.<sup>95</sup> Het gaat in de primitieve socius met andere woorden over herkomst en over geheugen. Het ene tekent de kinderen en de (voor)ouders, het andere tekent de familie waarin er wordt getrouwd.

De primitieve economie is *koud*: er zijn geen netto-investeringen, geen geld of prijs, geen markt of ruil: elk surplus vertaalt zich in code-meerwaarde, onder de vorm van prestige of gedeelde consumptie (AÆ72/175-176\*179-180). Schuld is in de primitieve socius dan ook geen economisch begrip, maar een zaak van alliantie en van geheugen, een rechtstreeks effect van inscripties (AÆ72/218\*222), markeringen die bepalen of een flux toelaatbaar is of niet.

<sup>93</sup> “A l’intérieur ou à l’extérieur, l’animal fait partie de la machine-terrier. [...] les hommes sont eux-mêmes des pièces de la machine” in *Kafka, pour une littérature mineure*, p. 15.

<sup>94</sup> Deleuze contrasteert dit met het privatiseren van de organen in moderne samenlevingen. Ik begrijp dat (ook) als het onttrekken van deze organen aan het publieke veld, waar er gecodeerd en gemarkeerd wordt. Wat vroeger toebehoorde aan de aarde, aan de stam of aan de despoot, komt nu in het private (familiale) veld.

<sup>95</sup> “Een dier te fokken dat beloften mag doen – is dat niet precies de paradoxale taak die de natuur zich aangaande de mens heeft gesteld?” (Friedrich NIETZSCHE, *Genealogie van de moraal*, p. 48).

Primitief verlangen kent geen ruil, enkel roof en geschenk (ACE72/219\*223). Daarom bekritiseert Deleuze m.i. Marcel Mauss' essay over het geschenk, niet toevallig met als ondertitel "*Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*".<sup>96</sup> Die ziet immers elke gift als onderdeel van een systeem van reciprociteit en ruil. De cyclus van giften is voor Mauss de voorbode van de markt. Daarmee blijft zijn analyse over de primitieve samenleving verstrikt in de logica van de ruil.<sup>97</sup> Ook voor Marx ontstaat het ruilproces oorspronkelijk niet in de schoot van de natuurlijke gemeenschappen, maar enkel aan hun grenzen, waar ze in contact komen met andere gemeenschappen. "Hier begint de ruilhandel en van hieruit baant deze zich met ontwrichtende gevolgen een weg terug tot in het binnenste van de gemeenschap", zegt Marx.<sup>98</sup>

### Barbares

Na de primitieve komt de despotische socius. Deleuze beschrijft deze plotse overgang, net zoals Nietzsche, als een overrompeling, als de geboorte van een nieuw rijk op de ruïnes van het vorige (ACE72/228\*232). Hij verwijst ook naar Marx' historisch werk over de zogenaamd Aziatische productiewijze. Dat alles suggereert wel een chronologie, maar het mag niet doen vergeten dat Deleuze een geologisch raster op de geschiedenis legt. Hij hanteert een *laagmodel*, waarin aspecten van vroegere modellen onverwacht terug aan de oppervlakte komen. De komst van de despoot heeft in elk geval niets met continuïteit te maken, maar alles met een aberrante, ontspoorde, contingente beweging. Maar het blijft toch meer metafysica dan geschiedenis.

De filiatie die nu domineert is de rechtstreekse band tussen de leider en de god. Uit die god (en dus uit die leider) komt alles voort. Een nieuwe alliantie ontstaat tussen de leider en zijn volk. Dit leidt tot een Staat met de despoot aan het hoofd, met een bureaucratie en met dorpelingen als werkvolk. De typische voorstellingswijzen (*régime de la représentation*) verschuiven ook: ze gaan van connotatie naar subordinatie (ACE72/243\*247). In mensentaal uitgedrukt: het spreken wordt een kwestie van bevelen. De transcendentie doet zijn intrede: voor het eerst onttrekt men iets aan het leven, om het te beoordelen (ACE72/229\*233).

<sup>96</sup> "Le grand livre de l'ethnologie moderne est moins *L'Essai sur le don* de Mauss que la *Généalogie de la morale* de Nietzsche. Du moins il devrait l'être." (ACE72/224\*228).

<sup>97</sup> Zie hierover ook Antoon VANDEVELDE, in *Ethiek en Maatschappij*, 6<sup>de</sup> jaargang nr. 2, *Solidariteit met ouderen als gift*, waarin hij de theorie van Mauss bespreekt: "In de logica van de gift steekt ook een zekere reciprociteit, maar niet de zorgvuldig afgewogen equivalentie van homogeniseerbare goederen die worden geruild."

<sup>98</sup> Karl MARX, in *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie*, p. 41. Zie in dit verband ook Ernest MANDEL, *Traité de l'économie marxiste*, p. 52: "L'origine de l'échange se trouve donc en dehors de l'unité sociale primitive, qu'elle soit horde, clan ou tribu. En son sein règnent primitivement l'entraide et la coopération du travail, qui excluent l'échange. Le service de chacun à la communauté y est établi par l'usage ou le rite ; il varie avec l'âge, le sexe et le régime de parenté. Mais il est indépendant de la recherche d'une contre-prestation."

De Staat gaat nu immers overcoderen (*surcoder*). Dat betekent twee dingen. Ten eerste gaat het over het letterlijk overschrijven van bestaande codes. De primitieve codes worden niet gewist; ze worden voorzien van een nog dominantere bijkomende stempel. Ten tweede betekent het overcoderen dat het verlangen nu een zaak wordt van de (absolute) soeverein. Gods wil (of 's Konings wil) wordt allesbepalend. Moet de soeverein één enkele persoon van vlees en bloed zijn? Allerm minst: zijn rechters (denk aan de *King's Bench*) en nog abstracter de Wet zelf kunnen die soevereine subordiatie van de onderdanen net zo efficiënt voor hun rekening nemen. Het christendom is onbeschaamd expliciet over hoe God de oneindigheid van de menselijke schuld installeert. Maar ook de kantiaanse wet brengt dat prima voor elkaar: zij vermorzelt alle particulariteiten onder een volstrekt formele eis van absolute universaliseerbaarheid. Het resultaat is dat we niet eens de ultieme kennis van onze eigen fouten kunnen hebben.<sup>99</sup> Alles (enkel) uit plicht doen, in plaats van gewoon *overeenkomstig* de plicht: zulk een wet verzekert de mensen van een oneindig debetsaldo: we kunnen onze rekening nooit vereffenen.<sup>100</sup>

Ook de despotische machine wantrouwt gedecodeerde fluxen. Zij wil geen autonome marktmechanismen, die aan het staatsmonopolie ontsnappen. Geld is een kwestie van (controle door) de soeverein: het heeft meer met belastingen dan met handel te maken. Het heeft vooral met macht te maken: "Het geld maakt de schuld oneindig" (AÆ72/234\*237). Zoals beschreven door Nietzsche, is de oneindige, onaflosbare schuld een zaak van despoten en hun priesters, die hun gezag vestigen door te vermijden dat iemand ooit vrij kan geraken van zijn schuld.

## Civilisés

Het vreemdste fenomeen van de wereldgeschiedenis is de vorming van het kapitalisme, want het kapitalisme is in zekere zin de waanzin in de meest pure vorm, terwijl het tegelijkertijd op een andere manier het omgekeerde van de waanzin is.<sup>101</sup>

(Deleuze, in *Les Cours de Vincennes*, CV14.12.71/5)

---

<sup>99</sup> "Quel supplice que d'être gouverné par des lois qu'on ne connaît pas!... Car le caractère des lois nécessite ainsi le secret sur leur contenu..." (Kafka, *La muraille de Chine*, geciteerd in *Kafka, pour une littérature mineure*, p. 79). In dat laatste werk (K75/87) wordt *la représentation de la loi transcendante, avec son cortège de culpabilité et d'incognoscibilité*, beschreven als een abstracte machine, die volledig op zichzelf staat.

<sup>100</sup> "Elle ne nous tient jamais quittes" (CC93/45-47).

<sup>101</sup> "Le phénomène le plus étrange de l'histoire mondiale, c'est la formation du capitalisme parce que, d'une certaine manière, le capitalisme c'est la folie à l'état pur, et d'une autre manière, c'est en même temps le contraire de la folie."

Na de pre-kapitalistische sociale machines is het de beurt aan de kapitalistische.<sup>102</sup> Iets wonderlijks doet zich voor: wat de schrik van alle voorgaande samenlevingen uitmaakte – gedecodeerde fluxen – daar maakt het kapitalisme zijn zaakje (*son affaire à lui*) van. Het kapitalisme kenmerkt zich door een veralgemeende decodering van fluxen, een allesomvattende deterritorialisering, maar het steunt in het bijzonder op twee soorten gedecodeerde fluxen.

Een eerste is deze van het kapitaal en het geld. Zowel grondgebonden fluxen als de monetaire (de geldfluxen) worden gedecodeerd, de ene door het ontstaan van het grootgrondbezit, de andere door de ontwikkeling van handelsfortuinen. Wat vroeger stevig gecodeerd werd (bijvoorbeeld de grond als datgene wat één mens voor zichzelf bewerken kon, bijvoorbeeld het geld als datgene wat de extra-opbrengst van de eigen oogst deed overeenstemmen met wat iemand daarvoor wilde ruilen), geraakt nu ontkoppeld. Privé eigendom, rijkdom, handelswaar en nieuwe klassen betekenden het failliet van de vroegere codes (ACE72/258\*262).

Een tweede gedecodeerde flux is die van de arbeiders. Door ontzetting (deterritorialisering) van kleine boeren en lijfeigenen worden arbeidersfluxen gedecodeerd. In post-feodale tijden worden arbeiders weggerukt van hun grond en bezitten ze enkel nog hun werkkraft. Die werkkraft moeten ze nu verhuren om in hun levensonderhoud te kunnen voorzien.

Het is de verrassende ontmoeting (*étonnantes rencontres*) van die gedecodeerde fluxen, die op elkaar inhaken, die het kapitalisme mogelijk maakt.<sup>103</sup> Een ontmoeting is bij Deleuze veel meer dan een eenvoudige samenloop of synchroniciteit van gebeurtenissen. In het antieke Rome waren er ook grootgrondbezitters, handelsfortuinen en slaven die over niets anders beschikten dan hun spieren. Maar er kwam geen gewelddadige en besmettelijke ontmoeting van. Daarvoor was het wachten op het kapitalisme. Deleuze treft de beste analyse van deze bijzondere ontmoeting aan bij Marx. Ja, er bestond al eerder accumulatie van kapitaal, en het kapitaal beheerste al eerder de productie, maar pas op het ogenblik dat het handels- en bancaire kapitaal de gilden en de ambachten op de knieën kreeg, dat het zich een toegang verwierf tot de gedecodeerde arbeidersfluxen, toen kon het kapitalisme ontstaan. Deleuze en Guattari noemen het een integraal van gedecodeerde fluxen (*intégrale des flux décodés*) (MP80/564).

<sup>102</sup> Ik herhaal dat dit niet te sterk als een loutere chronologie mag worden gezien: de code, de overcodering en de decodering bewegen in een ruimte où coexistent les trois sortes de lignes étroitement mêlées (MP80/271).

<sup>103</sup> In *Qu'est-ce que la philosophie?* (en alleen daar) wordt ook een verband gelegd tussen het kapitalisme en de moderne filosofie: "Le lien de la philosophie moderne avec le capitalisme est donc du même genre que celui de la philosophie antique avec la Grèce: la connexion d'un plan d'immanence absolu avec un milieu social relatif qui procède aussi par immanence. (...) c'est le recommencement contingent d'un même processus contingent, avec d'autres données." (Q91/94) Het is niet duidelijk of Deleuze zo een derde element in de verrassende ontmoeting van gedecodeerde fluxen wil toevoegen, of dat hij de moderne filosofie ziet als een uitvloeisel van de twee eerste fenomenen. Vanuit materialistisch perspectief is dat tweede alternatief de juiste conclusie.

Bij de analyse van de decoderingen mag men zich niet vergissen over de richting van de causale pijl. De (historisch contingente) decoderingen zijn niet het resultaat van het kapitalisme; ze zijn er de oorzaken van. Decoderingen creëerden de biotoop voor een unieke socius: één die floreert op gedecodeerde fluxen. En dat terwijl zulke decoderingen net een verschrikking waren voor de vorige sociale machines. Hier ontwaren we een eerste verband tussen kapitalisme en schizofrenie. Niet als het banale idee dat het kapitalisme tot een schizofrene levenswijze leidt. Wel als de veel interessantere stelling dat het kapitalisme op een schizofreen economisch proces bouwt. Dat maakt de kapitalistische machine zelf knettergek (*proprement dément*)<sup>104</sup>: decoderingen die andere samenlevingen terroriseerden, doen het kapitalisme net marcheren. Beiden, kapitalisme en schizofrenie, laten naar hartenlust gedecodeerde en gedeterritorialiseerde fluxen stromen. Ze jongleren ermee.

