

# Desiologie – of het mislukte afscheid

Rudi Laermans

"De taak is juist: tegen de vastgelegde statuten van de Rede, die bepaalde praktijken, gedragingen en behoeften uit zich heeft gestoten, te revolteren zonder zich te verliezen, zonder de Rede te verliezen om haar konfliktuele realiteit te rekonstrueren, om de realiteit en haar konfliktuen te rekonstrueren" (1)

Deleuze, Guattari, Lyotard – het lijkt wel de Heilige Drievuldigheid in hoogsteigen persoon. Zij pogen een nieuwe, en vooral vrolijke wetenschap te funderen. Soms wordt ze aangeduid als schizo-analyse, dan weer als wenseconomie, een andere keer als energetiek of rhizomatiek. Zoals de klassieke fysika zich formeerde rond het begrip kracht, zo danst dit denken op de tonen van het Verlangen. Laten we het eenvoudig houden en daarom deze nieuwe wetenschap de desiologie noemen.

Het is een magische wetenschap die, net als de alchemie en astrologie in vroeger tijden, een geheimzinnige aantrekkingskracht uitoefent op wat eens intellectuelen werden genoemd. De desiologie fascineert – zoveel is wel zeker. Maar waarom? Welk is het verleidelijke en schijnbaar onuitsprekelijke geheim dat in de desiologie verborgen ligt?

## Denken: rede en binariteit

Een van de koerante antwoorden op deze vragen is het verwijzen naar de vervaging van de grens tussen Rede en Waanzin, en de daarin geïmpliceerde dualismen, in het werk van Deleuze/Guattari en Lyotard. Zo schrijft b.v. de redactie van 'Krisis' in de inleiding tot 'Krisis' nr 6 dat "een bepaalde *niet- of anti-rationalistische* houding of positie, van waaruit filosofie wordt bedreven", kenmerkend is voor het recente franse denken (2). Men wantrouwt de pretenties van de rationalistische filosofie en haar humanistische Verlichtingsidealen omdat onderdrukking en disciplineren inherent zijn aan de klassieke ratio. Want karakteristiek voor de rationaliteit waarin de wes-

terse filosofie zich steeds herkend heeft, is haar dichotomiserende of binaire structuur. Het westerse denken heeft vanaf zijn griekse oorsprong dualistisch gesproken en geschreven, een taalstrategie die onlosmakelijk verbonden is met haar monologisch discours van de subjektiviteit van het Ene. Elk dualisme verwijst immers naar een voorafgaande eenheid die verloren werd, maar kan hersteld worden in de Ideeënwereld of het Socialisme of de Wetenschap, enz. In haar concrete gedaante impliceert deze rationaliteit de reductie van de veelheid tot 'dit of dat', het scheidt steeds insluiting middels uitsluiting: rede/waanzin, vorm/inhoud, man/vrouw, sensibel/intelligent, natuur/kultuur, enz. Veelheid wordt tweeheid en tenslotte eenheid.

In 'Anti-Oedipus' gaan Deleuze en Guattari de staatsmachinerie van het klassieke denken te lijf met hun verlangensmachines. Eigenaardig genoeg is dit oorlogsboek gekonstrueerd volgens de plannen van een classicistisch ingenieur. Het wemelt immers van de dichotomieën: het produktief/materieel/schizofreen/reëel/ machinaal/molekulaair Onbewuste versus het expressief/ideologisch/oedipudaal/symbolisch/struktureel/molair Onbewuste, de narcistisch oedipudale neurose-machine versus de schizoïde wensmachines, onbewuste groepswensen versus voorbewuste klassebelangen, de paranoïde fascistische pool van het Verlangen versus zijn schizoïd-revolutionaire pool, enz. Dat "Anti-Oedipus" met zijn binaire reeksen in niets verschilt van het klassieke wortelboek, geeft Deleuze trouwens zelf toe. Het is juist, zegt hij, dat "het eerste deel van Anti-Oedipus zich ertoe beperkte dualismen te konstateren. Daar moesten we doorheen. Ik zeg niet dat we daar geen aandacht aan besteden, maar het interesseert ons niet meer. Dat wat we nu proberen te tonen is hoe het ene in het andere verankert, het ene aan het andere gebonden is" (3).

