ABSOLUUT WETEN
REFLECTIES OVER DE ONTOLOGIE VAN GILLES DELEUZE

***Marc De Kesel*[1]**

> Mon discours est logiquement ou proprement philosophique […] quand je dis le sens de ce que je dis, et quand ainsi l'Être se dit.
>
> Gilles Deleuze[2]

1. ONTOLOGIE

Filosofie is ontologie. Het is zonder meer de basisstelling van Gilles Deleuzes denken. Bergson, Leibniz, Spinoza, Nietzsche: de hoofdreferenties in zijn oeuvre zijn allen ontologische – of minstens ontologisch te lezen[3] – denkers. Filosofie als ontologie is zelfs een van de weinige thesen, zoniet de enige, die hij deelt met Hegel, in filosofisch opzicht zijn grootste vijand. "Filosofie hoort ontologie te zijn", aldus citeert Deleuze instemmend de belangrijkste Hegelspecialist van zijn tijd, Jean Hyppolite[4]. Hij doet dit in een van zijn vroegste artikelen, een recensie van Hyppolites tweede grote boek over Hegel, *Logique et existence*[5]:

> La philosophie doit être ontologie, elle ne peut pas être autre chose ; mais il n'y a pas d'ontologie de l'essence, il n'y a d'ontologie que du sens.

Filosofie moet ontologie zijn: niet een "ontologie van de essentie", maar een "ontologie van de zin". Want ontologie gaat niet over essenties, , aldus Deleuze, niet over het 'zijn' dat los zou staan van denken en reflectie. Zo'n visie gaat er immers van uit dat "er reflectie is aan de ene kant, en Zijn aan de andere kant" en ontkent met andere woorden het zijn zelf van de reflectie, het *zijn zelf* van het denken dat *over* het zijn nadenkt. Cruciaal is hier dus het statuut van de vraag die zich met het zijn inlaat. Kan die vraag andersoortig zijn dan het zijn dat ze bevraagt? Dit kan onmogelijk, zo lijkt wel, aangezien net zoals alles wat is, ook een vraag – zelfs een vraag naar alles wat is – *is*.

---

[1] PhD in filosofie. Verbonden aan *Arteveldehogeschool Gent*, *Heyendaal Instituut Nijmegen* en *Jan van Eyck Academy Maastricht*.

[2] Gilles Deleuze (2002), "Jean Hyppolite, *Logique et existence*", in : *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Édition préparée par David Lapoujade, Paris : Les Éditions de Minuit, p. 21.

[3] Die restrictie geldt in elk geval Nietzsche. Zie bijvoorbeeld Michael Hardt (1993), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

[4] Zoals Deleuze zelf zegt in *Dialogues*: Hyppolite was een van de "twee professoren, die ik graag mocht". De andere was Ferdinand Alquié; G. Deleuze (1991), *Dialogen*, Amsterdam: Kok Agora, p. 30.

[5] Deleuze 2002 : 18 ; oorspronkelijk verschenen in : *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. CXLIV, n° 7-9, juillet-septembre 1954, p. 457-460. Dit boek gaat over Hegels *Logik*: Jean Hyppolite (1953), *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*, Paris : Presses Universitaires de France. Hyppolites eerste Hegelboek is een lectuur van de *Phänomenologie des Geistes*: Jean Hippolite (1946), *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier / Editions Montaigne.

Het klinkt abstract, al is het zo simpel als maar zijn kan: die vraag *is* eenvoudigweg. Uiteraard kan men de vraag stellen of alles wel is, maar op zijn minst is *díe* vraag er. Vragen en reflecties over het zijn *zijn.* En als je zo'n vragen en reflecties filosofie noemt, dan *is* filosofie. Wat zoveel is als zeggen dat filosofie ontologie is: niet voor zover ze vragen *over* het zijn stelt, maar voor zover ze vragen stelt die van zichzelf weten dat ze *zijn*, en in hun reflectie van dit besef uitgaan.

Maar *hoe* moet je dan het zijn van een vraag bevragen? In elk geval niet door het tot *object* van je vraag te maken en naar de essentie ervan op zoek te gaan. Dan ga je er immers vanuit dat die essentie zich onderscheidt van de wereld van de verschijnselen waarbinnen je je bevindt. Je waant jezelf dan, zoals Plato beschrijft, in een grot vol mimesis op zoek naar het ware zijn of de echte essenties daarbuiten. Het probleem is dat je vraag al tot het zijn behoort waar ze naar vraagt. Ze deelt het ontologisch statuut met haar bevraagd object[6]. Je ontologische vraag kan hoogstens vragen in welke zin het zijn zelf je tot die vraag brengt. Wat betekent het dat het zijn de vorm van een vraag aanneemt? Wat voor 'zin' – ook in de betekenis van 'richting' – schuilt er in het zijn dat het ons vragen doet stellen, dat het ons tot ontologische, filosofische vragen brengt? Ontologisch is een vraag dus in zoverre ze zoekt naar de 'zin' (en niet de 'essentie') van het zijn. En omdat niet alleen mijn vraag *is*, maar ook de taal – de *logos* – waarin en waarmee die vraag zich stelt, is ook die *logos* door de zelfde zin gekenmerkt en naar die zin bevraagbaar. Een ontologische vraag zoekt dus naar de "logica van de zin".