Overigens doet de schizofreen op zijn manier, met zijn eigen struikelend wandelgange-tje, net hetzelfde. In zeker opzicht is hij kapitalistischer dan de kapitalist en meer proletarisch dan de proleet: hij decodeert, hij deterritorialiseert de fluxen. Daar ontstaat een soort natuurlijke gelijkenis tussen het kapitalisme en de schizofreen.<sup>105</sup>

(Deleuze, in *Cours de Vincennes* 16.11.1971/4)

### Axiomatiek

Als het kapitalisme niet codeert, wat doet het dan wel? Het axiomatiseert. Dat is voor Deleuze een cruciaal verschil: het kapitalisme laat de gedecodeerde stromen gedecodeerd, het laat de deterritorialiserings bestaan en neemt ze op in een axiomatiek.

Maar wat is het verschil tussen code en axiomatiek? Deleuze spreekt in zijn lessen in Vincennes zelf over het grote *recuperatievermogen* van het kapitalisme, dat telkens weer *simili-codes* creëert. Is die axiomatiek, met het produceren van die vermomde codes, die simili-codes, toch niet weer een andere vorm van codering? Waarom niet gewoon zeggen dat het kapitalisme de bestaande codes vervangt door een nieuwe code, of – zoals de despotische machine – door een nieuwe *surcodering*, deze van het geld? Is het geld niet simpelweg de nieuwe despoot?

---

<sup>104</sup> CV16.11.1971/3.

<sup>105</sup> “Or, le schizo, à sa manière, avec sa marche trébuchante à lui, il fait la même chose. En un sens, il est plus capitaliste que le capitaliste, plus prolo que le prolo : il décode, il déterritorialise les flux et là se noue l’espèce d’identité de nature du capitalisme et du schizo.”



Neen, de originaliteit van het kapitalisme, zegt Deleuze, is dat er geen codes meer zijn. De economische machine sluit alle codes uit. Er zijn nog restjes van codes, maar niemand gelooft er nog in.<sup>106</sup> Niemand moet nog gemarkeerd worden, niets hoeft nog geloofd te worden, want de axiomatic van het geld bewerkstelligt alles, bepaalt elk beeld, vervangt elk geheugen. Waar codes (en surcodes) nog verwezen naar een *kwaliteit*, kent de kapitalistische axiomatic enkel abstracte *kwantiteiten* onder de vorm van geld (AÆ72/163\*167). Ze strijken meteen neer op de verlangproductie. Ze vermijden dat niet-economische factoren – die het voorwerp zouden kunnen uitmaken van een code – nog meespelen. Een volledig gedecodeerde samenleving kan alle fluxen netjes inschakelen in een boekhoudsysteem (CV14.12.71/1). Het kapitaal maakt alles direct economisch. Het staat op zichzelf. Het heeft trouwens genoeg aan zichzelf. Daarom mogen we ook spreken van het kapitaal als een *vol* lichaam. Het is in ieder geval *zelfvoldaan*. Een euro is een euro. Het concertticket, de dosis antibiotica, de dagprijs in een woonzorgcentrum, ... zij dragen allemaal hetzelfde getal. Marx stelt vast dat de ruilwaarde van een paleis kan worden uitgedrukt in een bepaalde hoeveelheid doosjes schoensmeer.<sup>107</sup>

De abstrahering verhuult ook een cruciaal verschil tussen enerzijds geld als inkomen (wat niet zonder cynisme als *koopkracht* wordt bestempeld, terwijl het voor een arbeider vaak neerkomt op wat nodig is om te overleven) en anderzijds geld als financieringsbron (wat voor de kapitalist rechtstreeks neerkomt op economische beslissingsmacht). Verwijzend naar Bergson kan je bedenken dat geld als materie van karakter verandert door een andere (omloop)snelheid van de fluxen. Geld moet altijd stromen. Maar het geld dat snel uitgegeven moet worden verschilt van het geld dat opgepot kan worden. Als de fluxen (kunnen) vertragen, ontstaat er kapitalistisch vermogen in plaats van een overlevingsinkomen. Dat legt het verschil uit, maar het kapitalisme onderhoudt wel de bedrieglijke illusie dat beide soorten geld convertibel zouden zijn: alsof het geld als teken van *economische macht* omwisselbaar zou zijn voor het geld als teken van *onmacht van de loontrekker*.<sup>108</sup>

Noteer dat Marx zelf erop aandringt de waarde van goederen te beschouwen als *gestolde arbeidstijd*.<sup>109</sup> Dat is voor de moderne economische wetenschappers één van de zwakke flanken van zijn theorie, althans tegenover het cynische “Value is what a damned fool will pay for it.”

---

<sup>106</sup> CV16.11.1971/6.

<sup>107</sup> Karl Marx, in *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie*, p. 15.

<sup>108</sup> CV21.12.71/12.

<sup>109</sup> “Als ruilwaarden zijn alle waren slechts specifieke maateenheden van *gestolde arbeidstijd*. (Karl MARX, in *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie*, p. 17.) Daaraan ontlene de waren ook hun fetisjkarakter: die wordt veroorzaakt door het maatschappelijke karakter van de arbeid (Karl MARX, *Het Kapitaal*, pp. 69-71). Marx bespreekt het geld als zodanig niet als een fetisj, wel als het *object bij uitstek* (*Parijse manuscripten*, p. 117).

De axiomatick pretendeert om overal op te passen. Alles is in geld uit te drukken. Dus hoeft ze niet meer, zoals de code, intrinsiek te zijn aan de onderliggende ervaring of beweging. Marx merkt op dat men bij het proeven van tarwe niet kan raden wie de teler was: aan de hand van het product kan men niets opmaken over het productieregime of de productieverhoudingen (AÆ72/31\*33). T-shirts verraden niet in welke sweatshop ze gefabriceerd zijn. Deleuze concludeert dat primitieve codes, hoe gruwelijk ook, oneindig meer affiniteit met verlangmachines bewaarden dan de kapitalistische axiomatick (AÆ72/218\*221-222). Axiomatische machines zijn uiteindelijk nog veel wreder dan de wreedste despoot (CV14.12.71/6).

### Het kapitaal als vol lichaam

Het kapitaal wordt een *gedeterritorialiseerd vol lichaam*, waaraan alle fluxen van productie, registratie en consumptie worden vastgehecht. Wat is (beter: wat doet) een vol lichaam? Het is niet geproduceerd (*l'inengendré*) (AÆ72/181\*185) en het produceert niet zelf. Het is zelfs anti-productie (AÆ72/14-15\*16) maar toch lijkt alles eruit voort te vloeien. Deleuze noemt het daarom een *quasi-cause*. Ook Marx beschreef het kapitaal als iets dat alle productieve krachten schijnt voort te brengen en in bezit neemt (AÆ72/17\*19).

Na het volle lichaam van de godin Aarde, na het volle lichaam van de absolute Despoot is het nu aan het Kapitaal om het dragend principe te zijn, om alle schokken op te vangen, om alles onverstoort bijeen te houden, zonder er zelf zijn gladheid bij te verliezen. Alle intensiteiten van de fluxen vinden daar hun registratie, terwijl dat lichaam zelf geen intensiteit kent. Op deze limiet van het kapitalisme maakt de gedeterritorialiseerde socius dus plaats voor een lichaam zonder organen<sup>110</sup> (AÆ72/163\*167) met een heel buitenissig karakter. De vorige sociale machines waren stevig verankerd in een veilige *bodem*: de Aarde (uiteraard) en ook de despoot binnen de sterk bewaakte grenzen van zijn territorium. Je kan zeggen dat het *ius soli* daar geen misverstand over liet bestaan, maar zelfs het *ius sanguinis* zorgde voor minder vloeibaarheid dan het woord laat vermoeden: de bodem was immers doordrenkt van het bloed van mensen die, van generatie op generatie, onlosmakelijk verbonden waren met hun lap grond. Welnu,

---

<sup>110</sup> Het *lichaam zonder organen* is een ongrijpbaar concept, dat Deleuze ontleent aan de geesteszieke kunstenaar Antonin Artaud. Het is improductief en steriel, en ook niet consumeerbaar. Op dat lichaam zonder organen gebeurt de volledige registratie van de productie, in een vloeibaar proces, dat nog het best als *glad* kan worden beschreven. Voor het kapitalisme is het lichaam zonder organen natuurlijk het kapitaal. Niets blijft eraan plakken. “Bien sûr l'argent n'a pas d'odeur. Mais pas d'odeur vous monte au nez.” (Jacques BREL, *Voir un ami pleurer*).

het volle lichaam van het kapitaal is compleet anders. Zijn houvast is duizelig makend. Het geeft niet zozeer fundering als wel vloeibaarheid. Het levert niet de zekerheid van codes, maar wel de grillige flexibiliteit van een altijd uitdijende axiomatic.

De voortdurende omwenteling van de productie, het constant door elkaar schudden van alle maatschappelijke toestanden, de eeuwige agitatie en onzekerheid onderscheidt de bourgeoisperiode van alle andere. Alle vaste, ingeroeste sociale verhoudingen, met hun stoet van traditionele en eerbiedwaardige concepten en ideeën, ontbinden, alle nieuwgevormde verouderen nog voor zij zich kunnen verstenen. Al het feodale en al het vaststaande gaat in rook op, al het heilige wordt ontwijfd, en de mensen zijn eindelijk gedwongen om met lucide ogen naar hun plaats in het leven en naar hun relaties te kijken.  
(Marx en Engels, in *het Manifest van de communistische partij*)<sup>111</sup>

Een houvast dat vloeibaar is? Dat is toch krankzinnig? Deleuze bevestigt dat, maar benadrukt meteen dat het *werkt*, met een pathologische rationaliteit, eigen aan de kapitalistische machine. Zij wordt niet gekweld door deterritorialiserings maar scheidt er een schizofreen genoeg in. Zij wordt niet gek, eenvoudig omdat ze het altijd al geweest is. “Behalve het kapitaal en het kapitalisme”, zegt Deleuze, “is alles rationeel in het kapitalisme.” Een beursmechanisme is tegelijk gestoord en rationeel. Deleuze vindt dat men bij het lezen van *Het Kapitaal* onvoldoende heeft opgemerkt hoezeer Marx gefascineerd was door het kapitalistische mechanisme, precies omdat het een combinatie is van waanzin en perfect functioneren.<sup>112</sup>

Het geld staat niet meer in een verhouding van alliantie, maar van filiatie. Het geld is niet langer louter de geallieerde van de despoot. Het industriële kapitaal gedraagt zich nu zelf als de ultieme motor en bron van elke (meer)waarde. Het geld brengt geld voort, zoals God de Vader ook God de Zoon voortbrengt, zo ironiseert Deleuze.<sup>113</sup>

Het geld is de jaloerse God van Israël, voor wie geen andere god mag bestaan. Het geld vernedert alle goden der mensen, en verandert hen in een waar. Het geld is de algemene, voor zichzelf vastgestelde waarde aller dingen. Het heeft daarom de hele wereld, de mensenwereld en de natuur van haar eigen waarde beroofd. Het geld is het wezen dat gescheiden is van de mens, van zijn arbeid en van zijn bestaan. Dit vreemde wezen beheerst hem en hij aanbidt het.

(Marx, in *Het Joodse vraagstuk*)<sup>114</sup>

<sup>111</sup> Louis VAN BLADEL, *Kerngedachten van Karl Marx*, p. 247 (op basis van [www.marxists.org](http://www.marxists.org) aangepaste vertaling).

<sup>112</sup> *L'île déserte et autres textes*, pp. 365-366.

<sup>113</sup> CV21.12.71/9.

<sup>114</sup> <https://www.marxists.org/nederlands/marx-engels/1843/1843joods.htm>.

Ook voor Marx is geld het object bij uitstek, een almachtig wezen. Het is de koppelaar tussen behoefte en object, tussen het leven en de middelen nodig om te leven. Het is de ware *galvanochemische* kracht van de maatschappij, een alles verdraaiende macht trouwens. Het verandert trouw in ontrouw, liefde in haat, onnozelheid in verstand en verstand in onnozelheid. Bovenal verandert het de knecht in de heer en de heer in de knecht.<sup>115</sup> Dat heren in knechten veranderen ziet ook Deleuze. Ook Staten worden gedeterritorialiseerd (AÆ72/267\*270-271). Zij worden onmachtige toeschouwers of handlangers voor het globaal financieel kapitaal. Er is ook geen ruimte voor een internationale despoot. Er is maar één ding universeel in het kapitalisme, en dat is de markt zelf. Er is geen universele staat, en trouwens: de staten zijn de verblijfplaatsen, de haarden (*foyers*) van de markt (P90/233-234).

Het kapitalisme wil maar één ding: gedeterritorialiseerde arbeid en kapitaal samenbrengen en er een kwantitatieve meerwaarde uit onttrekken. Kwalitatieve codes maken geen enkel verschil meer. Zo is de gebruikswaarde van arbeid (de opbrengst ervan) kwalitatief verschillend van de ruilwaarde (het loon dat ervoor betaald wordt). Maar die kwalitatieve codeverschillen worden volledig vermorzeld onder het gewicht van een abstracte kapitalistische axiomatic, waarin het verschil enkel nog kwantitatief is.<sup>116</sup> Het komt neer op een eenvoudig sommetje: Gebruikswaarde = Ruilwaarde + Meerwaarde. En die meerwaarde wordt netjes en cynisch op de rekening van de kapitalist gestort. Code-meerwaarde, zoals in de primitieve socius, kent men niet meer in de kapitalistische socius, vermits er geen codes meer zijn. Elke meerwaarde is flux-meerwaarde: zij voegt gewoon toe aan de verdere accumulatie van kapitaal. Dat is de andere obsessie van het kapitalisme: het kapitaal moet altijd stromen.