In het enkele jaren later gepubliceerde 'Rhizoom', dat als inleiding tot 'Anti-Oedipus II' werd geschreven, wordt de dualistische problematiek echter hernomen. Deleuze en Guattari maken in de eerste bladzijden een onderscheid tussen het binaire denken en zijn wortel/boomteksten en het rhizomatische met zijn deterritorialiserende kanaalmachinerie. Volgens Deleuze en Guattari mag dit onderscheid niet dualistisch geïnterpreteerd worden. Wortel/boom en kanaal/rhizoom staan niet als twee modellen tegenover elkaar. "Geen ander of nieuw dualisme (-) Wij doen een beroep op het ene dualisme, alleen om het andere af te kunnen wijzen. Wij bedienen ons slechts van een dualisme van modellen, om een proces te bereiken waarin elk model zich wreken zal" (4). Het binaire denken lijkt hier in eerste instantie gepresenteerd te worden als een mogelijke diskursieve strategie die door een proces van rhizomatisering tot een post-dualistisch filosoferen kan leiden. Toch moeten de rhizomatici hun feitelijke onmacht erkennen in de strijd met de binaire denkmachine: "Wij laten het aan de lezer over om de ma-

gische formule te bereiken, waarnaar we allemaal zoeken: *Pluralisme = monisme* en daarmee dwars door alle dualismen te gaan; zij zijn de vijand, maar de absoluut noodzakelijke vijand, de boedel die wij voortdurend verslepen" (5).

Het is dus niet verwonderlijk dat het langverwachte 'Mille Plateaux' er evenmin in slaagt om een "revolutionering van de denkfiguren" (6) te introduceren. De conceptuele machine wordt wel hernieuwd, maar de dichotomieën blijven: betekenen versus kartograferen, familie versus meute/horde/bende, orde-woord versus 'zwart gat', Ik versus CsO (orgaanloos lichaam), linguïstiek versus kromatisme, semiologie versus trans-semiotiek, Logos versus Pathos, enz. Het "tussen de dualismen gaan woekeren" blijkt uiteindelijk toch weer terug te voeren naar de vertrouwde heimat van de binarië, de deterritorialiseringspogingen schijnen altijd te eindigen aan de grenzen die door het rationele territorium zijn uitgetekend.

Dat Deleuze en Guattari de gevangenen blijven van het diskours dat ze juist willen ondermijnen, ziet ook Claire Parnet in één van haar dialogen met Deleuze. Zij geeft daar een mogelijke verklaring voor: "We moeten zoals iedereen spreken, dualistisch (-). Door de dualismen moeten we heen, omdat ze aan de taal, het menselijk spreken, inherent zijn" (7). Waar Deleuze en Guattari aan voorbijgaan, is dat het binaire denken niet alleen maar een logika, een kentheoretisch schema is. De dualiteit van de klassieke ratio verwijst naar een grammatika waarin het voegwoord een centrale plaats inneemt. Wij interpreteren de wereld overeenkomstig de lijnen van die grammatika: ik en de anderen, denken en werkelijkheid, subjeet en objekt ... Als dit eenmaal wordt doorzien en de grammatika als 'volksmetafysika' (Nietzsche) is ontmaskerd, is een postdualistisch denken mogelijk. Maar dat denken blijft gebonden aan de dualistische grammatika, waarvan het zich poogt te emanciperen. Een bevrijdend spreken en schrijven is dus pas mogelijk als de diskursieve materialiteit van het dualistisch denken erkend wordt. Want "alleen wie zich op de Rede beroept kan er tegen in beroep gaan, alleen van binnenuit kan er tegen worden geprotesteerd" (8).

#### Denken over de mens: tussen natuur en cultuur

In het westerse denken over de mens en zijn plaats in de kosmos - om de titel van Max Schelers beroemde boek te parafraseren - vindt men een steeds weerkerende dichotomie. Spreken over de mens is altijd een spreken over mens *én* dier, over het menselijke *én* het niet-menselijke, over cultuur *én* natuur. Zelfs de recente menswetenschappen hebben zich in de eerste plaats geformeerd *binnen* deze tweedeling tussen het organische en het supra-organische, hoezeer hun opkomst ook afhankelijk moge zijn van de door Foucault beschreven disciplinaire maatschappij.

Ook de desiologie herneemt het dualisme dat de klassieke filosofische antropologie beheerst. In 'Anti-Oedipus' stellen Deleuze en Guattari dat het Onbewuste "rousseauïstisch (is), als natuur-mens" (9). Tegenover dit natuurlijk onbewuste en zijn wensmachines staat de sociale machinerie, de maatschappijmachine, die de verlangensstromen permanent kodeert en territorialiseert - moet (re)koderen en (re)territorialiseren omwille van de revolutionaire kracht die elke wenspositie van nature bezit. Een analoog beeld is bij Lyotard te vinden: de permanent cirkulerende energiestromen worden in 'dispositieven en figuren' gekanaliseerd en zo geneutraliseerd. Het van nature gegeven "verlangen naar spanningstoename (= "Wille zur Macht") wordt in het kapitalisme tot: groei, kapitaalvorming, ontwikkeling, machtsstreven. (-) Alleen de genormeerde energie van middelmatige intensiteit wordt toegelaten, want zij laat zich vastleggen, overdragen en in kanalen (productieverhoudingen) leiden. (-) Zo wordt b.v. de kracht die werkt en creatief bezig is, tot arbeidskracht, een waar, die zich in tijdseenheden laat meten" (10).