In de recensie van Hyppolites boek, die ik hier nog steeds aan het volgen ben, valt inderdaad de uitdrukking "logique du sens", "logica van de zin". Ze beschrijft dan al kernachtig hoe Deleuze tegen ontologie – en dus filosofie – aankijkt. Vijftien jaar later wordt het de titel van één van zijn eerste boeken waarin hij een eigen filosofie naar voren schuift (*Logique du sens*, 1969; het andere boek waarmee hij een eigen stem in het filosofische landschap van zijn tijd veroverde was *Différence et répétition*, 1968).[7]

Let wel, in dit vroege artikel van de Deleuze is de uitdrukking "logica van de zin" eerst en vooral een typering van Hegels definiëring van de filosofie. "De kern van Hegels logica", zo parafraseert Deleuze Hypollite, is dat er "geen tweede wereld" is, en dat bijgevolg "metafysica" "logica" is, meer bepaald "de logica van de zin"

> Qu'il n'y ait pas de second monde est ainsi, selon M. Hyppolite, la grande proposition de la Logique hégélienne, parce qu'elle est en même temps la raison de transformer la métaphysique en logique, et en logique du sens.[8]

Omdat er geen ándere aan gene zijde van déze wereld zou liggen, zo vervolgt Deleuze, omdat er geen zijn is aan gene zijde van het denken (aangezien "het zijn zelf doorheen het denken spreekt"), daarom is er "in het denken zelf ook niets aan gene zijde van de taal".

---

[6] Anders geformuleerd: omdat mijn vragen al in relatie staan tot hun object; en dat object, het zijn, is niets anders dan relatie. Volgens Deleuze, ligt dit inzicht aan de basis van David Humes empirisme. Zie: Gilles Deleuze (1953), *Empirsme et subjectivité: Essay sur la nature humaine selon Hume*, Paris : Presses Universitaires de France; zie ook Deleuze 1991: 89-91.

[7] After a lot of books on other philosophers (Bergson, Hume, Leibniz, Nietzsche), these were the books he wrote "more on his own account", so he declares in *Dialogues* (Deleuze1991: 35). G. Deleuze (1969), *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuits; (1990), *The Logic of the Sense*, translated by M. Lester and C. Stivale, edited by C.V. Boundas, New York: Columbia University Press; (1968), *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France; (2001 [1994]), *Difference and Repetition*, translated by P. Patton, London : Continuum.

[8] Deleuze 2002: 20.

> Qu'il n'y ait pas d'au-delà signifie qu'il n'y a pas d'au-delà du monde (parce que l'Être est seulement le sens), et qu'il n'y a pas dans le monde un au-delà de la pensée (parce que la pensée, c'est l'être qui se pense), enfin qu'il n'y a pas dans la pensée même un au-delà du langage.[9]

Filosofie is ontologie: het is 'to on' ('het zijn') dat spreekt doorheen de *logos*: niet enkel doorheen het denken dus, maar ook doorheen de taal. In die taal kunnen we de sporen van de zin van het zijn natrekken. Daar kunnen we, in het zijn, een zin op het spoor komen die naar zichzelf voert, naar de zin die ook aanwezig is in de vraag die naar het zijn vraagt.

Om die reden delen, binnen een hegeliaans perspectief, empirische, logische en puur speculatieve kennis alle in eenzelfde "absolute weten": een weten dat niet dat is van de mens die alles zou weten wat er te weten valt (Hyppolite zet zich precies af tegen die "antropologische" interpretatie van Hegel), maar een weten waarin het zijn zelf aan het licht komt, waar de "zin" van het zijn zichzelf uitdrukt.

En wat is het "zijn zelf"? Wat is die "zin", die 'richting' of 'oriëntatie' die de vraag naar haar eigen zijn leidt en aangeeft dat de zin van het zijn nergens anders dan in het zijn zelf ligt? Het hegeliaanse – en, zoals het in zijn verdere oeuvre duidelijk zal worden, ook het deleuziaanse – antwoord luidt: "differentie". Binnen de ruimte van een vraag neemt het zijn een afstand in ten aanzien van zichzelf en creëert zo een verschil, een differentie. De vraag neemt een positie in buiten het ding waarover het nadenkt en affirmeert zich in diens verschil met dat ding. Maar precies in die afstand, in die differentie valt het zijn *als zodanig* te situeren. *Zijn* bestaat er precies in afstand te nemen ten aanzien van zichzelf. Wat aan het werk is in het zijn, wat het zijn maakt tot wat het is, is de kracht van de differentie, of zoals Hegel uit uitdrukt, "die ungeheure Macht des Negativen", "de ontzettende kracht van het negatieve".[10] Het negeren van het zijn – zoals het bijvoorbeeld gebeurt in stellen van vragen – *is* zijn; het is zijn *zelf*, het actieve zelf van het zijn, een 'zelf' dat daarom differentie is. Dit is de 'zin' van het zijn, alsook de 'zin' van denken en van *logos*. "Cette identité absolu de l'être et de la différence s'appelle le sens."

Tot hiertoe heeft Deleuze Hegel met quasi volle instemming gevolgd: filosofie is ontologie, een ontologie, niet van de essentie maar van de zin, van een zin die te duiden valt als differentie. Ook Hegels stelling dat filosofie/ontologie daarom een "absoluut weten" impliceert – wat "niet aan de mens, maar aan het absolute in de mens" toe te schrijven valt – acht Deleuze geen apart commentaar waard.[11] In dit vroege artikel gaat hij met al deze stellingen akkoord. Ze rijmen overigens met een goed deel van de hoofdthema's uit Deleuzes verdere oeuvre.

Toch er in die recensie één ding in Hegel (en in Hyppolite) dat Deleuze uitdrukkelijk niet neemt, men name de notie van het "negatieve", of, zoals Deleuze het hier noemt, "contradictie". Contradictie is in zijn ogen helemaal niet het "absolute" van de differentie, zoals Hegel en Hyppolite voorhouden. Als vorm van 'differentie' is de contradictie te "reflectief", te mooi balancerend tussen het ene en "zijn" andere.[12] Het interpreteert het differente of andere als *zijn* differente, *zijn* andere, en slaagt er op die manier in om tenslotte alle differenties, alle anderheid op te heffen. Op het eind van zijn recensie schrijft Deleuze:

---

[9] Deleuze 2002: 20.

