

DELEUZE: FILOSOFIENS IMMANENTE FLUGTVEJE

Så nær og så fjern

Mens den internationale offentlighed spændt fulgte med i, hvorledes "maj 68" syntes at bringe Frankrig på revolutionens rand, var den franske filosof Gilles Deleuze (1925-1995) i lige så høj grad optaget af umiddelbart mindre monumentale, men alligevel skelsættende begivenheder. Samme år udsendte han nemlig sin disputats bestående af den supplerende afhandling *Spinoza et le problème de l'expression* (*Spinoza og udtrykkets problem*) og den primære *Différence et répétition* (*Forskel og gentagelse*). I og med at den sidste afhandling indeholdt Deleuzes første samlede systematiske fremstilling af sin tænkning i eget navn, markerede den en afgørende ny vending og begyndelse. Den fremstod også senere for ham selv som et hovedværk i forfatterskabet. Hermed begyndte han "i højere grad at skrive bøger for sin egen regning", og det i en sådan grad, at han i forordet til den senere engelske udgave erklærede, at alt, hvad han siden skrev, kan betragtes som en udfoldelse af dette værk og specielt af kapitel III, som var den del, han forbandt med størst nødvendighed.⁶⁶¹ Allerede året efter fulgte han op herpå, idet han med *Logique du sens* (*Meningens logik*) forelagde en "meningsteori".⁶⁶²

Som filosofen Alain Badiou (f. 1937) har skildret det i monografien *Deleuze. 'Le clameur de l'être'* (*Deleuze. 'Værens udråb'*, 1997), var disse vær-

ker ikke alene svært tilgængelige. De forekom også vanskeligt spiselige i et teoretisk og praktisk klima præget af politisering og polarisering, eftersom Deleuze dels indtog en provokerende koldsindig distance i forhold hertil, dels opridsede konturerne af en udfordrende, anderledes konception af det politiske. Badiou erindrer således, hvorledes han selv udsendte en maoistisk "brigade", for at denne kunne forstyrre og gribe korregerende ind i undervisningen hos den, der fremstod som den filosofiske inspirator for "begærsanarkisterne".⁶⁶³

Deleuze og Foucault

Disse vanskeligheder forhindrede imidlertid ikke Deleuzes skrifter i at finde stor genklang hos andre medlemmer af den nye generation af tænkere, der for alvor var begyndt at gøre sig gældende i sidste halvdel af 1960'erne. I en reception af *Différence et répétition* og *Logique du sens* i tidsskriftet *Critique* karakteriserede Michel Foucault (1926-1984) to år efter udgivelsen højstemt disse værker som "to bøger, der forekommer mig at være store blandt de store [...] Så store, at det er svært at tale om dem, og at få har gjort det". Og han forudsagde, hvorledes Deleuzes "værk længe vil dreje sig over vore hoveder", indtil "seklet en dag, måske, vil vise sig at være deleuziansk". "Et kornmod havde vist sig", og det manifesterede, "at tanken på ny er mulig".⁶⁶⁴

Hermed bragte Foucault en fornemmelse af kongenialitet til udtryk, der ikke udelukkede, at deres forfatterskaber var ganske forskelligartede i såvel fremgangsmåde som udtryksform og tematik. Deleuze kunne senere hævde en grundlæggende forskel med hensyn til metode og endda i henseende til mål, samtidig med at han påpegede, hvorledes der aftegnede sig en række forbindelser imellem dem, idet de gjorde "fælles sag".⁶⁶⁵ Fornemmelsen af en vanskeligt formulerbar beslægtethed på trods af forskelligheden kunne Foucault også bringe til udtryk, når han ved begyndelsen af et af sine egne hovedværker *Surveiller et punir. Naissance de la prison* (Overvågning og straf. Fængslets fødsel, 1975) fremhævede, hvordan han "igen-nem referencer og citater umuligt kunne godtgøre, hvor meget denne bog skylder Deleuze".⁶⁶⁶ Hen over den fjerne nærhed etablerede Deleuze og Michel Foucault en gensidig respekt og et venskab, der varede omkring tyve år. Sammen grundlagde de i 1971 GIP eller Groupe d'Information sur les Prisons (Kredsen for oplysning om fængslet) og deltog i forlængelse heraf sammen i forskellige praktiske politiske aktioner (jf. side 240). Efter Foucaults død viede Deleuze sin næstsiste forelæsningsrække til Foucaults forfatterskab og udgav i forlængelse heraf bogen *Foucault* (1986).

Også Jacques Derrida (f. 1930) kunne, da Deleuze døde, fremhæve, hvorledes "alle dennes bøger (men først og fremmest *Nietzsche et la philosophie* (Nietzsche og filosofien, 1962), *Différence et répétition* og *Logique du sens*) for ham selv ikke blot havde været stærke tilskyndelser til at tænke, men diskret havde ladet ham erfare en nærhed, hvad angår 'teserne', hen over tydelige forskelle i 'strategien', 'måden' at skrive, tale og måske læse på".⁶⁶⁷

Længe efter Michel Foucaults hædrende omtale af hans disputats kunne Deleuze i 1986 reflektere over, hvad denne havde sigtet til og dermed samtidig selv aftegne sin særegne placering blandt den nye generation af filosoffer, som han følte sig forbundet med: "Måske ville han sige, at jeg var den mest naive blandt filosofferne i vores generation. Hos os alle finder man temaer som mangfoldighed (multiplicité), forskel, gentagelse. Men jeg tilbyder næsten rå begreber herfor, mens de andre

arbejder med flere medieringer. Overskridelsen af metafysikken og filosofiens død har aldrig vedkommet mig; og jeg har aldrig gjort et stort nummer ud af afkaldet på et hele (au tout), på en enhed (à l'un), på subjektet. Jeg har ikke brudt med en slags empirisme, hvis fremgangsmåde er en direkte fremstilling af begreberne. Jeg er ikke gået omvejen over strukturen, ej heller over lingvistikken, psykoanalysen eller videnskaben, ikke engang over historien, fordi jeg er af den opfattelse, at filosofien har sit råmateriale, som sætter den i stand til at indgå ydre, og endnu mere nødvendige, forbindelser med andre discipliner. Hvad Foucault ville sige, var måske ikke, at jeg var den bedste, men den mest naive, en slags 'art brut' [...], ikke den dybeste, men den mest uskyldige (den, der var mest blottet for skyldfølelse over at 'bedrive filosofi')".⁶⁶⁸

I modsætning til en række samtidige som f.eks. Martin Heidegger (1889-1976) og Jacques Derrida bekendte Deleuze sig fortsat til filosofi som en forholdsvis uskyldig og uproblematisk aktivitet. Det drejede sig for ham ikke i så høj grad om en gennemgribende kritik af den hidtidige fortrejede filosofiske tradition, men om at udvikle en ny begrebslighed for filosofien: ikke så meget om et opgør med, men om en videre bedrivelse af den. Med denne uskyldighed eller naivitet bragte han sig i en vis forstand i nærheden af den klassiske filosofiske tradition og dens impetus. Hvor den moderne filosofi i forlængelse af den romantiske tradition har fokuseret på mangelen, negativiteten og endeligheden, peger Deleuze med en hos Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) hentet vending på, at den tidligere filosofi endnu tænker på en "uskyldig måde med udgangspunkt i det uendelige".⁶⁶⁹ Men samtidig bedrev Deleuze netop på denne baggrund sin udvikling af filosofiens begreber med en sådan intensitet, at han i sine tekster hele tiden overskred den eksisterende filosofiske tradition. Idet han med afsæt i den selvsaunne tradition næsten hensynsløst distancerede sig fra den, etablerede han enestående og alenestående udkast, der kan ligne modsigelser af og modsætninger til den traditionelle filosofi. Men snarere bedriver Deleuze filosofi på ny, hvis labyrintiske linje fremstår som en forskudt parallelitet til den store filosofihistoriske kanon og dens negativitet. I



Gilles Deleuze.

denne antagonisme etablerer filosofien umiddelbart og "frækt" forbindelser med og mellem en række områder, der ikke traditionelt horte til den. I en række henseender syntes Deleuzes filosofi således med Foucaults ord at "svæve over samtidens hoveder" som en krystal, der bragte det adskilte i forbindelse med hinanden, vakte genkendelse og syntes ganske nær, samtidig med at den kunne forekomme ganske vanskeligt forståelig, fjern og utilgængelig.⁶⁷⁰

Forskel og gentagelse

Deleuzes forudsætninger

Alt dette viste sig allerede i *Différence et répétition* og *Logique du sens*. Den franske filosof Jacob Rogozinski erindrer, hvorledes disse, da de udkom, for en gymnasieelev, der kun var blevet undervist i støvet skolefilosofi, fremstod som "selve tænknin-gen [...]" i sit tordnende frembrud. Hvordan alt med Deleuze blev problematisk og værd at spørge til.

Og ethvert problem forgrenede sig fra en tekstuel serie til en anden, idet det overskred filosofiens traditionelle område i alle retninger. Humpty-Dumpty og infinitesimalregning, Kants sokkeholdere og Artauds fremhviskede skrig blev alle sat på spil igennem og indspil i tænkningen.⁶⁷¹ Alle-rede i disse værker stykkes en række ikke umiddelbart beslægtede fænomener på overraskende vis sammen, men ikke i et bagudrettet forsøg på at etablere et generelt opgør med filosofien ved at udrense og lægge enhver metafysik bag sig. For Deleuze drejer det sig i stedet langt mere fremadrettet og uskyldigt om at iværksætte en genuin filosofisk opfindsomhed, hvorigennem tænkningen kan overskride sig selv i nye retninger. Således kan tænkningen frigøre livet, hvor det holdes fanget, og blive livgivende, skabe rum for og bekræfte et liv, som har karakter af forandring og tilblivelse, skaffe livet en flugtvej i stedet for at sørge for en udgang fra livet. I den forstand kan Deleuze ved afslutningen af sit forfatterskab grundlæggende og relativt uproblematisk bekende, at "alt, hvad jeg

skrev, var vitalistisk; det håber jeg i hvert fald".⁶⁷² Denne filosofiske vitalisme kommer tydeligt til udtryk i værkernes arkitektur og i Deleuzes skrivemåde. Han skriver sig på ofte ganske overraskende vis igennem kendt stof og genplacerer det dermed, sammenstykker ofte tilsyneladende vidt adskilte elementer for blot at bryde af og tilsyneladende begynde på ny, i en sådan grad at hans tekst kan virke som et netværk uden overordnet etableret sammenhæng, der lobende udsender nye skud.