Deze herformulering van het natuur/kultuur-theorema karakteriseert Massimo Cacciari terecht als een extreem *naturalisme*. "De tautologie van het Verlangen stelt het Verlangen als Natuur. De productie van verlangens is een natuurlijke toestand. (-) Het Verlangen is in wezen verlangen naar een verzoening met de 'natuurlijkheid' van het Verlangen" (11). Het naturalisme van de desiologie verschilt echter volkomen van het spekulatieve natuurbeeld van de Romantiek en haar moderne uitlopers. In het freudo-marxisme van iemand als Marcuse - waarmee Deleuze en Guattari soms worden vergeleken - zijn Natuur en lichamelijke "das ganz Andere", het onnoembare en niet-begrijpelijke, en daarom een laatste schuilplaats voor de theoretisch gefundeerde Hoop op een andere wereld. In de desiologie wordt daarentegen de natuur van het Onbewuste en het Verlangen tot een kwasi-wetenschappelijk te analyseren onderwerp. In haar monologisch discours *over* de Natuur is de schizo-analyse dan ook een waardige opvolger van de psycho-analyse. Bleef de aan de klassieke fysica ontleende *mechanistische metafoor* bij Freud een eerder impliciete gedachten-gang, dan wordt ze in de desiologie tot het kennisschema par excellence. Het Onbewuste en zijn Verlangen worden geformaliseerd tot een spel van krachten en energiestromen (intensiteiten) waaraan elke inhoudelijke konnotatie wordt ontzegd. Het Onbewuste is immers een fabriek, een machine, en geen scène of theater. De desiologie slaagt er zelfs in om de wetmatigheden te formuleren waaraan deze natuur-machinerie gehoorzaamt. Wat bij Freud de 'Wet van Oedipus' heet, wordt bij Lyotard de 'Wet van het verlangen naar spanningstoename' en in 'Anti-Oedipus' de 'Wet van de drie syntheses' (konnektie/productie, disjunktie/representatie en konjunktie/konsumptie).

De wetenschappelijke pretenties van de desiologie gaan hand in hand met de voor het moderne franse denken kenmerkende denkfiguur van de diskontinuiteit. De wensmachine wordt gedacht als een ontploffingsmotor, het Verlangen als een gevaarlijk en explosief mengsel, een onbekende - maar te benoemen - grootheid die naar buiten wil om zich te affirmeren. Dit chaotische-eksplatieve karakter van de natuur wordt niet begrepen als een gevolg van haar onderdrukking in de bestaande maatschappij-orde, zoals b.v. Horkheimer en Adorno dat doen in hun 'Dialektik der Aufklärung'. In haar starre anti-dialektiek naturaliseert de desiologie dit historisch gegeven tot een kenmerk sui generis van het Verlangen. Het onbemiddeld tegenover elkaar stellen van natuur en cultuur bereikt zo zijn theoretisch eindpunt in een '*Metaphysique de rupture*'.

### Het goede: moraal en politiek

Het dualistisch spreken is steeds een moralistisch spreken geweest. Het binaire denken scheidt insluiting middels uitsluiting, en reproduceert aldus permanent het verhaal van het Goede en het Slechte. Ook de dualistische desiologie funktioneert zo. In haar naturalisme roept zij de natuurlijkheid van het schizoïde Verlangen uit tot het Goede. Het gehate 'realiteitsprincipe' van de psycho-analyse wordt als moraal (axioma) ontmaskerd, om plaats te maken voor het al even moralistische wensprincipe. De klassieke topos par excellence, Het Ware = Het Goede, wordt daarmee gehandhaafd. Wie gehoorzaamt aan de door de desiologie geformuleerde wetten van de wensmachines, wie de waarheid van de natuur durft te leven, zal vrij - want bevrijd van de loodzware last van de subjectiviteit - en gelukkig zijn. De desiologen hebben de waarheid van het Verlangen ontdekt, en die Waarheid is Goed. Het is dus niet toevallig dat 'Rhizoom' eindigt in een reeks uitroeptekens: "maak rhizoom en geen wortels, plant niets aan! Zaai niet, steek! Wees één noch vele, wees veelheden! Maak nooit punten maar lijnen! (enz.)" (12). In deze ethische bevelen verschillen Deleuze en Guattari in niets van het door Foucault bekritiseerde beeld van de klassieke intellektueel-wetgever. Hun moralisme wordt door diezelfde Foucault trouwens expliciet aan de orde gesteld in zijn voorwoord tot de Amerikaanse uitgave van 'Anti-Oedipus'. Hij stelt daar dat de schizo-analyse een antwoord geeft op concrete vragen, "vragen die niet zozeer draaien rond het 'waarom dit of dat te doen is', maar veeleer rond het 'hoe komt men verder'. Hoe brengt men het Verlangen in het denken, in het discours, in de aktie? Hoe kan en moet dat Verlangen zijn krachten in het politieke veld ontvouwen en in het proces van de omverwerping van de bestaande orde intensiever worden. (-) Ik zou zeggen, de Anti-Oedipus (moge zijn auteurs het mij vergeven) is een ethisch