[10] Geciteert uit het *Voorwoord* van de *Phenomenolgie des Geistes*: G.W.F. Hegel (1970), *Werke in zwanzig Bänden, 3: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, p. 36.

[11] "Le savoir absolu n'est pas un réflexion de l'homme, mais une réflexion de l'Absolue dans l'homme" (Deleuze 2002 : 21).

[12] "[…] elle [la chose] se réfléchit seulement en se réfléchissant dans l'autre, puisque l'autre est son autre" (Deleuze 2002 : 22).

> Après ce livre si riche de M. Hyppolite, on pourrait se demander ceci : ne peut on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction, parce que la contradiction serait moins que la différence et non plus ? La contradiction n'est-elle pas seulement l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence? [13]

Deleuze's hele oeuvre is een poging om een positief antwoord te geven op die opwerpingen. Differentie moet je in zijn ogen opvatten op een wijze die tot *voorbij* de contradictie gaat. Contradictie is helemaal niet de gestalte par excellence van de differentie. De manier waarop het zijn werkt gaat niet langs opposities, dit wil zeggen langs zaken die zich confronteren aan 'hun' tegengestelde opdat ze, in 'hun' tegenstelling en de tegenstelling 'zelf', de differentie vinden die ze zijn op het spoort komen. Zo'n procédé zou de differentie juist neutraliseren en haar opheffen, zoals Hegels dialectiek toont. Deleuze wil daarentegen de differentie *als zodanig* affirmeren, als wat niet op te heffen, te neutraliseren of te unificeren is. Niet als een differentie die anders is *dan* het zijn (zoals bijvoorbeeld Levinas voor ogen heeft in zijn notie van '*autrement qu'être'*), maar als een differentie die de naam is voor het zijn zelf, voor de "zin" van het zijn. De 'zin' van het zijn, de 'richting' die het uitgaat als het zichzelf volgt, komt uit bij differenties: differenties die meer different zijn dan het format 'oppositie' kan bevatten.

2. WETEN: …

In die vroege recensie van Hyppolites boek over Hegel, benadrukt Deleuze – net als Hyppolite – dat je Hegels filosofie niet mag lezen als een "antropologie". Het is geen *logos* die uitgaat van en spreekt over de *anthropos*, de mens. Ongetwijfeld heeft Deleuze hier de interpretatie op het oog van Alexandre Kojève, aan wie het Franse intellectuele klimaat van het midden van de 20ste eeuw zijn fascinatie voor Hegel te danken heeft. Kojèves antropologische lectuur ging zover te beweren dat, op een bepaald moment in de geschiedenis, het zijn als zodanig – dit wil zeggen het zijn als van zichzelf bewuste differentie – werd gerepresenteerd door die ene 'antropos', die ene persoon die het aandurfde om zich *tegenover* de hele wereld te stellen: niet Napoleon, zoals Hegel zelf had gedacht[14], maar Stalin[15], de 'dictator' die de 'dictatuur van het proletariaat' tegensprak, en dus bij uitstek de waarheid van dat proletariaat representeerde. Tegenspraak, contradictie is nu eenmaal het toppunt van differentie – en dus ook van zijn. In dit ene, alles en iedereen tegensprekende individu werd het ontologische draagvlak van de geschiedenis – en van het zijn – present geacht.

Vanuit een deleuziaanse perspectief is het juist door dit soort antropologische benadering dat Kojève gevangen blijft in een representationele logica die, in weerwil van wat Kojève zelf beweert, het zijn als zodanig niet present stelt. Alleen al het idee dat één enkel individu in staat zou zijn het bewustzijn en het zijn van al wat is te bevatten en te omvatten, veronderstelt een 'zijn' dat opgesloten zit in een afgesloten, representationele totaliteit. Op die

---

[13] Deleuze 2002 : 22.

[14] A. Kojève (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris : Gallimard, p. 163-4, 441, 467.

[15] Kojève spreekt niet over Stalin in zijn *Introduction à la lecture de Hegel*, maar hij liet zich het idée dat niet Napoleon maar Stalin de representant van het einde van de geschiedenis was, mondeling ontvallen in een sessie van het door Georges Bataille georganiseerde *Collège de Sociologie*. Zie Denis Hollier (ed.) (1979), *Collège de sociologie 1936-1939*, Paris: Gallimard, p. 165.

manier wordt uitgerekend de ‘essentie’ van het zijn ontkent, want die is differentie – radicale en dus *open* differentie. Voor een denken dat zich naar het paradigma van de representatie verstaat, wordt het zijn gedacht als wat samenvalt met de totaliteit van alle voorstelbare (representeerbare) differenties. Zo wordt het zijn ingesloten binnen de perken van de representatie.

De kracht van de representatie mag dan mogelijkerwijze die van “het negatieve” zijn, voor Deleuze laat die hoe dan ook het ware zijn links liggen. De kracht van een representationele logica is een valse kracht, alleen al omdat zij de differentie hanteert op een manier die haar opsluit in plaats van bevrijdt. Dit soort logica leidt tot het waanidee dat één individu de totaliteit aan differenties van een heel volk gaat representeren. De waan wordt duidelijk in het feit dat zo’n individu, eenmaal met die representatie vereenzelvigd, binnen de kortste keren dat volk totalitair gaat tiranniseren. Ook hier biedt Josef Stalin een rake illustratie.

Een antropologische lectuur van Hegel leidt tot het instemmen met een dubieuze, dictatoriale karaktertrek in het representatie-denken, waardoor letterlijk alle differentie – en, daarmee verbonden, elk vrij en creatief leven – de kop wordt ingedrukt. Het maakt van denken en filosofie instrumenten voor controle en verdrukking, zo luidt de basisgedachte achter Deleuzes kritiek op de representatielogica die Kojève and zovele anderen hanteren. Het is vooral om die reden dat hij, in de vroege jaren vijftig, Hyppolites niet-antropologische (lees: anti-Kojèviaanse) Hegellectuur zo kon appreciëren.

