

# Krisis

Tijdschrift voor actuele filosofie

---

RENÉ TEN BOS

DENKEN ALS EEN KIND

Recensie van: Ed Romein, Marc Schuilenborg en Sjoerd van Tuinen (red.) (2009) *Deleuze compendium*. Amsterdam: Boom.

Krisis, 2009, Issue 2  
[www.krisis.eu](http://www.krisis.eu)

*Er is geen moment waarop het kind niet al in een actuele omgeving ingedoken is, in een milieu dat het doorkruist en waarin voor ouders als personen slechts de rol is weggelegd van deuropeners en deursluiters, van drempelbewakers [...] tussen verschillende zones.*

– Gilles Deleuze, *Critique et clinique*

Een compendium is een beknopt en helder overzicht van een bepaald kennisdomein. Het is de bedoeling van de samenstellers dat dit kennisdomein door zo'n compendium vlot toegankelijk wordt voor de geïnteresseerde leek of de beginnende student. Zo heb je compendia van de ichtyologie, van het burgerrecht en van de kindergeneeskunde. Soms wordt het woord 'compendium' ook gebruikt om zoiets als een encyclopedie aan te duiden. Een compendium kan dus ook ten doel hebben de menselijke kennis in het algemeen handzaam samen te bundelen. Etymologisch heeft het woord een bepaalde link met economie: wat samen (*com*) gewogen (*pendere*) kan worden, levert vaak voordeel of

winst op. Het woord 'compensatie' is nauw verbonden met het woord 'compendium'.

Nu is er een *Deleuze compendium* verschenen bij Uitgeverij Boom. Op zich is het vrij ongewoon om een bundel artikelen over een bepaalde filosoof een compendium te noemen. Waarom spreken de redacteurs – Ed Romein, Marc Schuilenborg en Sjoerd van Tuinen – niet gewoon van een 'inleiding'? Met welk soort geste hebben we te maken als dit boek aangeduid wordt als een 'compendium'? Kun je het werk van Deleuze eigenlijk wel overzichtelijk en beknopt weergeven? In het voorwoord lezen we dat het werk van Deleuze alleen maar 'zij-ingangen' kent en dat het niet mogelijk is een mooi overzicht te geven van 'de "echte" en "juiste" Deleuze'. Is 'compendium' dan wel een juiste benaming?

De gedachte dat dit compendium iets moet compenseren ligt echter voor de hand. Gilles Deleuze is een eminent belangrijke filosoof, maar in ons taalgebied was er tot nu toe nauwelijks iets voorhanden. We moesten het tot op heden doen met de vertaling van twee niet al te belangrijke werken.<sup>1</sup> En nu ligt er dan een dik boek waarin bekende en minder bekende denkers uit de Lage Landen hun licht laten schijnen op bepaalde aspecten van het werk van Deleuze. Dit boek dient dus een hiaat op te vullen en laten we maar meteen vooropstellen dat degenen die meegewerkt hebben aan de totstandkoming van dit boek er wonderwel in zijn geslaagd een bepaald kennisdomein open te leggen voor de geïnteresseerde leek of noviet. Als er ooit nog eens onderwijs over Deleuze op Nederlandse universiteiten wordt gegeven, dan zal dit compendium onmisbaar blijken te zijn.

Het bestaat uit vier delen die voorafgegaan worden door een inleiding. Het eerste deel behandelt de monografieën die Deleuze in het begin van zijn schrijverscarrière schreef. Zijn boeken over Hume, Nietzsche, Bergson en Spinoza vormen de opmaat naar zijn meesterwerk *Différence et répétition* dat in 1968 verschijnt en dat Deleuzes faam als groot filosoof onmiddellijk vestigt. Met een grondige bespreking van dit boek door Ger Groot begint het tweede deel van het compendium. Hier zien we een Deleuze die zich niet langer beperkt tot een bespreking van zijn grote helden, maar die de inzichten van deze helden weet te verweven tot iets wat ik zou willen