De laatste code die het kapitalisme nog produceerde, zo zegt Deleuze, is het fascisme. Maar sindsdien is het niet meer bezig het sociale veld te kaderen (*quadriller*). Kapitalisme is te cynisch om een ideologie te zijn. Kapitalisme is een mechaniek. Het produceert geen code, simpelweg omdat het dat niet nodig heeft. Het probleem stelt zich niet in termen van codes. Dit is geen tijdperk van wreedheid of terreur, maar van cynisme,<sup>117</sup> gepaard met een zonderlinge vroomheid (AÆ72/267\*271). De vroomheid en de gediensigheid waarmee het gouden kalf van het geld wordt bejegend, zorgt dat het kapitalisme zich geen vragen hoeft te stellen.

---

<sup>115</sup> Karl MARX, *Parijse manuscripten*, pp. 117-123.

<sup>116</sup> Ook Marx wees op de effecten van deze abstrahering: “De waren treden elkaar tegemoet in een tweeledig bestaan, werkelijk als gebruikswaarde, ideëel als ruilwaarden.” Via het geld ontstaat een scheiding tussen koop en verkoop. “Op die manier is een menigte parasieten in staat het productieproces binnen te dringen en deze scheiding uit te buiten.” (Karl MARX, *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie*, pp. 61 en 94-95).

<sup>117</sup> Cf. Oscar WILDE, *Lady Windermere's Fan*, waarin lord Darlington zegt: “A cynic knows the price of everything, and the value of nothing”.

Het kapitalisme [...] twijfelt niet meer aan zichzelf, nu zelfs de socialisten niet meer geloven in de mogelijkheid van zijn natuurlijke dood door slijtage. Van een contradictie is er nog nooit iemand doodgegaan. En hoe meer het ontspoorde, hoe meer het schizofreen wordt, des te beter het werkt, op zijn Amerikaans.<sup>118</sup>

(Deleuze en Guattari, in *L'anti-Œdipe*, AŒ72/178\*182)

Zoals de vorige sociale machines vindt het kapitalisme bestendig defecten op zijn weg. Uniek is dat deze net de voorwaarden van zijn bestaan uitmaken.<sup>119</sup> Er ontstaat een protestgroep? Maak er een verkoopbare platenlabel van. Kritische kunst? Goed voor de verzamelaars. Men wil een minder jachtig leven? Creëer een wellness-industrie. Politiek die de markt aan banden wil leggen? Commercialiseer media en partijpolitiek. Telkens slaagt de kapitalistische machine erin de lekken te dichten en nieuwe limieten op te zoeken. Elders zegt Deleuze dat het kapitalisme in zijn *ideologie* – blijkbaar ziet hij toch iets dat hij een ideologie noemt – een of ander bont schilderij maakt van alles waar men ooit geloof aan heeft gehecht (AŒ72/42\*44).<sup>120</sup>

Hoe meer de kapitalistische machine deterritorialiseert, decodeert en axiomatiseert, hoe meer de bureaucratische gezagsapparaten reterritorialiseren en een groter stuk van de meerwaarde voor zichzelf opeisen. Deleuze vergelijkt die dubbele beweging van deterritorialisering en gewelddadige reterritorialisering met Marx' wetten van de *tegentendens*. Zij ondermijnen het kapitalistisch systeem niet, maar verzekeren het integendeel van verdere overleving.

## Nieuwe decodings

Het feit dat de decodings aan de oorsprong van het kapitalisme liggen (D → K), omdat het als enige sociale machine erin slaagde om erop voort te bouwen, laat niet weg dat het kapitalisme op zijn beurt ook nieuwe decodings produceert (K → D). Deleuze geeft als voorbeeld de situatie waar zogenaamd primitieve samenlevingen gekoloniseerd worden.<sup>121</sup>

<sup>118</sup> "Le capitalisme [...] a cessé de douter de soi, tandis que même les socialistes renonçaient à croire à la possibilité de sa mort naturelle par usure. Jamais personne n'est mort de contradictions. Et plus que ça se détraque, plus ça schizophrénise, mieux ça marche, à l'américaine."

<sup>119</sup> "ses lignes de fuites, à lui [du capitalisme], ne sont pas seulement des difficultés qui lui surviennent, ce sont des conditions de son exercice." (*L'île déserte et autres textes*, p. 375).

<sup>120</sup> Het beeld is van Nietzsche. Deleuze haalt het al aan in *Nietzsche et la philosophie*: "Des philosophes et de la philosophie de son temps, Nietzsche disait: peinture de tout ce qui a jamais été cru. Peut-être le dirait-il encore de la philosophie actuelle, où nietzschéisme, hégélianisme et husserlianisme sont les morceaux de la nouvelle pensée bariolée." (N62/305)

<sup>121</sup> "Dans les sociétés dites primitives: essentiellement au moment de la colonisation, où, là, le code fout le camp sous la pression du capitalisme. Voir ce que ça représente dans une société à code, l'introduction de l'argent: ça fout en l'air tout leur circuit de flux" (CV16.11.1971/6).

Hoe krijgt het kapitalisme die bijkomende decodings voor elkaar? Bij een despotische overcodering blijft er nog iets van de oorspronkelijke code over. Maar waar er geaxiomatiseerd wordt, is de code in rook opgegaan. Hoe gaat dat in zijn werk? Het is verleidelijk om in de decoderende werking van het kapitalisme een werkwijze te herkennen die Nietzsche eerder beschreef: ontbinden (*décomposer*), de actieve kracht scheiden van datgene wat die kracht vermag. Deze beroving van het vermogen gebeurt via een fictie, een mystificatie of een vervalsing (N62/88-89). Daarmee pikt het kapitalisme de modus operandi van reactieve krachten: andere krachten bekampen en overwinnen, niet zozeer door een andere en sterkere code op te leggen, maar door eerst te zorgen dat alle bestaande codes worden leeggezogen.

In elk geval houdt het kapitalisme nooit op zijn eigen limieten op te zoeken en telkens te verschuiven. Anders dan in de despotische tijd, kent deze socius geen uitwendige, maar enkel inwendige en immanente limieten. Telkens als er grenzen opdoemen, verbrokkelen ze en breidt het systeem uit. De afgrond waar het kapitalisme als een razende naartoe holt, wordt iedere keer gedempt met gebruikmaking van allerlei nieuwe territorialiseringen en schijnbare hercoderingen. Dat lijkt me een tweede verklaring voor de ondertitel *Kapitalisme en schizofrenie* te zijn: niet alleen floreert het kapitalisme op gedecodeerde fluxen (eerste schizofrenie), maar het speelt ook een bestendig spel van aantrekking en afstoting van haar eigen immanente limieten: wat het kapitalisme zelf opwekt, schuift het telkens weer verder vooruit (tweede schizofrenie). Net zoals de schizofreen, is het kapitalisme gespannen tussen twee uitersten: het onverdraaglijk bestookt worden in een infernaal proces aan de ene kant, en de afschuw van het catatoon stilvallen van alle (geld)stromen aan de andere kant. Dezelfde begrippen blijken dienstig om zowel kapitalisme als schizofrenie te begrijpen.

### **Verschillen met Marx**

In zijn colleges<sup>122</sup> zegde Deleuze zelf dat zijn project met Guattari allerm minst een terugkeer naar Marx inhield. Het was voor hem meer een kwestie van vergeten – met inbegrip van het vergeten van Marx – weliswaar met het behoud van sommige fragmenten. Zelf noemde hij in die colleges drie grote verschillen tussen *L'anti-Edipe* en de marxistische benadering.

---

<sup>122</sup> Vincennes, 28 mei 1973, geciteerd in François DOSSE, *Gilles Deleuze, Félix Guattari, biographie croisée*, Ed. La Découverte, pp. 238-239.

Ten eerste vertrok Marx vanuit behoeften, terwijl het een zaak van verlangen is. De claim in *L'anti-Œdipe* dat Marx niet over tekort en schaarste sprak, relativeerde Deleuze dus (terecht) in zijn lessen. Elders<sup>123</sup> benadrukt hij dat marxisten het probleem definiëren in termen van belang. Behoeften of belangen, beiden zijn niet de juiste sleutels: het gaat over verlangen. In *Le Capitalisme et le désir*<sup>124</sup> legt Deleuze uit dat de band tussen het libidineuze verlangen en het sociale veld trouwens niet ontstond met het kapitalisme: er zijn altijd mensen geweest die repressie (van anderen, én van henzelf) verlangden, of het nu ging over slavenhandelaars of over hovelingen in het Chinese keizerrijk. De nieuwigheid met het kapitalisme is dat er – in beginsel – geen geheimen meer bestaan. Alles is publiek, alles is “democratisch” (de aanhalingstekens zijn van Deleuze). Vroegere samenlevingen kenden geheimen: zij maakten deel uit van de code. (Het eerste voorbeeld dat in me opkomt is dat gewone mensen niets te zoeken hadden in de Verboden Stad.) Maar de publiciteit van het kapitalisme is van een vreemde snit: alles is publiek, maar “rien n'est avouable.” Dit door Deleuze zelf gecursiveerde woord, dat elders niet meer terugkomt,<sup>125</sup> begrijp ik als de thesis dat de werking van verlangmachines in economie en financiën nooit aan het licht komt. Deleuze verwijt politiek links dat het zich nutteloos bezig houdt met het aanklagen van trivialiteiten (*petites bavures*) en met ideologisch gesticuleren, zonder te beseffen dat het verlangen de centrale kracht is, dat dit verlangen meteen in het economische weefsel zit, en dat het de politieke repressie zelf voedt.

Dat is Deleuzes tweede onderscheid: hij aanvaardt de marxistische oppositie tussen infrastructuur en superstructuur niet. Hij ziet geen ideologische sfeer, los van de rest van de samenleving. Ideologie heeft trouwens geen belang. De oppositie tussen economie en ideologie evenmin. Het enige wat telt is de organisatie van de macht. Ideologieën drukken enkel de geldende machtsorganisatie uit. Deleuze stelde dat marxisten zoveel gewicht aan de ideologie hechtten omdat ze daarmee konden verbergen wat er in de Sovjet-Unie gebeurde: een vernieuwde organisatie van repressieve macht.<sup>126</sup> Dat gebeurt door niets anders dan de werking van het verlangen, dat de volledige infrastructuur bewerkt en beheerst.

---

<sup>123</sup> “Je ferais l’hypothèse suivante: même et surtout le marxisme a déterminé le problème en terme d’intérêt (le pouvoir est détenu par une classe dominante définie par ses intérêts). Du coup, on se heurte à la question: comment se fait-il que des gens qui n’y ont pas tellement intérêt suivent, épousent étroitement le pouvoir, en quémandent une parcelle? C’est peut-être que, en terme d’investissements, aussi bien économiques qu’inconscients, l’intérêt n’ait pas le dernier mot, il y a des investissements de désir qui expliquent qu’on puisse au besoin désirer, non pas contre son intérêt, puisque l’intérêt suit toujours et se trouve là où le désir le met, mais désirer d’une manière plus profonde et diffuse que son intérêt.” (*L’île déserte et autres textes*, p. 296).

<sup>124</sup> *L’île déserte et autres textes*, pp. 365-380.

<sup>125</sup> Foucault werkte wel dieper door op het concept van de *aveu*: “Nous trouvons effectivement dans l’aveu une notion fondamentale sur notre façon d’être lié à ce que j’appelle les obligations par rapport à la vérité.” (Michel FOUCAULT, *Dits et écrits II*, 1976-1988, p. 1477).

<sup>126</sup> *Sur le capitalisme et le désir*, in *L’île déserte et autres textes*, pp. 367-368.

In een derde, subtieler geformuleerd verschil stelt Deleuze dat het marxisme een soort recapitulatie, een opbouw van een geheugen veronderstelt, met een zogenaamd *unitaire ontwikkeling van de productieve krachten*. In deze formulering met tonen van totalisering valt een hegeliaanse kijk op de geschiedenis te herkennen, die Deleuze en Guattari niet aanvaardden. Ze claimen integendeel dat de productie van de verhalen (*des énoncés*) gebeurt vanuit de kracht van het *vergeten*. Men herkent de stem van Nietzsche in deze afrekening met Hegel.

### **Proletariaat**

Het communisme is voor ons geen toestand die tot stand moet gebracht worden, geen ideaal waarnaar de werkelijkheid zich heeft te richten. Wij noemen communisme de werkelijke beweging, die de huidige toestand opheft. De voorwaarden voor deze beweging resulteren uit de thans bestaande gegevenheid.

