

Deleuze og den materielle drejning



Katrin á Dul Holm & Katrine Mølgaard
Specialeafhandling i Filosofi og Videnskabsteori
ved Roskilde Universitet
Foråret 2020

Abstract

This thesis investigates the French philosopher Gilles Deleuze in relation to the direction within contemporary philosophy called “new materialism”, represented here by the American philosophers Karen Barad and Graham Harman. New materialists basically argue that human agency is just a part of the world’s plural agencies, and one must therefore set aside a notion of the human as the only character that matters in itself. In an exploration of Deleuze’s transcendental empiricism we argue that Deleuze can be thought of as a precursor of new materialism. Most importantly, Deleuze introduces a new concept of difference by which he argues that every identifying concept is constructed on the basis of a pure difference in itself. The pure difference is, despite its distinctive manifestation in sensation, something obscure in the way that it is impossible to comprehend. To this point, it is argued that—in order to consider Deleuze as a precursor of new materialism—one must expand the concept of the material to include the virtual plane of pure differences and forces as well as the actual differentiated formations through which we know the world. The study concludes that Deleuze’s philosophy of difference brings about a conception of the world as something that is profoundly multiple and indistinguishable, and in this way it challenges any notion of the human as something predominant and delimited from its surroundings.

Indholdsfortegnelse

Indledning.....	5
Problemformulering.....	9
Metodiske overvejelser.....	10
Struktur	10
Deleuze og Guattari – en afgrænsning	11
Valg af litteratur	13
Barad og Harman	14
Den materielle drejning.....	15
Det antropocæne	15
Den poststrukturalistiske arv.....	17
Karen Barad og agential realisme	18
Intraaktion	20
Fænomener	20
Materialitet og diskurs.....	21
Graham Harman og objekt-orienteret ontologi.....	21
Selvberoende objekter	22
Spekulativ realisme	22
Deleuze del 1: Filosofi og tænkning.....	25
Deleuze og filosofihistorien.....	25
Interstellare samtaler	29
Skabelsen af begreber	30
Begivenhed og tilblivelse.....	32
Mangfoldigheden som rettesnor	33
Deleuze del 2: Transcendental empirisme	35
Rationalisme, empirisme og transcendental idealisme	36
Vejen til en transcendental empirisme	38
Tankens billede af sund fornuft.....	40
Den rhizomatiske metode	42
Rhizomets immanens	44
En forskelstænkning.....	45

Et plan af sansning og skabende kræfter.....	46
Tænkningens begivenhed.....	48
Forskellen som transcendentalt princip	50
Deleuze del 3: Kunst.....	52
Hvad er kunst?	52
En blok af sansninger.....	53
Først sansning, så materiale	54
Percept, affekt og kræfterne	57
Det glatte og det sribede	60
Kunsten og kræfterne.....	61
Opsamling på Deleuze	64
Diskussion del 1: Det materielle	67
Materialitetens sprog.....	68
En flad ontologi?.....	70
Mådehold og ydmyghed	71
Diskussion del 2: Det ikke-menneskelige.....	74
Kritikken af tankens billede.....	74
De ikke-menneskelige kræfter	76
Endelig og uendelig, natur og kosmos.....	77
Det drejer sig om os, men det, der er dyr i os	80
Diskussion del 3: Fysikkens metafysik.....	83
En udvidet materialisme	83
Dualismernes fald?.....	86
Konklusion.....	88
Anvendt litteratur.....	91

Indledning

Hvor drages grænsen for, hvad der er menneske, og hvad der ikke er? Hvordan skal vi forstå det “ikke-menneskelige”, og står det i skarp kontrast til kultur og samfund, fornuft og bevidsthed, vilje og handlekraft? Igennem den vestlige tænknings historie har spørgsmålet ofte været artikulert som menneskets forhold til *naturen*. Står mennesket i dyb samhørighed med eller i kontrast til naturen? Er naturen udtryk for noget guddommeligt i sig selv eller markerer den snarere grænsen for det ophøjede, fornuftige og civiliserede menneske? Som Elisabeth Friis og Ursula Andkjær Olsen skriver i et forord til tidsskriftet *Kritik*, har menneskets forhold til naturen altid været på dagsordenen inden for filosofien, kunsten og poesien. Temaet er “ikke et tidsbundet fænomen”, skriver de (Friis & Olsen 2014: 1).

Men inden for de seneste 20-30 år har det tilsyneladende taget en ny, *materialistisk* drejning. Mennesket, og lige sådan det miljø, det færdes i, undersøges nu i højere grad som noget, der først og fremmest er gjort af materialiteter. Ikke passive, afgrænsede materielle mindsteenheder i fysikken, men aktive, viltre materielle processer, der virker overalt i de fysiske omstændigheder såvel som i de sjælelige fantasier. Diana Coole og Samantha Frost, der i værket *New Materialisms* fra 2010 har samlet forskellige teoretiske bidrag til en nymaterialistisk tænkning, skriver således: “Everywhere we look, it seems to us, we are witnessing scattered but insistent demands for more materialist modes of analysis and for new ways of thinking about matter and processes of materialization.” (Coole & Frost 2010: 2)

At der er dukket nye, materialistisk orienterede stemmer op inden for en i grunden gammel og klassisk problemstilling omkring menneskets plads i eller forhold til naturen, har med stor sandsynlighed at gøre med den globale opvarmning og klimakrisen. Bevidstheden om, at klimaet undergår drastiske forandringer som følge af menneskers adfærd og forbrug, fylder mere og mere i alt fra nyheder og politik, livsstil og forbrugskultur, poesi og kunst til forskning og videnskab. Og den presser sig følgelig også på i filosofiske spørgsmål omkring, hvad det vil sige at være menneske, hvordan vi skal tilgå og forstå den natur, vi omgives af,

og om det overhovedet giver mening at fastholde et skel mellem mennesket på den ene side og naturen på den anden. Konfronteret med den globale temperaturstigning og de mere ustabile og uforudsigelige vejrforhold står vi pludselig over for en natur, som synes at være mere uigennemskuelig og autonom end længe antaget, og som vi måske nu, mindre end nogensinde, kan løbe fra.

Den globale opvarmning er, foruden at være en alvorlig problemstilling omkring klodens fremtid, en påmindelse om, at mennesket og dets handlinger *ikke* kan anskues isoleret fra de miljøer og materialiteter, som det er infiltreret i. Tværtimod synes ethvert træk fra menneskets side at udløse en form for reaktion et andet sted. Som den amerikanske filosof og materialist Karen Barad formulerer det i en artikel fra 1998: “the world kicks back.” (Barad 1998: 112) Barad ønsker i artiklen at vise, hvordan det er meningsløst at tro, at mennesker skulle være det eneste liv i verden, der er i stand til at handle. En lignende pointe ser vi hos filosofen Jane Bennett, der i sit værk *Vibrant Matter* fra 2009 frem for alt argumenterer for en “Thing Power”: “Not Flower Power, or Black Power, or Girl Power, but *Thing-Power*: the curious ability of inanimate things to animate, to act, to produce effects dramatic and subtle.” (Bennett 2010: 6)

Og det er netop et hovedanliggende for mange af bidragsyderne til nymaterialismen at gøre op med en tænkning, der har *mennesket* som omdrejningspunktet i forståelsen af verden. En sådan antropocentrisme har ifølge Coole og Frost længe rådet i den vestlige tænkning, og derfor medfører et nymaterialistisk udgangspunkt en omvæltning af nogle af de mest basale (forud)antagelser om mennesket:

What is at stake here is nothing less than a challenge to some of the most basic assumptions that have underpinned the modern world, including its normative sense of the human and its beliefs about human agency, but also regarding its material practices such as the ways we labor on, exploit, and interact with nature. (Coole & Frost 2010: 4)

Vi fornemmer allerede nu, hvordan der er nogle temmelig radikale brud med den moderne, traditionelle vestlige tænkning på færde. Nymaterialisterne ønsker at opløse dualismer mellem kultur og natur, menneske og ikke-menneske, aktiv og passiv. Og det gør de i høj grad ved at udforske det materielle som noget allestedsnærværende og autonomt frem for noget perifert og kontrollerbart.

Nogle spørgsmål synes i den forbindelse at melde sig: Er det først nu – i en nymaterialistisk kontekst, der tager fart omkring årtusindeskiftet, og som fortsat er i høj kurs i dag – at det ikke-menneskelige får et større spillerum og en mere selvstændig rolle i filosofien? Og kan vi med rette hævde, at den materielle nyorientering er den første til at levere bud på, hvordan vi formår at favne livet uden om de antropocentriske termer? Når filosofen Elisabeth Grosz i 2011 diskuterer “det u-menneskelige” og dyriske i mennesket i en nymaterialistisk læsning af Darwin, medgiver hun, at spørgsmålet ikke er nyt: “[Jeg] stiller ikke et nyt spørgsmål, men fortsætter blot en tradition, som dukkede op i det sidste tiår af det 20. århundrede som et ekko af Nietzsches klagesang over det alt-for-menneskelige.” (Grosz 2014: 5) Grosz’ pointe i artiklen er, at allerede Darwins evolutionslære bidrager med et syn på mennesket, der placerer det i dets retmæssige u-menneskelige og dyriske livsbetingelser. Den nye interesse for det ikke-menneskelige læser hun altså i høj grad som en genoptagelse af nogle ældre idéer, særligt om dyret: “Dyret er vendt tilbage for at hjemsøge humanvidenskabernes begrebslige aura, som har bekræftet og oven i købet grundlagt sig selv som værende hinsides dyret.” (ibid.: 5)

Og lige sådan finder vi også, hos mange andre eksponenter for nymaterialismen, en tilkendegivelse af, at deres teoretiske positioner henter stor inspiration fra både samtidige og ældre filosoffer, som figurerer, mere eller mindre fremtrædende, i den vestlige filosofihistorie. Bennett skriver fx et sted: “I pursue a materialism in the tradition of Democritus-Epicurus-Spinoza-Diderot-Deleuze...” (Bennett 2010: xiii), og Barad et sted, at hendes teori særligt bygger på “...important insights from Niels Bohr, Judith Butler, Michel Foucault, Donna Haraway, Vicki Kirby, Joseph Rouse, and others.” (Barad 2003: 811) Nyorienteringen mod det materielle er altså i høj grad et opgør med mange af de særligt indflydelsesrige indsigter i den moderne filosofi, der forstår mennesket som en stabil

kategori, der til hver en tid er hævet over (andre) dyr, naturen og det materielle. Men når det er sagt, ser vi unægteligt en stor og alsidig inspiration fra både antik, moderne og nyere, poststrukturalistisk tænkning.