omschrijven als een nieuw soort *denken*, iets waarop we straks uitvoerig terug zullen komen. Ook in de andere hoofdstukken van het tweede deel zien we vaak verrassend goed geschreven boekbesprekingen. In het derde deel gaat het om een bespreking van een aantal concepten die een centrale rol in het oeuvre van Deleuze spelen. Hier zien we dat de focus vooral ligt op het werk dat hij vanaf de vroege jaren zeventig gaat doen met Félix Guattari. We lezen over rhizomen, assemblages, refrainen en andere concepten die de wereld van Deleuze en Guattari bevolken. In het vierde en laatste deel concentreren de auteurs zich vooral op het werk dat Deleuze als filosoof schreef over zaken die niet primair filosofisch zijn: schilderkunst, literatuur, cinema, wetenschap, enzovoorts. Deleuze is altijd een filosoof geweest die vond dat het essentiële van de filosofie niet in de filosofie zelf gezocht moest worden. Schrijven voor niet-filosofen wordt daarom ook een opdracht van de hoogste orde. De vier delen worden voorafgegaan door een inleiding van de redacteurs die de lezer meteen duidelijk maakt dat Deleuze en Guattari vooral een hartstochtelijk pleidooi houden voor een andere manier van denken.

De grote kracht van dit compendium is dat alle auteurs in dit boek zich inspannen om Deleuze als een *denker* neer te zetten. Ze doen dat, zoals dat in een compendium hoort, op een weinig kritische manier. Je moet Deleuze een beetje liefhebben om over hem te kunnen schrijven. Zelf zei hij ooit eens dat men geen enkele reden heeft om over iemand te schrijven als men geen diepe bewondering of liefde voor hem of haar voelt. Van kritiek houdt Deleuze niet, niet omdat hij zich zo verheven acht dat hij boven iedere kritiek staat, maar vooral omdat kritiek en filosofie volgens hem niet bij elkaar horen. Een filosoof moet teksten niet de grond in boren, maar proberen ze te herformuleren en op zoek te gaan naar ‘nieuwe aanknopingspunten’(112). Dit voortdurend verder en anders willen denken met behulp van andere denkers geeft Deleuzes filosofie een bepaald soort aanstekelijkheid. Nergens lijkt deze filosofie zich te verliezen in de zuurheid van kritiek. Je zou kunnen zeggen dat de auteurs die meewerkten aan het compendium ook vanuit deze *spirit* te werk zijn gegaan. Weliswaar wordt hier en daar ingegaan op criticasters als Alain Badiou, Slavoj Žižek, Luuk van Middelaar of Peter Hallward, maar meestal gebeurt dit slechts om te laten zien dat dergelijke kritiek de plank mislaat. Patricia Pisters (231) laat bijvoorbeeld mooi zien hoezeer Deleuzes filosofie, anders

dan deze critici beweren, verankerd is in een betrokkenheid met concrete politiek-sociale situaties.

Men denkt dus mee met Deleuze en denkt in deze zin dus ook behoorlijk deleuziaans. Maar wat betekent het om deleuziaans te denken? Om deze vraag te beantwoorden, wil ik een gedachte naar voren halen uit de conclusie van *Différence et répétition*. Daar koppelt Deleuze de mogelijkheid van een theorie over het denken aan de schilderkunst. Wat de schilderkunst vermocht te bewerkstelligen, namelijk een bevrijding van de representatie en een opening naar het abstracte, dat zou, als we Deleuze mogen geloven, nog geen enkele theorie over het denken zijn gelukt.<sup>2</sup> Deleuze, zou je kunnen zeggen, probeert het denken te bevrijden van zijn hang naar de representatie. Die hang verklaart waarom filosofen door de eeuwen heen geobsedeerd zijn geweest door maar één ding: *helderheid*. Een denken dat wil representeren, is gebonden aan helderheid. Is die helderheid er niet, dan kun je het met het vermogen te representeren wel schudden.