werk, het eerste ethiek-boek dat in Frankrijk sinds zeer lange tijd is geschreven" (13). Moet deze "inleiding tot het niet-fascistisch leven" (Foucault) dan de lang verwachte 'Umwertung aller Werte', het 'aktieve nihilisme' verbeelden? Integendeel - de moraal van het Verlangen meet dat wat is af aan dat wat niet is maar moet zijn, en verdubbelt zo het verachte ressentiment van de dialektiek. Tegenover de bestaande realiteit wordt een ideaal gesteld dat een exakt tegenbeeld van die realiteit vormt - fascisme/paranoïa versus permanente revolte/schizofrenie in 'Anti-Oedipus, boom/wortel versus rhizoom in 'Mille Plateaux'. In naam van dat ideaal wordt dan de realiteit in beschuldiging gesteld, omdat ze niet overeenstemt met het ideaal.

Dat de desirologie er niet in slaagt de klassieke positie van intellectueel-wetgever te ondermijnen, blijkt vooral uit haar politieke theorie. De desirololoog kent de Waarheid en weet dààrom dat de echte strijd niet de klassenstrijd is, maar de strijd tussen wens- en maatschappijmachines. "De Theoretikus spreekt over de *werkelijke* strijd van het volk, over de ware strijd, en over de authentieke, de *ware* uitdrukkingen ervan" (14). In naam van de Waarheid wordt het klassieke revolutiebegrip - dat verwijst naar een breekpunt in de continuïteit van de geschiedenis - vervangen door een 'mikropolitiek van het Verlangen', een permanente revolutie waarvan de desirololoog *weet* dat ze "reeds begonnen is, onder onze ogen, sinds enkele jaren". Hij *weet* dat Mei '68 de laatste der klassieke revoluties was, een retro-revolte, en dat "pas daarna de dingen serieus begonnen zijn" (15). Zelfs de zgn. irrationele desirologie waagt het niet om radikaal nihilistisch te worden en zonder theretische dekking de politieke arena te betreden. Haar mikropolitiek vereist eveneens een geloof in de Theorie en haar Waarheid. De filosoof blijft koning, hij heeft zich alleen een nieuwe naam gegeven. Hier passen de verhalen van Foucault en Deleuze/Guattari perfect in elkaar. 'Anti-Oedipus' levert het beeld van een lichamelijkeid die in zijn natuurstaat niets anders dan Verlangen is. 'Surveiller et Punir' geeft dan aan hoe de wensmachines in de disciplinaire maatschappij worden omgebouwd tot individuen/subjecten. Daaruit volgt dat elke subversie pas écht revolutionair is als ze des-individualiseert, anonimiseert, machinaliseert. Het naturalisme van Deleuze en Guattari - en Lyotard weet de motor aan te geven van dit proces: het Verlangen, dat zich in zijn eksploiviteit nooit geheel laat opsluiten en neutraliseren in een individualiserend omhulsel. Tegenover de Mythe van een maatschappij die voortdurend controleert, bewaakt en disciplineert staat de Mythe van een nooit te temmen natuur-wensmachine. Zo wordt uiteindelijk een derde Mythe gered - beter: gereproduceerd - die van het '*revolutionair* *subje*kt'. Het Verlangen neemt de plaats in van het voor eeuwig dood verklaarde proletariaat. Niet meer de Hegeliaanse 'Geist' of

'Marx' 'Klassenstrijd' doordringt de ganse werkelijkheid en haar geschiedenis, maar het eeuwige 'Verlangen'. Gemeenschappelijk aan deze filosofische trias is de Subjekt-notie. In zijn natuurlijke autarkie en soevereiniteit is het Verlangen immers een perfect spiegelbeeld van Hegels 'Geist'/subjekt. De subjektivistische denk*struktuur*, door J. Broekman aangeduid als het 'burgerlijk discours', wordt in de desiologie niet verlaten, laat staan versplinterd. De trias subjekt/kausaliteit/evenwicht fundeert ook het 'irrationele' 'Anti-Oedipus': vanuit de categorie van het Verlangen-Subjekt wordt verklaard, worden ontwikkelingen opgespoord en konsekventies getrokken. En dat alles met het oog op het herstel van een oorspronkelijke evenwichtstoestand, van de natuurlijke oerstaat van het Zuiver Verlangen - herstel dat juist de mikropolitieke praksis moet bewerkstelligen (16).