I specialet ligger det os især på sinde at undersøge, hvordan man kan læse mange af de ovenstående nyere problemstillinger om det materielle og ikke-menneskelige i forlængelse af den filosofi, som den franske filosof Gilles Deleuze (f. 1925, d. 1995) op gennem anden halvdel af 1900-tallet leverer. I læsningen af Deleuzes tekster fornemmer vi hurtigt, at de bærer præg af en excentricitet og originalitet såvel som en skepsis over for og kritik af traditionens måder at bære sig ad på i tænkningen. Deleuze ser det som en af filosofiens vigtigste opgaver at vige uden om de fastgroede og overleverede betydninger, og han sætter derfor kursen mod de vitale *kræfter* i verden, som vi aldrig kan beskue eller beherske, men blot forsøge at hengive os til i sansningen. I både hans kunst- og forskelsfilosofi fremhæves netop sansningen som det særlige sted, hvor vi faktisk kan blive fri for en dualistisk tænkning og møde livet i dets *intensiteter* og *mangfoldigheder*. Hvad der ligger i et sådant sanseligt møde med kræfterne og intensiteterne, og om det bringer os tættere på en forståelse af det liv og den aktivitet, som så mange af de nutidige filosoffer hævder, at både mennesker og materialiteter tager del i, skal vi først og fremmest diskutere i specialet. Derfor bliver nogle af nøglespørgsmålene: Får det materielle i Deleuzes vitalistiske filosofi en større og mere selvstændig stemme, sådan som det efterlyses hos eksponenterne for nymaterialismen? Byder Deleuzes tænkning på perspektiver, der bryder med de dualismer mellem menneske og natur, liv og materialitet, som nymaterialisterne anfægter?

For at kunne nå derhen, hvor vi kan diskutere Deleuze i et nymaterialistisk perspektiv, skal vi udfolde de ovenstående begreber og dykke ned i hans, ved første øjekast, noget dobbeltbundne *transcendentale empirisme*. I denne forenes de ukendte kræfter og de konkrete sansninger i en *immanenstænkning*, hvor vi som læsere straks mærker, hvordan det bliver vanskeligt at fastholde samtlige begreber, der skal forklare, begrunde og opdele en verden, der er langt mere kompleks end som så. Hvad Deleuzes tanker om immanens, kræfter og transcendental empirisme nærmere går ud på, skal vi komme omkring i specialet, når vi tager fat på, hvad vi opfatter som tre områder af hans tænkning, som ikke desto mindre må forstås

som uløseligt forbundne; først hans refleksioner om, hvad filosofien som praksis går ud på, dernæst hans filosofi om sansning, forskelle og kræfter og endelig hans tanker om kunstens mål og evner.

På baggrund af de ovenstående overvejelser arbejder vi i specialet med følgende **problemformulering**: Hvordan kan Gilles Deleuze, med sin vitalistiske filosofi og transcendentale empirisme, anskues som en forløber for den filosofiske nyorientering mod det materielle?

Metodiske overvejelser

Struktur

Specialets hovedvægt ligger på Deleuze: Vi vil først og fremmest udfolde og forstå hans tanker om filosofien og kunsten, sansningen og kræfterne, for derefter at kunne diskutere tænkningen i et nymaterialistisk perspektiv. I den forstand er nymaterialismen, som vi fremhæver som en indflydelsesrig tendens inden for den filosofiske tænkning de sidste 20-30 år, i højere grad en *motivation* for at læse Deleuze, snarere end det er Deleuze, der foranlediger til en større undersøgelse af forskellige nymaterialistiske teoridannelser.

Denne opprioritering af Deleuze afspejles i specialets struktur: Først vil nymaterialismen introduceres med nedslag på to teorier, som begge stiller sig i skarp opposition til den antropocentriske tænkning, hvor mennesket er det altoverskyggende centrum, og lader det materielle komme mere selvstændigt til orde: Karen Barads *agentiale realisme* og Graham Harmans *objekt-orienterede ontologi*. Dernæst vil udfoldelsen og bearbejdelsen af Deleuzes tanker om filosofi, sansning og kunst falde i tre dele og udgøre stort set halvdelen af specialet. Hvor første del, "Tænkning og filosofi", introducerer Deleuze som filosof og kommer omkring, hvilke brud med traditionen der er på færde, og hvordan han mener, filosofien skal bære sig ad for ikke at fortsætte i de samme spor, går anden og tredje del, "Transcendental empirisme" og "Kunst", mere i dybden med den filosofi, han selv udvikler. I anden og tredje del skal vi således først og fremmest forstå, hvad Deleuze forstår ved sansningen, hvorfor den sættes i højsædet i såvel hans forskels- som hans kunstfilosofi, og hvordan han selv forsøger at vige uden om de fælder, som han mener, den traditionelle tænkning sætter op for sig selv.

De tre dele om Deleuzes filosofi giver os forudsætning for at kunne diskutere ham i lyset af den materialistiske nyorientering, og diskussionen falder ligeledes i tre dele: "Det materielle", "Det ikke-menneskelige" og "Fysikkens metafysik". Hvor første del tager fat på de områder i Deleuzes tænkning, der synes at tildele det materielle liv en større selvstændighed og betydning, går anden del ind i en diskussion omkring, hvordan man kan læse tænkningen som

et opgør med de antropocentriske dualismer, som nymaterialisterne anfægter. Afsnittet spørger eksempelvis: Slipper Deleuze, med sin vitalisme og forskelstænkning, fri af de dualismer mellem mennesket som en aktiv og velafgrænset enhed og naturen som en passiv og perifer baggrund, som Barad og Harman langer ud efter? Endelig vil sidste del af diskussionen, "Fysikkens metafysik", reflektere over de pointer, vi løbende når frem til i de to foregående diskussionsafsnit. Deleuzes filosofi, der i høj grad rummer mange materialistiske og anti-antropocentriske synspunkter, tages til revision, når vi også argumenterer for, at det materialistiske må tages med forbehold.

Deleuze og Guattari – en afgrænsning

Vores indfaldsvinkel til opgaven i at udfolde Deleuzes filosofi bliver at dykke ned i nogle udvalgte værker i hans forfatterskab. Heraf står *Difference and Repetition* fra 1968, *Tusind plateauer* fra 1980 og *Hvad er filosofi?* fra 1991 centralt, og det er i den forbindelse væsentligt at bemærke, at de sidste to værker er skrevet i samarbejde med Deleuzes ven, psykoanalytikeren Félix Guattari. Ifølge den franske filosof og Deleuze-specialist Anne Sauvagnargues markerer Deleuzes samarbejde med Guattari et skift fra det mere spekulative til det empiriske og, sideløbende hermed, et dedikeret engagement i det politiske: "His encounter with Guattari results in a true submersion into empiricism, and coincides with an immersion into the realm of historical social struggle and militant engagement."

(Sauvagnargues 2013: 13) Det er hendes pointe, at Deleuze og Guattari, der mødtes i efterdønningerne af studenteroprøret i maj 1968, i høj grad responderer på de politiske optøjer og omvæltninger, der fyldte på denne tid, i deres fælles værker (ibid.: 14). Rent filosofisk kan man sige, at forskelstænkningen i samarbejdet med Guattari får en mere politisk karakter, idet den skal vise, hvordan samtlige identiteter i verden, objekter og subjekter, vidensinstitutioner og magtinstanser, er skabt og konstitueret af historiske og politiske kræfter (Smith & Protevi 2018). Opgaven bliver nu at finde *flugtlinjer* for tænkningen, der viger uden om de fastgroede betydninger, således at de undertrykte minoriteter også kan blive hørt. Denne tilskyndelse til at undgå traditionens overleveringer og "slippe tanken løs" skal vi vende tilbage til, når vi skal omkring, hvordan Deleuze opfatter filosofiens mål og rolle i det hele taget. Vi afgrænser os dog fra konkret at påvise, hvilke steder Deleuzes filosofi kan læses som politiske opråb og kritikker af autoriteter i samfundet.