‘Maar in de wijsbegeerte’, schrijft Ger Groot in het compendium (113), ‘is helderheid een vreemd avontuur.’ Dit is de mooiste zin van het boek. Loopt het denken, zo vraagt Groot met Deleuze, zichzelf niet juist voortdurend vast in aporieën en labyrinten? Is het resultaat van denken eigenlijk wel helder? Is het denken, juist vanwege het feit dat het nooit tot helderheid kan komen, niet een proces dat zichzelf voortdurend moet herhalen? Is het denken, zoals Ignaas Devisch het recentelijk zei, niet veroordeeld tot ‘hardnekkigheid’?<sup>3</sup> De zin van Groot drukt precies uit wat de deleuziaanse verwondering is: waarom zijn filosofen zo verknocht aan helderheid? waarom is de helderheid iets wat ze esthetisch raakt? waarom zou de filosoof inderdaad niet iets meer op een kunstenaar kunnen lijken? waarom zou hij niet met zijn ideeën kunnen doen wat iemand als Francis Bacon met zijn portretten doet: ze weggeven en vervormen? en waarom zou wat er dan overblijft ons niet meer affecteren dan een mooi en helder gezicht? Bacon was, zo wil een beroemd cliché, een dronkaard. Het idee om zijn geschilderde gezichten te vervormen ontstond toen hij door leeggedronken glazen naar de andere mensen rondom hem keek. De kunst schilder heeft de nuchterheid niet nodig om door de werkelijkheid geraakt te worden. Waarom zou dat niet ook voor een filosoof kunnen

gelden? Waarom zou je beneveld niet interessanter en creatiever kunnen denken dan wanneer je nuchter bent? Het antwoord dat je dan vaak krijgt, is dat een dergelijk onnuchter denken niet gedisciplineerd is. Maar wie zou serieus willen beweren dat Bacon ongedisciplineerd was? Dat discipline en helderheid altijd en overal bij elkaar horen, is één van de vooroordelen die Deleuze wenst te bestrijden. De filosofie van Deleuze is van een onmatige gedisciplineerdheid.

Wie ronddoelt in de holenwereld van Deleuze, ontdekt langzaam maar zeker dat juist helderheid iets is waar we ons over zouden moeten verbazen. Want wat de helderheid verbergt, is niet gering: achter die helderheid zit maar al te vaak een geloof in iets hogers of iets transcendent en dit transcendent wordt geacht de waarheid te garanderen van wat we ons voor de geest halen. Als Descartes uiteindelijk het ‘denkende ding’ als een helder en onderscheiden idee heeft weten te formuleren, heeft hij toch een goedwillende God nodig die min of meer garandeert dat het denken zelf dit denkende ding niet besodemetert. In *Also sprach Zarathustra* waarschuwde Nietzsche, één van Deleuzes grote helden, al tegen ‘achterwereldlingen’ als Descartes: hun onvermogen, hun lijden, hun vermoeidheid en hun onwetendheid brengt ze ertoe te denken dat goede goden of andere fundamentgaranties – het subject, de identiteit, het gezonde verstand – nodig zijn om de grondeloosheid van het bestaan het hoofd te kunnen bieden.<sup>4</sup> Deze zorgen ervoor dat het denken van een onbetwifelbaar en zeker fundament wordt voorzien en aldus worden de helderheid en het representatievermogen ervan gered.

Als Deleuzes oeuvre door één centrale intuïtie wordt geleid, dan is het de afkeer van die achterwerelden. Leen de Bolle (363) drukt dat in haar bijdrage anders uit: Deleuzes centrale intuïtie is volgens haar dat de wereld volstrekt ‘eenzinnig’ is, maar die eenzinnigheid moet wel als iets vitalistisch gedacht worden, als iets wat constant in beweging is, als iets wat vele voortdurend veranderende gezichten kent. Als de wereld één betekenis heeft, dan ligt die betekenis in de dynamiek van de wereld zelf en niet in iets wat erachter schuilgaat. Juist de gedachte van zo’n ‘achterwereld’, die een fundament zou kunnen bieden voor onze kennis of voor ons hele bestaan, zorgt ervoor dat dit vitalisme ondersneeuwt. ‘*Hinterweltler*’ is een catachretisch concept dat Nietzsche willens en