Deleuzes vitalisme indebærer imidlertid ikke et plaidoyer for den forestilling, at alle livsformer og alle muligheder er sideordnede eller lige gode, og at enhver mangfoldighed er et gode i sig selv. Han understreger tværtimod, hvorledes en vitalisme lader sig skelne skarpt fra "enhver optimisme".⁶⁷³ Hos Deleuze finder man ikke skøn-
 andens besyngelse af det oprindelige liv i al dets frugtbare og forenbare mangetydighed,⁶⁷⁴ eller, som det vil blive klart, en påstand om, at livet savner enhver tragik. Eftersom han søger at præcisere og gøre op med det livshæmmende for at iværksætte specifikke mulige udveje, kobles det tilsyneladende frit fabulerende og knopskydende i hans tekster med et andet moment. Disse viser sig for et nøjere eftersyn systematisk gennemarbejdede og præget af en ganske stor nøgternhed og en stram begrebsmæssig formalisme – også i den udvikling af nye begreber, som står centralt. Fornemmelsen af at læse Deleuze har Clement Rosset således formidlet på følgende måde: "Jeg har følelsen af at spise en kiks, der mangler smør. Det er udmærket, men det er tort."⁶⁷⁵ Og Deleuze selv har udtalt: "Jeg tror på filosofien som system."⁶⁷⁶

Begge disse sider træder frem i disputatsen *Différence et répétition*. Den overordnede bestræbelse fremgår allerede af dens titel. Det drejer sig om at danne sig et nyt begreb om forskel og gentagelse. En sådan opgave forekommer allerede ifølge indledningen ekstra påtrængende, når forskel og gentagelse i en række sammenhænge træder frem i en form, hvor de tydeligvis vanskeligt lader sig begribe inden for de mere grængse filosofiske grundkategorier identitet og identitetens negation, eller det slet og ret ikke-identiske.

De træder således unisforståeligt frem hos bl.a. den sene Heidegger, i strukturalismen, i psykoanalysen og den aktuelle kunst. I sin sene filosofi be-

stræber Heidegger sig således i stadig højere grad på at tænke forskellen mellem det værende og væren (den ontologiske differens) på en sådan måde, at denne ikke lader sig reducere til disse to, men heller ikke er noget ganske udvendigt i forhold til dem. Den ontologiske differens træder i stedet frem som en indre forskel i det umiddelbart identiske. Inden for strukturalismen afdækker man ligeledes helheder, der konstitueres af gensidige forskelle imellem de enkelte dele. I psykoanalysens begreb om det ubevidste samt i den sproglige og kunstneriske repræsentation finder vi en gentagelse, der ikke kun er en gengivelse, men som bevirker en forskel. Og i den samtidige nye franske roman sætter man fokus på en gentagelse, der bevirker en forskel, og forskelle, der gentager det tidligere på en ny måde.

I novellen "Pierre Ménard, autor del Quijote" ("Pierre Ménard, forfatter til Quixote"), der i 1944 udkom i hans *Ficciones* (Fiktioner), forestiller den argentinske forfatter Jorge Luis Borges (1899–1986) sig således en symbolistisk poet, der uden direkte at kopiere forlægget er i stand til at rekonstruere kapitlerne IX og XXXVIII fra romanen *Don Quixote* (1605 og 1616) korrekt indtil det mindste komma. Denne fuldstændige gentagelse, som ikke er en gengivelse, udvirker imidlertid en maksimal forskel. Selv om Miguel de Cervantes' (1547–1616) først foreliggende tekst og Ménards senere er identiske ord for ord, viser den sidste sig, netop i kraft af at den følger sig til den tidligere og lader indgå i en ny sammenhæng, at være langt rigere og rumme flere lag af betydning – og det i en sådan grad at disse kapitlers eksistens påvirker, hvorledes man læser "originalen". Forskel og gentagelse synes således at være i færd med at træde i stedet for identitet og negativitet som de fænomener, det er presserende at tænke på en ny måde.⁶⁷⁷

Den "komplekse gentagelse" og den "rene forskel"

I forlængelse heraf søger Deleuze at distancere sig fra en simpel eller en "mekanisk" konception af gentagelsen, hvori denne blot forstås som en repetition eller gengivelse af det samme, eller som en kopi, der ikke følger noget nyt til, for at udarbejde et begreb for en "kompleks gentagelse", hvori en

Gilles Deleuze

1925-1995

Fransk filosof

1944ff Filosofistudier ved Sorbonne
 1948 Agrégation (embedseksamen) i filosofi
 1948-1957 Gymnasielærer
 1957ff Assistent ved Sorbonne
 1960-1964 Forskningsmedarbejder tilknyttet CNRS (Frankrigs nationale forskningscenter)
 1964-1969 Lektor i Lyon
 1969-1987 Professor ved Paris VIII-Vincennes

I sin filosofi gør Deleuze op med filosofihistoriens billede af tanken som en aktivitet, der erkender og gengiver noget forudgivet. I stedet udarbejder han en forskellens

tænkning, der begriber den rene forskel positivt, og som selv bestræber sig på at gøre en forskel, idet den antager karakter af en begivenhed. Ved en begivenhed forstår Deleuze en ren tilblivelse, som gør sig gældende igennem det, som er, og indebærer, at det ændres. I hans optik kan således ikke alene den ændring, det er, at en genstand vokser eller bliver mindre, men også den hændelse, at en person afgår ved døden, betragtes som en begivenhed. Begivenheden er noget alene- og enestående: et mellem-værende, der bryder med den givne almenhed, partikularitet og identitet, idet det hænder her og nu. Filosofien kan selv blive en begivenhed, i det omfang den gennem sine begreber evner at bryde med og etab-

lere en anden relation til det tidligere. Deleuze søger også at pege på, hvorledes det sociale og litteraturen kan få karakter af en begivenhed.

Værker

Nietzsche et la philosophie (Nietzsche og filosofien, 1962)
Différence et répétition (Forskel og gentagelse, 1968)
Logique du sens (Meningens logik, 1969)
Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2 (Tusind plateauer. Kapitalisme og skizofreni 2, 1980, med Guattari)
Le pli. Leibniz et le baroque (Folden. Leibniz og barokken, 1988)
Qu'est-ce que la philosophie? (Hvad er filosofi?, 1991, med Guattari)

forskel skjuler og forskyder sig. Og han søger at lægge afstand til en uklar konception af forskellen, hvori man konstant forholder den til noget andet for at danne et begreb om en "ren forskel", der ikke fastholder denne som en negation eller benægtelse af noget forudgivet, men anskuer den ved sig selv som en positiv bekræftelse. Opgaven er at tænke en forskel, der ikke adskiller sig fra noget, men som træder frem og udmærker sig, således at det, som den udskiller sig iblandt, ikke adskiller sig fra denne.

På denne måde viser et lynglimt sig som en forskel på en mørk himmel, idet det samtidig bærer denne med sig som det, der ikke udmærker sig. Forskellen anskuet som en sådan ensidig *udmærkelse*, som en *gøren-forskel*, er således ikke det ubestemte eller det ubestemmelige, sådan som man sædvanligvis er tilbøjelig til at hævde, men tværtimod det, der indeholder den højeste bestemmelse og den *højeste præcision*. En sådan forskel forelægges ikke klart og distinkt eller tydeligt og velafgrænset i forhold til alt andet, men træder ifølge Deleuze frem *distinkt-obskurt* som noget, der udmærker sig i forhold til en sammenhæng, som ikke forelægges.⁶⁷⁸ Et sådant øjeblik, hvor der gøres en forskel, kan erfares som uhyrligt, da den forskels-

løse grund heri træder frem, ændrer og fordrejer de tidligere former. Et sådant grumhedens teater, der hersker, når forskellen træder frem, har f.eks. Francisco de Goya (1746–1828) anskueliggjort i sine dunkle akvatinter.

I *Différence et répétition* bestræber Deleuze sig på at iværksætte en "forskellens filosofi", som "løsriver forskellen fra dens tilstand af forbandelse", så den kan "komme ud af hulen og ophøre med at være et uhyre", alene i kraft af at den er forskel. Distanceringen fra en moraliserende tilgang, hvori forskellen fremstår som "et onde i sig selv", danner en uomgængelig forudsætning for, at man kan skelne mellem en vellykket forskel og en forskel, der etablerer en dårlig sammenhæng.⁶⁷⁹

For Deleuze viser de to undersøgelser af den rene forskel og den komplekse gentagelse sig forbundne, eftersom de henviser gensidigt til hinanden. Så snart man udforsker den rene forskels bestandige forskydning, træder der nemlig en gentagelighed frem, man ikke kan begribe som en gengivelse af det selv samme. Og så snart man beskæftiger sig med den komplekse gentagelse, viser den sig at indeholde en forskel, som ikke lader sig forstå som negation eller deficiens i forhold til noget andet, men som en positiv udmærkelse.⁶⁸⁰ I

Deleuzes repetitionsfilosofi fremstår gentagelsen som en forskel; og i hans differensfilosofi fremstår forskellen som en gentagelse og en genoptagelse.

Tankens billede og repræsentationens univers

For en sådan undersøgelse stiller der sig imidlertid den vanskelighed, at *gentagelse* sædvanligvis er blevet begrebet som noget simpelt mekanisk, mens *forskel* er blevet opfattet som negation. Denne opfattelse af gentagelse og forskel gør sig ikke alene gældende i den filosofiske tradition, der begynder med Platon (427–347 f.Kr.), og som ifølge Deleuze kulminerer med Hegel (1770–1831) og hegelianismen. Den findes også inden for den common sense, som den filosofiske tradition gentager på et højere niveau. Ligeledes gør opfattelsen sig gældende inden for et samfundsliv eller en videnskabelighed, hvor klassificering og identifikation spiller en stor rolle. Inden for denne verden forestiller man sig forskellen som en forskel inden for eller i forhold til noget. Som det tydeligt formuleres hos f.eks. Aristoteles (384–322 f.Kr.), betragtes forskellen som en forskel i forhold til et bestemt begreb, en bestemt almenhed eller slægt, som den forestilles at opdele i mindre omfattende arter. F.eks. mener Aristoteles, at både fisk, heste og mennesker falder under begrebet "dyr", men at mennesket til forskel fra de andre dyr kan defineres som et "fornuftigt dyr". Forskellen bestemmes altså som en specifikation af eller inden for begrebet. I et univers, hvor alt erkendes som hørende under et begreb eller som en specifikation af noget alment, undertrykker man den forskel, man opfatter. For at kunne rubricere det, der melder sig sammen, må man nemlig hele tiden etablere ligheder mellem det forskellige, som melder sig.