Hij stemde overigens ook in met Hyppolites kritiek op een al te gemakkelijke interpretatie van Hegels idee van het “absolute weten”. Alsof het weten van een enkeling “absoluut” zou kunnen zijn en in staat om het grenzeloze van het ontologisch gedifferentieerde zijn te omvatten en te bevatten. Het is niet het denken dat bezit kan nemen van het zijn; integendeel, het is veeleer het zijn dat het denken in bezit heeft, zo argumenteert Deleuze (en treedt daarin Hyppolite bij). Als er een “absoluut weten” is, is het een weten waarin het zijn zelf aan het woord is. Alleen al hierom kan ons weten niet naar het paradigma van de representatie worden opgevat. Het is niet in staat om, binnen de grenzen van zijn representaties, het grenzeloze rijk van “differentie en repetitie” die het zijn is te bevatten.

We begrijpen nu ook beter waarom, voor Deleuze, filosofie ontologie is. Dit is niet omdat een referentie aan het zijn het menselijke denken een grond verleend in de substantialiteit van het zijn zelf. Voor Deleuze staat ontologie, net andersom, juist voor de kritische, subversieve dimensie van het filosofische denken, dat elke pretentie die zich op een ‘grond’ beroept precies wil ondermijnen. Het zijn zelf is nu eenmaal niet de substantiële aan zichzelf gelijke grond, maar een eindeloos oppervlak van differenties en repetities. Daarom ‘deconstrueert’ en subverteert een ontologie alle normale – dit wil zeggen representationele – manieren waarop wij over de realiteit spreken en denken. Het is de taak van de filosofie om onze valse zekerheden en misleidende representaties kritisch door te lichten en te doorprikken. Alleen een ontologie is daartoe in staat. Enkel het zijn zelf – of, exacter, het ‘zijn’ voor zover het nooit een ‘zelf’ is maar altijd verschilt (van ‘zichzelf’) – kan ons het referentiepunt aanreiken dat ontsnapt aan het geslotenheid van het klassieke representatie-denken.

Filosofie – lees ontologie – is voor Deleuze inderdaad een inherent subversieve aangelegenheid. Al sinds Plato, heeft ze haar *raison d’être* altijd begrepen als het ondermijnen van onze gedachten, die we te makkelijk voor waar houden; maar voor Deleuze leidt die ondermijnende filosofie niet naar het rijk van het diep gefundeerde, onbewegelijke zijn van Ideeën (representaties), maar naar het zijn als oppervlak van “oorzaken” en “evenementen”, een oppervlak dat onophoudelijk en grenzeloos differenties en repetities produceert.[16] Op dat

[16] Deleuze werkt de werking van dit oppervlak van « oorzaken » en « evenementen » uitvoerig uit in *Logique du sens*.

niveau houdt het denken op het zijn te representeren en wordt het productief. Op die manier wordt het deelgenoot aan de productieve, creatieve aard van het zijn zelf. Of van het "leven' – een concept dat in het latere werk van Deleuze dat van het zijn vervangt. "Leven" niet als 'het' leven, maar als "een" leven – zo benadrukt hij in zijn laatste essay: "L'immanence: une vie …": leven, niet als geünificeerde substantie, maar als een open "multipliciteit", een loutere, ongelimiteerde "virtualiteit".[17]

3. … ABSOLUUT

Slechts als ontologie kan de filosofie haar subversieve kracht ontplooien: als een logos waarin het zijn zelf ('*to on*') aan het woord is. En, zo weten we uit de vroege recensie van Hyppolites Hegelboek, dit is de definitie van het "absolute weten". Dit zijn de "condities van een absoluut discours"[18], dit wil zeggen van een discours dat niet uitgaat van de 'anthropos' – vanuit iemand die geacht wordt te weten – maar van het zijn zelf. Zoals de lectuur van Hyppolite benadrukte, klonk in dit "absolute discours" niet de stem van de diepe zijnskern, van het zijnsmysterie verborgen achter de sluier der fenomenen, door. Hyppolite parafraserend en citerend, schrijft Deleuze:

> […] parce que l'Être est le sens, le vrai savoir n'est pas le savoir d'un Autre, ni d'autre chose. D'une certaine façon, le savoir absolu est le plus proche, le plus simple, il *est là*. « Derrière le rideau il n'y a rien à voir », ou, comme dit M. Hyppolite, « le secret, c'est qu'il n'y a pas de secret ».[19]

Uiteraard verschilt de manier waarop Deleuze dit "absolute discours" zal definiëren in zijn verdere œuvre, grondig van wat Hegel met het absolute weten op het oog heeft. Bij Hegel staat het voor een representationeel weten dat in de eindfase van het dialectische proces alle differentie negeert – want opheft – in de apotheose van een absolute representatie, van een "rideau" of "sluier" die beweert de realiteit zelf te vervangen. Bij Deleuze daarentegen affirmeert dit "absolute discours" waarin het zijn zelf aan het woord is expliciet de differenties in het zijn *als differenties*, als onophefbaar dus. Het zijn is geen kwestie van dingen die zich aan elkaar tegenstellen, maar van relaties die steeds weer andere relaties aangaan. In die zin is het zijn een onophoudelijke productie van differenties, een flux van relaties, een subversieve anarchie van machten en krachten die niet tot hun representatie te reduceren zijn. In dit perspectief is "het Absolute, als zin, worden", zo parafraseert hij Hyppolite in dit vroege artikel, zonder waarschijnlijk op dat moment te beseffen dat hij een van de basisconcepten van zijn hele verder oeuvre introduceert.[20] Enkel omdat hij het absolute als *worden* leest, kan hij een paar lijnen verder die typisch hegeliaanse idee bijtreden. Daar schrijft hij dat:

---

[17] G. Deleuze (2003), *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris, p. 359-63.
[18] Deleuze 2002 : 20.
[19] Deleuze 2002 : 20.
[20] "M. Hyppolite le dit : L'Absolu comme sens est devenir" (Deleuze 2002 : 22).