Vi mener ikke, at der i denne afgrænsning går noget tabt i forhold til det fokus, vi har valgt. Tværtimod skal vi se, hvordan det politiske også kommer på banen inden for Deleuzes rent filosofiske dagsordener. Carsten Madsen og Frederik Tygstrup, der har skrevet forordet til den danske oversættelse af *Hvad er filosofi?*, argumenterer endda for, at det aktivistiske hos Deleuze udelukkende skal forstås inden for filosofien selv: “Den anarkistiske impuls i hans tænkning bryder ikke ud af filosofien, men slippes løs i filosofien selv for at sætte den i bevægelse.” (Madsen & Tygstrup 1996: 7)

Når vi i det følgende arbejder os hen imod en besvarelse af problemformuleringen, hovedsageligt med tryk på Deleuze alene, er det med de ovenstående pointer om Guattaris store indflydelse in mente. Foruden det politiske engagement ser vi i Deleuze-Guattari-konstellationen – som også Sauvagnargues påpegede – en større interesse for at få filosofien inkorporeret i det virkelige, materielle liv. Hun skriver et sted således: “Deleuze always credits Guattari for (...) being given the chance to discover the concept’s pragmatism.” (Sauvagnargues 2013: 15-16). Og et andet sted, at samarbejdet giver Deleuze “...freedom to move from the intellectual status of the sign to its ethology, its vital environment, and its material effectiveness.” (ibid.: 10) Vi skal senere komme omkring, hvordan denne interesse for det materielle kommer til udtryk, når vi diskuterer Deleuze som en forløber for den materielle drejning. Her vil særligt hans sprogbrug og tyen til andre videnskabelige termer i sit projekt med at slippe uden om de gængse betydninger åbne op for, hvordan vi allerede på overfladen kan øjne en interesse for det materielle. Men også Deleuzes forskelsfilosofi og tanker om kunst skal vise sig at rumme områder, hvori det materielle og empiriske liv tildeles en stor vigtighed og tyngde, så stor, at vi – med vores stivnede begreber – altid synes at halte efter. Det, der er vigtigt at slå fast for nu, er dels, at Guattari åbenlyst og selvfølgelig har haft en stor finger med i spillet i de to sidstnævnte værker, og dels at han øjensynligt har haft stor indflydelse på Deleuze, hvis filosofi efter mødet omkring 1968 får en mere politisk og pragmatisk karakter. Men også, at vi i det følgende først og fremmest lader fokuset falde på Deleuze og altså afgrænser os fra at gå på opdagelse i, hvilke aspekter der mestendels tilkommer Deleuze, og hvilke der mestendels tilkommer Guattari. Et sådant arbejde ville, som vi skal se, direkte stride mod Deleuzes tanker om, at filosofien er en begivenhed og tilblivelse (jf. Deleuze del 1).

Valg af litteratur

Udvælgelsen af Deleuze-litteraturen er gjort med det formål for øje at danne os nogle forskellige indfaldsvinkler til hans tænkning. Eftersom vi vil diskutere hans tænkning i et nymaterialistisk perspektiv, mener vi, at det kræver et forholdsvist bredt kendskab. I stedet for at spore os ind på nogle værker, der særligt synes at give stemme til det materielle, har vi altså i stedet fokuseret på at danne os et mere sammensat billede af Deleuzes filosofi. På den måde undgår vi en ensopret og dogmatisk udlægning. For at eksemplificere de forskellige indfaldsvinkler til Deleuze giver teksten “Rhizom” fra *Tusind plateauer* et indblik i den aktivisme, som med Madsen og Tygstrups ord slippes løs i filosofien selv. Teksten bryder på mange måder med de gængse måder at skrive på i filosofien og videnskaben, blandt andet fordi den springer rundt i og blander forskellige terminologier, og fordi Deleuze og Guattari så at sige forsøger at udviske sig selv som forfattere: “Vi var to om at skrive *Anti-Ødipus*. Eftersom vi hver især er mange, er det i sig selv en hel del mennesker.” (Deleuze & Guattari 2005: 5) Ydermere skriver forfatterne, at man kan læse de øvrige kapitler på kryds og tværs, da de ikke følger nogen kronologi (ibid.: 30).

Nærmest i modsætning hertil står doktorafhandlingen *Difference and Repetition*, hvor Deleuze udfolder sin forskelsfilosofi. Teksten bærer præg af at være formuleret i et præcist sprog, og vi fornemmer en helt anden opbyggelig argumentation, hvilket allerede ses i strukturen, der følger en klar progression. Værket beskæftiger sig særligt med spørgsmålet om, hvad der muliggør sansningen, og her spiller forskelsbegrebet en helt central rolle. Før vi sanser og forstår noget som en afgrænset substans, går der en forskel forud for, som *kun* kan sanses – aldrig forstås. Vi får med andre ord præsenteret en erkendelsesteori, som undersøger betingelserne for erfaringen – ikke den mulige og aprioriske, som Kant gjorde – men den *reelle* og empiriske erfaring (Smith & Protevi 2018). Alt dette skal vi vende tilbage til. Pointen er, at teksten – udover at have en markant anderledes jargon end den, vi ser i “Rhizom” – giver os et indblik i nogle af de fundamentale tanker, Deleuze gør sig om sansning og erkendelse. Hvor disputatsen med andre ord teoretiserer over sansningen, kan det argumenteres, at “Rhizom” i højere grad opfører sig som sansningen, når den konsekvent forsøger at undvige de overleverede betydninger og danne nye veje for tænkningen.

I *Hvad er filosofi?*, som er det sidste værk, Deleuze og Guattari skriver sammen, reflekterer de to tænkere over, hvad filosofi og kunst er hver især, og hvordan begge praksisser – ligesom videnskaben – er en del af tænkningens kreative skabelsesprocesser. Værket er sammen med *Francis Bacon – Sansningens logik* fra 1981 først og fremmest valgt med det formål at få udfoldet, hvad kunstens mål og rolle er. I Deleuzes kunstfilosofi befinder vi os ekstraordinært på sansningens domæne, idet kunsten giver et konkret indblik i de mekanismer, der er på spil, når vi sanser. Som det bliver argumenteret, bliver kunsten et mødested med forskellen og kræfterne, som vores forståelse aldrig formår at favne. I forhold til vores opgave med at forstå Deleuzes tænkning, inden vi diskuterer den i en nymaterialistisk kontekst, fremstår kunstfilosofien som en uundværlig del, da den netop giver os en helt særlig indgang til de tanker om sansningen, som står så centralt for hele Deleuzes virke.

Barad og Harman

De to amerikanske filosoffer Karen Barad og Graham Harman står, som vi skal se i det kommende afsnit, for to temmelig forskellige ontologier. En afgørende lighed er dog, at de ser ud til at dele en kritisk dagsorden, der tager afstand fra en dualistisk tænkning, som starter i en forståelse af mennesket som en fritstående aktør, der kan skue ud mod en mere eller mindre passiv verden “udenfor”. De ønsker begge at vise, hvordan et sådant udgangspunkt er misvisende, og hvordan det er vigtigt med en anderledes, materialistisk indfaldsvinkel, der forstår materialiteten som noget, der betyder og handler selv, og som gør op med tendensen i videnskaben til at ville *repræsentere* verden. Når vi har valgt netop de to som repræsentanter for den materielle drejning, er det dels for at få et indtryk af, hvordan opprioriteringen af det materielle kan se ud på forskellige måder, og dels for at kunne udvide mulighederne for at kunne diskutere Deleuze i et nymaterialistisk perspektiv.

Den materielle drejning

Siden 1990'erne er der inden for videnskabsteorien og filosofien opstået nogle retninger, der vægter materialiteten højt. Retningen, der på engelsk ofte samles under betegnelsen “new materialism”, sigter til, at det er en *ny*orientering mod det materielle.¹ Overordnet set er retningen kritisk over for antropocentriske ontologier og udgangspunkter for videnskaben. Eksponenterne for nymaterialismen ønsker at forstå det materielle og det fysiske som aktivt handlende og med en betydning i sig selv og ikke blot som en passiv baggrund for menneskets gøren og laden. Det kan være vanskeligt at afgøre, hvordan en kollektiv drejning eller vending i filosofien og videnskaben opstår, og hvad der ligger til grund for den. Er det de foregående populære tematikker, der har inspireret til nye? Eller er det nogle grundlæggende samfundsmæssige eller eksistentielle forhold, der presser sig på, og som præger, hvordan vi udforsker virkeligheden? I forhold til den materielle drejning ser det ud til, at det er en blanding. Retningen er først og fremmest en videreudvikling og, på nogle væsentlige punkter, et opgør med poststrukturalismen og konstruktivismen, der vægter sociale og samfundsmæssige størrelser som sprog, diskurs og kultur højt. Samtidig knyttes tendensen ofte sammen med de voksende klimaproblemer og disses konsekvenser for menneskenes og klodens fremtid. Lad os begynde med at kigge på det sidstnævnte forhold, nemlig klimaændringernes betydning for den nymaterialistiske filosofiske tænkning.

Det antropocæne

I august 2016 blev forskere på en international geologisk kongres i Cape Town enige om, at vi er trådt ind i en ny geologisk epoke: Antropocæntidsalderen. De omsiggribende forandringer i klimaet, som vi oplever i dag, og som for alvor tog fart i 1950'erne i takt med atomprøvesprængninger, plastforurening og voksende velfærd og forbrug, er blevet så udtalte, at den forudgående epoke på 12.000 år, Holocæntidsalderen, ikke længere menes at være dækkende for, hvad der rører sig på kloden. Mennesket har altså sat så store og

¹ Traditionelt er materialismen en retning inden for filosofien, der forklarer alt værende ud fra materielle og fysiske komponenter eller processer. Atomismen, som Leukippos og Demokrit udviklede i 400-tallet f. kr., abonnerer på sådan en overbevisning, da den hævder, at verdens grundsubstans er gjort af udelelige atomer, som – når de kombineres og samles – bliver synlige for os som fænomener (Mejer 2016).

uigenkaldelige spor på planetens klima, at en geologisk tidsalder er blevet navngivet efter det (Carrington 2016).