Forskellen træder dermed hele tiden frem som lighed mellem noget og noget andet. På denne måde kan man oprette og fastholde et stort klassifikationssystem af enheder, der adskiller sig fra hinanden i stadig mindre dele, idet de står i specifikke modsætninger til hinanden inden for begrebets almenhed. For at noget kan være forskelligt, må det derfor være noget andet end noget andet. Forskellen bestemmes dermed også som modsætning

eller negation. I den yderste udkant af den etablerede taksinomi, hvor specificeringen er størst, møder man en genstand, der ligner sig selv fuldstændigt, eller er den fuldstændige gentagelse. Allerede begrebet konciperes som en størrelse, der var det samme, dette er det ene, men netop for så vidt som dette går igen i det forskellige; i det partikulære udspecificerede viser sig imidlertid det selv samme, der går igen i og gentager sig selv uforandret.⁶⁸¹

Deleuze karakteriserer også det beskrevne univers som en "repræsentationens verden" (monde de la représentation). I dette univers forstås (konciperes) alt som en gengivelse af noget tidligere givet, hvorfor erkendelse får karakter af genkendelse. Men da det oprindeligt givne konciperes som værende identisk med sig selv eller som nærværende med sig selv, er der også tale om et re-præsentationsunivers, for så vidt som alt betragtes som en gen-nærværgørelse af noget tidligere præsenteret, af en oprindelig præsens. Inden for et sådant repræsentationsunivers lader en ren forskel sig umuligt opfatte. Men heller ikke gentagelsen kan vises som sådan. Gentagelsen må konciperes som en perfekt lighed med noget tidligere; og mens forskellen repræsenteres som en forskel inden for et begreb, som er identisk med sig selv, repræsenteres gentagelsen som en forskel, der befinder sig uden for begrebet, da den strenge gentagelse indebærer en forskel, som ikke lader sig begrebsliggøre. Der er først tale om en gentagelse i streng forstand, når tingene er identiske, adskiller sig numerisk, men tilhører det samme begreb. Gentagelsen kan dermed også kun konceptualiseres som negation eller som en forskel uden begreb.

Common sense og filosofiens sunde fornuft

En sådan repræsentationstænkning hviler ifølge Deleuze på en implicit "grundantagelse". Det antages almindeligvis, at der findes en common sense eller essens, som vi alle grundlæggende er i besiddelse af og udfolder allerede i kraft af, at vi er i stand til at tænke os om. På et for-filosofisk og naturligt niveau kommer denne antagelse til udtryk som en umiddelbar forvisning om, at man materialt altid allerede er i besiddelse af en sådan common sense, som alle må holde sig efterrette-

ligt. Den ytrer sig således i en relativt ureflekteret moralitet, i en umiddelbar moraliserende selvgodhed.

I filosofien hæves denne antagelse imidlertid op og gentages på et mere reflekteret niveau. Her forudsætter man ikke længere, at tanken, sådan som den foreligger, de facto er i besiddelse af eller udfolder en sådan common sense; man forlader sig i stedet på, at den de jure er knyttet hertil: at den er forbundet med og forpligtet på at formulere og kommunikere en samlende fornuft, uanset at det rent faktisk kan være yderst vanskeligt at indholdsbestemme fornuften og gøre denne bestemmelse gældende. Rent faktisk kan det således vise sig yderst vanskeligt at finde og tænke det rette; men hvad der er det rette for tænkningen at gøre, synes til gengæld yderst simpelt og selvindlysende.

På dette filosofiske niveau antager man således stadigvæk fortroingsfuldt, at tænkningen hviler på og udfolder, hvad Deleuze betegner som "den gode vilje". Man opretholder et "dogmatisk" eller "moralisk billede" af tanken, ifølge hvilket "tanken er beslægtet med det sande, formelt besidder det sande og vil det sande materielt set".⁶⁸² Ifølge dette billede af sig selv, som tanken har dannet sig, er tanken i sig selv god, eftersom den forpligter sig på den sunde fornuft (le bon sens); og den danner et hele, som vi alle med eller uden vort vidende er forpligtet på, da vi alle allerede i kraft af vores almindelige menneskeforstand (sens commun) burde kunne indse dens fortræffelighed.

I forlængelse heraf fremstår f.eks. Descartes' (1596–1650) cogito og Kants (1724–1804) transcendentale apperception for Deleuze som forsøg på at fastlægge et begyndelsespunkt og en begrundelse for en sådan tænkning og dens gode vilje. Man fastlægger et bestemt samlende udgangspunkt for verden, som alle med deres almindelige menneskeforstand må kunne indse er uomgængeligt og må kunne enes om at bekræfte. Heri søger og fastholder man et sammenfald eller en overensstemmelse i erkendelsen, i den erkendende og mellem de erkendende. Med cogito'et hæves den almindelige menneskeforstand til et filosofisk niveau. Endog i det hegelienske cogito, der selv i det negative og fremmedgjorte evner at finde en bekræftelse af fornuften, kan Deleuze finde en be-

kræftelse af en sådan verden: den allermest subtile og altinkluderende hævde af den gode viljes fællesskab.

I dette billede, hvori tanken tildækker og omskriver sin egen anstrengelse, fordriver den efterhånden fejltagelsen ved at etablere en mængde sande erkendelser og således po om po etablere et stort og sammenhængende videnskorpus. Heri fastholdes det også, at vi er fælles om dette uafsluttede projekt. Vi kan alle tage fejl; men alle – i hvert fald alle, der befinder sig her og deltager – er grundlæggende fornuftige. Ingen iblandt os er tåber. Alle er vi fælles om at være forpligtede på den gode vilje, den almindelige menneskeforstand og på at tænke i fællesskab.

Inden for et sådant billede af tænkning som en aktivitet, der er baseret på den gode vilje, må tanken nødvendigvis fremstå som repræsentation. Dens erkendelse må fremstå som en genkendelse og en anerkendelse af det fællesskab, man allerede mener at være i besiddelse af, og som det drejer sig om at afdække. Den repræsenterende taler om, og repræsentationen repræsenterer, ifølge Deleuze, hvad "enhver ved, og ingen kan benægte".⁶⁸³ Samtidig kommer man til at operere med en model for tænkning og erkendelse, som er modelleret over skoleklassen og dens pædagogik. Man kommer til at forestille sig, at ethvert problem har karakter af et bestemt spørgsmål, læreren stiller, som grundlæggende må have en given løsning, det bærer i sig, og at problemet som sit højeste formål har at ophæves og forsvinde i dette facit.

De beskrevne grundantagelser behøver ifølge Deleuze ikke nødvendigvis at foreligge åbent formulerede som påstande. De virker i høj grad implicit sammen i det, man fremhæver og udelader. Således danner de tilsammen en dogmatik for tanken, der "knuser" denne "under billedet af det "samme" og det "lignende" inden for repræsentationens orden, men som dybest set forråder, hvad det vil sige at tænke, idet det gør de to kræfter (puissances) forskel og gentagelse, filosofisk begyndelse og genbegyndelse hjemløse".⁶⁸⁴

Den tænkning, der bekender sig til den gode vilje, tror sig således god; men i sidste instans er den blot selvgod. Den viser sig hos Deleuze at bevæges af en facil vilje til at opbygge og tilhøre et opbyggeligt og selvbekræftende fællesskab; den

vidner om en villet "positivisme", der selvtilfreds hygger sig med sig selv, en tankens tanke, der vil spejle og genfinde sig selv i det tænkte. Den filosofi, der betragter sig selv som det allermest ophøjede og rene, må dermed finde sin tilskyndelse i det mest lave og urene. Den må søge sin herkomst i fejhed og indbildskhed, i det mest lumre og nedrige, der nærer den filosofiske svamp og bevirker, at denne springer frem igen og igen: som bevirker en tilbagevendende tendens til at filosofere, hver gang man søger at tænke.

Det filosofiske teater

Ved at Deleuze analyserer tankens billede og "drift" i al dens middelmådighed og lunkenhed, begynder billedet og tankens repræsentativitet imidlertid at krakelere, indtil filosofien begynder at melde sig igennem de opståede sprækker. Filosofien og i særlig grad filosofihistorien i bred forstand begynder at vise sig som et langt mere komplekst og mangfoldigt filosofisk teater. På denne scene har de enkelte tænkere hver deres rolle at spille, idet de træder frem og fremsiger deres tekst, sådan som de nedfældede den, men således at den gennemspilles på en ny måde og fremtræder som en kompleks, enestående og uigentagelig begivenhed.

Den samme Platon, som ved begyndelsen af filosofihistorien for første gang tegner grundridset af det repræsentative univers, idet han søger at forjage de goglebilleder og fantasmer, som blot prætenderer at være viden, og ved at søge et gode, som er godt i sig selv, viser sig også at rumme en anden Platon, der ikke søger det almene, men det sande og det autentiske. Denne Platon gør op med den umiddelbare doxas fællesskab til fordel for en idé, der ikke lader sig repræsentere, og som ikke underordner forskellene under et almenbegreb, men som kan anskues som et forsøg på at formulere et begreb for, hvad der kan gøre en forskel.⁶⁸⁵

Dårskabens uomgængelighed

Allerede hos den sunde fornuft og dens gode vilje gør der sig for et nøjere eftersyn en antiortodoksi gældende. Den sunde fornuft og den almindelige menneskeforstand viser sig at være fuld af spændinger og at overskride sig selv i en række retnin-

ger. Igennem dens tilbagevendende opbyggelige forsøg på at eliminere en fejltagelse, den klassificerer som en fremmed udfordring, kommer tænkningen vedvarende til at bekræfte dårskaben og dens illusioner. Disse fremstår ikke alene som en ydre trussel, man må gøre op med og kan forsværge, men som en indre, bestandig nærværende udfordring, som driver tænkningen frem. Idet tænkningen vedvarende vender sig imod dårskaben og dens illusioner for at forholde sig til dem og gøre op med dem, viser den sig i Deleuzes læsning bestandig at realisere dem på ny. Dårskab og illusion fremstår ikke alene som det utænkte i tanken, men også som det utænkelige, der bestandig bør tænkes og gentænkes, fordi det ikke lader sig tænke til ende. Dårskaben viser sig at være det, som tænkningen ikke bliver færdig med, og som kræver, at den hele tiden føjer til: et imponderabilie, som tænkningen gennemløbes af, og uden hvilket tanken ikke ville være til.