wetens inzette om het achterlijke van die achterwerelden aan te tonen. Het echt bestaande Duitse woord ‘*Hinterwäldler*’ betekent ‘heikneuter’. ‘*Hinterwälderisch*’ staat voor ‘achterlijk’ of ‘provinciaals’, maar het wordt door Nietzsche ook verbonden met saaiheid, droefheid, zieligheid bijna. Net als Nietzsche trekt Deleuze vol goede moed ten strijde tegen de domheid, maar die domheid, zo maakt hij ook duidelijk, is niet zozeer verbonden met onwetendheid of vergissing. Wie dergelijke zaken, bijvoorbeeld uit naam van de kritiek, wenst te bestrijden, wacht uiteindelijk – ik heb er reeds op gewezen – vermoeidheid, zuurheid en chagrijn. Niet alleen had Deleuze een afkeer van kritiek, ook moest hij van het debat niets hebben. Het leidt tot ressentiment, schrijven Romein, Schuilenburg en Van Tuinen in hun inleiding (25). Je kunt dat ook anders zeggen: de strijd tegen de domheid moet vooral vrolijk blijven. Te weinig wordt in de receptie van Deleuze diens *vrolijkheid* benadrukt. Ook in dit compendium wordt opmerkelijk weinig aandacht hieraan besteed.<sup>5</sup> Jammer is dat wel, want het is precies die vrolijkheid van Deleuzes filosofie die zo aanstekelijk werkt.

Wie echter denkt dat het gemakkelijk is om vrolijk te denken, komt bedrogen uit. Het nieuwe denken dat Deleuze propageert, is voor alles ook een *streng* denken. Richard de Brabander merkt dat in zijn stuk over de verhouding tussen Foucault en Deleuze terecht op (148). Het is vooral een streng denken, omdat het probeert denken in te zetten tegen het denken zelf. ‘De lafheid, de wreedheid, de gemeenheid en de domheid zijn niet eenvoudigweg lichamelijke vermogens of karakterologische of maatschappelijke gegevenheden maar structuren van het denken als zodanig.’<sup>6</sup> Kortom, als we domheid van de achterwereldling willen bestrijden, dan moeten we van meet af aan begrijpen hoe dicht die domheid ook bij ons zelf zit. De domheid is niet wat uitgesloten wordt door het denken, maar is een risico of, liever gezegd, een belangrijke mogelijkheid van het denken zelf. Deleuze is volstrekt duidelijk over het feit dat de filosofie – het filosofische denken – in hoge mate medeschuldig is aan die domheid. Ze heeft het thema domheid nooit echt serieus genomen en het gereduceerd tot een anekdotische kwestie: van Thales die in een kuil valt terwijl hij naar de sterren kijkt tot filosofiestudenten die niet weten dat Thales één van de Zeven Wijzen was. Maar domheid als anekdote is niet interessant. Wiskundigen, stelt Deleuze, zijn immers ook niet geïnteresseerd in de

domme rekenfouten die ze kunnen en zullen maken. Als ze elkaar bekritisieren, dan gaat het altijd om de banaliteit of de zinloosheid van een bepaald idee.<sup>7</sup> Daar zouden filosofen, aldus Deleuze, wat van kunnen opsteken: filosofie moet het probleem van de *transcendentale* domheid eens serieus onder ogen leren zien en niet meteen denken dat domheid ergens anders zit dan bij haarzelf.

Deleuziaans denken is als een kind denken. Dat wil zeggen: het is een scheppend denken, een gevaarlijk denken, een denken in plooiën, een denken dat ‘genitaal’ aangeboren is, een denken dat nooit individueel maar collectief is, een denken dat immanent is en dus tegen de transcendentie ingaat, een denken dat in die zin ook volstrekt empirisch is, een denken dat deterritorialiserend is, een denken dat ‘heksenvluchten volgt’, een denken dat tegen de *doxa* ingaat, een denken dat niet van mij of van jou is maar van het brein, een denken dat in Nietzsches zin van het woord oneigentijds is, een denken dat zo verbonden is met het zijn zelf dat het net lijkt alsof beide samenvallen, een denken dat daarom hardnekkig weigert zich tegenover of wereld te plaatsen, een denken dus dat een zeer complexe relatie met het ‘buiten’ of met het ‘andere’ onderhoudt.