Het is echter zeer de vraag of het Verlangen een *revolutio-nair* subjekt is. Cacciari wijst erop dat het alleen maar hervormend is: "De produktie van verlangens her-vormt de natuur (substantie, 'subjektiviteit') van het individu. De revolutionaire praktijk is derhalve een praktijk van hervorming" (17). Maar het kruciale punt is dat de verabsoluteerde dichotomie tussen natuur en cultuur - gevolg van een gewilde anti-dialektie - een abstrakt Verlangen poneert dat vrij is van elke maatschappelijke bemiddeling. Onder en achter de disciplinaire macht vindt men de wensmachines zélf terug in hun oorspronkelijke eksplosiviteit, achter de muren van het gesticht vindt men de spontaniteit van de schizofrene waanzin. *Er bestaat echter geen natuurlijk punt x 'buiten' de maatschappelijke orde en haar machtsmachinerie*. Hier ligt één van de centrale verschillen tussen de desiologie en Foucault, die terecht stelt dat "het een illusie (is) te geloven dat de waanzin - of de delinkwentie of de misdaad - vanuit een absoluut buiten tot ons spreekt. Niets is meer immanent aan onze maatschappij en haar machtswerkingen als het ongeluk van een gek of de gewelddadigheid van een crimineel. Men is nu eenmaal altijd 'binnen', en het buiten is een mythe" (18). Een analoge positie vindt men in Jervis' kritiek op het wensdenken. Hij stelt dat uit de psychiatrische praktijk blijkt dat de echte waanzin, en niet de literaire of filosofische, geen protest-houding uitdrukt, maar hypernormalisering. Waanzin is in werkelijkheid "een tot het uiterste gedreven possessief individualisme, d.w.z. ze gelijkt op de droom van de totale vrijheid van het subjekt, de wens elke sociale konventie te kunnen breken, zich 'alles en direkt' te kunnen toeëigenen" (19). Hier wreekt zich het dualisme van de desiologie, dat in zijn binariëk weigert te zien dat de werkelijkheid zich nooit geheel in duale categorieën laat vangen. De psyche valt niet in te delen in een sociaal-rationeel deel en een natuurlijk-instinktief deel, zoals de klassieke psycho-analyse meent, net zo min als het Verlangen zich laat scheiden

in een schizoïd-natuurlijke en een paranoïd-fascistische pool, zoals in de schizo-analyse gebeurt. Het Verlangen wordt door de maatschappij niet alleen maar gekanaliseerd in 'dispositieven en figuren' (Lyotard) of ge(re)territorialiseerd en ge(re)kodeerd (Deleuze/Guattari). De maatschappijmachine heeft een veel diepergaande werking, die de structuur en de morfologie van het Verlangen zélf, de natuurlijke lichamelijke zélf modelleert. Het sociale beheerst "zowel de onredelijkheid als de wens, de instrumentaliteit als de innerlijke repressie, het kalkulerende denken als de symbolen die uit het onbewuste opduiken" (20).

Deze negatie van de maatschappelijke bemiddelingen bekoopt de desiologie in haar politieke theorie, die het heersende discours en zijn gangbare onderscheidingen tussen rationaliteit en irrationaliteit, normaliteit en abnormaliteit volledig overneemt. Alleen de morele waarderingen, aangebracht vanuit de Theorie en haar Waarheid, verschillen. Wat abnormaal/irrationeel heet, is goed; wat normaal/rationeel heet, is het slechte, dat waartegen de strijd moet worden aangeboden. Deze "idealisering van het negatieve" (Jervis) vindt men b.v. bij Lyotard, als hij "marginalen, eksperimenterende schilders, popkunstenaars, hippies en yippies, parasieten, gekken en opgesloten" tot de echte hedendaagse Nietzscheaanse 'Herren' promoveert (21). Niet zien dat de marginaal geen negatie van het bestaande is, geen "affirmerende differentie" uitstraalt, maar een produkt is van de heersende machtsverhoudingen, leidt zo tot wat A. Gouldner ooit de *"metafysika van de underdog"* heeft genoemd, die veel gemeen heeft met de vroegere romantische belangstelling voor het primitieve. Dergelijke metafysiek is niet alleen maar hervormend, maar ronduit reaktionair. Wie zich identificeert met de outcasts, identificeert zich immers indirect met de maatschappij die deze marginalen produceert. Cyrille Offermans merkt terecht op dat het werk van de franse nietzscheanen "hetzelfde tweeslachtige karakter als dat van Nietzsche (heeft): enerzijds staan zij onverzoenlijk tegenover de macht van de heersende rede, anderzijds zijn ze er volledig mee verzoend" (22).