> […] la différence de la pensée et de l'être est dépassée dans l'absolu par la position de l'Être identique à la différence et qui, comme tel, se pense et se réfléchit dans l'homme. Cette identité absolue de l'être et de la différence s'appelle le sens.[21]

"Dépasée", "overgegaan", schrijft Deleuze, en niet 'relevé', '*aufgehoben*', 'opgeheven', zoals Hegel zou doen. En dit maakt het hele verschil. Voor Deleuze kan de differentie niet worden opgeheven; ze kan en moet juist als onophefbaar onderkend worden. In het menselijke denken komt die harde differentie van het zijn tot uiting. Dit is de "absolute" kant van het denken, zo suggereert Deleuze hier: een denken waar niet wij het zijn die denken, maar waar het zijn als zodanig (exacter, het zijn voor zover het niet als een 'zodanig' te vangen valt) in ons denkt. Het "absolute discours" dat Deleuze voorstaat, is niet "antropologisch" van aard en gaat er niet vanuit dat denken een representationeel procedé is. Het is een vertoog waar geen 'anthropos', geen 'mens' tussenbeide komt die veronderstelt het zijn waarover hij het heeft in de greep van zijn begrip vast te houden.

En toch is het een "weten", een "absoluut weten" zelfs, en men kan zich de vraag stellen hoe zo'n weten überhaupt mogelijk is. Jazeker, het is niet onmogelijk dat in mijn denken het zijn zelf zich uitdrukt – het zijn als productieve veelvuldigheid, als onophoudelijk creatief worden. Maar zelfs als dit het geval is, kan *ik* dat beweren? Kan *ik* spreken in naam van wat ontologisch gebeurt in mijn denken? Hoe is zo'n *Ik* mogelijk zonder dat het in naam van het zijn spreekt en op die manier de differentiedrift op te heffen tussen dat Ik dat spreekt en het zijn dat spreekt? Hoe kan ik de 'claim' van het zijn zelf – "*La clameur de l'être*" (om het met de titel van Badiou's boek over Deleuze te stellen)[22] in de mond nemen – zonder mij de plaatsvervanger, de representant van het zijn te wanen? Hoe in de naam van het zijn te spreken zonder het toe te eigenen en ervoor te zorgen dat de referentie aan het zijn de positie van waaruit ik spreek versterkt. Zonder aan het Ik of het subject, dat mijn ontologische operatie wil 'deterritorialiseren', heimelijk opnieuw een gesetteld territorium te verlenen.

Dit is mogelijk, aldus Deleuze, door mezelf weg te denken. Op die manier onttrek ik mijn denken aan de hegemonie van een auteur. Neem bijvoorbeeld wat hij over het schrijven zegt. Zoals zovele anderen, stelt ook hij dat in de act van het schrijven het Ik van de auteur uitgehold. Hij wordt een derde – zo mogelijk vierde – persoon, een onpersoonlijk wordend hij/zij. In Deleuzes termen: het Ik wordt een 'worden', '*devenir*'. Het is geen "schrijven omwille van het schrijven", zo stelt hij bijvoorbeeld in *Dialogues*, maar "omdat *leven* niet iets persoonlijks is".[23] Denken hoort schrijven te zijn, onpersoonlijk schrijven, niet "omwille van het schrijven zelf" (want er is niet zoiets als een 'zelf' in schrijven en, ruimer, in zijn), maar om "een relatie aan te gaan" met iets anders, met een object, om "dat object te worden". Om samen te vallen met de relatie die het zijn genereert én van dit schrijven, én van de schrijver én van het object. Denken hoort schrijven te zijn in de zin dat het de uitdrukking is van de onpersoonlijke, niet-substantiële relatie die het zijn is. Dit schrijven is niet zozeer een beschrijving van het worden: het *is* worden. Het deterritorialiseert elk Ik, elk subject, object of substantie. Het brengt het onpersoonlijke zijn tot uitdrukking: het zijn voorbij het 'is', het zijn als relatie, als differentie. Het doet zoals het zijn doet, zoals relatie, differentie en veelheid zichzelf uitdrukken. Schrijven is de reële manier van denken: het is door en door ontologisch en (wat op hetzelfde neerkomt) filosofisch.

Maar is de vraag die hierboven oprees daarmee van de baan? Mijn denken kan inderdaad de weg van het schrijven gaan en zich uitleven op een manier dat er geen Ik meer is

---

[21] Deleuze 2002 : 21.

[22] Alain Badiou (1997), *Deleuze. « La clameur de l'être »*, Paris: Hachette ; (1999), *Deleuze : The Clamor of being*, translated by L. Burchill, Minneapolis: University of Minnesota Press.

[23] Deleuze 1991: 83.

dat schrijft of denkt. Maar kan ik dat soort schrijven naar voren schuiven *als een argument* zonder meteen datgene te ontkennen waar dat schrijven over gaat? Kan ik op dat schrijvende (en dus ontologische) een beroep denken zonder het als een wapen in te zetten, niet om mijn Ik te deterritorialiseren, maar om de grond onder mijn voeten nog sterker te weten? Om mij de garantie te geven dat het niet mijn arme Ik is dat spreekt, maar de stuwende vloed van het zijn zelf? Is spreken in de naam van het zijn ooit mogelijk zonder dat het meteen autoriteit verleent aan het betreffende spreken, zonder die met een onaantastbare autoriteit te bekleden? Kan ik spreken in de naam van het zijn, zonder de positie in te nemen van een "absoluut weten"?