Hoe vrolijk dit denken ook is, het is ook een denken dat voortdurend aan zichzelf twijfelt omdat het zich constant ‘bespookt’ weet door de verleiding of de macht van het transcendentale. De valkuil van de transcendentale domheid kan niet zomaar worden weggedacht, ook niet door een zich ‘plooiend’ of ‘deterritorialiserend’ denken. Vooral Isabelle Stengers wijst hierop. Zij laat zien dat er ergens tussen 1972 en 1980 een vreemdsoortige verschuiving is opgetreden in het denken van Deleuze en Guattari. *L’Anti-Oedipe*, dat in 1972 werd gepubliceerd was inderdaad een vrolijke en polemische oorlogsverklaring aan het organisme, dat wil zeggen: aan alles wat riekt naar iets wat bestaat en functioneert dankzij ‘organen’ – individuen, organisaties, staten. Maar in *Mille plateaux*, dat in 1980 verscheen, lijkt er veel meer ruimte te zijn voor twijfel. Weliswaar bevat dit boek een hoofdstuk met de titel ‘*Comment se faire un corps sans organes?*’ (Hoe word je een lichaam zonder organen?), maar wie dit hoofdstuk precies leest, valt op met hoeveel twijfel Deleuze en Guattari hun oproep tot anorganisch experimenteren omkleden. Het is net alsof

Deleuze en Guattari, aldus Stengers (265), zich veel meer van de gevaren bewust zijn geworden.

Om welke gevaren gaat het dan precies? Om dat in te zien moeten we ons verdiepen in wat een lichaam zonder organen is. Het compendium besteedt jammer genoeg vrij weinig aandacht aan dit mysterieuze concept. Rudi Laermans (239) geeft een omschrijving: het gaat volgens hem om het vormloze lichaam, het lichaam als ‘amorfe materie’ dat tegelijkertijd een ‘matrix van potentiële krachtsverschillen of intensiteiten’ is. Nu is ‘matrix’ misschien een woord dat je zou kunnen gebruiken, maar Deleuze zelf duidt lichaam zonder organen vaak aan als een ‘veld’ (*champ*), een vlak (*plan*) of een oppervlak (*surface*). ‘We streven ernaar’, schrijft Deleuze in *Logique du sens*, ‘een transcendentiaal, onpersoonlijk en voorindividueel veld te bepalen dat niet lijkt op de corresponderende empirische velden en toch ook niet verward kan worden met een ongedifferentieerde diepte.’<sup>8</sup> Het gaat hier dus niet om een speurtocht naar een bewustzijn of een ‘ik’, maar om een speurtocht naar een onbewust vlak waarop ‘singulariteiten’ verspreid of verdeeld worden. Die singulariteiten beschrijft Deleuze vervolgens als ‘de ware transcendentale gebeurtenissen’. Om duidelijk te maken wat hij hiermee bedoelt verwijst hij naar een idee van de Amerikaanse dichter en essayist Lawrence Ferlinghetti die ooit sprak over de ‘vierde persoon enkelvoud’. Mensen spreken doorlopend over zichzelf (eerste persoon), spreken tot anderen (tweede persoon) of ook over anderen (derde persoon). Maar welke grammatica opent zich eigenlijk als we spreken over de ‘vierde persoon enkelvoud’? Niemand spreekt erover en niemand spreekt ermee en toch, op de een of andere manier ‘spreekt’ iets volgens Deleuze mee in alles wat we zijn, doen en zeggen. De grote fout van de westerse filosofie is altijd geweest dat ze nooit erin geslaagd is een echt alternatief voor persoon, individu of subject te vinden. Het punt dat Deleuze maakt is nu juist dat er energieën, verlangens, intensiteiten, impulsen of reflexen zijn die niet in een individualiteit of subject gevangen kunnen worden. De verleiding ze onder te ordenen aan het subject of de persoon is altijd groot. De meeste filosofen zullen vermoedelijk stellen dat zonder ‘subject’ of ‘persoon’ er geen enkele bepaling mogelijk is. Deleuze daagt ons uit om die ‘nomadische singulariteiten’ toch te ‘denken’: ze bepalen het leven al nog voordat er sprake is van ‘ik’, ‘jij’ of ‘hij’. En

misschien moeten we, om zo te kunnen denken, wel wat meer kind worden:

‘De kleinste kinderen bijvoorbeeld lijken allemaal op elkaar en hebben nauwelijks individualiteit; maar ze hebben singulariteiten, een glimlach, een geste, een grimas, gebeurtenissen die geen subjectieve karakters hebben. Door de kleinste kinderen loopt een immanent leven dat een zuivere potentie is, een zaligheid zelfs die door alle smarten en zwakten heen trekt.’<sup>9</sup>

Nadenken over deze singulariteiten betekent ook dat denken, zoals Stengers met de titel van haar bijdrage aangeeft, samenvalt met leven. Bijna alle commentatoren benadrukken dat Deleuze en Guattari de uitdrukking ‘lichaam zonder organen’ ontleend hebben aan Antonin Artaud. In *Mille plateaux* schrijven ze dat Artaud de oorlog tegen de organen heeft ingezet omdat er niets nuttelozers is dan een orgaan.<sup>10</sup> Toch is de uitdrukking in werkelijkheid afkomstig uit de praktijk van Jules Cotard.<sup>11</sup> Deze Franse psychiater, die leefde van 1840 tot 1889, wordt geciteerd door Deleuze en Guattari vlak nadat ze Artaud hebben opgehemeld: ‘Mevrouw X claimt dat ze niet langer een brein of zenuwen of borst of maag of darmen heeft. Er blijft haar niets anders dan de huid en de botten van een gedesorganiseerd lichaam. Dit zijn haar eigen bewoordingen.’ X leed aan wat later bekend zou worden als het syndroom van Cotard en was onder behandeling van de psychiater. Mensen met dit syndroom lijden aan allerlei soorten delusies: sommigen denken dat ze dood zijn, anderen ervaren dat hun lichaam niet meer is dan een zak met niets erin. Ze zijn letterlijk een lichaam zonder organen geworden.

De vraag is waarom men zo’n lichaam zou moeten worden. Is het prettig of fijn om te denken dat je een lichaam zonder organen bent? Deleuze en Guattari citeren Cotard ook om de lezer te waarschuwen. Je helemaal laten gaan en volledig versmelten met het lichaam zonder organen is misschien toch ook niet de bedoeling. We kunnen niet allemaal zomaar weer kind worden en tegelijkertijd is er iets wat we van die kinderen kunnen leren (hun openheid en intensiteit of de wijze waarop zij zich, als rechtgeaarde spinozisten, laten affecteren). Keer op keer wijzen Deleuze en Guattari erop dat voorzichtigheid geboden is en dat het niet om

roekeloos experimenteren gaat. Natuurlijk, alle vormen van stratificatie, subjectivering of organisatie zijn beperkend, maar dat wil ook niet zeggen dat de strijd ertegen roekeloos moet worden. Wie alleen maar deterritorialiseert, vernietigt zichzelf. Men moet blijven denken. Ook Artaud denkt na, blijft nadenken: hij weegt en meet ieder woord dat in zijn theater gebruikt wordt.<sup>12</sup> Experimenteren met drugs geeft misschien toegang tot het lichaam zonder organen, maar overdoses zijn alleen maar gevaarlijk. ‘Ja’ zeggen tegen intensiteiten en verlangens is één ding, maar je helemaal kwijt raken is iets anders. Uiteindelijk erkennen Deleuze en Guattari dat men altijd ‘genoeg van het organisme in stand moet houden om het bij iedere morgenstond weer opnieuw te kunnen vormen’. Kleine hoeveelheden ‘significatie en subjectivering’ blijven nodig om in staat te zijn adequaat op ‘de heersende realiteit’ te antwoorden. Je moet de strata zelfs nadoen, want ‘je bereikt het lichaam zonder organen en zijn consistentievlak nooit door in het wilde weg te gaan destratifiëren’<sup>13</sup>