De kapitulatie voor het bestaande in het denken vindt zijn praktisch verlengstuk in de 'mikropolitiek van het Verlangen'. Politieke analyse wordt gereduceerd tot de vraag of men een schizoïd-revolutionair of een paranoïd-fascistisch Verlangen heeft, politieke praxis wordt het zich overgeven aan de valse onmiddellijkheid van het stromende Verlangen. Niet de Staat moet vernietigd worden, maar het Ik; niet de makropolitiek moet gerevolutioneerd worden, maar het eigen territorium. Deze mikro-politiek is niets anders dan een filosofisch hernemen van de uit de avant-garde kunst bekende (en mislukte) pogingen om de breuk tussen leven en kunst, tussen het reële en het imaginaire, op te heffen. De revolutie van de moderne poëzie, de decentrerende van het Subjekt tot een



'Subjekt-in-proces' (Kristeva), wil de desiologie uitbreiden naar de filosofie en het dagelijkse leven. Wat Marcuse zag als het ideaal van een toekomstige maatschappij, leven als kunst en kunst als leven, willen de mikropolitici van het Verlangen in het hier en nu realiseren. Deze levensstijlrevolte verbindt de desiologie ook met de Amerikaanse subcultuur van de jaren zestig. Het is trouwens opmerkelijk hoe bepaalde teksten van Deleuze en Lyotard in stijl en inhoud overeenstemmen met de Yippie-bijbel van Jerry Rubin, 'Do it!'. De psychedelische revolutie heeft alleen een andere theoretische inkleeding gekregen. "Good vibrations" worden nu intensiteiten genoemd, "cosmic feelings" verlangensstromen. Dit 'underground'-gedachtengoed laat zich perfect koppelen aan de politieke projecten van het Europese avant-gardisme. Gemeenschappelijk aan beiden is immers de idee dat men "het leven kan veranderen zonder de staat te veranderen", dat "het economisch liberalisme niet getrouwd is met het sociale konservatisme" (23). Het politieke project dat hieruit volgt, de hervorming van het private doorheen een stijlvol leven, is echter niet revolutionair te noemen, maar een "vlucht, uitwijken, terugstroom (ook terugstroom van Verlangen, maar terugstroom). De eigen, 'subjektieve', 'unieke', 'minderheden'-grens wordt tot enige horizon. Het politieke verval wordt tot aanvaarding van het bestaande, van zichzelf als minderheid, die zich differentiëren wil, maar die er niet meer voor strijdt *werkelijk* anders te zijn en niet maar minderheid te zijn" (24). Omdat men de spanning tussen de humanistische burgerlijke cultuur en de concrete werkelijkheid niet kan uithouden, probeert men althans het eigen, persoonlijke leven nog enige kleur te geven doorheen een esthetisering van de grauwe gelijkheid. De desiologie is daarmee wel anti-burgerlijk, maar in een niet-klassenspecifiek en vooral a-historische zin. Tegenover de klassenstrijd stelt zij een permanente post-burgerlijke cultuurrevolutie. Wat Walter Benjamin ooit over Nietzsche schreef, is ook toepasselijk op zijn Franse volgelingen: de negatie van de geschiedenisfilosofie leidt er regelrecht naar de "*Abgrund des Asthetizismus*" (25). De individuele onmacht én de macht van het sociale, worden niet meer begrepen als levensfeiten die terug te voeren zijn tot een maatschappij-orde die vrijheid, autonomie en geluk tot filosofische ideeën degradeert. Men plaatst integendeel het individu en zijn Verlangen in een abstracte negatie-verhouding tot de maatschappij: wensmachines versus maatschappijmachines. Zodat alleen een "geëstheticeerd fatalisme" (26), een "politiek van het vege lijf" (27) - met Cacciari kan men ook spreken van lege ceremonieën die hun eigen machteloosheid als vrijheid verkondigen - verlossing biedt voor de maatschappelijke kontradikties die de theorie in haar binaristische structuur reproduceert. Met de 'mikropolitiek van het Verlangen' is nogmaals aangetoond dat wie dualistisch denkt, kapi-

tuleert voor het bestaande.