En zelfs al ga je die uitdrukking lezen zoals Deleuze dat doet in zijn vroege artikel over Hyppolites Hegelboek, toch blijft ook dan de vraag pertinent. Zelfs als het absolute van het weten elk subject of object deterritorialiseert, hoe kan ik dat weten in de mond nemen zonder ervan uit te gaan dat *ik* het ben die dat weet. Zelfs al beweer ik dat er geen Ik is die dit absolute weten het zijne kan noemen, hoe kan ik dat doen zonder op zijn minst toe te geven dat *ik* dit tenminste weet – en dat dit het meest absolute is dat je kan weten? Ook als ik aanneem dat mijn denken geaffecteerd is door deterritorialisering, kan ik dan wel aan die aantasting refereren zonder die meteen toe te eigenen, zonder het verschil op te heffen met mijn denken, zonder het tot ontologische garantie te maken van mijn duidelijk "antropologisch" discours?

Deleuze mag dan in Hegel zijn grootste filosofische tegenstander erkennen, hij blijkt van hem niettemin diens grootste probleem overgenomen te hebben. Want dat "absolute weten" is en blijft ook voor Hegel problematisch. De argumenten die hem daartoe dwongen, mogen dan de logische consequentie zijn van zijn dialectische premissen, zelfs dan is het nog moeilijk om één individu als drager/subject van dit absolute inzicht te zien. Zoals reeds opgemerkt, is dit het strijdpunt in de discussie tussen de antropologische" (Kojève) en de "ontologische" (Hyppolite) Hegel-interpretatie. De eerstgenoemde veronderstelt dat een individu in staat is in de naam van het zijn zelf te spreken, wat tot de conclusie leidt dat Napoleon (of Stalin) het absolute weten – en dus ook het absolute zijn, het zijn als differentie 'as such' – representeren. De andere, ontologische interpretatie kan dat probleem evenwel niet uit de weg gaan. En dat geldt ook voor Deleuzes ontologie. Natuurlijk bekritiseert – deterritorialiseert – het "absolute weten" zoals het bij hem wordt opgevat, de pretentie van de mens zich de drager (het subject) van dat weten te wanen. Het is het zijn zelf die de drager is van het weten waarin het zichzelf uitdrukt. Maar wat dan met diegene die dat beweert, die zegt dat het zijn zichzelf draagt? Hoe kan hij dit zeggen zonder dit voor waar te nemen, zonder het te geloven, zonder zeker te zijn (of dat te pretenderen) dat het zijn zelf doorheen hem aan het spreken is? Hoe kan hij *niet* de pretentie hebben het zijn als zodanig voor zich toe te eigenen? En zelfs voor wie beseft hoe verkeerd die pretentie is, is en het blijft het de vraag of hij die überhaupt kan vermijden.

Is het "absolute weten" waar het zijn zelf aan het woord is (en op die manier onze persoonlijke pretentie hieromtrent 'deterritorialiseert') ooit mogelijk zonder een stem die dat beweert? Kan die claim ooit gemaakt worden zonder dat er iemand is die 'absoluut weet' waar die claim over gaat, zonder dat er een subject is dat geacht wordt absoluut te weten wat hij zegt als hij beweert enkel het "absolute weten" van het zijn zelf te vertolken? Hoe is het *geruis* van het zijn – dat op zich "absoluut weten" is – mogelijk zonder een *stem* die veronderstelt absoluut te weten waar dit geruis over gaat?

Wat als die veronderstelling – zelfs in haar hoedanigheid van pure veronderstelling – onvermijdelijk is? Wat moeten we dan met die onvermijdelijke veronderstelling aanvangen? Hoe haar op te vatten, te denken? Moeten we ze voor onwerkelijk houden en haar dus laten vallen als de zoveelste hersenschim van de representatielogica? Of moeten we die

vooronderstelling nemen voor wat ze is, ook in haar hoedanigheid van puur veronderstelling, van onreële representatie, van ongegronde hypothese?

4. VERONDERSTELLING

De "veronderstelling" of "hypothese" waarvan hier sprake rijmt moeiteloos met de definitie die Lacan aan de notie van subject gaf. 'Subject', als 'hypothese', als '(ver)onderstelling', tegelijk in de letterlijke en de meer gangbare betekenis van het woord. De meer letterlijke herkomst van het woord luidt: 'wat onder iets gesteld is'; in het Grieks 'hypothese', hupo (onder), these (stelling); in het Latijn subjectum; van *subicere*: geworpen zijn [icere] onder [sub-], onderworpen zijn aan. 'Subject', 'hypothese', veronderstelling', ook in de dominante betekenis van 'niet echt, enkel verondersteld'.

In tegenstelling tot wat het heersende 'deleuzisme' soms suggereert, is het subject waar Lacan het over heeft, geen vaste entiteit, geen aan attributen onderliggende substantie. De vraag waaraan dit concept beantwoordt is niet wat 'onderliggend' is aan de *realiteit*, maar aan ons *spreken over* de realiteit. Of, exacter: aan wat we veronderstellen dat aan ons spreken, onze logos, ten 'grondslag' ligt. Vanuit welk verondersteld, hypothetisch punt spreken en denken we? Waar bevindt zich het 'punt' waar we denken/veronderstellen ons te bevinden wanneer we het over de realiteit hebben? Wat is de veronderstelling – het 'onderstel' – waarin ons spreken en denken een drager, een subject vindt?

Op hun manier sporen die vragen en het concept dat hen van antwoord dient (het subject) met de kritiek op het "antropologisch discours" die we bij Hyppolite en Deleuze aantroffen. Het idee dat het we ten over het oneindige spel van differenties en relaties die het zijn is te kapitaliseren zou zijn in – en gedragen kunnen worden door – één 'antropos', is een foute idee, een loutere veronderstelling. Lacan is het er voluit mee eens dat die "antropologische" veronderstelling fout is, net zoals haar pretentie het subject van een "absoluut discours" te zijn, vals is. Maar in tegenstelling tot Deleuze die wil achterhalen wat de ware stand van zaken is die zich achter die veronderstellingen en pretenties schuilhoudt, gaat Lacan uit van een affirmatieve erkenning dat die valse "antropologische" idee evenwel bestaat, en dat ze uitgerekend in die hoedanigheid ten volle ernstig moet genomen worden.