In feite gaat het er niet om dat je je ontdoet van organen. De negativiteitsdelusies (*délires de négation*) waaraan mensen met het syndroom van Cotard leiden, zijn op geen enkele manier aan te bevelen. In feite zijn de organen niet de vijand. Het lichaam zonder organen verzet zich niet tegen organen maar tegen ‘de organisatie van organen die we het organisme noemen’.<sup>14</sup> Het lichaam is het lichaam en de vijand is dat wat het lichaam uiteindelijk probeert weg te kapen om er een georganiseerd organisme voor in de plaats te zetten en dit georganiseerde organisme kun je van een naam voorzien, een identiteit geven, tot een ‘ik’ maken. Maar van belang is nu juist om te begrijpen dat het lichaam zonder organen niet zomaar klakkeloos tegenover het organisme (of strata of subjectivering of identiteit) geplaatst dient te worden. Veeleer is het lichaam zonder organen iets wat zweeft tussen de ‘oppervlakten die ervoor zorgen dat het gestratificeerd wordt en het vlak dat het vrijmaakt’. Uiteindelijk gaat het om verlangen en intensiteit, maar beide zijn zonder stratificatie en organisatie niet te denken. ‘Dat je gestratificeerd – georganiseerd, gesignificeerd, gesubjectiveerd – bent, is niet het ergste dat je kan overkomen; pas echt erg is dat je al die strata overhaast in een suïcidale of krankzinnige afgrond stort, iets waardoor ze steeds weer en steeds zwaarder op ons terug zullen vallen.’<sup>15</sup> Het denken van Deleuze en Guattari plaatst het lichaam zonder organen niet langer tegenover wat

gestratificeerd is. Het gaat erom juist vluchtlijnen en intensiteiten te vinden in de strata zonder dat dit meteen tot zelfvernietiging leidt.


Het denken van Deleuze en Guattari is misschien een *vrolijk* soort denken, maar het is ook een *streng* denken omdat het zichzelf uiteindelijk weigert te verliezen. Stengers merkt terecht op dat dit deze filosofie in zekere zin ‘onverdraagbaar’ maakt (268). Je wordt als lezer aangespoord je open te stellen voor experiment, maar nooit wordt dit experiment een nieuwe categorische imperatief die ons influistert dat we *moeten* experimenteren, dat we *moeten* ontsnappen aan de strata. Wie de vlucht of het experiment tot een nieuw soort moreel gebod wil maken, schrijft Stengers (281), toont alleen maar aan dat hij of zij ‘nog niet in het reine is gekomen met de moraal van heil en uitverkiezing’. Omzichtigheid en soberheid zijn onvoorwaardelijk verbonden aan dit denken dat zo dicht bij het leven wil staan.

Het denken van Deleuze getuigt, zoals René Schérer dat geformuleerd heeft, van een ‘goddeloos mysticisme’<sup>16</sup> dat niettemin in zijn goddeloosheid heel voorzichtig blijft. Je slaat jezelf niet op de borst omdat je God om zeep heb gebracht. Je beseft voortdurend, zoals we hebben gezien, hoe dicht ook dit achterwerelddenken nog bij jouw eigen manier van denken staat. Schérer laat overigens ook zien dat Deleuze misschien niet helemaal zo radicaal anti-platoons is als men soms geneigd is te denken. Dat doet hij door het mystieke element in Deleuze vooral te koppelen aan het werk van Plotinos. Schérer verwijst onder meer naar de volgende passage uit *Enneaden*:

‘Wel, daar dit betoog ten behoeve van onszelf wordt gehouden, kan er geen gevaar in steken als wij onze eigen ideeën spelenderwijs behandelen. Zijn wij dan ook ondanks ons spel op dit moment bezig te schouwen? Ja, zowel wijzelf als allen die spelen doen dat, of althans ze verlangen daarnaar onder hun spel. En het is wel waarschijnlijk dat, of nu een kind of een man speelt of serieus is, de een speelt om tot schouwen te komen en de ander voor datzelfde doel serieus is. En dat elke handeling een serieuze poging is tot schouwen te komen [...]’<sup>17</sup>