Selvom begrebet om *det antropocæne* har været diskuteret i mange år efterhånden, og at det ikke er nogen nyhed, at klimaet er undergået drastiske ændringer som følge af menneskenes adfærd, er det opsigtsvækkende, at geologer har fundet det nødvendigt med en ny epoke, opkaldt efter mennesket. Det antropocæne afstedkommer nogle grundlæggende spørgsmål: Er betegnelsen et tegn på, at mennesker har fået så overlegen en betydning i verden, at kloden tager form af vores handlinger? Eller skal vi snarere se den som en indikator på, at vi har mistet kontrollen over vores handlingers konsekvenser, idet kloden nu "svarer igen" med uforudsigelige vejrforhold og accelererende temperaturstigninger? Spørgsmålet er et, Martin Gregersen og Tobias Skiveren stiller i deres bog *Den materielle drejning* fra 2016, der undersøger, hvordan en voksende interesse for materialitet, natur og teknologi i litteraturen i dag hænger sammen med nye filosofiske orienteringer mod selvsamme. I bogen argumenterer de for, at klimaforandringerne og bevidstheden om disse afstedkommer nogle ontologiske skred i forestillingerne om, hvad menneskets plads og betydning i verden er. I adskillige teorier og filosofier har mennesket haft en ophøjet ontologisk position, men forestillingen om det fritstående og aktive menneske, der manipulerer en passiv og udenforstående natur, bliver ifølge Gregersen og Skiveren kraftigt udfordret af klimaforandringerne. Naturen er ikke blot en passiv baggrund for menneskets handlinger, men en aktør i sig selv, og nu til en sådan grad, at naturen også griber ind i menneskets liv og fremtid. Gregersen og Skiveren skriver således: "I samme bevægelse, som mennesket manipulerer med kloden, manipulerer kloden med mennesket. I det antropocæne ophæves den klare distinktion mellem aktiv og passiv, natur og kultur, manipulator og manipuleret, mennesket og dets omverden." (Gregersen & Skiveren 2016: 30) Selvom mennesket, som professor i filosofi Sverre Raffnsøe skriver i en artikel om det antropocæne, er blevet "kolossalt" som følge af en mentalitet og adfærd, der har fået direkte indflydelse på klodens beskaffenhed og fremtid, "...er planetens liv og skæbne også mere end mennesket kan overskue." (Raffnsøe 2014: 23) Det er netop Raffnsøes pointe, at der med begrebet om den antropocæne tidsalder følger dette paradoks.

De gennemgribende klimaforandringer og det antropocæne giver således anledning til nye filosofiske spørgsmål omkring, hvad det vil sige at være menneske, hvordan menneskets relation til verden skal forstås, og hvor grænserne går mellem menneske og ikke-menneske, natur og kultur, passiv og aktiv. Og i takt med at det er blevet vanskeligere at fastholde sådanne grænser som følge af de nye klimaforhold, er der ifølge Gregersen og Skiveren opstået nye filosofiske interesser for materialiteten og dennes selvstændige mulighed for at skabe og ændre på verden. De genfundne interesser for det materielle, der som sagt indordnes samlebetegnelsen nymaterialismen, tager sig ud på forskelligartede måder, og i det følgende skal vi se på to teoretikere, der begge ønsker at lade materialiteten selv komme til orde, men trods alt ender med to ret så forskellige ontologier. Først Karen Barad og hendes agentiale realisme, dernæst Graham Harman og hans objekt-orienterede ontologi. Formålet er at stifte bekendtskab med nogle nyere tendenser i videnskabsteorien, som dels kan anskues som filosofiske aftryk af det antropocæne, og dels som videretænkninger eller efterdønninger af Deleuzes vitalistiske filosofi, sådan som vi ser den komme til udtryk i de udvalgte værker. Inden da skal vi kort berøre, hvordan nyorienteringen mod det materielle både kan læses som et opgør med og en videreudvikling af de forudgående poststrukturalistiske tendenser i videnskabsteorien, der grundlæggende insisterer på, at vi er indlejret i nogle sociale strukturer, som påvirker og former den måde, vi forstår verden på.

Den poststrukturalistiske arv

På mange måder kan vi nemlig øjne et lignende opgør hos poststrukturalistiske og socialkonstruktivistiske tænkere med den humanistiske tilbøjelighed til at sætte mennesket i centrum for videnskaben. Med sprogets, diskursernes og kulturens magt og indtog i denne tænkning ser vi, hvordan mennesket pludselig ikke er herre i eget hus længere, men derimod er dybt indlejret og afhængig af de sociale strukturer, det er situeret i. Vi ser altså, hos eksponenter for nymaterialismen såvel som for poststrukturalismen, en form for decentring af mennesket og dets plads og betydning. På den måde kan man læse den materielle drejning som en forlængelse af den kritik, som poststrukturalisterne retter mod en tænkning, der ophøjer mennesket som en selvstændig og fritstående aktør, der står over for en passiv og manipulerbar verden.

Vi vil her ikke gå ned i eksempler på den poststrukturalistiske orientering, men blot pointere, hvordan den materielle nyorientering er inspireret af nogle hovedtræk herfra.

Sammenhængen mellem de to akademiske tendenser gør Gregersen og Skiveren også opmærksom på, når de skriver om den materielle drejning således: “Langt størstedelen af dens bidrag forsøger ikke at negligere indsigterne om diskursernes, sprogets og kulturens gennemgribende betydning, men om at udforske, om ikke *også* materialiteten selv betyder noget.” (Gregersen & Skiveren 2016: 13)

Dér, hvor nymaterialismen for alvor udmærker sig som en selvstændig drejning, der adskiller sig markant fra den forudgående sproglige eller strukturelle vending, er altså i dens insisteren på materialitetens selvstændige betydning og agens. Denne formår poststrukturalistiske teorier ikke på samme måde at kreditere, da de ofte sætter de sociale strukturer øverst som de afgørende og betydningsbærende faktorer, hvorigennem alting, også det materielle, får betydning. Problemet med denne tænkning er ifølge mange af de nymaterialistiske tænkere, at den i decentreringsen af mennesket blot sætter fællesmenneskelige, sociale instanser i stedet for. Og hermed frigøres vi ikke fra den antropocentrisme, som det står så centralt for nymaterialisterne at undgå. Affektteoretikeren (og sågar en af oversætterne af *Tusind plateauer* fra fransk til engelsk) Brian Massumi skriver: “Theoretical moves aimed at ending the Human end up making the human culture the measure and meaning of all things...” (Massumi 1995: 100) Lad os nu vende opmærksomheden tilbage på de to udvalgte repræsentanter for den materielle drejning, Barad og Harman, som leverer to forskellige bud på, hvordan vi skal slippe fri af den antropocentriske tænkning.

Karen Barad og agential realisme

En af frontfigurerne for nymaterialismen er den amerikanske filosof og feminist Karen Barad (f. 1956) og hendes teori om *agential realisme*. Barad har en doktorgrad i teoretisk kvantefysik, og hendes filosofiske udgangspunkt bygger i høj grad på hendes indsigter fra fysikken, og herunder særligt inspirationen fra Niels Bohr. I artiklen “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter” fra 2003 udviser hun indledningsvis en skepsis over for den måde, man – på det tidspunkt, teksten er skrevet – er tilbøjelig til at give strukturer som sprog, kultur og diskurs en ophøjet rolle i ontologien.

Når der plæderes for, at sådanne strukturer har primat over alt andet og derfor konstituerer den måde, vi opfatter og begriber den fysiske, materielle verden, sidder vi ifølge Barad fast i en dualistisk repræsentationstænkning, der flytter sig længere og længere væk fra det materielle. Barad skriver: “Language matters. Discourse matters. Culture matters. There is an important sense in which the only thing that does not seem to matter anymore is matter.” (Barad 2003: 801) Barad efterlyser en ontologi, der har det materielle som udgangspunkt, for på den måde at slippe fri af den dualistiske tænkning, som hun sporer helt tilbage til Demokrit og hans atomteori, men særligt leder tilbage til Descartes (ibid.: 806). Barads bud på en sådan ontologi kalder hun agential realisme.

Barad ser et helt grundlæggende problem i den måde, man forsøger at få begreber og teorier til at “stemme overens” med verden, som den faktisk foreligger. Og den måde, vi kan undgå sådan en repræsentationstænkning, er ved at have en mere performativistisk forståelse af, hvordan verden skaber og bliver til. I den forbindelse peger hun på filosoffer som Michel Foucault, Judith Butler, Donna Haraway og Andrew Pickering som performativt orienterede tænkere, som hun er inspireret af. Barad lader sin agentiale realisme falde i tråd hermed: “The move toward performative alternatives to representationalism shifts the focus from questions of correspondence between descriptions and reality (e.g., do they mirror nature or culture?) to matters of practices/doings/actions.” (ibid.: 802)

Barad trækker altså på poststrukturalistiske idéer, samtidig med at hun mener, at sprog, diskurs og kultur har fået så voldsom en plads i tænkningen, at det materielle er trådt i baggrunden. Der, hvor Barad for alvor udmærker sig som materialist – og adskiller sig fra de nævnte filosofers forsøg på at bryde dualismen – kan hævdes at være hendes sammentænkning af kvantefysik, filosofi og feminisme. For Barad skal natur- og humanvidenskab tænkes sammen, og dette gør hun i en såkaldt *diffraktiv* læsning af feminist- og queerteori, videnskabsteori og kvantefysik (ibid.: 803). Allerede i denne sammentænkning af videnskaberne fornemmes det, hvordan Barad ønsker at have et fysisk og materielt udgangspunkt for tænkningen generelt – også når det gælder de humanistiske og samfundsmæssige felter. For at komme et spadestik dybere i Barads agentiale realisme er det nærliggende at kigge lidt nærmere på hendes begreber om *fænomener* og *intraaktion*.

Intraaktion

Barad mener, at problemet med den repræsentationsbaserede tænkning er, at den blindt godtager ting, ord og entiteter. Hun skriver: “*Thingification*—the turning of relations into “things,” “entities,” “relata”—infects much of the way we understand the world and our relationship to it. Why do we think that the existence of relations requires relata?” (ibid.: 812) For Barad må denne tænkning vendes på hovedet, og vi må først og fremmest forstå virkeligheden som relationer og intraaktion. Ordet intraaktion er et interessant valg, da det netop undviger en tænkning, der starter i de afgrænsede ting og essenser, og derefter ser på, hvordan de står i relation til hinanden. Først og fremmest består verden af intraaktion – en bestandig tilblivelse på tværs af afgrænsede størrelser. Og det vil sige, at opdelingen af verden i ting og definitioner til hver en tid vil være noget, vi gør på baggrund af den tilblivelse, der hele tiden er på færde (ibid.: 815).