(Marx, in *Parijse manuscripten*, p. 182)

Marx beschreef het communisme niet als een ideaal, maar als een beweging: het communisme zal immanent voortvloeien uit wat nu bestaat. Dit anti-idealistisch uitgangspunt zal meer op Deleuzes instemming hebben kunnen rekenen dan de precieze manier waarop Marx de uitweg uit de infernale kapitalistische machine beschreef. Marx vertrok wel vanuit het communisme als een immanent potentieel van het kapitalisme,<sup>127</sup> maar met een zeer bijzondere opdracht voor het proletariaat, dat moest gemobiliseerd worden door een klassenbewustzijn.

Als er bij Deleuze al plaats is voor de affirmatieve kracht van het proletariaat, dat aan het kapitalisme kan ontsnappen, dan toch niet onder de vorm van een negatie. Maar Deleuze zegt daarnaast uitdrukkelijk dat er niet zoiets bestaat als een beeld van de proletariër, waarvan het zou volstaan om zich er bewust<sup>128</sup> van te worden (P90/234). De verwijzingen van Deleuze naar het proletariaat zijn bijzonder schaars. In *Mille Plateaux* lees je nog wel: “La puissance de minorité, de particularité, trouve sa figure ou sa conscience universelle dans le prolétaire.” (MP80/589) Maar Deleuze formuleert meteen een waarschuwing tegen een arbeidersklasse<sup>129</sup> die zich door middel van een bepaald statuut, of zelfs langs een eventueel veroverde staatsmacht zou definiëren. Dan is ze immers niet meer in staat om werkelijk revolutionair te zijn.

<sup>127</sup> Nicholas THOBURN, *Deleuze, Marx and Politics*, p. 3.

<sup>128</sup> Het is trouwens eigen aan het bewustzijn dat het een vals bewustzijn is (DR68/268).

<sup>129</sup> Deleuze minimaliseert trouwens de associatie tussen Marx en de klassenstrijd: “Ce n’est pas Marx qui invente la compréhension de l’histoire comme lutte des classes, c’est l’école historique bourgeoise du 19<sup>ième</sup> siècle (CV16.11.71/1-2).



In *Mille Plateaux* (in 1933 – *Micropolitique et segmentarité*)<sup>130</sup> staat de verklaring hiervoor. Twee vormen van segmentariteit doorkruisen elke samenleving. De ene is hard, op zichzelf staand, binair en centraal georiënteerd: de *molaire* segmentariteit. De andere is soepeler, gevoelig voor meer dimensies en nomadisch: de *moleculaire* segmentariteit. Beide vormen zijn onderscheiden, maar ook onafscheidelijk. Grote molaire verschillen (man-vrouw, arm-rijk, ...) verhinderen nooit dat er ook veel fijnere moleculaire bewegingen werkzaam zijn. De bijzondere originaliteit van Deleuze en Guattari is dat zij zien hoe de massa *moleculair* bewogen wordt, en niet molaire, zoals vele andere denkers – ze noemen zelf Canetti<sup>131</sup> (MP80/260) – menen. Daar echt op inwerken, dat is het domein van de *micropolitiek*.

Het is te gemakkelijk om antifascist te zijn op het molaire niveau, en een oogje dicht te knijpen voor de fascist die men zelf is, die men onderhoudt en voedt, die men zelf koestert in de moleculen, persoonlijk en collectief.<sup>132</sup>

(Deleuze en Guattari, in *Mille plateaux*, MP80/262)

Meteen is het ook beter te begrijpen waarom de klasse,<sup>133</sup> in de ogen van Deleuze een molaire begrip, minder geschikt is om te begrijpen wat er in het kapitalisme speelt. Het kapitalisme werkt immers met moleculaire (of gemoleculiseerde) individuen, dat wil zeggen met de massa. Het marxisme zegt ten onrechte dat een samenleving zich definieert door tegenstellingen. Dat klopt enkel op grote schaal. Overtuigingen en verlangens bewegen op moleculair niveau. Het kapitalisme beschermt zich tegen de eigen waanzin door mensen te creëren die bereid zijn de eigen onderwerping te organiseren, door zelf het kapitalistische spel mee te spelen.

Dat inzicht blijft uiteraard niet zonder gevolgen. We zullen in de volgende bladzijden de vraag stellen wat de filosofie en de politiek dan te doen staat.

---

<sup>130</sup> Elk deel van *Mille Plateaux* krijgt in zijn titel een tijdsaanduiding. Over die data zegt Deleuze dat Guattari en hij het interessant vonden om een *sentiment d'imminence* te geven, een aanvoelen dat iets te gebeuren staat of gebeurd is (P90/51). In het geval van *Micropolitique et segmentarité* (voorafgegaan door het jaartal 1933) ligt de associatie met de benoeming van Adolf Hitler tot rijkskanselier in Duitsland op 30 januari 1933 voor de hand.

<sup>131</sup> Elias Canetti (1905-1994) was de auteur van *Masse und Macht* (1960).

<sup>132</sup> “C’est trop facile d’être anti-fasciste au niveau molaire, sans voir le fasciste qu’on est soi-même, qu’on entretient et nourrit, qu’on chérit soi-même, avec des molécules, personnelles et collectives.”

<sup>133</sup> In *L’anti-Œdipe* worden de klassen bestempeld als het negatief van de kasten, de rangen en standen (AÉ72/180\*184).

## Deel 4. Le devenir-philosophe<sup>134</sup>

### *Staat er de filosofie iets te doen?*

#### Niet-filosofische lectuur van filosofie

Je moet geen filosoof zijn om filosofie te lezen. Filosofie leent zich... beter nog: ze heeft *nood* aan twee lezingen tegelijk. Er is – en ze is van levensbelang – een niet-filosofische lectuur van filosofie, anders was er geen schoonheid in de filosofie. Het komt erop neer dat niet-specialisten filosofie lezen, en *dat er aan die lectuur niets mankeert*. Zij volstaat. [...]. Zelfs een filosoof moet leren om grote filosofen op niet-filosofische wijze te lezen.<sup>135</sup>

(Deleuze, in *L'Abécédaire*, N comme Neurologie)

Voor Deleuze bestaat er zoiets als een niet-filosofische lectuur van (goede) filosofie. Hij vond dat je niet alles hoeft te begrijpen om het te kunnen waarderen (wat overigens ook een geruststellende opmerking is voor geïntimideerde lezers van zijn oeuvre). Uit zijn kijk op de geschiedenis van de filosofie bleek al zijn afkeer van de scholastiek, als die mensen tegenhield om te denken. Maar dat weerhield hem er niet van veeleisend te zijn over wat het betekent om te filosoferen. Hij keek geërgerd hoe de kapitalistische axiomatic (met TV-shows, leescijfers en *la pensée-pour-le-marché*) ook de werktuigen van de filosofie in haar greep wilde krijgen.

<sup>134</sup> Voor zover ik weet werkte Deleuze de term *devenir-philosophe* nergens als concept uit. *Devenir-philosophe*, wat betekent het, of beter: wat doet het? Het verbindingsstreepje staat er in elk geval niet voor niets. Het is niet zomaar *filosoof worden*, zoals in meerderjarig worden, verpleegster worden of terug gezond worden. Het filosoof-worden (met verbindingsstreepje) moet, volgens een strak uitgevoerde analogie met het *devenir-animal* uit deel 10 van *Mille Plateaux*, begrepen worden als iets zeer bijzonders, dat de mens doorkruist en hem letterlijk vervoert (*emporter*), en dat daarenboven niet alleen de mens maar ook de filosoof (de filosofie) raakt. Het is geen kwestie van imitatie, van gelijkenis of zelfs van identificatie (MP80/291). Het filosoof-worden is een worden dat zelf een realiteit heeft (Deleuze verwijst naar l'idée bergsonienne d'une coexistence de "durées" très différentes, supérieures ou inférieures à "la nôtre", et toutes communicantes.)

Dat filosoof-worden van de mens is een realiteit, zonder dat *de filosoof* die hij wordt ook een realiteit zou zijn. Dat is een andere manier om te zeggen dat er geen verworvenheid, geen diploma, geen definitieve inbezitting (of territorialiseren) mee gemoeid is. Worden is voor Deleuze geen evolutie, toch niet als daar een idee van herkomst of einddoel mee wordt opgeroepen. Worden staat in de orde van de alliantie, in het brede domein van de symbiose. Daarbij is het zo goed als onmogelijk om een grens te trekken tussen de mens en de filosoof. Beide kanten zullen elkaar blijven impacteren, deterritorialiseren, reterritorialiseren. "(...) l'homme ne devient pas réellement animal, mais il y a cependant une réalité démoniaque du devenir-animal de l'homme" (MP80/309). Vervang het woord *animal* door *philosophe* en ineens komt Socrates' daemon (al dan niet gewild) in beeld.

<sup>135</sup> "Pas besoin d'être philosophe pour lire de la philosophie. La philosophie est susceptible... bien plus : elle a *besoin* de deux lectures à la fois. Il y a – absolument nécessaire – une lecture non-philosophique de la philosophie, sinon il n'y aurait pas de beauté dans la philosophie. C'est à dire que des non-spécialistes lisent de la philosophie et que la lecture non-philosophique de la philosophie *ne manque de rien*. Elle a sa suffisance. [...] Même un philosophe doit apprendre à lire un grand philosophe non-philosophiquement."

Vandaag is het de informatica, de communicatie, de marketing die zich meester hebben gemaakt van de woorden “concept” en “creatief”. Die zogenaamde creatievelingen vormen een schaamteloos ras: verkopen is voor hen de opperste gedachte van het kapitalisme, het cogito van de handelswaar.<sup>136</sup>

(Deleuze, in *Pourparlers*, P90/186)

### De rol van de filosoof

In *Pourparlers* (P90/7) zegt Deleuze dat de filosofie geen *Puissance* is. Zij is niet te vergelijken met een oorlogvoerende mogendheid. Anders dan Staten, religies, het kapitalisme, de wetenschap, ... is de filosofie hooguit verwickeld in schijnoorlogen, want de filosoof heeft aan die Puissances *niets te zeggen*. De guerrilla waartoe dat leidt is er één die de denkende mens vooral met zichzelf voert. De *Puissances* manifesteren zich immers niet als buitenstaanders, maar vinden hun weg in elke mens. Foucault noemde *L'anti-Œdipe* een ethisch boek,<sup>137</sup> een handleiding voor niet-fascistisch leven. Maar belanden we dan toch niet in een filosofie van de persoonlijke mentale hygiëne? Is de filosoof een moderne Diogenes, zonder veel maatschappelijke impact? Politiek engagement, laat staan militantisme, lijkt zo niet voor hem weggelegd.

Daartegenover staat dat Deleuze het beeld waardeerde van de filosoof als dokter, die zijn tijdperk diagnosticeert (N65/22). Dokter van de beschaving zijn, betekent nieuwe, immanente manieren van bestaan uitvinden. Dat zijn interventies in de realiteit. Deleuze parafraseerde Nietzsche: “Tegen de tijd ingaan, zo op de tijd inwerken en (hopelijk) ageren ten gunste van een tijd die komt” (Q91/107). Wat de filosoof schreef, moest als ambitie hebben om te assembleren met de rest van de wereld (*agencement avec le dehors*) en mocht geen louter beeld zijn (*le livre-image du monde*) vanwege een afstandelijke toeschouwer (MP80/34).

Wat is het nu? Filosofische zelfzorg of engagement? Deleuze erkende zelf dat hij tot aan *L'anti-Œdipe* niet aan een politieke theorie toekwam. Mei '68 was het kantelmoment.<sup>138</sup> De eerste *politieke* aanzet gebeurt via het introduceren van de schizoanalyse.

<sup>136</sup> “Aujourd’hui, c’est l’informatique, la communication, la promotion commerciale qui s’approprient les mots « concept » et « créatif » et ces « concepteurs » forment une race effrontée qui exprime l’acte de vendre comme suprême pensée capitaliste, le cogito de la marchandise.” In *Qu’est-ce que la philosophie?* beschrijft Deleuze deze toestand als een schaamtevol dieptepunt (*le fond de la honte*) voor de filosofie (Q91/15).

<sup>137</sup> “I would say that *Anti-Oedipus* (may its authors forgive me) is a book of ethics, the first book of ethics to be written in France in quite a long time.” (Preface bij de Engelse uitgave van *Anti-Oedipus*, p. xv).

<sup>138</sup> “Une sorte de passage à la politique, je l’ai fait pour mon compte, avec Mai 68, grâce à Guattari, grâce à Foucault, grâce à Elie Sambar. *L’anti-Œdipe* fut tout entier un livre de philosophie politique.” (P90/230). (Sambar was de uitgever van de *Revue des Etudes Palestiniennes*.)