Deleuze kan derfor også understrege, at dårskaben ikke kan bestemmes som en ydre fysisk genstand eller magt, et karaktertræk eller en social egenskab, men er en "struktur ved tanken som sådan", et forhold inhærent i tanken, uden hvilken denne ikke ville være mulig, et transcendentalt plan eller felt, tanken udfolder sig på. Han søger i *Différence et répétition* at udarbejde, hvorledes der gør sig "en hovedløshed gældende i tanken", der overhovedet først udvirker, at tanken kan tænke, at den kan skabe nye tanker.⁶⁸⁶ Selv den tanke, der danner sig selv i repræsentationens billede, og som søger at eliminere fejltagelser, anskueliggør således i Deleuzes optik, hvordan tanken per definition mislykkes, uagtet at den ikke altid tager fejl. Den er også en dårskab, som danner illusioner og går fejl, og som bestandig tager sin egen mislykkethed op. Den er en aktivitet, som til stadighed må tænke sit eget sammenbrud, og som må tænke på sit eget sammenbruds betingelser; hvorfor den bestandig må tænke sig selv på ny. "Dårskaben (ikke fejltagelsen) indebærer tankens største afmagt, men danner også kilden til dens højeste magt, idet den tvinger den til at tænke."⁶⁸⁷

Fra filo-sofi til miso-sofi

I forlængelse heraf kan Deleuze derfor også hævde, at det ikke er den gode vilje og dens kærlighed til

viden, som viser sig at være det primære i filosofien, men i stedet fjendskabet og det voldelige brud hermed. Alt begynder og slutter ikke, som den gode vilje hævdede, med en *filoso-fi*, men med en *miso-sofi*, dvs. et had til (den tidligere) viden, der bevirker, at man bestræber sig på at distancere sig fra denne.⁶⁸⁸ Alt begynder og ender derfor heller ikke som hævdet med den gode vilje, men med en uvilje. Og modsat hvad den repræsentative tanke synes at påstå, lader tænkning sig ikke beskrive som en viljesakt, der hviler på en (moralisk) beslutning. Den har i stedet karakter af en ufrivillig hændelse, der i en bestemt form bryder frem i tanken med sin egen nødvendighed, så snart denne konfronteres med verdens tilfældighed. I verden er der noget, som tvinger til at tænke, ikke i kraft af at man erkender og anerkender det, men i kraft af at man stoder på det og får et stod fra det. I tilslutning til Heidegger kan Deleuze derfor fremhæve, at det er det endnu utænkte, som tvinger os til at tænke.

I stedet for tankens billede af sig selv og sin omverden præsenterer *Différence et répétition* os i stedet for en billedløs tanke, dvs. en tanke, som ikke er en tanke om, og som ikke samler og repræsenterer det, man burde vide, men *en tænkende tanke, der bevirker og gør en forskel*. Afslutningen på filosofien som repræsentation danner hos Deleuze umiddelbart begyndelsen på filosofien som udøvelse af forskellen. "Odelæggelsen af tankens billede, som forudsætter og begrundes sig selv", glider umiddelbart over i "tilblivelsen af tanken som hændelse i tanken selv".⁶⁸⁹

Begivenhedens ulegemlighed

Den tanke, der udvirker en forskel og gentager i en forskydning i stedet for at samle og gengive, således som repræsentationen gør det, søger *Différence et répétition* også at udarbejde og følge på vej i dens tilblivelse. For Deleuze er vejen hertil ikke at bekræfte det blot tilsyneladende over for ideen og dens repræsentationer. Det drejer sig ikke om at vende platonismen på hovedet ved at bekræfte dens modbillede og give det soliditet, således at man forbliver inden for denne. Idet Deleuze forskyder interessen inden for platonismen og

fremhæver den diskrete forudgående bevægelse, hvori Platon sonderer det egentlige fra de blotte goglebilleder (simulakra), der foregiver at være mere, end de er, fordrejer Deleuze platonismen, så at et nyt element fremstår som centralt. For en nøjere betragtning viser platonismen og metafysikken sig at tale om begivenheden i dens singularitet uigennemtrængelighed; samtidig med at de søger at distancere sig fra den og dermed gentager den på et højere niveau. Hvis tanken undslipper common sense og den gode vilje, ophører den med at være opbyggelig for i stedet at sige, hvad den er. Den bliver en begivenhed og tænker begivenheden. For Deleuze drejer det sig om at tænke begivenheden, således som det også fremgår af en sen retrospektiv udtalelse fra 1988: "I alle mine bøger har jeg søgt begivenhedens natur; der er tale om det eneste filosofiske begreb, som er i stand til at afsætte verbet 'at være' og prædikaterne."⁶⁹⁰ At tænke begivenheden lader sig imidlertid kun først for alvor gøre, hvis tanken ikke lader sig nøje med at være en tanke om, men selv bliver begivenhed. I denne tanke uden billede viser sandhed sig at være "et spørgsmål om fremstilling (affaire de production) og ikke overensstemmelse (adéquation)".⁶⁹¹

Begivenheden er ikke et sagforhold

I *Logique du sens* understreger Deleuze imidlertid, at begivenheden ikke lader sig forstå som en endelig eksisterende størrelse eller et sagforhold, som kan erkendes og vise sig at være tilfældet. Så snart jeg under oplæsningen af Lewis Carrolls (1832-1898) *Alice's Adventures in Wonderland* (*Alice i Eventyrland*, 1865) siger, "Alice vokser", manifesterer jeg derimod en ren begivenhed. Heri skelner man ikke mellem en årsag og en virkning eller imellem aktivitet og passivitet. For begivenheden, at Alice bliver større, er hverken det ene eller det andet, men den samlede virkning af, at der handles med Alice: at hun på én og samme tid bliver gjort til genstand for en handling og foretager en handling. Eftersom begivenheden er den samlede virkning af en agens og en patiens, er den mere basal end disse og har karakter af en "urokkelighed".

På det niveau, hvor jeg fremhæver, at Alice vokser, udsiger jeg en ren tilblivelse, hvori Alice bliver

store, samtidig med at hun bliver mindre; for hun bliver lobende større, end hun var, men mindre end hun er i færd med at blive. Jeg peger ifølge Deleuze hermed ikke på en tilstand, der kan eksistere i en bestemt nutid, men på en bestemt forandring, der hele tiden henviser til og opdeles i en fortid og en fremtid, hvorved den undviger nutiden. Begivenheden eksisterer således ikke i repræsentationens her og nu, men den "subsisterer" og "insisterer". Den lader sig ikke fastslå og bestemme som værende, men besidder et minimum af væren, som bevirker, at den vedholdende gør sig gældende igennem det, som er. "Kun nutiden eksisterer i tiden, samler og opsuger fortiden og fremtiden; men fortiden og fremtiden insisterer i tiden og opdeler hver nutid i en uendelighed."⁶⁹² Begivenheden træder frem som det, der er mere end og mindre end, eller som det, der allerede er og endnu ikke er.

I og med at begivenhedens nutid opdeler sig i relationer mellem en fortid og en fremtid, der bestandig har forskellig karakter, overskrider begivenheden til stadighed sig selv, idet den inkluderer det omkringliggende i sig og transformerer det. Derfor kan Deleuze også karakterisere begivenhederne som krystaller eller krystalgitre, der kun bliver til, idet de bliver større ved kanterne og overskrider deres grænser.⁶⁹³

Begivenhedens uendelighed

I kraft af denne overskridelse indebærer begivenheden en egen uendelighed. Dette er ikke en uendelighed, som gemmer sig i dybden, men en overfladisk uendelighed: en infinithed, der kommer til syne i den hinde uden rumfang, som omgiver legemerne og forbinder dem, og som viser sig i deres spejling i hinanden. Langtfra at være en håndgribelig genstand, hvis eksistens man kan slå fast, således som man umiddelbart kunne forvente det, manifesterer begivenheden, idet den strækker sig ud over overfladen, derfor en ulegemlighed. Den peger på en idealitet. Begivenheden får hos Deleuze status af en uhåndgribelig følge af, at legemerne stoder sammen, blandes med hinanden eller adskiller sig fra hinanden. I samme øjeblik som en kniv deler et legeme i to, affoder sammenstødet mellem de to legemer således en begivenhed. Der finder en forandring sted i form af en

gennemskæring, der ikke nøjes med at føje en ny egenskab til et allerede eksisterende værende, men giver den en ny væremåde, idet den opdeler genstanden og lader den blive to. Imellem hinanden etablerer de værende ting, eller legemerne, et mellem-værende i form af et væv af relationer: en ulegemlig kvasi-fysik eller en metafysik. Med denne kan der imidlertid, ifølge Deleuze, ikke være tale om en overskridelse til noget hinsides eller bag ved fysikken. Eftersom metafysikken har karakter af et mellem-værende og en mellem-tid, markerer den ikke en transcendens, men en ren immanens, en forbliven i verden.

Med begivenheden dukker den uendelige tilblivelse og den overfladiskhed, som ideen og begrebet vendte sig imod og kritiserede, og som unddrog sig ideens bestemmelse, således op til overfladen som idealitetens "uforstyrrelige" mulighedsbetingelse. De goglebilleder eller simulacra, den forskydning, der dannede ideens grænse, træder frem som selve den ulegemlighed, der gør idealiteten mulig. I forhold til realiteten har denne idealitet derfor fantasmets eller det forestillede karakter. Deleuzes begivenhedstænkning understreger således ikke alene fysikkens idealitet, men også fantasmerne og ideens materialitet. Igennem sit opgør med den traditionelle metafysiks kritik af illusionen viser han, hvorledes netop denne tænknings angst for illusioner og for det fantastiske præcist bevirker, at den gør sig illusioner, forleder den til at søge at fastholde en illusorisk væren. Og han peger på, hvorledes en kritik af denne leder til en fantastisk fysik eller en fantasmatisk metafysik.