Fænomener

I forståelsen af fænomener trækker Barad i høj grad på Bohrs indsigter fra fysikken. Ifølge Barad skal Bohrs fænomen forstås således: “...the inseparability of “observed object” and “agencies of observation.”” (ibid.: 814) Fænomenet er altså defineret ved mødet mellem observeret og observatør, og derfor mener Bohr, at videnskaben primært er sammensat af fænomener og ikke selvberørende objekter (ibid.). Barad tager imidlertid skridtet videre: “On my agential realist elaboration, phenomena do not merely mark the epistemological inseparability of “observer” and “observed”; rather, *phenomena are the ontological inseparability of agentially intra-acting “components.”*” (ibid.: 815) Det er således en grundforståelse i Barads filosofi, at verden er fuld af fænomener, der ikke alene kan tilskrives en fritstående observatør eller en verden af objekter uden for. Når Barad anvender begrebet fænomen, er det netop for, at vi kan få øjnene op for materialitetens uophørlige bliven-til, der simpelthen underminerer enhver forståelse af virkeligheden som først og fremmest gjort af ting og identiteter.

Materialitet og diskurs

Barads filosofiske udgangspunkt, den agentiale realisme, er således en sammentænkning af indsigter fra både kvantefysikken og Bohr samt poststrukturalistiske og performativistiske tænkere. Barad ønsker at vise, hvordan der går nogle materielle intraaktioner forud for enhver begribelse af verden, men holder samtidig fast i, at vi forstår verden ud fra nogle strukturer. For at kunne nærme sig den proces, som vores forståelse af verden er, må vi have et materialistisk udgangspunkt, der frem for alt lader den bestandige intraaktion komme til orde: “What is needed is a robust account of the materialization of all bodies—“human” and “nonhuman”—and the material-discursive practices by which their differential constitutions are marked.” (ibid.: 810)

I Barads performative tænkning er begreber og dikotomier nogle, vi skaber i en virkelighed i konstant bevægelse, og derfor ikke nogle, vi danner på baggrund af “naturlige skel”. Som Barad udtrykker det: “Boundaries do not sit still.” (ibid.: 817) De skel, vi fx drager mellem kvinde og mand, menneske og ikke-menneske, rigtig og forkert osv. er derfor i højere grad udtryk for de diskursive praksisser, som *ikke* har nogen endegyldighed, idet de er indhyllet i den bestandige materielle intraaktion: “Discursive practices are boundary-making practices that have no finality in the ongoing dynamics of agential intra-activity.” (ibid.: 821)

Graham Harman og objekt-orienteret ontologi

En anden repræsentant for nyorienteringen mod det materielle er den amerikanske filosof Graham Harman (f. 1968). På samme måde som Barad forholder Harman sig kritisk over for det dualistiske grundsyn, der længe har hersket i videnskaben, nemlig at mennesket og dets erkendelse er det indiskutable udgangspunkt for forståelsen af alt andet eksisterende (Harman 2016: 4). Det er en hovedpointe hos Harman, at objekter eksisterer på lige fod med mennesker, og at de ikke må forstås som blotte genstande for menneskets handlen, men derimod handler og er noget i sig selv. Harman skriver: “If we forget that objects interact among themselves even when humans are not present, we have arrogated 50 percent of the cosmos for human settlement, no matter how loudly we boast about overcoming the subject-object divide.” (ibid.: 6)

Selvberoende objekter

I den henseende at objekter må forstås som handlende aktører på linje med mennesker, er Harman stærkt inspireret af den franske sociolog, antropolog og filosof Bruno Latour og hans aktør-netværksteori. Men vi fornemmer dog hurtigt en fundamental forskel fra performativistiske og relationistiske teoretikere, som vi kan kalde både Latour og Barad, og denne kommer allerede til udtryk i titlen på Harmans bog *Immaterialism*. Harman vil ikke identificeres med nymaterialismen, da han opfatter dennes fokus på intraaktion og tilblivelse som en reducere af objekterne, som ifølge ham har en eksistens uafhængigt af det, de frembringer: “Whether we praise objects for their agency or brashly deny that they have any, we overlook the question of what objects are when *not* acting. To treat objects solely as actors forgets that a thing acts because it exists rather than existing because it acts.” (ibid.: 7)

Det er slående, hvordan Barads og Harmans udgangspunkter for tænkningen nærmest er diametralt modsatte: Barad vil bort fra vores tendens til at forstå virkeligheden ud fra objekter og afgrænsede definitioner for i stedet at have blik for fænomenernes intraaktion, som går forud for, at vi har en forståelse af et objekt. Harman kalder derimod sit projekt for en objekt-orienteret ontologi (OOO), idet han argumenterer for, at objekterne altid går forud for interaktionen. Når vi her inddrager Harman som en repræsentant for den materielle drejning, er det, fordi han deler en stærk afstandtagen fra antropocentriske og dualistiske forestillinger, der har mennesket og dets erkendelse eller sociale strukturer som udgangspunkt for forståelsen af virkeligheden. En sådan forståelse forbigår alt det “udenfor”, som noget, der har selvberoende eksistens og direkte indflydelse på, hvordan virkeligheden – og dermed os selv – er. Det er altafgørende hos teoretikere som både Barad og Harman, at vi forstår det menneskelige såvel som det ikke-menneskelige som lige væsentlige betydningsbærere i vores tænkning.

Spekulativ realisme

Harman er en af medstifterne af retningen spekulativ realisme, og i denne betegnelse ligger der klar overbevisning om, at virkeligheden eksisterer uafhængigt af os, samtidig med at vi aldrig kan få det fulde greb om den (ibid.: 17). Objekterne, som er udgangspunktet for Harman, kan vi altså ikke afdække præcist, og derfor arbejder han med følgende negativt

formulerede definition af objekter: "...OOO uses the term "object" to refer to any entity that cannot be paraphrased in terms of either its components or its effects." (ibid.: 3) Her træder det spekulative i den spekulative realisme frem. Harman mener nemlig, at vi må tilgå tingene på indirekte og ydmyg vis, og på den måde kan vi kun spekulere over, hvad de selvberørende ting gemmer på af hemmeligheder. I den forbindelse ser Harman et stort potentiale i kunsten og særligt vores tilgang til den, da man sjældent inden for kunstkritikken forsøger at lukke kunstværket med klare definitioner: "Good writing is not just clear and devoid of "fuzziness": it must also be *vivid* writing that brings its subject to life rather than replacing it with a bundles of explicit and verifiable qualities." (ibid.: 32) Og videre skriver Harman om sin spekulative tilgang til objekterne: "Sometimes we can only reveal things obliquely, looking for paradox rather than literally accurate predicates as our entryway to a thing." (ibid.)

På den måde plæderer Harman såvel som Barad for en tænkning, der frigør sig fra de fasttømrede prædikater og karakteristikker i undersøgelsen af verdens materialiteter. Hos Barad umuliggør den uophørlige intraaktion at have begreber, der direkte spejler en verden "udenfor". Hos Harman bærer tingene på en dybde og hemmelighed, som vores begreber aldrig kan indfange til fulde, men altid vil være udtræk eller reduceringer af. Fælles for de to filosoffer står det klart, at de er imod en antropocentrisk tænkning, der favoriserer menneskets betydning over alt andet. Det materielle (objekter såvel som fænomener) bærer en betydning i sig selv og kan ikke blot forstås som en baggrund, som mennesket kan bestemme eller forme efter behag.

Vi skal nu vende opmærksomheden mod Deleuze. I udfoldelsen af hans tanker om filosofien, sansningen og kunsten, der falder i tre dele, vil det fremgå, at der er tale om en excentrisk tænkning, i den forstand at han er vanskelig at placere inden for de gængse traditioner og retninger, som har præget den vestlige filosofi. Det skal dog vise sig, at netop opgøret mod traditionen er helt centralt for den filosofi, Deleuze udvikler. Igennem Deleuzes forfatterskab er det mangfoldige og afvigende den ufravigelige rettesnor for filosofien, som længe har funderet sig på fasttømrede, metafysiske begreber om subjektet, fornuften eller bevidstheden. Det er vores hypotese, at meget i dette projekt med at tale mangfoldighedens sprog falder i tråd med de antropocentrisme-kritiske teorier, vi støder på inden for den materielle drejning.

Vi lægger ud med at se på, hvordan Deleuze opfatter filosofien som praksis, og hvad dens mening og mål er, for derefter at dykke ned i hans tanker om sansning, forskel og tilblivelse.

Deleuze del 1: Filosofi og tænkning

Der har historisk dannet sig et billede af tænkningen, kaldet filosofi, som fuldstændig forhindrer folk i at tænke. (Deleuze & Parnet 2015: 29)

Når man læser Deleuze, fornemmer man et særligt ønske strømme både under og over overfladen i store dele af hans værk: Ønsket om at gøre op med måden, man i Vesten har placeret, brugt og tænkt filosofien på gennem tiden. Eller måske, snarere end blot et opgør, et ønske om at tænke filosofi – og tænkning i det hele taget – på en anden måde. Derfor bliver et afgørende og tilbagevendende spørgsmål hos Deleuze: *Hvad er filosofi?* Det spørgsmål skal vi, med Deleuze som udgangspunkt, forsøge at spore os ind på i dette afsnit, forinden vi går i dybden med hans transcendentale empirisme og kunstfilosofi. Nogle steder, som eksempelvis i det sene værk *Hvad er filosofi?* fra 1991, forholder Deleuze sig i samarbejde med Guattari eksplicit til, hvad han mener om emnet. Andre steder er det mere implicit og måske endda en tolkningssag. Her tager vi udgangspunkt i begge dele, når vi undersøger, hvordan Deleuze forstår tænkningen, og hvad filosofiens mening og formål er.