De schizoanalyse verheelt niet dat ze een politieke en sociale psychoanalyse is, een militante analyse : niet omdat ze Oedipus zou veralgemenen in de cultuur, in de tot nu geldende lachwekkende omstandigheden. Maar integendeel omdat ze zich voorneemt te bewijzen dat er een onbewuste libidineuze investering in de sociale historische productie bestaat, die te onderscheiden is van de tegelijk optredende bewuste investeringen.<sup>139</sup>

(Deleuze en Guattari, in *L'anti-Œdipe*, AŒ72/117\*120)

De schizoanalyse ontmaskert dat het verlangen van mensen helemaal niet los staat van economie en politiek. Zij beperkt zich niet tot interpreteren, maar breekt weerstanden: het noodzakelijke sloopwerk betreft overtuigingen, beelden en theatrale scènes uit de psychoanalyse, en dat mag niet te zachtzinnig (*jamais trop malveillante*) gebeuren (AŒ72/374\*378). De schizoanalist is een mecanicien (AŒ72/385\*388), die het probleem terug naar de fabriek brengt. Hij is bezig met infrastructuur, niet met ideologie. Hij peilt of het verlangen slaaf is van het *molaire*, ofwel dat het *moleculaire* de overhand kan halen (AŒ72/417\*420-421). Deleuze illustreert dat met Maud Mannoni's casus (AŒ72/457\*461) van een schizofrene jongen die goed functioneert, als hij maar aan auto's kan prutsen . De garagist is zijn beste verpleger. Hij heeft geen structuralisme, ideologie, abstractie of expressie nodig. Wel bouten en moeren.

Dat is dus het doel van de schizoanalyse : de specifieke aard van de libidineuze investeringen in het economische en politieke domein analyseren, en zo aantonen hoe het verlangen vastbesloten zijn eigen repressie kan verlangen in het verlangende subject. [...] Dat voltrekt zich allemaal niet in de ideologie, maar helemaal daaronder.<sup>140</sup>

(Deleuze en Guattari, in *L'anti-Œdipe*, AŒ72/124-125\*127-128)

Macht is voor Deleuze geen uitwendigheid. Net zoals het verlangen functioneert ook de macht eerst en vooral inwendig.<sup>141</sup> Daarom is er een materialistische psychiatrie nodig, om dat vreemde verlangen naar onderdrukking te verklaren, en om zo mogelijk bij te dragen tot het bevrijden van het verlangen, om er een revolutionaire allure aan te geven. Daarvoor moet de psychiatrie uit het familiale moeras van Oedipus geraken, en het sociale territorium durven te betreden.

<sup>139</sup> “La schizo-analyse ne se cache donc pas d’être une psychanalyse politique et sociale, une analyse militante: non pas parce qu’elle généraliserait Œdipe dans la culture, sous les conditions ridicules qui ont eu cours jusqu’à maintenant. Mais au contraire, parce qu’elle se propose de montrer l’existence d’un investissement libidinal inconscient de la production sociale historique, distinct des investissements conscients qui coexistent avec lui.”

<sup>140</sup> “Tel est donc le but de la schizo-analyse: analyser la nature spécifique des investissements libidinaux de l’économique et du politique; et par là montrer comment le désir peut être déterminé à désirer sa propre répression dans le sujet qui désire. [...] Tout cela se passe, non pas dans l’idéologie, mais bien en dessous.”

<sup>141</sup> Arnaud BOUANICHE, *Gilles Deleuze, une introduction*, p. 163.

In *Mille plateaux* komt de term schizoanalyse niet meer terug. Deleuze en Guattari lijken te beseffen dat ze met de psychoanalyse hun rekening vereffend hebben. Met nieuwe woorden zoals *micropolitique*, *minorité* en *machine de guerre* wordt het verzet tegen grote, totaliserende gehelen verdergezet. Het concept *minorité* (MP80/133-134) is niet kwantitatief: het gaat niet over minder talrijk te zijn dan de meerderheid. Wat haar onderscheidt is de *capacité om te worden*, een capaciteit die de meerderheid ten enenmale ontbeert. De meerderheid is de standaard, de stand van zaken, pal in het centrum, met vastgelegde identiteiten. In dat molaire domineert de betekenaar (*signifiant*). De *minorité* is er het tegendeel van: het zit op tweesprongen, waar machines ontregeld geraken, waar betekenissen worden opgeheven. De *machine de guerre* speelt in op die ontregelingen van de sociale machine, om eraan te kunnen ontsnappen. Maar om te kunnen (blijven) worden, mag het nooit de kwaliteit van minderheid inruilen voor het statische van de meerderheid. Zelfs het marxisme bezondigde zich jammer genoeg vaak aan ideeën van hegemonie, met de mannelijke, gekwalificeerde arbeider van de eigen natie als de standaard. Zoiets vermindert de werkelijk revolutionaire kracht. Dan verliest men de kwaliteit van de micropolitiek, om terug te verzanden in grote molaire ondernemingen.

### Scheuren in de werkelijkheid

Eigenlijk zijn er geen contradicties, schijnbare of echte; er bestaan alleen maar graden van humor.<sup>142</sup>

(Deleuze en Guattari, in *L'anti-Œdipe*, AŒ72/81\*84)

Het duurt even voor je als lezer van Deleuze vertrouwd bent met het gemak waarmee hij tegenstrijdigheden als niet ter zake afdoet, het plezier waarmee hij het woord “en” gebruikt om ons logisch, betrouwbaar en scholastisch rijtje “of, omdat, ondanks, teneinde, ...” te verjagen. Redeneert deze filosoof wel zorgvuldig en rationeel? David Lapoujade legt uit dat Deleuze eigenlijk een logicus is (wat nog niet hetzelfde is als rationeel).<sup>143</sup> Wat inconsistent of tegenstrijdig lijkt, is het in onze ogen alleen maar omdat we obsessief bezig zijn met algemene wetten toe te passen op particuliere gevallen. De denkfout begint volgens Deleuze met te veel ontzag

<sup>142</sup> “En vérité, il n’y a jamais de contradictions, apparentes ou réelles, mais seulement des degrés d’humour.”

<sup>143</sup> “Plus c’est irrationnel, plus c’est aberrant, plus c’est logique pourtant. [...] La logique a toujours quelque chose de schizo-phrénique chez Deleuze.” (David LAPOUJADE, *Deleuze, les mouvements aberrants*, p. 11-13). Zie in dat verband ook Deleuze en Guattari zelf: “Nous croyons au désir comme à l’irrationnel de toute rationalité.” (AŒ72/455\*459)

voor mistige, statistische gehelen met vage contouren (ACE72/81\*84). Die *molaire*, collectieve formaties scharrelen allerlei singulariteiten bijeen, die het toeval daar deed terechtkomen. Er worden vreemde wetten (van tekort, afwezigheid, asymmetrie, uitsluiting, ondeugd en schuld) op losgelaten, zodat er *kanten* ontstaan in die nevelige gehelen. Veel meer sympathie heeft Deleuze voor wie oog heeft voor de pure, *moleculaire* multipliciteiten. Elke singulariteit wordt er positief bepaald (“het is wat het is”<sup>144</sup>). Niet negatief, vanuit tekorten of wetten om zich aan te onderwerpen. Hun communicatie met elkaar is aberrant, afwijkend, onregelmatig. In plaats van je te ergeren over contradicties, lach erom, want de multipliciteiten lappen die wetten ook aan hun laars: ze houden ervan te zwerven en te verdwalen.

Maar elke mens hunkert nu eenmaal naar wat orde om zich te beschermen tegen de chaos in het hoofd. Niets is zo beangstigend als ideeën die wegglijpen. Daarom klampen we ons vast aan zekerheden en vaste regels, vertrouwde dingen zoals gelijkheid en oorzakelijkheid. We willen niet dat onze fantasie (het delirium, de waanzin) zomaar rondzwerft in het universum om er gevleugelde paarden en vuurdraken te produceren (Q91/189). Dat zou natuurlijk allemaal een beetje beter lukken als er ook orde bestond in de dingen zelf... Wat de filosoof bijdraagt tegenover die bedreigende chaos, is net het besef dat die oneindige variaties onlosmakelijk verbonden zijn met de werkelijkheid. Er bestaat geen filosofisch concept dat niet meteen doorkruist wordt door een breuk. Het klopt natuurlijk dat mensen een paraplu trachten te maken waaronder ze kunnen schuilen, maar de filosoof ziet er, net zoals de artiest, altijd de grote scheuren in (Q91/191). Beiden vrezen de chaos minder dan dat ze de clichés vrezen.

### Filosofische concepten

Filosofie is de kunst om concepten te fabriceren (Q91/8). Ze bestaan niet ergens, in een of andere hemel waar de filosoof ze aantreft. Ze ontstaan ook niet in conversatie of dialoog: die leveren soms *consensus* op, maar zeker geen concepten. Filosofie is dus noch contemplatie (van wat al zou bestaan), noch communicatie (van wat in een gesprek tot stand komt). En filosofie is ook niet zomaar nadenken: geen wiskundige wacht op de filosofie om na te denken over wiskunde, en de artiest denkt na over kunst zonder eerst de filosoof te raadplegen. Zeggen dat wiskundigen en artiesten dan ook filosofen zijn, dat beschouwt Deleuze als een flauwe grap.

---

<sup>144</sup> “Puisqu’il en est ainsi (« il en est ainsi, il en est ainsi », formule chère à Kafka, protocole d’un état de fait...), on abandonnera le sens, on le sous-entendra, on n’en retiendra qu’une squelette ou une silhouette de papier” in *Kafka, pour une littérature mineure*, p. 37.

Neen, het is aan de filosoof om (unieke, singuliere) concepten te creëren, op basis van het probleem dat zijn denken in beweging zet en wars van de *common sense*. Al kan het woord creatie ook tot misverstand leiden, alsof creëren uitgaat van een of ander soeverein subject. Een concept dringt zichzelf op (*il se pose lui-même*). Het besef dat de gedachte *wil* gedacht worden, is schatplichtig aan Spinoza. Deleuze noemt het *le caractère autopoïétique* (Q91/16), het *zelf-creatieve* van het concept. Er is altijd een probleem dat moet opgelost worden, dat rondspookt en obsedeert. Elk concept verwijst naar problemen zonder dewelke het geen zin zou hebben. De filosoof kiest dat probleem niet neutraal uit een menu. Het presenteert zich met sterke dwang. Als je geen concept en geen probleem herkent, dan ben je niet bezig met filosofie, zegt Deleuze.<sup>145</sup>

Het belang van de evenementen waartoe filosofische concepten oproepen, bepaalt er de grootsheid van. Voor Deleuze, die de universele geschiedenis ziet in het licht van de totstandkoming van het kapitalisme, is het niet verwonderlijk dat hij de auteur van *Het Kapitaal* het epitheton van de grootsheid gunt, hoe eigenzinnig hij verder ook met sommige van zijn concepten omspringt.

In *Qu'est-ce que la philosophie?* (Q91/25-27) maakt Deleuze het ijs voor sommige critici ongetwijfeld zeer glad, als hij poneert dat het filosofisch concept, anders dan in de wetenschap, constante noch variabele kent. Het is een *heterogenese*, een ordening van onderdelen (of van variaties) op basis van nabuurschap (*voisinage*), zodat het nooit over essenties, maar altijd over evenementen gaat. Concepten moeten weerstand bieden aan elke identitaire druk. Dat betekent dat een filosoof zijn concepten altijd herschikt en zelfs verandert. Hiermee maakt Deleuze ook duidelijk wat hij met andermans concepten durft te doen. Hij verlangt niet van een concept dat het naar iets verwijst (tenzij naar zichzelf): er is geen referentie nodig maar consistentie. Natuurlijk moeten concepten *te maken hebben* met onze problemen, met ons *worden*, maar hun waarde staat nooit los van het probleem waarmee een bepaalde filosoof worstelde toen ze gefabriceerd werden.<sup>146</sup>

Hoe benadert men dan best grote filosofen? Niet door ze na te praten! Wel door te doen wat zij deden: concepten creëren en nieuw leven inblazen, op basis van relevante problemen,

<sup>145</sup> L'Abécédaire (H comme Histoire de philosophie).

<sup>146</sup> Roland BREEUR, *De tijd bestaat niet. Essays over domheid, vrijheid en emoties*, 2012, Vantilt, p. 24: "Grote denkers lieten dan ook grote begrippen achter, en omgekeerd hebben alle grote begrippen een eigen signatuur: het cogito van Descartes, de monade van Leibniz, de genealogie van Nietzsche... Maar die begrippen ontleenen hun waarde aan het probleem waarin ze werden gesmeed. Hun zin blijft immanent aan het veld dat zich om hen heeft gevormd. Vanaf het moment dat ze zich boven dit veld zouden verheffen, wordt de dynamiek van het denken verlamd – het denken zou zich onderwerpen aan de transcendentie. Dat is wat Bergson ook aan de kaak stelt: het begrip zou zich isoleren van de nood waaruit het werd geboren, het wordt hol."

die altijd veranderen. Daarom vinden filosofen weinig smaak in discussies, en slaan ze op de vlucht als ze de kreet horen: laat ons daar eens over discussieren (Q91/32-33).<sup>147</sup>

Daarom is het zo lastig om te discussieren, daarom moet je gewoon nooit discussieren, nooit. Je gaat iemand toch niet zeggen: “Dat is van geen enkel belang wat je daar zegt!” Je kunt hem zeggen: “Dat is niet waar.” Maar wat iemand zegt is nooit *niet waar*. De kwestie is niet dat het *niet waar* zou zijn, maar wel dat het dom is, of zonder enig belang. Dat het al duizend keer is gezegd. De noties van belangrijkheid, van noodzaak, van belang zijn duizend keer bepalender dan de notie van waarheid. Niet dat die noties de waarheid vervangen, maar zij nemen de maat op van de waarheid van wat ik vertel.<sup>148</sup>

(Deleuze, in *Pourparlers*, P90/177)

Een theorie is als een gereedschapskist. Je komt nooit op een theorie terug, je maakt er gewoon nieuwe.<sup>149</sup> Wie een theorie ziet als een vitrinekast met betekenissen, komt bij Deleuze bedrogen uit. Een theorie moet functioneren. Men moet er gebruik van kunnen maken. Zo niet, dan is ze waardeloos, of is haar tijd nog niet gekomen. Een theorie totaliseert niet (dat is immers de *modus operandi* van de macht), een theorie vermenigvuldigt en vermenigvuldigt zich.