### Originaliteit en het nieuwe

Blijft de vraag: wat fascineert aan de desirologie? Ten dele waarschijnlijk het politieke perspectief, dat vooral voor de teleurgestelde wereldverbeteraars van mei '68 aantrekkelijk is. Na de politieke ontzuivering volgde bij velen een ontdekking van "het persoonlijke", die in de desirologie een theoretische legitimatie krijgt. Misschien speelt ook onwetendheid hier een rol. Het is té opvallend hoe men in het recente enthousiasme voor de 'ontdekking' van de verstrengeling van Wetten en Macht in de menswetenschappen en haar praktijk (psychiatrie, welzijnszorg, justitie ...) voorbijgaat aan de oudere bijdragen van de beroepsociologie en de 'profession'-literatuur. Al even eigenaardig is dat weinigen het verband bemerken tussen de mikro-machtstheorie van Deleuze en Foucault en de in de jaren vijftig ontwikkelde funktionalistische theorieën van Dahl, Laswell, Etzioni e.a. (28). Maar waarschijnlijk ligt de sleutel tot het geheim in Deleuze's antwoord op het verwijt van Catherine Clément dat de kritiek op de psychoanalyse in 'Anti-Oedipus' al door anderen werd gegeven. Hij replikeert met "Ja, maar wij, wij zijn stilisten" (29). Filosofie wordt in de desirologie, overeenkomstig de eigen theoretische uitgangspunten, vervluchtigd tot een esthetisch spel. Men wil de lineariteit van de taal ondermijnen door een 'deterritorialiserende/rhizomatische' schriftuur, men wil het denken 'bevrijden' door het te investeren met Verlangen, door intensief te denken. Deze "Phantasmaphysik" (30) blijft echter volgens de regels van de klassieke rationaliteit functioneren, zoals hierboven werd aangetoond. Ook de stijl verwijst niet naar het regelloze, irrationele Verlangen - eerder naar de manier waarop in de moderne media wordt omgegaan met beeld, klank en woord. De desiroloog gebruikt bij voorkeur vage neologismen waarvan niet de waarheidswaarde telt, maar het *effekt* dat ze hebben op de lezer. De conceptuele nieuwbouw en de ingewikkelde formuleringen dienen in de eerste plaats te verbazen en te verleiden. Hebben ze deze uitwerking, dan is dat op zichzelf al een bewijs voor wat men schrijft. Logika wordt zo tot een stijlvol tautologiseren, filosofie tot een *spektakel* dat voor zichzelf publiciteit maakt. Filosofie is dan niet meer de "kunst van het uit-zeggen" (Adorno), maar de kunst van het zeggen zondermeer - al blijft dit zeggen zich bewegen binnen de grenzen van de gekende rationaliteit.

Met de desirologie lijkt de filosofie eindelijk haar achterstand op de werkelijkheid in te lopen. Eigenlijk wordt de archaische filosofie-taal doorbroken, eindelijk worden de verouderde ideeën over individuele vrijheid en mondigheid, over humaniteit en emancipatie, naar het Rijk der Fabelen verwe-

zen, eindelijk wordt het intellektuele elitisme verlaten, eindelijk krijgt de moderne mens - dit nieuwe, hoogst merkwaardige soort wezen - een stem in het filosofisch kapittel. "Want de theorie die Deleuze poneert en die de Theoretikus verkondigt, is immers juist die waarover 'de massa's', 'het volk' volstrekt heldere taal spreken" (31). Inderdaad - wat de maatschappij al jaren de meerderheid van haar leden heeft aangedaan, wordt eindelijk geofficialiseerd in de theorie. 'Het Subjekt moet versplinterd worden.' - terwijl de moderne mens al een eeuwigheid lang geen individu of persoonlijkheid meer is, laat staan een Subjekt, maar een amorf geheel zonder eenheid, dat zich van gebeurtenis naar gebeurtenis voortsleept, op zoek naar een dekor waar hij zijn leegte kan voor uitstallen. 'Dekoderen en deterritorialiseren!' - terwijl de moderne mens al lang geen kode of territorium meer heeft waarin hij of zij zich geborgen voelt. 'Weg met de onderdrukkende rationaliteit!' - wat de filosoof of intellektueel nooit lukt, maar waarin de moderne mens met zijn onsamenhangend gestamel al jaren geslaagd is. 'De dood aan Koning Oedipus en het Familialisme!' - terwijl het burgerlijk gezin nog slechts een schim is van zichzelf en de psychiatrie geen oedipus-neuroten moet behandelen, maar pré-oedipudale narcisten. Desirologie - een onbewuste identifikatie met de agressor?