Deleuze og filosofihistorien

Deleuze arbejder i høj grad med filosofihistorien. Hume, Nietzsche, Kant, Bergson, Spinoza og Leibniz kan nævnes som filosoffer, der spiller en særlig rolle hos Deleuze, idet han jævnligt enten henviser til, inddrager eller skriver om dem. Ud af hele hans forfatterskab på 27 bøger centrerer 13 af dem sig om andre filosoffer (Madsen & Tygstrup 1996: 7). Han er altså en klassisk filosof, i den forstand at han skriver monografier, udvikler begreber og hele tiden er i dialog med traditionen. Madsen og Tygstrup skriver sågar i forordet til *Hvad er filosofi?*, at hans stil, i modsætning til mange af de andre samtidige franske filosoffer, ofte er "...tør og vanskelig, skåret ned til argumentationens grundstruktur." (ibid.) Men når Deleuze arbejder med historien, gør han det også på en helt særegen måde. I læsningen af hans tekster fornemmer vi hurtigt, at der er noget nyt og radikalt på færde. Hos Deleuze får de særligt udvalgte filosoffer lov at optræde, men ikke i form af en klassisk gennemgang af deres tankefigurer. Tværtimod har filosofihistorien en anden, mere vital og dynamisk funktion, den

bliver anderledes nærværende, nærmest levende. Derudover fornemmer vi, sideløbende med hans tørre og stringente argumentationsstil, en løssluppen, nærmest kaotisk måde at skrive på. En måde, der, ifølge Madsen og Tygstrup, vel at mærke *ikke* bevæger sig væk fra filosofien, men bliver inden for filosofien selv "...for at sætte den i bevægelse." (ibid.) Alt det skal vi vende tilbage til senere. For nu kan vi sige, at han gør op med tanken om filosofihistorien som filosofiens *grundpille* og springbræt til at kunne tænke selv.

Filosofihistorien har ifølge Deleuze længe nok fungeret som et magtmiddel, der ikke har formået at kultivere den filosofiske tanke, men tværtimod har forhindret folk i at tænke. I værket *Dialoger*, som er en samtale mellem Deleuze og hans tidligere elev Claire Parnet, gøres der oprør mod tanken om, at man kun med rette kan udtale sig, hvis man har læst sig igennem alle de store filosoffer på filosofifagets pensumliste: "Filosofihistorien har altid været et magtmiddel i filosofien og selv inden for tænkningen. Den har spillet undertrykkerens rolle: hvordan kan du udtale dig uden at have læst Platon, Descartes, Kant og Heidegger og den og dens bog om dem?" (Deleuze & Parnet 2015: 29) Det er blandt andet dette billede af tænkningen, af filosofien, der ifølge Deleuze forhindrer folk i at tænke. Med andre ord efterlyser Deleuze her, at den filosofiske praksis frigøres fra filosofihistorien, som synes at være vokset sammen til en umedgørlig, stivnet og livløs masse.

Kritikken af filosofihistorien som et pensum, der fungerer som forudsætning for den rette tænkning, ser man også tydeligt i teksten "Rhizom", der optræder i det store værk *Tusind plateauer*, som Deleuze og Guattari har skabt i fællesskab. Her taler de to tænkere om et tankemønster og tankebillede, der har form af et træ. Træet symboliserer den vestlige måde at tænke eksempelvis historie og filosofi på; en måde, hvor tingene foregår i rækkefølge, hvor man bygger viden oven på viden, og hvor man, med træets terminologi, har en fyldig stamme, der går én vej: opad. Træet kendetegnes også ved at have et relativt simpelt rodnet. Et rodnet, som er forudsigeligt, og som nemt kan ledes tilbage til stammen og til *den* sammenhængende masse, der er træet.

Over for idéen om tanken som et træ præsenterer makkerparret det afgørende begreb *rhizom*. Et rhizom er kendetegnet ved at være en art rodnet, der forgrener sig i det uendelige. Modsat

træets forudsigelige og ordnede struktur er rhizomet en eksplosion af forbindelser og retninger, som hele tiden udvikler og breder sig. Når begrebet rhizom skal foldes ud, peger Deleuze og Guattari på naturens måde at opføre sig på. Her er der talrige eksempler på rhizomorfe forbindelser, og naturen er derfor både et godt eksempel og en eminent læremester for mennesket, der længe har haft trang til at ordne alt i enfoldige systemer: “Naturen opfører sig ikke på den måde: Her er rødderne snoede, og der er pælerødder og talrige forgreninger til siderne og rundt (...) Ånden er bagud i forhold til naturen.” (Deleuze & Guattari 2005: 7)

Et rhizom er ydermere, modsat træet, kendetegnet ved hverken at have en begyndelse eller en slutning, og det giver derfor ikke mening at forsøge at forstå det fra ende til anden. Man er tværtimod altid i *midten*, når man har med rhizomer at gøre: “Det har ikke nogen begyndelse eller slutning men altid et midtersted, et miljø, som det vokser ud af og flyder ud over.” (ibid.: 29) Samtidig kan et rhizom ikke på samme måde som et træ brydes i stykker. Fælder man et træ, er det en endegyldig afslutning på den linje, som træet udgjorde. Men ser man eksempelvis på myrer, som Deleuze og Guattari fremhæver som dyr, der indgår i rhizomorfe forbindelser, får bruddet en ganske anden betydning. Bryder man myrernes linje, vil de nemlig blot skabe nye linjer at vandre ad. De vil forbinde sig på ny og skabe et rhizom, der ser anderledes ud end det, de før dannede (ibid.: 13). Bruddet får således en anden, *skabende* karakter.

Vender vi tilbage til filosofien, vil en forståelse af tænkningen som rhizom åbne op for en udvidelse af det, vi kan kalde tænkningens råderum. Tænker vi filosofi som et rhizom, kan vi for det første bevæge os væk fra tanken om filosofihistorien som filosofiens grundpille, som tænkningens stamme, men vi kan også bevæge os væk fra de i filosofien længe eftersøgte universelle og identificerende begreber om eksempelvis *retfærdighed*, *skønhed* og *sandhed*: “Et rhizom begynder ikke og ender ikke; det er altid i midten, mellem tingene, et mellemværende, *intermezzo*. Træet er afstamning, slægtskab; rhizomet er derimod alliancer, ene og alene alliancer.” (Deleuze & Guattari 2005: 34)

Rhizomet skaber en mere mangfoldig forståelse af tanken som et forehavende, der kan udvikle sig i mange retninger og have mange indfaldsvinkler. Med rhizom som begreb forsøger Deleuze og Guattari således at frisætte tanken fra det rigide system, som de synes, der har udviklet sig omkring filosofien som praksis, og de forsøger at bevæge sig væk fra idealet om filosofiske begreber som universelle, evige og sande identitetsmarkører. Man kan i den forbindelse pege på paradokset i, at Deleuze og Guattari forsøger at bevæge sig væk fra identifikationen ved at skabe et begreb, som unægtelig selv er en art identifikation. Det skal vi vende tilbage til senere, men lad os her pointere, at de to billeder på tanken, træet og rhizomet, ikke må forstås som to modeller for henholdsvis det gode og det dårlige eller som to modpoler, der forsøger at bekæmpe hinanden: “Vi henviser til en dualisme, men kun for at afvise en anden dualisme. Vi betjener os kun af modellernes dualisme for at nå frem til en process som afviser enhver model.” (ibid.: 28) Deleuze og Guattari bruger altså “modellerne” til at vise os en dualisme mellem den stivnede tanke og den livlige natur, men kun for at arbejde sig frem imod det, som det hele drejer sig om: det mangfoldige.

Idéen om tænkningen som en rhizomatisk proces åbner også op for, at det ikke kun er fagfilosoffer og lærde, der kan tale med om filosofiske anliggender eller engagere sig i filosofiske tankeeksperimenter. Deleuze taler i den forbindelse om en *filosofblivelse*, som er det, der sker, når mennesket og filosofien mødes og bliver del af hverandre. Som eksempel nævner han sin medforfatter Guattari, der var psykoanalytiker og ikke filosof, men netop “... så meget desto mere havde (...) en filosofblivelse...” (Deleuze & Parnet 2015: 33) Hos Deleuze og Guattari bliver den filosofiske tanke frigjort fra filosofihistorien og den lineære måde at tænke på, der længe har været dominerende i Vesten, ikke kun inden for filosofiens domæne, men i det hele taget.

Oprøret mod måden at arbejde med filosofihistorien på betyder dog ikke, at filosofihistorien ikke er vigtig for Deleuze. Han benytter sig som nævnt selv flittigt af andre filosofers teorier og begreber, og han går i høj grad i dialog med traditionen. Det er altså ikke det faktum, at vi kan lære noget af filosofihistorien, han angriber, men snarere *måden*, den traditionelt er blevet brugt og traderet på, som han ønsker at udfordre. Man bemærker i den forbindelse en energisk nysgerrighed og vitalitet i Deleuzes tænkning: Det drejer sig ikke nødvendigvis først

og fremmest om at beherske og være fortrolig med alle de største tænkeres tankefigurer, men snarere om en helt anden måde at tænke på, som gør filosofien som praksis mere lokal og nærværende. Samtidig fordres den kreative tanke, som laver spontane forbindelser på kryds og på tværs, og som absolut ikke holder sig tilbage.

Interstellare samtaler

I *Dialoger* kommer Deleuze og Parnet omkring, hvordan forskellige filosofers begreber kan mødes i et (mellem)rum uden for tid og sted:

Man ville kunne sige, at noget finder sted imellem dem, noget med forskellige hastigheder og intensiteter, som hverken er hos den ene eller den anden, men virkelig finder sted i et idealt rum, som ikke udgør en del af historien, og endnu mindre udgør en dialog mellem døde, men er en interstellar samtale mellem meget forskellige stjerner, hvis forskellige tilblivelser danner en mobil blok, som det drejer sig om at indfange, en mellemflyvning, lysår. (Deleuze & Parnet 2015: 32)

Billedet af de interstellare samtaler afspejler den måde, han selv sætter tænkere i spil på og er et godt eksempel på, hvordan Deleuze mener, at vi bør bruge filosofihistorien. Begreberne er bevægelige, selvom deres ophavsmænd ikke er det. Begreberne kan mødes og formere sig, forandre sig eller danne forbindelser. Foucault kalder hans måde at fremstille filosofihistorien på for et filosofisk teater, og i teateret ligger også idéen om en særlig form for levendegørelse – en aktualisering af tænkningen, som får “...alle filosofferne til at vende tilbage som masker af deres egne masker.” (Foucault 2001: 112) Hos Deleuze bliver alle mulige mere eller mindre afrundede tankefigurer fra en mængde af forskellige filosoffer taget op igen i nye sammenhænge. På den måde er Deleuzes værk et polyfonisk værk, der rummer mange stemmer på en gang.