### Een gladgeschoren Marx

Nu is inmiddels duidelijk hoe Deleuze de *grootseid van Marx* zou ingevuld hebben: zonder gedweë navolging, maar ook zonder een grammetje energie te verspillen aan kritische kanttekeningen. Concepten van Marx die Deleuze aanspreken, blaast hij nieuw leven in. Wat hem niet aanspreekt laat hij terzijde of onderwerpt hij aan variaties, die hij zich ook met eigen concepten zou hebben gepermitteerd. Weg dialectiek. Weg vervreemding. Geen teleologie van het proletariaat in de communistische heilsgeschiedenis. Geen ideologie. Van klassenstrijd naar micropolitiek. *Marx wordt echt wel gladgeschoren*. Maar Marx' geniaal inzicht in de axiomatische immanentie van het kapitalisme maakt blijkbaar heel veel goed.

<sup>147</sup> “C’est pourquoi le philosophe a fort peu le goût de discuter. Tout philosophe s’enfuit quand il entend la phrase : on va discuter un peu. [...] On n’est jamais sur le même plan.”

<sup>148</sup> “C’est pour ça que c’est tellement difficile de discuter, c’est pour ça qu’il n’y a pas lieu de discuter, jamais. On ne va pas dire à quelqu’un : « Ça n’a aucun intérêt, ce que tu dis ! » On peut lui dire : « C’est faux. » Mais ce n’est jamais faux, ce que dit quelqu’un, c’est pas que ce soit faux, c’est que c’est bête ou que ça n’a aucune importance. C’est que ça a été mille fois dit. Les notions d’importance, de nécessité, d’intérêt sont mille fois plus déterminantes que la notion de vérité. Pas du tout parce qu’elles la remplacent, mais parce qu’elles mesurent la vérité de ce que je dis.”

<sup>149</sup> *L’île déserte et autres textes*, p. 290.



Deleuze zou geen moeite hebben gehad met de niet uitgekomen en toch met stelligheid verkondigde voorspellingen van Marx. Hij verbindt de waarde van een uitspraak aan zijn belang, veel meer dan aan zijn zogenaamde waarheid. Ware uitspraken zonder belang of niveau, dat was hem pas een gruwel. Volgens Deleuze moest filosofie schade toebrengen en weerstand bieden aan de domheid. Dat was voor hem de echte grootsheid van filosofie: was er geen filosofie, dan stond er geen maat op de omvang van de stupiditeit die er zou bestaan, net zoals we geen idee hebben van de vulgariteit van mensen, mocht er geen kunst bestaan.<sup>150</sup>

Maar de plaag van de filosofie zijn zij die kritiek leveren zonder te creëren, en zij die verdedigen wat krachteloos werd zonder er terug levenskracht aan te kunnen geven.<sup>151</sup>

(Deleuze en Guattari, in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Q91/33)

Domheid is geen vergissing of reeks vergissingen. Men kent imbeciele gedachten en redeneringen die helemaal uit waarheden bestaan ; maar het gaat dan over lage waarheden, van een lage ziel, zo zwaar als lood. De domheid is dieperliggend datgene waarvan ze zelf het symptoom is : een lage manier van denken.<sup>152</sup>

(Deleuze, in *Nietzsche et la philosophie*, N62/163)

Toen een interviewer aan Deleuze suggereerde (P90/198) dat de *nieuwe filosofen*<sup>153</sup> komaf zouden maken met Marx en met de revolutie, net zoals *L'anti-Œdipe* bevrijdend werkte tegenover Freud, Lacan en zijn structuren, reageerde hij ontstemd op de vergelijking. Hij stelde vast dat ook de nieuwe filosofen die Marx willen afvoeren, er helemaal niet in slagen een nieuwe analyse van het kapitaal te maken. Wat ze aanklaagden waren de stalinistische ethische en politieke consequenties, waarvan ze dachten dat die voortvloeiden uit Marx' ideeën. Hij vergeleek ze met wie immorele consequenties toeschreef aan Freud, en voegde er fijntjes aan toe dat dit alles niets met filosofie te maken had.

<sup>150</sup> *L'Abécédaire* (R comme Résistance).

<sup>151</sup> “Mais ceux qui critiquent sans créer, ceux qui se contentent de défendre l'évanouï sans savoir lui donner les forces de revenir à la vie, ceux-là sont la plaie de la philosophie.”

<sup>152</sup> “La bêtise n'est pas une erreur ni un tissu d'erreurs. On connaît des pensées imbéciles, des discours imbéciles qui sont faits tout entiers de vérités; mais ces vérités sont basses, sont celles d'une âme basse, lourde de plomb. La bêtise est, plus profondément, ce dont elle est symptôme: une manière basse de penser.” Zie hierover ook Roland BREEUR, *De tijd bestaat niet. Essays over domheid, vrijheid en emoties*, 2012, Vantilt, p. 240: “Domheid [kan] niet worden herleid tot een vorm van dwaling, omdat ze niet het domein van het ware en onware betreft, maar het domein van het zinvolle of triviale”.

<sup>153</sup> Deze *nouveaux philosophes* maakten deel uit van een stroming in de jaren '70, die behoorde tot radicaal links in Frankrijk, en getypeerd werd door een afwijzing van totalitarisme. Deleuze was erg kritisch over hun werk: “Je crois que leur pensée est nulle.” Ze werkten volgens hem met veel te grote concepten (gros concepts) en ze benadrukten veel te veel het belang van de persoon van de denker die het woord nam (“nous, en tant que nous avons fait mai 68...”) Met zulke procedés verprutsten ze volgens Deleuze het filosofisch werk.

## Revoluties

“Wij zijn er vast van overtuigd dat niet de praktische poging maar veeleer de theoretische uitwerking van de communistische ideeën het eigenlijke gevaar vormt, want op praktische pogingen, zelfs als die op grote schaal plaatsvinden, kan met kanonnen geantwoord worden zodra ze gevaarlijk worden, maar ideeën, die door ons verstand gewonnen, door onze levensopvatting veroverd zijn en waaruit het verstand ons geweten gesmeed heeft, zijn ketenen waaruit men zich niet losrukt zonder zijn hart te verscheuren; dat zijn demonen die de mens slechts kan overwinnen door zich aan hen te onderwerpen.”

(Marx, in *Allgemeine Zeitung*, 1842) <sup>154</sup>

Deleuze maakte zich geen illusies over historische revoluties. Als hij ondervraagd wordt over het feit dat hij nooit lid werd van de Communistische Partij, zegt hij dat dit hem gelukkig verlostte van alle discussies over Stalin en over revoluties die mislukken.<sup>155</sup> Natuurlijk mislukken revoluties: men moest een dwaas zijn (*de qui on se moque?*) om niet te zien aankomen dat het met Stalin fout zou aflopen, al zal dat nooit mensen tegenhouden om revolutionair te zijn.

Dat ontvullend commentaar verhindert Deleuze niet om het concept van de revolutie zelf te onderzoeken. De revolutie is de absolute deterritorialisering: ze creëert een nieuwe aarde, een nieuw volk (Q91/97). Maar er bestaat geen deterritorialisering zonder reterritorialisering. Dat laatste gebeurt voor Deleuze op een prominente manier in de filosofie, via de concepten. Natuurlijk, noch de artiest, noch de filosoof kunnen een volk creëren. Een volk ontstaat in abominabel lijden. Maar filosofieboeken en kunstwerken bevatten wel dat lijden, dat de komst van een volk aankondigt. Wat ze gemeenschappelijk hebben, is hun verzet: verzet tegen de dood, tegen de onderwerping, tegen wat onverdraaglijk en beschamend is, tegen het heden (Q91/105).

Het is niet verkeerd te zeggen dat de revolutie de fout van de filosofen is (ook al zijn het niet de filosofen die haar leiden).<sup>156</sup>

(Deleuze en Guattari, in *Qu'est-ce que la philosophie?*, Q91/96)

<sup>154</sup> Geciteerd in David McLELLAN, *Marx' leven en werk*, 1975, p. 69.

<sup>155</sup> *L'Abécédaire* (G comme Gauche).

<sup>156</sup> “Il n'est pas faux de dire que la révolution, c'est la faute aux philosophes (bien que ce ne soit pas les philosophes qui la mènent).”

## Deel 5. Besluit

### *Wat is het probleem?*

#### Anders denken

Het minste wat je kan zeggen is dat Deleuze dwingt om *anders* te denken. Wie moe gepiekerd is over wat iets *is*, schudt hij wakker met de vraag hoe iets *wordt*, en vooral wat iets *doet*. Filosofie moet een theorie zijn van wat we *doen*, en niet van wat *is*.<sup>157</sup>

Door wie of wat wordt een mens gecharmeerd? Lastig te voorspellen. Een oogopslag, een woord, een intrigerende vraag. Iets dat je past, iets waarvan je merkt dat het iets met je doet.<sup>158</sup> Vaak gaat het dan over iets of iemand waarvan anderen zullen zeggen dat er *een hoek af* is, zodat je dat denigrerende oordeel ten langen leste zelf gaat herhalen. Maar bij sterker nadenken blijkt: neen, de hoeken zijn perfect. Voor mij. Het past. Op dit eigenste moment. In een singulier moment van connectie, dat tot intense vreugde kan leiden. Wie zich opmaakt om daar universele verklaringsgronden voor te vinden, zal grandioos mislukken.

Wat beweegt een mens? Waarom wordt iemand spoedarts, waarom gaat een andere de politiek in? Hoeveel toevallige ontmoetingen liggen daaraan ten grondslag, welke fragiele ketting van kansen en waarschijnlijkheden – weggeredeneerd achter een façade van legitimerende idealen – staat in voor de ene of de andere uitkomst? Welke aanvaringen, fricties en wrijvingen zorgen ervoor dat niet het ene maar het andere nummertje winnend uit de tombola komt?

Welk probleem zet ons denken in beweging? Ook lastig te voorspellen. Het probleem dat ons obsedeert is niet hetzelfde als de vraag die ons kan interesseren. Wat Deleuze slecht verdraagt, zijn conversaties waarbij niemand goed weet welk probleem er wordt opgeworpen. Een vraag stellen, peilen naar iemands opinie, dat is absoluut niet hetzelfde als een probleem stellen.<sup>159</sup> In *L'Abécédaire* zegt Deleuze dat de kwestie van welk probleem zich voor een specifiek persoon stelt, allicht een van de grootste mysteries van het denken is. In die passage laat hij ook zijn licht schijnen op het probleem waar hijzelf zich sterk mee verbonden voelt.

---

<sup>157</sup> “La philosophie doit se constituer comme la théorie de ce que nous faisons, non pas comme la théorie de ce qui est. Ce que nous faisons a ses principes ; et l’Être ne peut jamais être saisi que comme l’objet d’une relation synthétique avec les principes mêmes de ce que nous faisons.” (Gilles DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, 1953, Presses Universitaires de France, p. 152).

<sup>158</sup> “Ce qu’il y a de déchirant dans le souvenir d’un ami mort, ces sont les gestes et les regards qui nous atteignent encore, qui nous arrivent encore quand il a disparu.” (Deleuze in *Pour Félix*, in *L’île déserte et autres textes*, p. 308).

<sup>159</sup> *L’Abécédaire* (Q comme Question).

## Afrekenen met het oordeel

Het is een mysterie. Waarom verbindt iemand zich met het ene probleem waarin hij zich herkent, en niet met het andere? Van waar komt de affiniteit van iemand met een bepaald soort probleem? Dat lijkt me een van de grootste mysteries van het denken. Men wijdt zich aan één van de problemen. Men stelt niet om het even welk probleem. (Dat geldt ook voor wetenschappers... de voeling van iemand met dit of dat probleem, ... en een ander probleem, daar begint hij niet eens aan.) Een filosofie, dat is een geheel van problemen. In het algemeen is er wel een samenhang, maar zij pretendeert niet alle problemen te bestrijken, godzijdank. Wel... ikzelf voel me nogal verbonden met het volgende probleem: middelen vinden *om komaf te maken met het systeem van het oordeel*. En om er iets anders voor in de plaats te zetten.<sup>160</sup>

(Deleuze, in *L'Abécédaire*, K comme Kant)

Deleuze ontwikkelde deze gedachte enkele jaren later in zijn essay *Pour en finir avec le jugement*.<sup>161</sup> Van de Griekse tragedies tot de moderne filosofie ontwikkelt zich volgens hem een beklemmende doctrine van het oordeel, met een vreselijk punt waar beschuldiging, deliberratie en verdict oneindig samenlopen. Eerder al had Deleuze de verdienste van Nietzsche onderstreept in het aanklagen van de eeuwige, onmogelijk af te lossen schuld.<sup>162</sup> Kafka ervoer die terneerdrukkende oneindigheid ook, als gevolg van iets dat wel op een vrijspraak lijkt, maar dat het vonnis eigenlijk oneindig verdaagt (CC93/159).<sup>163</sup>

Nietzsche achterna, zoekt Deleuze naar een weg om de schuld terug eindig te maken. Hij ziet ons bestaan als bepaald door eindige relaties. Het verloop van de tijd zorgt voor confrontaties en ontmoetingen, maar het zorgt ook voor herstel.<sup>164</sup> En dan wel in een verhouding schuldenaar-schuldeiser, die niets met ruil te maken heeft, laat staan met een oneindige schuld. Dat noemt hij de *rechtvaardigheid die zich tegen elk oordeel verzet*.