Begivenhedens vitale pessimisme

Døden som afdøen

I såvel *Différence et répétition* som *Logique du sens* behandles døden som begivenheden i sin rene eksemplariske form. Det understreges her, at døden "ikke er en begivenhed blandt andre. Enhver begivenhed har dødens karakter".⁶⁹⁴ Ved døden som begivenhed forstår han nemlig ikke en bestemt tilstand, man kan komme i, eller et sagforhold, som man kan bekræfte, i og med at man for

eksempel udtaler sætningen, "Deleuze er død". Herved forstår han derimod "det at afdo": den begivenhed, det er, at noget, f.eks. Deleuze, afgår ved døden, og den betydning, som denne hændelse indebærer. Der er ikke tale om døden som den store afslutning, men om "en vis død", der rammer én eller et eller andet. Det, at man dør, hænder nemlig en bestemt nuværende tilstand; men det er samtidig en hændelse, der overskrider denne tilstand, idet den lader den indgå i en relation til en fortid og en fremtid, som overskrider denne nutid. Det, at man dør, er en hændelse, som den eller det, som udsættes derfor, ikke bliver færdig med; ligesom det er en hændelse, man ikke bliver færdig med at udsættes for, og som man udsættes for hvert øjeblik. Betragtet ud fra den tilstand, jeg befinder mig i, sker der det, at mit liv viser sig at være for svagt eller for skrobeltigt for mig og undslipper mig. Betragtet ud fra hændelsen sker der det, at jeg viser mig at være for svag og skrobeltigt i forhold til livet, der spalter min nutid og hensætter mig i et upersonligt og forindividuet, neutralt "man".

I den korte, men centrale tekst "L'immanence: une vie ..." ("Immanensen: et liv ..."), som blev den sidste, Deleuze publicerede kun to måneder før, han selv døde, tager Deleuze udgangspunkt i tredje del, kapitel tre, af Charles Dickens' (1812-70) *Our Mutual Friend* (*Vor fælles ven*, 1864-1865). Deleuze beskriver, hvorledes kæltringen Riderhood, "et dårligt og foragtet subjekt", bliver bragt ind efter at være druknet. Og straks udtrykker de ellers hårde karle, der plejer den doende, entusiasme, respekt og kærlighed for det mindste livstegn. Alle gør sig store anstrengelser for at redde ham, således at det dårlige menneske selv i sin dybeste koma føler, at noget mildt gennemstrømmer ham. Efterhånden som han vender tilbage til livet, kolnes hans frelsere imidlertid, samtidig med at han selv vender tilbage til sin gamle ondskab og grovhed. En Riderhood, der befinder sig klart i den dennesidige verden, kunne ikke have fremkaldt de beskrevne følelser og reaktioner, og ej heller kunne en Riderhood, der var overgået klart til det hinsidige. Men så længe slynglens liv saligt kæmpende befinder sig i en mellemtilstand eller en mellemverden, som det kun synes at forlade med en slags modvillighed, sker alt dette. "Mellem hans liv og hans død eksisterer et moment, som

kun er det øjeblik, hvori et liv spiller med døden. I stedet for individets liv træder et upersonligt og alligevel enestående (singulière) liv frem, der forløser en ren begivenhed frigjort fra det indre og det ydre livs tilfældigheder [...]. Kæltringen er for et øjeblik blevet et "homo tantum" (i særlig grad et blot og bart menneske), som hele verden lider med, og som opnår en slags salighed. Det er et haecceitas [en dettehed], som ikke længere opstår gennem individuering, men gennem singularisering, et rent immanent liv, neutralt og hinsides godt og ondt."⁶⁹⁵

I det moment, hvori kæltringen er ved at afdo og bliver et liv, som spiller med døden, erfarer individet, hvorledes dets partikulære eksistens spaltes og erstattes af et upersonligt, bart og basalt "her lever man, selv om man er ved at dø", som andre kan lide med, uden at de dermed identificerer sig med noget universelt, der er hævet over tid og rum. En blot og bar dettehed, der ikke lader sig forveksle med noget andet, på trods af at den ikke kan benævnes – ud over gennem det singulære "et" – indtræffer. Denne dettehed, som træder frem, viser sig at være privat og kollektiv på én og samme tid: et ental, som hver enkelt står alene med, og som man samtidig kan forenes i. I den hændelse, det er at afgå ved døden, viser det sig eksemplarisk, hvorledes begivenheden er det singulære: det alene- og ene-stående, i hvis ekstraordinaritet vi losgøres fra vores sædvanlige identitet og derfor kan mødes. Deleuzes beskrivelse af Foucault i et sent interview kan således også anskues som en selvkaraktærisik: Der er tale om "en vitalisme på basis af en dødelighed (sur fond de mortalisme)", som adskiller sig radikalt fra en dennesidig optimisme: ikke døden som endelighed, punktets sted, grænse, men den altid daglige død som doende.⁶⁹⁶

Livet som singulær væremåde

Deleuze understreger, at livet som en sådan singulær væremåde ikke kun er begrænset til rene undtagelsestilstande, f.eks. situationen, hvori vi står direkte over for døden. Han gør opmærksom på, hvordan et sådant ubestemt liv gør sig gældende som en mellem-tid i alle de øjeblikke og tilfældige omstændigheder, som individet gennemlever. Det gør sig f.eks. specielt umisforståeligt bemærket, når vi bliver vækket og helst ville vende tilbage til sovnen. Et sådant livs bestandige tilstedeværen træder

imidlertid specielt klart om end udistinkt frem i spædbarnets eksistens. Spædborn har næppe nogen individualitet og ligner i vid udstrækning hinanden, men deres liv kommer til syne i begivenheder (f.eks. smil og gestus), som ikke har subjektiv, men singular karakter. "Spædborns liv er gennemtrukket af et immanent liv, som er ren kraft og måske endda salighed på trods af deres lidelser og svagheder."⁶⁹⁷

Hvis man betragter et sådant liv ud fra individualiteten og dens sædvanlige empiriske bestemmelser, fremstår det som ganske ubestemt. Det lader sig ikke beskrive udtømmende som en bevidsthed, der udstyret med bestemte egenskaber befinder sig i en bestemt tid og på et bestemt sted, eller som en bestemt subjektiv identitet. Men anskuet som en singular eller enestående detthed er et liv imidlertid yderst bestemt på et andet plan. "Den ubestemte artikel indebærer personens ubestemthed, men den indebærer samtidig bestemmelsen af det singulære."⁶⁹⁸

Ubestemt ytrer livet sig i en erfaring uden subjekt og bevidsthed. Bestemt er det på et andet plan som "et transcendentalt og upersonligt område eller felt (champ), der ikke har form af en personlig syntetisk bevidsthed".⁶⁹⁹ Dette transcendentale felt lader sig ifølge Deleuze ikke forstå som et transcendentalt niveau, der overskrider, og som udefra gør sig gældende igennem det foreliggende. Det transcendentale felt må i stedet begribes som et rent immanent plan (plan d'immanence). Betragtet i singularitet danner et ubestemt liv et rent immanensplan. Der er tale om et rent derværende mellemværende, som ikke er immanent i noget andet end sig selv.⁷⁰⁰ Immanensplanet er det enestående alt, der gør sig gældende. Et sådant derværende mellemværende eller en sådan singularitet er derfor også et "et" i det forskellige. Den peger på en mangfoldighed, en en-hed, som kommer til udfoldelse, en omnitudo, et ene-hele.

At et sådant immanensplan udgør en mangfoldighed, der kommer til udfoldelse, viser sig også derved, at det er virtuelt, og at det befolkes af begivenheder, hvis karakter er virtuel. Det transcendentale felt og dets begivenheder er ikke faktisk foreliggende. Alligevel er de ifølge Deleuze ikke at betragte som fiktioner eller irreelle. For så vidt som man betragter begivenheden og immanensplanet som rent uaktualiseret derværende, savner de be-

stemt ikke realitet. De er umisforståeligt og enestående til stede. Det reelt derværende virtuelle udmærker sig derimod i forhold til det umiddelbart foreliggende aktuelle i kraft af, at det kan indgå i en aktualiseringsproces, i lobet af hvilken det kommer til udfoldelse. Den immanente begivenhed, der etablerer en bestemt relation imellem en fremtid og en fortid, kan således komme til udfoldelse, idet den følger det immanensplan, som giver den dens særegne realitet. Den krystal, der bliver til, idet den bliver større ved kanterne og overskrider sine grænser, får aktualitet igennem sin tilvækst på dette transcendentale plan. Det immanente plan, på hvilket begivenhederne aktualiseres, forbliver imidlertid selv en virtualitet, noget der kan reaktualiseres. Men dette må dog på ingen måde forveksles med ideen om mulighed og dermed potentialitet, idet det potentielle altid allerede er indeholdt i det aktuelle. Derved forbliver der i enhver timelig begivenhed en rest, som aldrig indstiftes i tidens form.

Den etiske begivenhed og begivenhedens etik

At begivenheden er en indefinit virtualitet, og at det immanensplan, som den gør sig gældende på, selv er virtuelt, skaber imidlertid plads for en etik hos Deleuze. At begivenheden og immanensplanet ikke mangler noget, men samtidig er uafsluttede, peger på, at en menneskelig levemåde og måde at forholde sig på kan spille en rolle. Denne etik af "neo-stoisk" tilsnit udarbejder Deleuze bl.a. i *Logique du sens*.

Heri fremhæver han, hvorledes en arketypisk begivenhed som den hændelse, at en person bliver tilføjet et (fysisk eller åndeligt) sår, bliver aktualiseret i en bestemt tingenes tilstand. Personen kan f.eks. komme til at savne en lunge. På immanensplanets niveau er denne bestemte aktualisering i form af en bestemt transcendens, som personen er underkastet, imidlertid ikke det centrale. På dette niveau fremstår begivenheden som en virtualitet, en åbenbaring af visse muligheder, der fører personen med sig på livets bane.

Når man bliver såret, kan man opleve begivenheden som uretfærdig og ufortjent, idet man sam-

tidig leder efter den skyldige, som man kan bebrejde det hændte. Eller man kan resigneret acceptere det skete som et faktum, idet man tager hændelsens uomgængelighed på sig og lever efter den. I begge tilfælde forholder man sig imidlertid til begivenheden som en bestemt aktualitet. Og i begge tilfælde forholder man sig moraliserende til og udleder en bestemt morale af begivenheden, samtidig med at man forholder sig resentimentsfuldt til det faktum, som man er underlagt.