De fascinatie van Deleuze voor kinderen is beroemd. Het wemelt van de kinderen in zijn boeken. We zagen al dat kinderen veel minder vervreemd zijn van het lichaam zonder organen. In *Mille plateaux* omschrijven Deleuze en Guattari kinderen als spinozisten en Spinoza’s *Ethica* wordt bejubeld omdat het hier zou gaan om het grote boek over het lichaam zonder organen. Kinderen kunnen spel en ernst beter combineren dan volwassenen. Op dezelfde manier probeert Deleuze in zijn denken vrolijkheid aan strengheid te koppelen. Het levert ons in de beste zin van het woord een ‘kinderlijke’ filosofie: streng en geconcentreerd, maar ook mystiek en blij. Je moet er tegen kunnen, maar wie er niet tegen kan, is het kind in zichzelf helemaal kwijtgeraakt. Je wordt nooit meer kind, natuurlijk niet, maar er misschien iets van terugvinden kan geen kwaad. Misschien moeten we vanuit dit vertrekpunt het *Deleuze compendium* lezen en herlezen.

René ten Bos is filosoof en organisatiekundige. Hij is auteur van *Het Geniale dier* (2008) en hoogleraar aan de Radboud Universiteit.

 De Creative Commons Licentie is van toepassing op dit artikel (Naamsvermelding-Niet-commercieel 3.0). Zie <http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0/nl> voor meer informatie.

<sup>1</sup> Gilles Deleuze (1999) *Nietzsche*. Baarn: Agora/Pelckmans, en Gilles Deleuze en Claire Parnet (1991) *Dialogen*. Kampen: Kok Agora.

<sup>2</sup> Gilles Deleuze (1968) *Différence et répétition*. Parijs: PUF, p. 354.

<sup>3</sup> Ignaas Devisch (2009) *De ivoren toren. Pleidooi voor een hardnekkige filosofie*. Kampen: Klement.

<sup>4</sup> Friedrich Nietzsche (2006) *Aldus sprak Zarathustra*. Amsterdam: Boom

<sup>5</sup> In haar bijdrage aan het compendium omschrijft Isabelle Stengers *L'Anti-Oedipe* als een '(vrolijke) oorlogsverklaring aan het organisme' (p. 265). Ik kom op haar stuk terug. Zie voor een analyse die als vertrekpunt de vrolijkheid en gelukkigheid van deleuziaans filosoferen neemt: Mirjam Schaub (2003) *Gilles Deleuze in Wonderland. Zeit- als Ereignisphilosophie*. München: Wilhelm Fink. De eerste vraag die je moet stellen ten aanzien van Deleuzes filosofie is volgens Schaub de volgende: waarnaar verlangt deze filosofie die zo gelukkig is dat ze schijnbaar zonder wensen is? (p. 12).

<sup>6</sup> *Différence et répétition*, p. 196.

<sup>7</sup> *Différence et répétition*, p. 199.

<sup>8</sup> Gilles Deleuze (1969) *Logique du sens*. Parijs: Éditions de Minuit, p. 124.

<sup>9</sup> Gilles Deleuze (2003) *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Parijs: Éditions de Minuit, p. 362.

<sup>10</sup> Gilles Deleuze en Félix Guattari (1980) *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*. Parijs: Éditions de Minuit, p. 186.

<sup>11</sup> In de Franse editie wordt de naam van Cotard overigens niet genoemd.

<sup>12</sup> *Mille plateaux*, p. 198.

<sup>13</sup> Al deze citaten zijn te vinden op p. 199 van *Mille plateaux*.

<sup>14</sup> *Mille plateaux*, p. 196.

<sup>15</sup> *Mille plateaux*, p. 199.

<sup>16</sup> René Schérer (2005) Un mysticisme athée. In: André Bernold en Richard Pinhas (red.) *Deleuze épars. Approches et portraits*, pp. 21-38.

<sup>17</sup> Plotinos (1984) *Enneaden*. Baarn: Ambo, p. 361. Schérer verwijst naar deze passage op p. 34 van zijn artikel.