<sup>160</sup> “Là, il y a un mystère. Pourquoi quelqu’un est lié ou se reconnaît dans tel type de problème et pas dans tel autre? Qu’est-ce que l’affinité de quelqu’un avec un genre de problème? Ça me paraît un des mystères les plus grands de la pensée. On est voué pour un des problèmes. On ne pose pas n’importe quel problème. (Cela vaut aussi pour les savants en science... l’affinité de quelqu’un avec tel ou tel problème, ... et tel autre problème il n’entre pas dedans.) Et une philosophie, c’est un ensemble de problèmes. Généralement, il y a une consistance propre mais ça ne prétend pas de couvrir tous les problèmes, Dieu soit loué. Eh bien, ... je me sens un peu lié au problème qui se propose de chercher les moyens pour en finir avec le système du jugement. Et pour y mettre autre chose à la place.”

<sup>161</sup> In *Critique et clinique*, 1993, pp. 158-169.

<sup>162</sup> “Met de onaflosbaarheid van de schuld (is) ook de onaflosbaarheid van de boete, de gedachte van haar onbetaalbaarheid (de ‘eeuwige straf’) geconcipieerd.” (Friedrich NIETZSCHE, *Genealogie van de moraal* (1887), 2014, De Arbeiderspers, p. 84).

<sup>163</sup> Zie ook het citaat van Kafka in *Rapport pour une académie*: “Je ne veux pas du jugement des hommes, je ne cherche qu’à propager des connaissances, je me contente de relater” (K75/14).

<sup>164</sup> “Les existants s’affrontent et se font réparation suivant des rapports finis qui ne constituent que le cours du temps” (CC93/159).

Hij erkent dat het een wreed systeem kan zijn – het model van de primitieve socius met inscripties op de lichamen kent niet veel genade – maar het steekt toch gunstig af tegen het systeem van het oordeel, dat de schuld ongemerkt inschrijft in een boek waar de schuldenaar niet eens toegang toe krijgt, zodat hij zijn rekeningen niet eens fatsoenlijk kan vereffenen! Net zoals Nietzsche verzet Deleuze zich tegen de pretentie om het leven te beoordelen in de naam van transcendente, superieure waarden.

### **Is alles dan om het even?**

Deleuze stelt in *Pour en finir avec le jugement* zelf de prangende vraag: als we het oordeel afschaffen, verspelen we dan niet elk middel om het verschil te maken tussen bestaanswijzen, alsof alles om het even was? In het fragment van *L'Abécédaire* stelde Deleuze dat hij komaf wilde maken met het oordeel. Maar er volgde nog dat hij er iets anders voor in de plaats wilde stellen. Dat alternatief blijkt voor Deleuze het *gevecht* te zijn. Niemand kan zich ontwikkelen door het oordeel. Dat kan alleen gebeuren door het gevecht, waarin geen enkel oordeel vervat zit (CC93/168).

Tegenover het lompe gewicht van zogenaamd hogere waarden, die elke creativiteit, elk ontstaan van nieuwe bestaanswijzen miskennen, poneert Deleuze iets wat op vitale wijze tot stand komt, in het gevecht<sup>165</sup>, in de slapeloosheid, en niet zonder een zekere wreedheid jegens zichzelf. Als hij het oordelen zo misprijst, zegt hij, dan is dat niet omdat alles om het even zou zijn, maar integendeel omdat alles van waarde maar kan ontstaan *in weerwil van het oordeel*. Welk oordeel van experts zou passen voor een toekomstig kunstwerk? Voor Deleuze is het niet aan ons om over anderen te oordelen, maar om te *voelen* of ze bij ons passen of niet, of ze ons krachten<sup>166</sup> brengen ofwel naar de miserie van de oorlog leiden. Hij verwijst naar Spinoza en zegt: “Het is een probleem van liefde en haat, en niet van oordeel” (CC93/169).

Ik zal deze gedachte in wat volgt verbinden met wat Deleuze schrijft over *de schaamte een mens te zijn*.

<sup>165</sup> Marx gaf in een typisch victoriaans huiskamerspelletje op de vraag “Wat is uw voorstelling van geluk?” het antwoord: “Vechten.” (David McLELLAN, *Marx' leven en werk*, p. 533).

<sup>166</sup> Wie hierin subjectivisme (en relativisme) ziet, spreekt Deleuze tegen: “Ce n'est pas du subjectivisme, puisque poser le problème en ces termes de force, et non pas en d'autres termes, dépasse déjà toute subjectivité.” (*Pour en finir avec le jugement*, in *Critique et clinique*, p. 169).

## De schaamte een mens te zijn

In *Qu'est-ce que la philosophie?* (Q91/102-103) citeren Deleuze en Guattari de uitdrukking van Primo Levi: de *schaamte een mens te zijn*.<sup>167</sup> Niet alleen Staten, maar ook alle individuen zijn besmeurd door het nazisme. Hoe konden mensen zulke gruwelijkheden begaan? Het is niet dat we er zomaar verantwoordelijk voor zijn – dat is ongezonder culpabilisme, waar de slachtoffers niets aan hebben – maar Auschwitz is wel een catastrofe waardoor we elkaar niet meer kunnen aankijken zonder een vermoedheid of een wantrouwen, die de vriendschap misschien wel niet opheft, maar die haar toch een *moderne kleur* geeft. Beseffen tot wat een mens in staat is – niet eens ikzelf, maar die andere, die toch ook een mens is – heeft een onthutsend, schokkend effect. Die schaamte ervaren we niet alleen tegenover extreme omstandigheden zoals Primo Levi beschreef, maar ook in onbetekenende situaties,<sup>168</sup> tegenover de laagheid en vulgariteit van het bestaan die de democratieën kwelt, tegenover de verspreiding van die leefwijzen en dat marktdenken, tegenover de waarden, idealen en opinies van onze tijd. Wij vallen niet buiten onze tijd, we sluiten er integendeel voortdurend beschamende compromissen mee. Deleuze dringt erop aan dat die schaamte niet betekent dat we allemaal hetzelfde zijn (men mag de beulen en de slachtoffers niet verwarren) maar wel dat de vraag altijd rijst tot wat men bereid is geweest, hoe men zelf compromissen heeft gesloten (*pactisé*)<sup>169</sup>. Deleuze noemt de schaamte één van de krachtigste motieven van de filosofie. We zijn niet verantwoordelijk voor de slachtoffers, maar wel tegenover de slachtoffers.<sup>170</sup>

Deze passage (Q91/102-103) over de schaamte een mens te zijn is één van de sterkste en meest geëngageerde teksten van Deleuze. De vraag die zich daarbij opdringt is hoe men schaamte kan voelen als er geen oordeel aan te pas mag komen. Het onderzoek van die vraag vergt dat we goed verstaan wat *oordelen* betekent bij Deleuze.

<sup>167</sup> Uit *I sommersi e i salvati*, in 1991 in het Nederlands vertaald als *De verdrinkenen en de geredden*.

<sup>168</sup> “Chacun de nous, dans notre vie quotidienne, il y a des événements minuscules qui nous inspirent la honte d’être un homme. On assiste à une scène ou quelqu’un, vraiment, est un peu trop vulgaire. On n’a pas fait une scène. On est gêné. On est gêné pour lui. On est gêné pour soi, puisqu’on a l’air de le supporter. Là aussi on passe une espèce de compromis. Et si on protestait en disant « Mais c’est ignoble ce que tu dis » on en ferait un drame. On est piégé. Ça ne se compare pas avec Auschwitz, mais même à ce niveau minuscule on éprouve une petite honte d’être un homme.” (*L’Abécédaire*, R comme Résistance).

<sup>169</sup> (R comme Résistance).

<sup>170</sup> “Nous ne sommes pas responsables des victimes, mais devant les victimes” (Q91/103). Paradoxaal roept deze formulering de idee op van Jean-Paul Sartre *oneindige verantwoordelijkheid*. Zie hierover ook Roland BREEUR, *De tijd bestaat niet. Essays over domheid, vrijheid en emoties*, 2012, Vantilt, p. 45-46: “Waarom is de verantwoordelijkheid volgens Sartre eigenlijk oneindig? [...] De wereld bevat *des imprévisibles*, onvoorziene ongemakken, ongevallen of tegenslagen. Het spreekt vanzelf dat ik er niet de oorzaak van heb willen zijn (ik ben niet pervers), maar juist omdat ik er bij betrokken raak – het feit dat ze mij raken zonder meer en dus niet ongemerkt aan mij voorbijgaan – wekken ze mijn verantwoordelijkheid: ik (*h*)erken ze.

Het zou alvast een vergissing zijn te denken dat er in Deleuzes filosofie geen beoordeling mogelijk is. Uiteraard is niet alles onverschillig. Iets raakt ons, of raakt ons niet. Iets zet ons in beweging, of gaat aan ons voorbij.

Iets kan ons diep schokken, maar hoe zien we het verschil tussen ons kleinzielig belang en iets wat echt onze schaamte waard is? Verschillen de schokken die mensen ervaren – de soldaten die zeventig jaar geleden het concentratiekamp in Dachau bevrijdden, de vrouw die haar man aan een slepende ziekte verliest, de man wiens auto gestolen wordt – alleen maar in intensiteit? Hoe kunnen we überhaupt voelen dat iets onze krachten versterkt of ons integendeel naar de miserie van de oorlog voert? Niet elk gevecht brengt de revolutie mee. Niet elke revolutie brengt een wereld waarin mensen hun krachten ten volle kunnen benutten. Het verzet kan toch niet enkel waarde krijgen door het blote feit dat het ingaat tegen de meerderheid? Het omgekeerde zeggen zou het gevecht, de revolutie of de minderheid als zodanig tot iets transcendenten maken, en we weten dat dat het laatste is wat Deleuze wil. Maar kunnen we dan wel weten welke strijd de moeite waard is om gestreden te worden?

### **Oordelen in de immanentie**

Wat Deleuze afwijst is de beoordeling in functie van een transcendente norm of van een ideaal dat buiten het veld van de immanente werkelijkheid ligt. Dat betekent helemaal niet dat daarmee geen beoordeling meer mogelijk is. Maar zij moet van binnenuit gebeuren, niet voortbouwend op een abstracte norm die boven de tijd is gesitueerd. Alleen zo kan er een gevoeligheid en een verfijning ontstaan tegenover de dagelijkse daden van moreel handelen. Bij kunstkritiek is dat niet anders: goede kunstkritiek vertrekt niet vanuit een opvatting van de ideale schoonheid of vanuit een definitie van wat subliem is. De kunstkritiek staat in het veld, laat zich – ook in haar begrip van goede kunst – beïnvloeden door de kunstwerken zelf. Dan is de kritiek immanent: zij verfijnt, modificeert en zet voort wat al in de gegevenheid zelf aan de gang is. Terwijl het oordeel dat van buitenaf komt vertrekt van een bepaalde ongevoeligheid, kenmerkt de immanente kritiek zich door een gevoeligheid, die – ook in het ethische – ruimte geeft aan het leven. Alleen zo ontstaat aandacht voor de spanning die opgeroepen wordt door een trillende, voortdurende veranderende werkelijkheid die de mens dwingt om er iets mee te doen. De schaamte zelf – het ervaren van de deerniswekkende toestand bij zichzelf of bij anderen – is voor Deleuze synoniem met een (immanent) oordeel. Dat mag niet worden verward met een beroep op een transcendent oordeel. Het heeft daar ook geen behoefte aan.

Het verontrustende is natuurlijk dat dit onvermijdelijk aan een bepaalde controle ontsnapt, onvoorspelbaar en contingent is, onmogelijk in *juiste banen* kan worden geleid. Er bestaat geen zinvolle rangschikking in de gevoelens van schaamte. De schokken die iets op gang brengen zijn altijd singulier, geïncarneerd. Het gaat altijd over microscopische kleine momenten in het menselijk leven. De ethiek leeft van die kleine schokjes, bouwt voort op een immanent verzet, maar dat is heel wat anders dan het importeren van grote morele discours en politieke idealen.