For Deleuze er det imidlertid ikke så vigtigt, hvem der siger hvad. Det vigtige er snarere at få noget frugtbart ud af mødet mellem de forskellige måder at tænke på, at stjæle eller låne fra andre er ikke en synd i hans optik, men tværtimod en måde at mangfoldiggøre en tanke på:

“At have en pose, hvori jeg putter alt det jeg møder på betingelse af at man også putter mig i en pose. At finde, møde, stjæle, i stedet for at styre, genkende og dømme.” (Deleuze & Parnet 2015: 24) Som Deleuze er inde på her, er det ikke afgørende for ham at fremvise eller modbevise en filosofisk teori (at styre, genkende og dømme). Det er derimod vigtigt at tage relevante begreber op til revision i nye sammenhænge. Han aktualiserer med andre ord filosofihistorien ved at sætte forskellige tænkeres begreber i spil og se, hvad de kan blive til i det tænkende nu – ikke som fuldendte begreber, men som begreber, der kan indgå i nye forbindelser.

Dialoger er desuden et eksempel på, hvordan polyfonien også kommer til udtryk hos Deleuze i form af samarbejder, hvor afsenderen af de enkelte tekster eller begreber sløres. Det samme er *Tusind plateauer* og *Hvad er filosofi?*. Man ved ikke, hvornår det er Deleuze, Guattari eller Parnet, der taler – grænserne udviskes i mangfoldighedens tjeneste:

Det er ikke længere “x forklarer x, signeret af x”, “Deleuze forklarer Deleuze, signeret af intervieweren”, men “Deleuze forklarer Guattari, signeret af dig”, “x forklarer y, signeret af z”. (...) man skal mangfoldiggøre siderne, bryde enhver cirkel til gunst for polygonerne. (Deleuze & Parnet 2015: 36)

Vi er i specialet ikke interesserede i at slå ned på specifikke steder i Deleuzes forfatterskab, hvor han arbejder med historien, og undersøge, hvordan han aktualiserer den. Ikke desto mindre er det væsentligt at få med, at han kritiserer måden, man typisk tilgår historien som et pensum, man kan lære af, hvis man ellers forstår og behersker de enkelte tænkeres teorier. Deleuze vil først og fremmest mangfoldiggøre og mobilisere tænkningen, der længe har groet sig fast i et bestemt mønster. Og denne opgave tager han altså dels op i et opgør med måden, man bruger filosofihistorien, og dels op i udviklingen af sine egne begreber, der søger bevægelsen frem for repræsentationen og stilstanden.

Skabelsen af begreber

Vi har indtil nu set, hvordan Deleuze forstår filosofien som en levende praksis, der ikke fordrer en bestemt mestring af pensum eller nogen særlig stringent fremstillingsform, men

som derimod handler om at skabe nye forbindelser og komme i dialog med forskellige filosoffer og begreber. Når det er sagt, er en vis afgrænsning af den filosofiske praksis alligevel vigtig for Deleuze. Når Deleuze og Guattari i *Hvad er filosofi?* forsøger at sætte nogle afrundende ord på det, de har beskæftiget sig med hele livet, karakteriserer de derfor filosofien som den del af tænkningen, der først og fremmest handler om at *skabe begreber*. Kunsten og videnskaben, der også forstås som kreative praksisser i tænkningen, adskiller sig fra filosofien, i den forstand at de henholdsvis skaber *sansninger* og *funktioner* (Deleuze & Guattari 1996: 246).

De to tænkere skriver tilmed om filosofien, at den *ikke* er refleksion, kontemplation eller kommunikation, ligesom de filosofiske begreber heller ikke er gaver eller åbenbaringer sendt oppefra, som filosofien begriber i et klart øjeblik (ibid.: 23-24). Det er i højere grad en handlen, en *gøren*: “Det at skabe begreber er dog at gøre noget.” (ibid.: 25) For Deleuze og Guattari er filosofi altså en kreativ og konstruktiv proces, i den forstand at det handler om at kreere og konstruere begreber:

Filosoffen er begrebets ven, han råder over begrebet. Det vil med andre ord sige at filosofi ikke er den simple kunst at forme, opfinde eller fremstille begreber, for begreber er ikke nødvendigvis former, opdagelser eller produkter. Filosofi er, i strengere forstand, den disciplin der består i at *skabe* begreber. (ibid.: 23)

Der lægges altså vægt på *skabelsen* som den måde, et begreb bliver til på – frem for eksempelvis fremstillingen eller produktionen. På den måde antydes det allerede her, at der er nogle kreative kræfter på spil i skabelsen af begreberne. Som vi skal se senere, er der også kreative kræfter på spil, når det gælder kunsten, men her er det som sagt sansninger og ikke begreber, der skabes. Forståelsen af filosofien som en kreativ praksis snarere end en analytisk refleksion kan på den måde læses i forlængelse af det opgør, Deleuze tager med filosofihistorien – han er ikke så interesseret i filosofiens start eller slutning, som i dens bestandige *tilblivelser*, nu og her (ibid.: 27).

Hos Deleuze ser vi, at filosofi bliver til et tankens håndværk på samme måde, som kunstværker er kunstnerens håndværk. Og på samme måde som kunstnere signerer deres værker, er begreber signerede af de filosoffer, der har bragt dem til verden: “Og først og fremmest er og bliver begreber signerede. Aristoteles’ substans, Descartes’ cogito, Leibniz’ monade, Kants betingelse...” (ibid.: 26) Det betyder dog ikke, at begreberne er afhængige af deres skabere. Som tidligere berørt får de efter “fødslen” deres eget liv: “Men uanset om de er daterede, signerede og navngivne, har begreber deres egen måde ikke at dø på, samtidig med at de er underlagt fornyelsens, tilbageføringens og forandringens bånd...” (ibid.)

Med begrebet rhizom og betragtningerne om polyfoni in mente kan man forestille sig de mange skabte begreber som dele af et større netværk, hvor de kan interagere med hinanden, forandre hinanden og skabe nye forbindelser på kryds og tværs. Vi kan i den forbindelse vende tilbage til paradokset, der synes at ligge i det faktum, at Deleuze ønsker at lægge afstand til identifikationens ideal i filosofien, samtidig med at han ikke helt undgår at identificere en anderledes og mangfoldig tænkning med rhizom-begrebet. Men som vi skal se, kan det argumenteres, at Deleuzes forståelse af filosofien som en skabende og kreativ praksis undslipper denne kritik, da begreberne i højere grad har karakter af *begivenhed* end identifikation – eller i hvert fald identifikationer, der ikke sigter efter en afsluttet og passiv enhed, men snarere en foranderlig mængde, der er svær at få greb om. Derfor kan man heller ikke uden vanskeligheder sige “Det er ...” om et rhizom, fordi det altid vil tage nye former, så snart man har udsagt dommen. Med andre ord synes hans begreber ikke at lægge op til en generalisering af det, som de forsøger at indfange, og de kan selv indfange og skabe forskellige sammenhænge, afhængigt af hvad de sætter sig i forbindelse med.

Begivenhed og tilblivelse

Deleuze er grundlæggende optaget af den bestandige bevægelse og begivenhed i forhold til både tænkning og skabelsen af begreber. Som han udtaler i et interview i 1988, er det netop begivenheden, han har forsøgt at udforske gennem hele sit arbejde: “I’ve tried in all my books to discover the nature of events; it’s a philosophical concept, the only one capable of ousting the verb “to be” and attributes.” (Deleuze 1995: 141) Begivenheden er, som han

udtaler, det eneste begreb, der er i stand til at forhindre, at filosofien tænker på identifikationens præmisser.

Fascinationen af begivenheden ser vi også i den måde, Deleuze udformer sine værker på. Ligesom hans insisteren på at se verdens tilblivelser og bevægelser frem for at sidde fast i de fasttømrede begreber om, hvad verden allerede er udgjort af, bærer en del af hans forfatterskab, i særdeleshed værkerne, han har skrevet i samarbejde med Guattari, præg af hele tiden at være på vej og af en stadig etableren-forbindelse. På den måde er hans tænkning selv visse steder en bliven-tænkning, der hele tiden er på vej videre, i udvikling og i gang med at skabe nye forbindelser. Disse værker bliver på den måde selv rhizomorfe. Et godt eksempel herpå er værket *Tusind plateauer*, om hvilket han og Guattari skriver: “Vi bruger ordet ‘plateau’ om enhver mangfoldighed der kan forbindes med andre mangfoldigheder via overfladiske, underjordiske stængler sådan at de danner og udbreder et rhizom. Vi skriver denne bog som et rhizom. Vi har sammensat den af plateauer.” (Deleuze & Guattari 2005: 30)

De mange kapitler (eller plateauer) i værket kan forbindes på mangfoldige måder; de kan læses i vilkårlig rækkefølge. Værket giver således anledning til mange forskellige måder at bruge og måske endda forstå indholdet på. Her fornemmer vi igen en underliggende antydning af, hvad tænkning og filosofi er for Deleuze: Det handler om mangfoldighed, og den filosofiske tanke er den mangfoldige tanke. Det er dén, som han stræber efter og ønsker at aktivere hos læseren. Og fordi den kan være svær at beskrive kun med ord, forsøger makkerparret samtidig at *vise* os læsere, hvad det mangfoldige vil sige: “Ingen typografiske, leksikalske eller syntaktiske krumspring er tilstrækkelige til at det mangfoldige kan blive hørt. Det mangfoldige må *gøres*...” (ibid.: 9) Det mangfoldige og det dynamiske kommer således til udtryk ikke kun i det skrevne ord, men også i selve *måden* – i udformningen af værket.