#### Noten

- (0) Rudi Laermans is student sociologie aan de Katholieke Universiteit van Leuven.
- (1) J. Jervis, F. Rella, *Der Mythos der Antipsychiatrie*, Berlijn, Merve, p. 116.
- (2) In: *Krisis*, 6, 1982, p. 3.
- (3) A. Verdiglione, (Hrg.), *Antipsychiatrie und Wunschökonomie*, Berlijn, Merve, p. 22-23.
- (4) G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizoom*, Utrecht, De Spreeuw, p. 43-44.
- (5) *Ibid.*
- (6) Zo leest Eric Bolle het werk van Deleuze/Guattari en Foucault in zijn *Macht en Verlangen*, Nijmegen, SUN, p. 11. Eigenlijk wordt daarmee alleen een vrij konventionele Nietzsche-interpretatie doorgetrokken tot het recent franse denken - wat nogal voor de hand ligt.
- (7) G. Deleuze, C. Parnet, *Dialoge*, (Duitse vert.), Ffm., Suhrkamp, p. 41.
- (8) J. Derrida, *L'écriture et la Différence*, Parijs, Seuil, p. 59. Dit komt sterk overeen met de bekende definitie die Adorno van zijn 'negatieve dialektiek' geeft, nl. "denken tegen het denken".

- (9) G. Deleuze, F. Guattari, *Anti-Oedipus*, (Duitse vert.), Ffm., Suhrkamp, p. 144.
- (10) J.F. Lyotard, *Intensiteiten*, (Duitse vert. van opstellen uit "Des dispositiefs pulsionnels"), Berlijn, Merve, p. 22-23.
- (11) M. Cacciari, Het probleem van het politieke bij Deleuze en Foucault, in: *Krisis*, 8, 1982, p. 25.
- (12) G. Deleuze, F. Guattari, *Rhizoom*, p. 53.
- (13) M. Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlijn, Merve, p. 227-228.
- (14) M. Cacciari, *o.c.*, p. 23
- (15) F. Guattari, *La Révolution moléculaire*, Fontenay-sous-Bois, Encres/Recherches, p. 193-194.
- (16) Voor de notie 'burgerlijk discours', zie J.M. Broekman, *Recht en antropologie*, Antwerpen/Amsterdam, SWU, p. 138-139. Verder ook diens *Mens en mensbeeld van ons recht*, Leuven, Acco, p. 122-125. Beide boeken bieden overigens een briljante uiteenzetting van de dualisme-problematiek waaraan ik in dit opstel heel wat ontleend heb.
- (17) M. Cacciari, *o.c.*, p. 25.
- (18) M. Foucault, *Mikrophysik der Macht*, Berlijn, Merve, p. 73.
- (19) J. Jervis, F. Rella, *o.c.*, p. 54-55.
- (20) *Ibid*, p. 66.
- (21) J.F. Lyotard, *o.c.*, p. 65.
- (22) C. Offermans, "Voor een onverkorte rationaliteit; een gooi naar het onhaalbare. Kanttekeningen bij de Adorno-rede van Jürgen Habermas", in: *Raster*, 19, 1981, p. 124. Tussen haakjes: Offermans signaleert enkele interessante parallellen tussen het denken van ogenschijnlijk radicaal tegengestelde filosofen als Adorno en Foucault.
- (23) R. Debray, *Modeste contribution aux discours et cérémonies officielles du dixième anniversaire*, Parijs, Maspero, p. 47.
- (24) J. Jervis, F. Rella, *o.c.*, p. 98.
- (25) W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Ffm, Suhrkamp, p. 281.
- (26) J. de Wit, De artisjokfilosofen over sex, in: *Potemkin*, 1, 1978, p. 68.
- (27) M. Duyves, Het vege lijf. Michel Foucault tussen de flikkers, in: *Krisis*, 8, 1982, p. 49.
- (28) Poulantzas wijst er daarentegen zeer expliciet op. Zie N. Poulantzas, *L'Etat, le Pouvoir, le Socialisme*, Parijs, PUF, p. 50. Hij voegt er aan toe dat de "niet te kontesteren verdiensten van Foucault zich elders situeren".
- (29) Geciteerd in *L'Arc*, 49, 1980, p. 95 (herdruk van het Deleuzenr uit 1974, aangevuld met een interview over "Mille Plateaux").
- (30) M. Foucault, *Theatricum Philosophicum*, in: G. Deleuze, M. Foucault, *Der Fades is gerissen*, Berlijn, Merve, p. 28
- (31) M. Cacciari, *o.c.*, p. 23.