Hvis man skal forholde sig til begivenheden som en virtualitet, må man ifølge Deleuze i stedet vise sig at være på højde med den mulighed, der hænder i én, og bringe den til udfoldelse i en sådan grad, at man kommer til at fremstå som en slags ophav til den. I forlængelse heraf kan Deleuze ligefrem fremhæve, at hvis han overhovedet skal forbinde noget positivt med etik (eller med en forestilling om ret handle- eller levemåde), så må han forstå denne som en forestilling eller udfordring om, "at vi ikke viser os uværdige i forhold til det, som hænder os".⁷⁰¹ Den deri indeholdte udfordring er, at man skal ville begivenheden i en sådan grad, at man overskrider dens umiddelbare eller konkrete resultat og fravriter den "dens evige sandhed". Og dette gør man ikke ved blot at acceptere noget hændt, men ved at føre krig mod den vilkårlighed, der fører krig mod én, indtil man afæsker det inkorporelle og neutrale, der melder sig i én, en ny og upersonlig neutralitet. I sin yderste tilspidsede konsekvens indebærer dette, at man må ville den konkrete død og af døen, man står over for, i en sådan grad, at den som villet fravistes noget andet og mere, således at den implicit vender sig imod enhver konkret død.

På aktualitetens niveau ændrer en sådan vilje umiddelbart intet. Deleuze karakteriserer det som "spring på stedet, der finder sted i ethvert legeme, der ombytter sin organiske vilje med en spirituel vilje".⁷⁰² Men på dette inkorporelle niveau ændrer et sådant spring imidlertid alt. Det indebærer, at man ikke kun vil det, som sker, men noget i det, som sker: det, der er undervejs i forlængelse af det, som sker. Det indebærer, at man vil fravriste det, der sker, en mening og en betydning.

Som en konsekvens af disse overvejelser kan Deleuze også kvalificere begivenhedsbegrebet yderligere. Begivenheden er ikke kun det, der sker,

og som tilføjer et givet værende nye egenskaber. Den er det, der kommer til udfoldelse i det, som sker, og som betyder noget for os. Begivenheden må derfor også forstås som det, der implicit kommer til udtryk i det, der hænder, og som gør tegn til os og afventer, hvorledes vi forholder os til det og bringer det til videre udfoldelse. Og værdig i forhold til det, som hænder en, kan man vise sig at blive ved at vise sig i stand til at udfolde den implicitte begivenhed i det. Idet man gør sig til den og gør den til sin, kan man genopstå som barn af og ophav til sine egne begivenheder. Man kan bryde med sin umiddelbare kodelige byrd og genfodes eller genskabes som en anden for således at forme livet som et kunstværk.

Tankens forskel og gentagelse

Samtidig med at Deleuze viser, hvordan den filosofiske kanon domineres af tankens billede og ledes af den gode vilje, genopfører han i *Différence et répétition* såvel den traditionelle filosofihistorie som dens randområder, således at disse genopstår. Han forflytter sig inden for dem og gennemarbejder dem ned i detaljen, således at det fremstår, hvordan de på et andet plan dannes og gennemskæres af intense og betydende begivenheder af samme art som de beskrevne. I stedet for platonismen, Descartes' klassiske bevidsthedsfilosofi og Hegels dialektik fremhæver Deleuze f.eks. sofisternes manipulationer, Sokrates, der vanskeligt lader sig skelne fra sofisterne, kynikernes provokationer, Duns Scotus (1266-1308), som fremhæver den ene værens mangfoldighed, og den sene Nietzsche (1844-1900), hos hvem væren bestemmes som forskellens evindelige genkomst.

I stedet for at være et organ for begrebet, der langsomt udbygger repræsentationen, fremstår tanken hos Deleuze som en bestemt kompleks mangfoldighed af irreducible begivenheder, der aldrig gentager sig. Den viser sig som en uoverskuelig labrynt af hændelser og forskydninger, hvori man som Ariadne må orientere sig, men uden at være i besiddelse af den tråd, der leder hende tilbage til udgangspunktet, og den Theseus, hun var forlovet med. Den fremtræder som en løbende "affundamentalisering og sammenstyrtning (effondement)".⁷⁰³

En tanke træder frem, der fejrer sin egen dårlige vilje og sit had til den tidligere etablerede verden for at søge en udvej fra denne. Den nyder åbenlyst sine filosofiske problemer. Disse træder ikke frem som forelobige og subjektive vanskeligheder, man kan finde en på forhånd given klar og distinkt indlysende løsning på. De viser sig derimod som distinkte, men dybe og obskure ideer, virtualiteter, som tanken er involveret i, og som tvinger den til at tænke videre og udvirke, at noget opstår, som endnu ikke findes.⁷⁰⁴ I den tankens mangfoldige "hovedløshed", som Deleuze fremmaner i filosofien, viser det sig, hvorledes det at tænke "er identisk med at skabe", netop ved at "affode, at 'der bliver tænkt' i tanken".⁷⁰⁵ Dette er ikke en på forhånd given natur, som tanken generelt besidder, men et plan, der træder frem, i og med at det gør det og sætter det i værk.

Tanken som serier af rene forskelle

På denne måde peger Deleuze ud mod tanken som et system, der består af serier af rene forskelle. Det er et system, hvori det forskellige ikke forholder sig til det, som det adskiller sig fra, i kraft af at det er identisk med det eller ligner det i bestemte henseender. I stedet forholder det forskellige sig til det, som det adskiller sig fra, igennem selve den forskel, hvorigennem det udskiller sig fra det. En tanke bliver enestående eller singulær, ikke i kraft af at den står helt og fuldt alene i et tomrum, og at den ikke tidligere er blevet tænkt, men i kraft af at den er i stand til at bryde med og selv etablere sin egen relation til det tidligere.

På samme måde som lynglimtet træder frem på en uoplyst himmel og etablerer en ny relation til og mellem det tidligere, får tanken karakter af et nyt spil terninger. I dette adskiller spillerne sig formelt set fra hinanden, men indgår i et sammenhængende og åbent plan af udkast, hvis enkelte udfald forudsætter, forskyder og genopretter relationerne til hinanden. Benægtelsen og odelæggelsen af det tidligere viser sig således at være en følge af en affirmation, samtidig med at denne bekræftelse markerer sig som en forskel, i og med at den uddistancerer det tidligere.⁷⁰⁶

Gentagelsen må tænkes ud fra forskellen

Hvis man tager afsæt i en tanke, der består af serier

af rene forskelle, bliver det dermed også tydeligt, at gentagelsen ikke kan tænkes som en simpel gengivelse eller repræsentation af det samme, men at man må tænke det samme og gentagelsen ud fra forskellen. Det samme må begribes som det, der er i stand til at transformere og gentage sig selv i det forskellige, på samme måde som en problematik er i stand til at gå igen hos forskellige tænkere uden derfor at være fuldstændig identisk med sig selv. Og gentagelsen må forstås som en følge af forskelssættelsen. Den er en følge af forskellen, eftersom enhver serie af forskelle kun kommer til udfoldelse, idet den medindskrives de andre serier. Den gentager altså de andre og gentager sig selv i de andre, men netop idet den uddistancerer og medimplicerer eller gentager dem i sig selv. Gentagelsen må således begribes som en genoptagelse af og en tilbagevenden til sig selv som en anden i det forskellige.

Når Marcel Proust (1871-1922) ved begyndelsen af *À la recherche du temps perdu* (På sporet efter den tabte tid, 1913-1927) erindrer barndommens Combray, fremtræder stedet ikke, sådan som det var. I den rene erindring vender det tilbage og gentages i en stråleglans og herlighed, som hverken lader sig reducere til den nutid, det var engang, eller den aktuelle nutid, som det kunne være. I den erindringens gentagelse, som også rummer en glemsel af, hvad der var, genopstår et Combray, der har form af en fortid, som aldrig var præsenteret, af en "passé pure". Et "Combray i sig selv" vender tilbage til sig selv. Gentagelsen i erindringen frembringer således en enestående og bemærkelsesværdig forskel: en gentagelse af noget uerstatteligt, som ikke var der tidligere.⁷⁰⁷ På samme vis gengiver en god genopførelse af en klassisk symfoni ikke blot partituret eller de tidligere opførelser. Den gentager værket, således at det bliver en enestående begivenhed, der skiller sig ud fra og ikke lader sig omveksle med andre.

Hvad der går igen er dermed på et overordnet plan forskellen. Ikke således at forstå at forskellen ifølge Deleuze vender tilbage som det samme i en evindeligt gentaget cirkel. I stedet for en sådan evindelig tilbagevenden af det samme er der i den nietzscheanske terminologi, som Deleuze benytter sig af, tale om en evig genkomst, nemlig af en forskel, som hele tiden uddistancerer og viser sig

forskellig fra sig selv, men samtidig genoptager sig selv i en spiralbevægelse. Igennem denne evindelige genkomst af det lignende, af forskellen på bestandig nye måder, etableres netop en ulighed, der giver mulighed for en gentagelse. I "den evige gentagelses hjul" skabes gentagelse igennem forskel og udvælges forskel igennem gentagelse på én og samme tid". Anskuet som et resultat af den evige gentagelsesbevægelse må ethvert værende fremstå som et resultat af hybris. Det må fremstå som et værende, der på grusom vis er blevet udvalgt på bekostning af andre, og som har sat sig igennem ved at bryde med de eksistensbetingelser, der hjem søger det og truer det med undergang. Igennem en ny tilsvarende hybris, selektion og evne til transformation kan det imidlertid komme tilbage og "bevare" sig selv som noget andet.⁷⁰⁸

Filosofihistoriske "portrætter"

På det tidspunkt, hvor Deleuze skrev *Différence et répétition* og *Logique du sens*, havde han allerede udviklet mange af de beskrevne motiver i en række filosofihistoriske monografier publiceret over 15 år. I det tidligste af disse værker, *Empirisme et subjectivité* (Empirisme og subjektivitet, 1953) beskæftiger han sig med Hume (1711-1776). Senere udkom bl.a. *Nietzsche et la philosophie* (Nietzsche og filosofien, 1962), *La philosophie critique de Kant* (Kants kritiske filosofi, 1963), *Nietzsche* (Nietzsche, 1965), *Le bergsonisme* (Bergsonismen, 1966) og det allerede nævnte *Spinoza et le problème de l'expression* (Spinoza og udtrykkets problem, 1968). Disse er senere blevet efterfulgt af værkerne *Spinoza – philosophie pratique* (Spinoza – praktisk filosofi, 1970, rev. udg. 1981) og *Le pli. Leibniz et le baroque* (Folden. Leibniz og barokken, 1988).