Lacan neemt dus het 'zijn' van die veronderstelling ernstig, zij het niet in haar ontologische, maar in haar existentiële dimensie. Die veronderstelling – die representatie, die valse (want loutere) idee – heeft niets gemeen met het zijn in de ontologische zin van het woord. In dit opzicht heeft Deleuze het bij het rechte eind, zo moet ook een lacaniaans perspectief toegeven. Maar Lacans punt is hier dat, zelfs als die veronderstelling geen (ontologisch) zijn betreft, ze toch 'bestaat'. De veronderstelling dat we het subject zijn van wat we zeggen en denken bestaat wel en functioneert, ook al is ze fout, misleidend en onhoudbaar, ook al is ze met andere woorden niet tot het reële zijn terug te voeren.

Deleuze mag dan scherp de reductie van denken tot oordelen bekritiseren (in zijn ogen limiteert de format van het oordeel op nefaste wijze de creatieve, differentiële dimensie van het zijn), toch weerhoudt dit hem niet een over die vooronderstelling een scherp oordeel te vellen en haar voor onbestaande te houden (in de ontologische zin van het woord). Het is in zijn ogen niet eens een 'simulacrum' (wat de manier is waarop hij de 'representatie' wil omdenken in *Logique du sens*[24]). Het is het soort niet-zijn dat door elke reële, dit wil zeggen ontologische gedachte achter zich gelaten moet worden. Met betrekking tot die 'veronderstelling' oordeelt Lacan *niet*: hij neemt er acte van dat zij er is, dat ze vals is, maar neemt haar in die hoedanigheid ernstig.

[24] Zie meer bepaald het Appendix 1 en 2 (Deleuze 1969: 292-372).

Het is meer bepaald de "antropologische" veronderstelling van het "absolute weten" die ernstig moet worden genomen, al was het maar omdat die structureel in elk weten aan de orde is. Dit heeft Lacan goed onthouden van Hegel. Maar in tegenstelling tot wat Hegel beweert, overwint die positie nooit haar valse karakter, aldus Lacan. Een "absoluut weten" blijft een imaginaire illusie. Maar als illusie bestaat zo'n verondersteld absoluut weten echter wel, en begeleidt het elke vorm van weten: ook het weten dat verklaart dat zo'n weten onmogelijk is (zoals de lacaniaanse theorie bijvoorbeeld) en dat geen stem het geruis van het zijn kan koloniseren of voor zich toe-eigenen. Het boude feit dat, om dit gezegd te krijgen, een stem van doen is, impliceert dat het ontologische geruis – hoe krachtig dit verder ook is – eenvoudigweg niet *uit zichzelf* spreekt; dat het altijd door een stem bemiddeld is, een stem die zichzelf naar voren schuift als platform, drager en locus waar het geruis van het zijn een spreekbuis vindt.

Het geruis van het zijn veronderstelt een stem of een spreekbuis, en het fictieve van die vooronderstelling ontneemt haar het bestaan niet. Het is iets hypothetisch en supplementairs, iets dat slechts bestaat om te verdwijnen van zodra het zijn dienst heeft bewezen. Maar tegelijk is die hypothese 'onophefbaar'. Het vormt het letterlijke 'onderstel' voor het sprekende zijn, het platform waarzonder van zijn geen sprake zou zijn. In zijn hoedanigheid van fictie vormt het het 'hypokeimenon' of – in de Latijnse vertaling van dit aristotelisch woord – het 'subjectum' voor wat wij voor het ontologische fundament van de werkelijkheid houden.

Hier treffen we één van de cruciale punten aan uit de Lacaniaanse theorie: de 'Spaltung' tussen het "subject van het uitgesprokene" ("sujet de l'énoncé") en het subject van het spreken" ("sujet de l'énunciation").[25] Het 'Ik' waarover ik spreek als ik het over mezelf heb, is nooit het 'Ik' dat aan het woord is. Of, in termen van weten en wetenschap: diegenen over wie we het in onze sociale wetenschappen hebben zijn nooit diegene die dankzij die wetenschap iets weten. Volgens Lacan wordt ons gesettelde weten (onze 'logos') gedeconstrueerd of gedeterritorialiseerd door een referentie, niet aan de ontologische zin van het zijn, maar aan de gespleten conditie van diens subject. Het is de lacaniaanse manier om het klassieke subject van de 'logos' te deconstrueren/deterritorialiseren en te stellen dat die logos, in zijn poging de realiteit ter sprake te brengen, nooit sluitend kan zijn. Niet omdat het *zijn* van de logos nooit sluitend is, maar omdat de 'grond' waarover die logos spreekt nooit samenvalt met de 'grond' van waaruit ze spreekt.

De klassieke logos, die zichzelf in het zijn baseert, is volgens Lacan niet echt 'gedeterritorialiseerd' door een ontologie in deleuziaanse zin. Natuurlijk is de referentie aan het anarchistische rijk van onophefbare differenties die de ware staat van het zijn uitmaken, nooit zonder deterritorialiserend effect. Maar blijft het denken in dat geval niet te zeer op zijn eigen vertrouwde territorium? Een van de concepten om die deterritorialiserende dimensie van het ontologisch denken te vatten is het nomadisme.[26] Maar de vraag blijft of het denken echt 'nomadisch' is als zijn nomadisme een alliantie installeert met het ontologische oppervlak waarop het zich beweegt? Geeft die alliantie het nomadische subject – het 'subject voorbij elke vorm van subject' – niet de autoriteit van dat oppervlak, dit wil zeggen van het ontologische domein dat zich voorbij goed en kwaad of waar en vals bevindt; dat zich, abstracter nog, *voorbij* het oordeel ophoudt en dus in feite altijd gelijk heeft? Dit soort nomadisme veronderstelt een "absoluut weten", niet enkel in de zin van een weten waarin het

[25] Jacques Lacan (1966), *Écrits*, Paris: Seuil, p. 517, 664.