### **De politiek**

De bepaling van wat voor een filosoof een probleem van belang is, houdt onvermijdelijk in dat sommige aspecten terzijde worden gelaten. Krachtige filosofie laat bepaalde vragen links liggen. De ethiek van Deleuze is gericht op de levenskracht van individuen, en minder op de vraag hoe de wereld verbeterd kan worden.

De nieuwe aarde en het nieuwe volk zullen niet in onze democratieën ontstaan, zo zegt Deleuze. Democratieën gaan over meerderheden, maar het echte Worden onttrekt zich volgens hem altijd aan de meerderheid. Volgens Deleuze zijn het niet zozeer de populisten maar wel de meest aristocratische auteurs die de toekomst zullen weten af te roepen<sup>171</sup> (Q91/104). Deleuze heeft niet veel ontzag voor de representatieve politiek. Bij de presidentverkiezingen van 1981 (waarin uiteindelijk Mitterrand zittend president Giscard d'Estaing versloeg) gaf Deleuze zijn steun aan de komiek Coluche. Elders spreekt Deleuze over de onwaardigheid om voor anderen te spreken<sup>172</sup> en benadrukt hij dat men mensen voor hun eigen rekening moet laten spreken. Dat laat hem ten aanzien van de democratie niet veel alternatieven dan het misprijzen.<sup>173</sup>

“Goed of kwaad”, zegt Deleuze, “de politiek en haar oordelen zijn altijd molair, maar het is het moleculaire en haar appreciaties, die deze politiek *maakt* ” (MP80/271). Wie zich enkel op een molair functionalisme beroept, gaat niet ver genoeg en geraakt niet tot in de regionen van de menselijke geest waar het verlangen machineert, *où le désir machine* (AÆ72/213\*217).

---

<sup>171</sup> In een wat vrije vertaling van “qui réclament cet avenir”.

<sup>172</sup> “L’indignité de parler pour les autres”, in *L’île déserte et autres textes*, p. 291.

<sup>173</sup> Philippe MENGUE noemt het een *relégation dédaigneuse de la démocratie*, in *Les Cahiers de Noesis – Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, p. 256-257.



Deleuzes filosofie wil *agencement* met de wereld zijn. Vandaag is dat een kapitalistische wereld, waar 50% van het voedsel dat de geïndustrialiseerde landen verspillen zou volstaan om de 870 miljoen mensen te voeden die onvoldoende te eten hebben.<sup>174</sup> Hoe gaan we om met de schaamte een mens te zijn in een dergelijke wereld? Heeft de micropolitiek daar een afdoend antwoord op? Allicht niet, en het is ongetwijfeld ook een overspannen verwachting: de micropolitiek is, met haar afkeer van meerderheden, toch nog altijd meer een ethiek dan een politiek. Deleuzes waarschuwing dat het gemakkelijk is om *molair* antifascistisch te zijn, terwijl men de andere kant opkijkt als het gaat over de moleculaire, fascistische verlangens in het eigen hart, slaat vanzelfsprekend ook op onze eigen dagelijkse omgang met het kapitalisme en zijn cynische axiomatic.

Het valt niet uit te sluiten dat de schaamte van de mens, over zijn gebrekkige weerstand tegen het kapitalisme in zichzelf, over de beschamende compromissen die elke overlever dagelijks sluit, een – allicht moleculaire – revolutie in beweging kan zetten.

### **Tot slot nog één ding**

Mijn ontmoeting met de filosoof Deleuze vergde het overwinnen van veel weerstanden. Een van de doorbraken daarbij was het (herhaald) bekijken van de acht uur durende tape van *L'Abécédaire*, waarin hij zich uitvoerig laat interviewen door zijn vroegere leerlinge Claire Parnet. Wanneer Deleuze helemaal aan het einde al uit beeld verdwenen is, spreekt hij nog een allerlaatste zin uit. Het is een zin die me raakt.

“Et merci de toute votre gentillesse.”

(Deleuze, in *L'Abécédaire*, Z comme Zigzag)

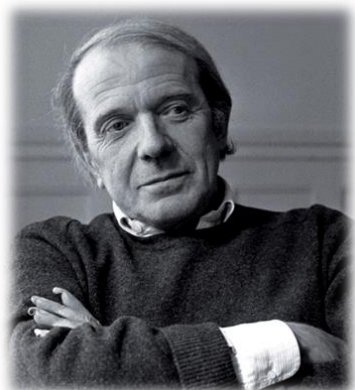
---

<sup>174</sup>

FAO, *Food Wastage Footprint: Impacts on Natural Resources*, 2013.

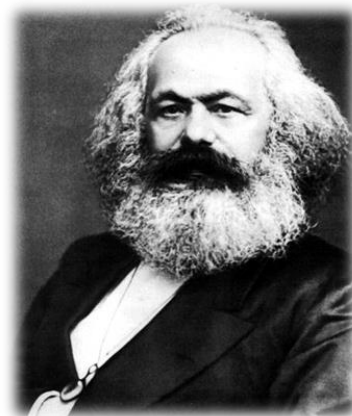
## Nawoord

Drie mogelijke thema's voor de masterproef had de student voorbereid: alle drie over de *conditio humana*, over hoe mensen in elkaar zitten, over de vierde en interessantste vraag van Kant: deze die pas later kwam, na "Wat kan ik weten?", "Wat mag ik hopen?" en "Wat staat me te doen?" De prof luisterde vriendelijk en zei: "*Dat is allemaal heel goed, maar ik zou willen dat u over Gilles Deleuze werkt.*"



De student pruttelde tegen. Hij zocht een studieproject waarover hij ook in een brede kennissenkring van niet filosofisch geschoolde mensen zou kunnen praten... De misschien wel geniale maar tegelijk ook zo moeilijk toegankelijke Deleuze: kon je daarover met iemand een aangenaam gesprek voeren? Nee, dat was niks voor de student. En welke van de drie voorgestelde thema's vond de prof nu eigenlijk zelf het beste?

De prof bleek onverstoort. "*Elk thema kan goed zijn, als het bij u past*", zei hij (de student weet nu hoe deleuziaans die opmerking was), "*maar het zou zinvol zijn om Deleuzes gebruik van Marx, vooral in het derde hoofdstuk van L'anti-Œdipe, uit te diepen en in een breder kader te plaatsen.*" De student slikte en zei dat hij daar eens moest over nadenken. Dat mocht. Proffen vinden het meestal goed als studenten nadenken.



Een half jaar later herleest de student zijn kopij en beseft hoe juist de uitspraak van Arnaud Villani is, wanneer hij in *La guêpe et l'orchidée* schrijft: "*Le difficile, lorsqu'on s'attache à Deleuze, ce n'est pas tant d'y entrer et d'y voyager que d'en sortir.*"

Mijn dank gaat uit naar het Hoger Instituut voor de Wijsbegeerte en al zijn personeelsleden, voor de deuren die zij de laatste twee jaren openen. Ik bedank professor Paul Moyaert, om me met vaste hand naar een deur te sturen die beter bij me paste dan ik zelf eerst dacht, en voor zijn raad om meer teksten van Gilles Deleuze zelf te lezen dan secundaire literatuur over Deleuze. Beste dank ook aan mijn medestudenten, voor de boeiende ontmoetingen. En tenslotte aan de mensen rondom mij, voor het grote geduld dat zij de laatste maanden aan de dag hebben gelegd.

## Bibliografie

### I.

- Gilles DELEUZE, *Nietzsche et la philosophie*, 1962, Presses Universitaires de France (N62).  
 ----, *Nietzsche*, 1965, Presses Universitaires de France, 7<sup>de</sup> editie (N65).  
 ----, *Différence et répétition*, 1968, Presses Universitaires de France (DR68).  
 ----, *Spinoza. Philosophie pratique*, 1981, Les Éditions de Minuit (S81).  
 ----, *Pourparlers*, 1990, Les Éditions de Minuit (P90).  
 ----, *Critique et clinique*, 1993, Les Éditions de Minuit (C93).  
 ----, Cours de Vincennes, 1971-1972, op [www.webdeleuze.com](http://www.webdeleuze.com).  
 ----, *L'île déserte et autres textes (textes et entretiens 1953-1974)*, éd. David Lapoujade, 2002, Les Éditions de Minuit.  
 ----, *Deux régimes de fous (textes et entretiens 1975-1995)*, éd. David Lapoujade, 2003, Les Éditions de Minuit.  
 Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *L'anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie 1*, 1972/1973, Les Éditions de Minuit (ACE72).  
 ----, *Kafka, pour une littérature mineure*, 1975, Les Éditions de Minuit (K75).  
 ----, *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, 1980, Les Éditions de Minuit (MP80).  
 ----, *Qu'est-ce que la philosophie?*, 1991, Les Éditions de Minuit (Q91).  
 Gilles DELEUZE, Claire PARNET, *Dialogues*, 1996, Flammarion (D96).  
 ----, *L'Abécédaire de Gilles Deleuze* (DVD door Pierre-André BOUTANG, 1988-1989).

- Karl MARX, *Parijse manuscripten (1844-)*, 1969, Boucher Den Haag.  
 ----, *De armoede van de filosofie (1847)*, 1986, Uitgeverij Progres.  
 ----, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte (1851)*, 1946, Editions sociales.  
 ----, *Bijdrage tot de kritiek op de politieke economie (1859)*, 1979, Pegasus.  
 ----, *Het kapitaal (1867 en 1885)*, 2010, Uitgeverij Boom Amsterdam.

### II.

- Arnaud BOUANICHE, *Gilles Deleuze, une introduction*, 2007, Pocket.  
 Maël LE GARREC, *Apprendre à philosopher avec Deleuze*, 2010, Editions Ellipses.  
 David LAPOUJADE, *Deleuze, les mouvements aberrants*, 2014, Les Éditions de Minuit.  
 David McLELLAN, *Marx' leven en werk*, 1975, Van Gennep Amsterdam.  
 Ed ROMEIN e.a. (redactie), *Deleuze compendium*, 2009, Boom Amsterdam.  
 Robert SASSO et Arnaud VILLANI (ed.), Les cahiers de Noesis, *Le vocabulaire de Gilles Deleuze*, 2003, C.R.H.I.  
 Guillaume SIBERTIN-BLANC, *Deleuze et l'anti-Œdipe*, 2010, Presses Universitaires de France.  
 Nicholas THOBURN, *Deleuze, Marx and Politics*, 2003, Routledge.  
 Louis VAN BLADEL, *Kerngedachten van Karl Marx*, herwerkte tweede druk, 1976, Uitgeverij de Nederlandsche Boekhandel.  
 François ZOURABICHVILI, *Le vocabulaire de Deleuze*, s.d., Ellipses.

Deze masterproef bevat 20.564 woorden, zonder inhoudsopgave, voetnoten, bibliografie en abstract.

## Abstract

In het jaar van zijn overlijden zei Gilles Deleuze (1925-1995) dat zijn volgende boek *Grandeur de Marx* zou heten. Dat boek kwam er nooit. Met deze masterproef wil ik dieper doordringen in Deleuzes filosofie, door middel van een experimentele vraag: wat zou Deleuze met de gedachten van Karl Marx (1818-1883) hebben aangevangen? Ontmoetingen met grote denkers waren voor hem immers geen gedweë herhalingen, maar wel het mobiliseren van het eigen denken. Kon hij daarmee andermans intuïties vers leven inblazen, des te beter, maar het ging hem in de filosofie vooral over de problemen die de filosoof zelf obsederen.

De eerste verkenning van filosofische snijpunten tussen beide denkers gebeurt met verwijzing naar de impact van Spinoza en Nietzsche op Deleuzes denken. Daarbij komen vooral het materialisme, de immanentie en de afwijzing van de dialectiek aan bod. Ze bieden een eerste kans tot ontmoeting tussen Deleuze en Marx.

Maar de hoofdmoot van de aandacht gaat naar *L'anti-Œdipe*, het werk dat Deleuze samen met zijn vriend Félix Guattari, psychoanalist en politiek activist, schreef. De ondertitel ervan (zoals van het vervolg *Mille plateaux*) luidt niet toevallig *Kapitalisme en schizofrenie*. Marx begreep als geen ander dat het kapitalisme tot stand was gekomen op twee grote breuklijnen, door het op elkaar inhaken van twee historische vormen van decoding: deze van het kapitaal en deze van arbeiders die enkel hun spierkracht konden verhuren. Deleuze stelt dat het kapitalisme – volstrekt anders dan de primitieve en despotische systemen die eraan voorafgingen – er een *schizofreen* genoeg in scheidt om deze decodingen niet alleen te laten bestaan, maar er via een *axiomatiek van het geld* talloze nieuwe decodingen op te laten volgen.

Het verzet hiertegen moet voor Deleuze altijd een minoritair karakter hebben. Welke revolutionaire rol kan de filosofie hierin spelen? Met deze vraag belandt Deleuzes filosofie, die altijd ook een metafysica bleef, op het kruispunt van de ethiek en de politiek. Deleuze noemt de schaamte (*la honte d'être un homme*) één van de krachtigste motieven van de filosofie. Tegelijk wil hij komaf maken met het systeem van het oordeel. Welk soort gevecht kan een mens dan nog leveren met de kapitalistische machine, die zo cynisch is dat ze niet eens voor een ideologie kan doorgaan?