Hérmed tegnede han et filosofihistorisk anegalleri, der befandt sig i udkanten af den store filosofihistorie og havde Baruch de Spinoza (1632-1677) og Nietzsche som centrale figurer. Og samtidig nøjedes han ikke med blot at repetere, hvad figurerne i dette galleri engang havde sagt. Han udarbejdede og accentuerede de momenter hos de pågældende tænkere, hvori de undslap den traditionelle filosofihistories klassifikationer og heterogene forløb for at affirmere en

uassimilerbar kraft hinsides disse. Deleuze behandlede filosofihistorien som en mental eller konceptuel portrætkunst, hvori det ikke drejer sig om at gengive de alt for åbenbare træk, men om med andre midler at skabe en genstand, der fremhæver bestemte træk og viser sig at ligne. Ved at udarbejde de problemer og de anliggender, som drev de pågældende filosoffer, og som deres åbenbare begreber og tankebygninger søgte at svare på, søgte Deleuze at pege på den ikke klart tænkte, men distinkte drivkraft i deres tænkning. Han søgte i det tænkte at udarbejde et utænkt moment, "som den enkelte filosof ikke sagde, men som alligevel var nærværende i det, som han sagde": En utænkt drivkraft, som denne måtte underforstå og tænke sig frem imod.⁷⁰⁹

På denne måde etablerede Deleuze gennem sine filosofihistoriske portrætter en række ideale eller overhistoriske korrespondenser mellem de portrætterede indbyrdes og ham selv: "en interstellar samtale" mellem stadig levende, selvstændige og ret forskellige stjerner.⁷¹⁰ Han kunne dog også beskrive sin fremgangsmåde i på én gang mindre og mere ophøjede termer: I denne periode klarede han sig igennem "ved at betragte filosofihistorie som en slags rovpuling eller, hvad der kommer ud på ét, en jomfrufødsel". Og Deleuze fortsætter: "Jeg forestillede mig, at jeg kom i roven på en forfatter og lavede et barn på ham, som var hans, og som alligevel var vanskabt. Det var yderst vigtigt, at barnet var hans, for forfatteren måtte rent faktisk sige alt det, som jeg lod ham sige. Men barnet måtte også være vanskabt, for det var nødvendigt at gå igennem alle mulige former for decentrering, glidning, lemlæstelse, hemmelig udsondring, til stor nydelse for mig selv." Med Deleuzes forholdsvis sene behandling af Friedrich Nietzsche (1844-1900) begyndte rollerne imidlertid at ændres: "For det er umuligt at udsætte ham for en sådan behandling. Det er ham, der laver born i roven på dig. Han giver dig en pervers smag [...] for at sige simple ting i eget navn, for at tale gennem affekter, intensiteter, erfaringer og eksperimenteren."⁷¹¹ Efter at Deleuze på den beskrevne måde havde betalt sin gæld til filosofihistorien gennem femten år, skrev han i højere grad værker for egen regning.

Deleuze slap imidlertid aldrig helt filosofihistorien. Med sin *Foucault* fra 1986 skrev han en

egensindig monografi, der er blevet stående som en af de centrale læsninger af denne samtidige filosofis forfatterskab. Og så sent som i 1988 udgav han endnu et centralt filosofihistorisk værk, nemlig *Le pli. Leibniz et le baroque* (Folden. Leibniz og barokken). Heri artikulerer Deleuze differentieret, hvorledes foldens og en mangfoldighedens ontologi ikke alene går igen hos Leibniz (1646–1716), men også mere generelt i barokkens æstetiske og æstetikteoretiske diskussioner. Han understreger imidlertid også, at anliggendet ikke kun er historisk, eftersom vi forbliver "leibnizianere", for så vidt som "det stadig drejer sig om at folde, udfolde, genfolde".⁷¹²

En prekær sundhed

Ud fra en traditionel geografisk betragtning har Deleuzes liv ikke været præget af stor mobilitet. Han boede ved sin død endnu i Paris' 17. arrondissement, hvor han i mellemkrigstiden voksede op som den yngste af to brødre. Under den tyske besættelse blev hans ældre bror imidlertid fængslet for at have deltaget i modstandsbevægelsen og døde på vej til Auschwitz. I 1944 begyndte Deleuze at studere filosofi på Sorbonne. Han foretrak efter eget sigende lærerne Ferdinand Alquié (1906–1985) og Jean Hyppolite (1907–1968), men folte sig samtidig spærret inde i institutionens hæmmende fordring om en endelos "skolastisk" beskæftigelse med filosofihistorien som en forudsætning for at tænke selv. I denne situation folte den unge Deleuze en vis tiltrækning til Jean-Paul Sartre (1905–1980), ikke fordi dennes lære eller for den sags skyld eksistentialismen eller fænomenologien generelt interesserede ham synderligt, men fordi Sartre satte en ny dagsorden ved at stykke det forhåndenværende sammen på en ny måde og således bragte en smule "ren luft" ind i de stovede filosofiske gemakker. Sartre forekom den unge Deleuze interessant, fordi han var "en luftstrøm fra baggården", og "en intellektuel, der på særegen vis ændrede den intellektuelles stilling".⁷¹³

I 1947 afsluttede Deleuze sit universitetsstudium med den afhandling om Hume, der seks år senere udkom under titlen *Empirisme et*

subjectivité (*Empirisme og subjektivitet*, 1953). I 1948 tog han sin embedseksamen (agrégation) og arbejdede derefter som gymnasielærer indtil 1957, først i Amiens, så i Orleans og til sidst i Paris. Samme år blev han ansat som (undervisnings-)assistent ved Sorbonne for i årene 1960–1964 at blive tilknyttet Frankrigs nationale forskningscenter, Centre National de Recherches Scientifiques. Fra 1964 underviste han ved universitetet i Lyon, hvorpå han i 1969 afløste Foucault som professor på det efter "maj 68" oprettede universitet Paris VIII-Vincennes, da denne blev ansat som professor ved Collège de France. På dette alternative universitet underviste Deleuze, indtil han blev pensioneret i 1987.

Allerede tidligt havde Deleuze selv haft den skrobelige konstitution, som det kunne hænde ham at betragte som et karakteristikon for de store tænkere, først og fremmest Spinoza og Nietzsche, igennem hvilke livet kom til udfoldelse og bekræftede sig selv i sin store sundhed.⁷¹⁴ Det sidste tiår af hans liv forværede en utilstrækkelig lungefunktion imidlertid hans helbredstilstand, indtil det blev en stadig kamp at fravriste dagene nogle få timer ved skrivebordet. Situationen blev forværret i 1992, da hans medforfatter til en række af de centrale senere værker, Felix Guattari (1930–1992), døde. Tre år efter, da det var blevet ganske umuligt for ham at skrive og opretholde nogenlunde normale sociale relationer, kastede Deleuze sig i 1995 ud gennem et af vinduerne i sin lejlighed. Han fik derfor aldrig fuldført det værk om Karl Marx' (1818–1883) *Das Kapital* (*Kapitalen*, 1867/85/94), som han på vanlig usamtidig og egensindig vis havde annonceret på et tidspunkt, hvor mange ellers betragtede marxismen som død.

Værker med Guattari

Efter affattelsen af disputatsen indledte Deleuze et langvarigt samarbejde med Félix Guattari (1930–1992), der efter et filosofistudium var blevet psykoanalytiker og i første omgang stærkt præget af Lacan (1901–1981). I denne udveksling løb deres bestræbelser sammen og resulterede i en række værker, der i endnu højere grad fremstillede en sammenstykket mangfoldighed og en ynglende

begrebsudvikling, end Deleuzes tidligere udgivelser havde gjort det. Disse værker gjorde begge kendte langt ud over traditionelle fagfilosofiske kredse.

Kritik af freudo-marxismen

I *Capitalisme et schizophrénie 1. L'anti-Oedipe* (*Kapitalisme og skizofreni. Anti-Ødipus*, 1972) betragtede forfatterne kritisk den syntese af marxisme og freudianisme, der var blevet det teoretiske fundament for den kritiske venstrefløj efter maj 1968. Gennem denne mere umiddelbart politiske og alment samtidsanalytiske vending opnåede de i løbet af meget kort tid en succesombrust skandale. Værket lagde afstand til den gængse forestilling om det ubevidste som et skjult bagvedliggende imaginært teater og den hermed sammenhængende konception af begæret som en reaktion på et uopfyldt behov, der etablerer en binær mangelstruktur. I denne gængse Freudkonception betragtes begæret som en længsel efter noget ikke umiddelbart reelt foreliggende, der søger sin egen tilfredsstillelse. Det anskues som en overskridelse, der imidlertid som sit højeste formål har sin egen opfyldelse og dermed ophævelse. Idet begæret således konciperes inden for en bestemt negativ figur – nemlig irrealitet og realitet – indfanges og repræsenteres det på en bestemt måde, således at det territorialiseres eller henvises til at udfolde sig inden for et bestemt begrænset område. Og idet begæret betragtes som et barn, der som Ødipus i Sofokles' (496–406 f.Kr.) drama *Oedipous tyrannos* (*Kong Ødipus*, ca. 430 f.Kr.) gør op med faderen for at træde i hans sted og vende hjem til modernens skod, ødipaliseres det samtidig. Begæret henvises til at udfolde sig inden for den kernefamilære trekant, jeg-far-mor og gentage det traumatiske ødipuskompleks, som den østrigske psykoanalytiker Sigmund Freud (1856–1939) havde klarlagt i det uendelige.⁷¹⁵

Heroverfor pointerer Deleuze og Guattari, at man ikke kan skelne mellem en "social frembringelse af realitet (production sociale de réalité) og begærets frembringelse af fantasmer". Enhver social frembringelse må i stedet anskues som en skabelse, der er frembragt af begæret under bestemte omstændigheder, og som er det historisk betingede resultat af dette og gennemløbes af dette.

Fundamentalt set gives der kun et begær, som ikke savner noget, ikke mangler en fraværende genstand og det dertil hørende sociale, som dette begær gennemløber og sammenstykker. Begærets genstand er således ikke det imaginære og irrelle, men "det reelle i sig selv (le réel en lui-même)".⁷¹⁶

Man må derfor eksplicitere begæret og det sociale som "begærsmaskiner" (machines désirantes). Dette sociale begærsmaskineri etablerer positivt, produktivt, bevægeligt og grænseoverskridende bestandig nye forbindelser eller "sammenstyknin-ger" (agencements). Den løbende sociale sammenpasning modvirker, at det tidligere eksisterende fastfryses og sedimenteres. Det deterritorialiseres og forskydes i stedet løbende igennem de tværgående flugtlinjer, som disse sammenstyknin-ger etablerer. I *Anti-Oedipe* fremstod det sociale og politikken som en vital og upersonlig begivenhed, der bevæger sig igennem en mangfoldighed af felter.