[26] Deleuze 2002 : 351-364. Nederlandse vertaling in : Gilles Deleuze & Michel Foucault, *Nietzsche als genealoog en als nomade*, vertaling Erik Bolle, Nijmegen, SUN, 1981. Voor een kritische lezing van het deleuziaans nomadisme, zie mijn essay "Ze komen zonder noodlot, zonder motief, zonder ratio: 'Nomadisme in Deleuze en het deleuzisme', in: *De Witte Raaf* nr. 119, januari-februari 2006.

zijn zelf aan het woord is, maar ook in de “antropologische” zin van het woord: een nomade die beweert dat zijn manier van denken, handelen en creëren gebaseerd is in het zijn zelf.

Het ondermijnen van dit soort “antropologische” pretenties is een van de hoofddoelstellingen van de lacaniaanse theorie. Daarom focust zij op de kwestie van het subject: niet zozeer om dat subject zelf te verdedigen, als wel de aandacht op te eisen voor de hardnekkigheid van zijn ‘topos’, zijn ‘locus’. Want daar ligt het kernprobleem van het moderne weten: met name plaats die iemand inneemt wanneer hij het over de realiteit heeft (inclusief die van zichzelf).

Het is, sinds Descartes, de plaats waar we ons spontaan voor iemand houden die ‘weet’: het punt waarin we ons aan alle onzekerheid onttrokken wanen en van waaruit we de vragen die de realiteit op ons afvuurt van antwoord menen te kunnen dienen. Lacans theorie moet concluderen dat dit punt als inherent gespleten is. Het punt van waaruit we ons tot de werkelijkheid verhouden, kunnen we per definitie niet in de totaliteit van wat we voor werkelijkheid houden insluiten. Wat ons weten open houdt, is die open *Spaltung* binnen diens subject. Het is die *Spaltung* die ook onze wereld – ons zijn – open houdt. Maar het is niet het zijn zelf die dit doet. In dit opzicht ligt de zin van zijn en *logos* daar waar zijn en *logos* het verschil maken. In tegenstelling tot die van Deleuze, stelt de lacaniaanse intuïtie dat dit belet om in naam van de openheid van het zijn te spreken, een spreken dat niet anders dan een absoluut weten kan pretenderen. Wat pure pretentie, fictie is.

De vraag die zich vanuit een lacaniaans perspectief aan Deleuzes filosofie opdringt, is dan ook de vraag van de fictie, de vraag van de representatie. Trapt de deleuziaanse ontologie tenslotte niet in de val van het “absolute” weten, precies omdat ze er te gemakkelijk vanuit gaat dat ze over de fictie van het subject heen is, niet zozeer het subject van het zijn als wel het subject van haar eigen spreken?

De vraag die zich dan weer vanuit Deleuze aan het lacaniaanse denken opdringt, is de filosofische vraag naar het zijn van de representatie. Wat is een representatie als ze niet als zijn mag worden beschouwd? Wat als het subject het fictieve effect van die representaties is? Wat is dan het ontologische statuut van de representatie, alsook van diens effect, het subject? Lacans gevecht met met/tegen de filosofie is één lange en gevarieerde ‘Auseinandersetzung’ met die vraag.

BIBLIOGRAFIE

Badiou, Alain (1997), *Deleuze. « La clameur de l’être »*, Paris: Hachette.

Badiou, Alain (1999), *Deleuze : The Clamor of being*, translated by L. Burchill, Minneapolis: University of Minnesota Press.

De Kesel, Marc (2006), “Ze komen zonder noodlot, zonder motief, zonder ratio: ‘Nomadisme” in Deleuze en het deleuzisme”, in: *De Witte Raaf* nr. 119, januari-februari 2006.

Deleuze, Gilles (1953), *Empirsme et subjectivité: Essay sur la nature humaine selon Hume*, Paris : Presses Universitaires de France .

Gilles Deleuze (1968), *Différence et répétition*, Paris: Presses Universitaires de France.

Deleuze, Gilles (1969), *Logique du sens*, Paris: Les Éditions de Minuits.

Deleuze, Gilles (1990), *The Logic of the Sense*, translated by M. Lester and C. Stivale, edited by C.V. Boundas, New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles (1991), *Dialogen*, vertaling Monique Scheepers, Amsterdam: Kok Agora.

Deleuze, Gilles (2001 [1994]), *Difference and Repetition*, translated by P. Patton, London : Continuum.

Deleuze, Gilles (2002), *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Édition préparée par David Lapoujade, Paris : Les Éditions de Minuit.
Deleuze, Gilles (2003), *Deux régimes de fous : textes et entretiens 1975-1995*, édition préparée par David Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris.
Deleuze, Gielles & Foucault, Michel (1981), *Nietzsche als genealoog en als nomade*, vertaling Erik Bolle, Nijmegen, SUN, 1981.
Hardt, Michael (1993), *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*, Minneapolis & London: University of Minnesota Press.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970), *Werke in zwanzig Bänden, 3: Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
Hippolite, Jean (1946), *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier / Editions Montaigne,
Hollier, Denis (éd.) (1979), *Collège de sociologie 1936-1939*, Paris: Gallimard.
Hyppolite, Jean (1953), *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*, Paris : Presses Universitaires de France.
Kojève, Alexandre (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris : Gallimard.
Lacan, Jacques (1966), *Écrits*, Paris: Seuil