Kafkas værk som litterær maskine

I den korte bog *Kafka – pour une littérature mineure* (*Kafka – for en mindre litteratur*), som de udgav i 1975, analyserer Deleuze og Guattari Franz Kafkas (1883–1924) værk som en litterær maskine, igennem hvilken han undslipper den ødipale indespærring og blokering af begæret. I den mindre litteratur, Kafka som tilhørende den tysktalende Prag-jødiske minoritet kunne skabe inden for det større tyske sprog, der ikke var hans eget, evner han at tomme og deterritorialisere dets gængse repræsentative betydningsunivers og transformere det til en maskine, der fremstiller et nyt skrabet, men intensivt udtryk. Kafkas romaner er fremgangsmåder eller skriftmaskiner, der afmonterer den færdige verden og går forud ved at sammenknytte det tilsyneladende adskilte til nye endelige og begrænsede, kontinuerlige forbindelser eller serier. I stedet for at spejle verden eller flygte fra den jager Kafka den givne verden på flugt ved at gensammenstykke den, så andre kontiguiteter (sammentræf) og flugtlinjer træder frem. Således betegner "K" i romanerne ikke en fortæller eller en person, men en sammenstyknin-ger, som omgår den lov, han stilles til regnskab over for, ved at etablere en række overraskende sammentræf og nye flugtlinjer. Disse flugtlinjer leder ikke ud til et

punkt eller et endeligt ståsted hinsides det tidligere; men de danner et kontinuerligt immanent felt, hvori begeret frigøres fra dets konkrete bindinger og tillades at udfolde sig.

Marxisme og skizofreni - igen

I det store værk *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille plateaux* (*Kapitalisme og skizofreni 2. Tusind plateauer*, 1980), som Deleuze betragtede som sit mest vellykkede, samlede han og Guattari en række elementer fra deres tidligere værker og videreudviklede dem. Bogen viser åbent, hvorledes værket er en sammenstyknings, der lader sig gen-sammenstykke, i kraft af at den er opbygget af en serie planer, som læseren inviteres til at læse uafhængigt af hinanden og i forskellig rækkefølge.

I en afstandtagen til den vestlige tanke og virkelighed, der er behersket af træ-, rods- og fundamentforestillinger, og båret af en bestræbelse på at skabe en rydning i skoven, hvori man kan grundlægge og indplante nyt, påpeger de, at "Østen præsenterer os for en anden figur: forholdet til steppen og haven (samt i andre tilfælde ørkenen og oasen)".⁷¹⁷ Over for landbrugets opdyrkelse af en udvalgt linje – af en bestemt art, der rummer en mængde forskellige individer – inden for et bestemt ryddet, lukket rum stiller de havebrugets lobende forædling eller videreudvikling af et begrænset antal gevækster. Eller de peger på den nomadiske livsform, således som denne udfolder sig foreløbigt og fordeler mennesker og dyr inden for et miljø, der ikke afgrænses af en bestemt horisont, men danner et åbent og ubestemt rum, hvad enten man rent fysisk er i bevægelse eller ej.

Den beskrevne figur anskueliggøres, ifølge Deleuze og Guattari, yderligere af rhizomet, dvs. det horisontale underjordiske net af stængler, hvor igennem visse planter, f.eks. marehalm, producerer en vegetativ spredning. Et sådant rhizom skyder altid og mangfoldiggør sig imellem andre ting, også midt i sig selv. Det har ingen begyndelse og slutning. Da det bestandig danner en ny sammenføjning, et "og ... og ... og ...", der aldrig er fort til ende og derfor fremstår som serien "n-1", har rhizomet karakter af rent mellem-værende. I rhizomets mellemværende forbindes vilkårlige punkter med andre heterogene punkter, således at der dannes en mængde brud, der trækker forskellige flugtlinjer og

skaber en mangfoldighed af n-1-dimensioner, der er åben for variationer. Et rhizom består således ifølge forfatterne af planer eller mangfoldigheder, som man kan forbinde med hinanden gennem overfladiske og underjordiske skud, indtil de danner og udstrækker et nyt rhizom. I sin fremtrædelsesform gør et værk som *Mille plateaux* det særlig tydeligt, at en bog ikke skal betragtes som en repræsentation af eller et billede på verden. Den danner i stedet et rhizom med verden, idet den således udvider dennes område ved at deterritorialisere denne og etablere nye flugtlinjer.⁷¹⁸

Hvad er filosofi?

Deleuzes pensionering i 1987 indebar ikke, at han forlod det filosofiske arbejde. Året efter udgav han den tidligere nævnte bog om Leibniz. Og i 1991 var tidspunktet så fremskredent, at Deleuze og Guattari efter eget udsagn ikke længere kunne lade sig nøje med at beruse sig i at bedrive filosofi, men tilbageskuende måtte stille spørgsmålet *Qu'est-ce que la philosophie?* (*Hvad er filosofi?*). I første omgang er svaret, at filosofien ikke blot, som traditionen begyndende med Platon har hævdet, betragter, reflekterer over og kommunikerer begreber, men er "den disciplin, der består i at skabe begreber". Filosofien bestemmes som venskab med og kundskab igennem "rene begreber". Eftersom en skabelse er enestående, idet den sætter noget i værk, som ikke tidligere eksisterede, er det begreb, som filosofien skaber ifølge forfatterne ikke en almenhed hævet over tid og rum, men en singularitet. Med begrebets singularitet konstrueres eller fabrikeres en filosofisk realitet på et plan, som giver den en særegen eksistens. Heri kommer den filosofiske eksistens, der evner at skabe den, til udtryk, samtidig med at begrebet efterfølgende fremstår som det, der stiller sig selv i sig selv og sætter en ny dagsorden. Dette viser sig, ifølge Deleuze og Guattari, f.eks. i Aristoteles' begreb om substans, Descartes' forestilling om et cogito og Kants begreb om mulighedsbetingelser. Sådanne begreber er blevet til gennem en fri skabende aktivitet, samtidig med at det efterfølgende fremtræder som et resultat af en forunderlig nødvendighed, står frem som noget, der stiller sig selv.⁷¹⁹

Et sådant rent begreb er ikke simpelt, men en mangfoldighed, der har en række bestanddele og

bestemmes igennem dem. Ethvert begreb viser hen til problemer og problemfelter, uden hvilke dette ville være menings- og funktionsløst; samtidig med at disse først for alvor træder frem igennem det begreb, der sætter dem på dagsordenen, kondenserer og intensiverer dem, idet det søger at bidrage til deres løsning.⁷²⁰

Det immanente plan

Snarere end endelige løsninger på forudgivne gåder får filosofiens begreber hos Deleuze og Guattari dermed karakter af begivenheder eller terningkast. Igennem disse udkast trækker og op-ridser filosofien samtidig et immanent plan, som disse begivenheder finder sted på. Dette immanente plan karakteriseres som "det udelelige miljø eller den midte (milieu indivisible), hvori begreberne fordeler sig, uden at de bryder dets [...] kontinuitet".⁷²¹ Dette danner en enhed og en helhed, som samtidig hele tiden lader sig udfolde yderligere, hvorfor den er ubegrænset.

Ved det immanente plan skal man ikke forstå en relativ horisont, som sættes af og skifter med betragteren og den handlende. Det aftegner derimod en *absolut horisont*, der ikke er afhængig af disse og af en bestemt tingenes tilstand, men på hvilken tankens begivenheder tværtimod bringes i relation til hinanden på mangfoldige måder. Filosofiens immanente plan fremstår som "en ørken, begreberne kan befolke uden at opdele den". I modsætning til den relative horisont, der fjerner sig, efterhånden som vi bevæger os frem, befinder og udbreder vi os altid allerede inden for denne absolute horisont. Filosofiens begreber kommer og går inden for tankens absolute horisont, der fremstår som en ren og ubegrænset bevægelse.

Dette immanensplan, som filosofien bevæger sig i, må ifølge Deleuze og Guattari karakteriseres som forfilosofisk og ikke-begrebsligt. Hermed hævder de imidlertid ikke, at det er givet for og eksisterer uafhængigt af filosofien og dens begreber. De understreger blot, hvorledes filosofien og

dens begreber i sin begrebslighed bestandig henviser til et forfilosofisk og ikke-konceptuelt niveau, som denne forudsætter, men som ikke eksisterede fast og færdigt forend og uden for dennes begrebsliggørelse. Således trækker f.eks. Descartes i sit begreb om en tænkende substans på en for-filosofisk subjektiv erfaring af, hvad det vil sige at tænke; ligesom Heidegger i sin værenstænkning henviser til og trækker på "en for-ontologisk forståelse af væren".

Det for-filosofiske står ifølge Deleuze og Guattari "måske nærmere filosofiens hjerte end filosofien selv og indebærer, at filosofien ikke kan lade sig nøje med kun at blive forstået filosofisk og begrebsligt, men også essentielt henvender sig til ikke-filosoffer". Dette for-filosofiske immanente plan er således det mest indvendige og centrale i filosofien, men samtidig det, der må forblive det absolutte ydre. Det rene immanensplan er hele tiden det, der skal tænkes, men som aldrig lader sig tænke som sådant. Det må tænkes i en evindelig udfaren og tilbagevenden, i en umiddelbar udveksling som et lynglimt, der træder frem på himlen, og dermed som en ren gøren-forskel; hvorfor det nok kan tænkes præcist og distinkt, men ikke til ende. Og "måske er det filosofiens fornemste gestus: ikke så meget at tænke immanensplanet, men at vise, at det er dér, ikke tænkt, i hvert enkelt plan. At tænke det på denne måde, som det udvendige for og det indvendige i tænkningen: det ikke-udvendige udenfor og det ikke indvendige indenfor".⁷²²

På klargørende vis genoptog Deleuze og Guattari således med *Qu'est-ce que la philosophie?* i en tekst, der i kontrast til deres hidtidige dynamisk ynglende værker var langt mere eksplikativ og næsten forekom at emme af alderdommens afklarede og ophøjede ro, en række af de centrale temaer – bl.a. tænkning, forskel og tankens forskel – som første gang for alvor var trådt frem for den undrende samtid og havde oplyst firmamentet med Deleuzes disputats *Différence et répétition*, og som de siden havde videreudviklet.