Mangfoldigheden som rettesnor

Vi har nu set, hvordan Deleuze forstår filosofien som en begivenhed, der hverken starter eller slutter, men altid befinder sig i midten, hvor den danner nye forbindelser og begreber, der selv må forstås som begivenheder. Men vi har også set, hvordan han alligevel afgrænser

filosofien som en særegen praksis, som adskiller sig fra videnskaben og kunsten. Over for det kreative og sprudlende fornemmer vi en temmelig rigid idé om, hvad filosofi faktisk er. Filosofien handler først og fremmest om at skabe begreber. Skaber filosofien ikke begreber, er han faktisk slet ikke filosof: “Hvad ville en filosof være værd hvis man kunne sige om ham: han har ikke skabt noget begreb, han har ikke skabt sine egne begreber.” (Deleuze & Guattari 1996: 24) Og selvom Deleuze sigter efter begreber i bevægelse, som er begivenheder snarere end identifikationer, kan det ikke undgås, at udfoldelsen af et begreb kræver en vis grad af systematik. Eller i det mindste en form for fastholdelse af noget tænkt i det skrevne.

Ligesom det er vigtigt at have in mente, at Deleuze indsnævrer filosofien som den særegen praksis, der skaber begreber, er det også bemærkelsesværdigt, at den dynamiske og kaotiske måde at skrive på ikke er en, der kendetegner Deleuzes forfatterskab over hele linjen. I doktordisputatsen *Difference and Repetition* fra 1968, som vi særligt vil trække på i det følgende, når vi skal undersøge hans transcendentale empirisme, fornemmes en helt anden opbyggelighed i argumentationen og også et mere stringent sprog. Denne varierende facon betyder dog ikke nødvendigvis, at Deleuze også varierer i de budskaber, han vil frem til i sit virke. Selvom Deleuze er forfatter til kreative, vilde og til tider anarkistiske tekster, er han også en klassisk filosof, i den forstand at han faktisk holder fast i sine grundantagelser gennem det meste af sit forfatterskab og ikke lader til at tabe sin egen målsætning om at gøre filosofien mangfoldig af syne. I det følgende, når vi forsøger at få skovlen under hans transcendentale empirisme og kunstfilosofi, vil det netop fremgå, hvordan begreberne om det *mangfoldige*, *tilblivelsen* og *begivenheden* står tilbage som nogle helt centrale og tilbagevendende figurer.

Deleuze del 2: Transcendental empirisme

I doktordisputatsen *Difference and Repetition* fra 1968 dukker betegnelsen *transcendental empirisme* op for første gang i Deleuzes forfatterskab. Selvom Deleuze ikke gør en dyd ud af at definere sit filosofiske projekt som en sådan, bliver det under læsningen klart, hvordan både det transcendentale og det empiriske spiller en afgørende rolle for den filosofi, der udfoldes i værket. Og selvom der går mange år, før Deleuze vender tilbage til betegnelsen, kan det argumenteres, at hans filosofiske virke generelt centrerer sig om de problematikker, som betegnelsen afstedkommer – fra det første værk *Empirisme et Subjectivité* fra 1953 til det sidste “L’immanence: une vie” fra 1995, kort tid før hans død. Den australske teoretiker Claire Colebrook, der er forfatter til flere bøger om Deleuzes filosofi, skriver i en introduktion, at vi, snarere end at forstå den transcendentale empirisme som en teori, skal forstå den som en opgave og udfordring, som Deleuze tager kontinuerligt op i sit forfatterskab (Colebrook 2002: 69).

Helt grundlæggende er Deleuze optaget af den empiriske sansning. Han vil væk fra traditionens gentagne forsøg på at finde en metafysisk grund eller idé, som på forhånd kan forklare sansningen og hen imod en empirisme, der *kun* forholder sig til, hvad der er givet for sansningen (ibid.: 80). Men som det efterhånden går op for én i læsningen af Deleuzes tekster, er sansningen ikke blot at forstå som det, vi rent og skært kan tage og føle på, måle og veje. Det er nemlig i sansningen, at vi møder noget, der på en eller anden måde rækker ud over os selv. Det er her, vi møder livet i dets *intensiteter* og *mangfoldigheder*, inden vi forsøger at repræsentere det med begreber, som ofte forsimpler eller fordrejer (ibid.). Men hvordan kan vi forstå Deleuze som empirist, når der er noget ved selve sansningen, som synes at række ud over det empiriske? Ifølge Deleuze må der være nogle transcendentale *kræfter*, der skaber betingelserne for, at vi sanser og forstår virkeligheden, som vi gør, men som vi ikke desto mindre kun kan møde i sansningen. Derfor bliver nogle af hovedspørgsmålene i *Difference and Repetition*: “What forces sensibility to sense? What is it that can only be sensed, yet is imperceptible at the same time?” (Deleuze 1994: 143) Hvad det vil sige, at vi tvinges til at sanse, og hvordan det er muligt at sanse noget, der er

usanseligt, skal vi blandt andet undersøge i dette afsnit, når vi dykker ned i den filosofi, Deleuze bedriver, og spørger, hvad hans transcendentale empirisme går ud på.

Rationalisme, empirisme og transcendental idealisme

I en filosofihistorisk optik vækker betegnelsen transcendental empirisme også undren. Kan man være erfarings- og transcendentalfilosof på én gang? Hvordan kan man gøre sansningen til fundamentet for erkendelsen samtidig med at fremsætte nogle rene mulighedsbetingelser, som konstituerer vores sansning og erkendelse? Lad os derfor skelne begreberne fra hinanden og se på, hvad der almindeligvis forstås ved henholdsvis *transcendental* og *empirisme*.

Traditionelt set skelner man i den moderne filosofihistorie mellem *rationalismen*, der særligt er repræsenteret af René Descartes (1596-1650), og den britiske *empirisme*, der er repræsenteret af John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753) og David Hume (1711–1776) m.fl.. Som to erkendelsesteoretiske retninger adskiller de sig helt grundlæggende i forhold til spørgsmålet om erkendelsens ophav. Hvor rationalismen på den ene side hævder, at vi udelukkende kan opnå sand viden gennem fornuften (og dens medfødte idéer), hævder empirismen på den anden side, at vores viden nødvendigvis må være sansebaseret. Ifølge Hume kan vi ud fra sansningen ikke få endegyldige sandheder, men kun sandsynlig viden, fordi vi har for vane at tro, at vi bliver ved med at sanse og erfare omverdenen, som vi gør: “Vanen alene får os til at antage, at fremtiden stemmer overens med fortiden.” (Hume 2010: 455) Hvor rationalisterne med andre ord hævder en fornuftens *transcendens*, idet vi med vores fornuft kan nå til indsigter, der overskrider det, som er vores sanser givet, er det ifølge empiristerne kun ud fra erfaringen, at vi kan opbygge en viden. På den måde kan det argumenteres, at der, snarere end en fornuftens transcendens, er tale om en erkendelsesteoretisk *immanens*, idet vores sansninger er en uløselig del af vores viden. Hos Hume leder det faktum, at vi umuligt kan bryde ud af vores sansninger og disses udformning af vores virkelighedsforståelse, til en skepticisme: Vi kan ikke med sikkerhed sige noget om, hvordan virkelighedens beskaffenhed er, da vi ikke kan være sikre på, at vi bliver ved med at sanse omverdenen, som vi gør (ibid.: 461).

Immanuel Kant (1724–1804) forener populært sagt rationalismen og empirismen med sin *transcendentale idealisme*. Hos Kant spiller både sanser (anskuelsesformerne) og begreber (forstanden) en rolle i vores erfaring af og viden om verden. I *Kritik af den rene fornuft* fra 1781 skriver Kant således: “Uden sansning havde vi ingen genstand, uden forstand kunne vi ikke tænke den. Tanker uden indhold er tomme, anskuelser uden begreber er blinde.” (Kant 2008: 83) Når han benævner sin filosofi *transcendental*, er det, fordi han mener, at vi ikke kan transcendere vores muligheder for erkendelse og nå ind til tingene i sig selv. Derfor må filosofien beskæftige sig med de *transcendentale* betingelser for, at vi forstår virkeligheden på den måde, vi nu engang gør. En filosofi må i Kants optik derfor begrænse sig til det epistemologiske, hvis den skal fremsige noget universelt sandt: “Det stolte navn *ontologi*, som gør fordring på alment og a priori at give os en syntetisk doktrin for tingenes erkendelse (...), må dermed vige pladsen for den mere beskedne fordring om blot at være en *analytik for forstanden*.” (Kant 2008: 217) I det øjeblik metafysikken begynder at spekulere i, hvordan verden er indrettet uafhængigt af vores forståelse, forbliver det spekulation, som netop overskrider erfaringens grænser. Mulighedsbetingelserne for vores forståelse er ifølge Kant a priori givet, og derfor kan vi rent faktisk udtale os om dem og forstå dem som betingelser, der til hver en tid vil konstituere vores erfaring af virkeligheden.

Traditionelt set står begrebet om det transcendentale og mulighedsbetingende altså i åbenlys kontrast til det empiriske og sanselige. Hvor den transcendent fornuft hos Descartes simpelthen overskrider alt, hvad der har med sansning og empiri at gøre, er det transcendentale subjekt hos Kant de *aprioriske* mulighedsbetingelser for, at vi kan sanse og forstå verden, som vi gør. Hvordan kan det nu give mening at sammenføje en erkendelsesteori, der beskæftiger sig med subjektets aprioriske muligheder for at forstå, med en empirisme, der leder al viden og erkendelse tilbage til sansningerne af virkeligheden? Som vi skal se i det følgende, kan foreningens mulighed vise sig i nogle af de drastiske opgør, Deleuze tager med traditionen. For Deleuze starter enhver filosofisk nytænkning nemlig i en kritik af det foregående. Sverre Raffnsøe, der er forfatter til kapitlet om Deleuze i værket *Fransk filosofi*, skriver: “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.” (Raffnsøe

2003: 274) Vi skal senere vende tilbage til, hvad Deleuze forstår ved tankens billede og repræsentativitet. For nu skal det blot understreges, at for at få skovlen under Deleuzes transcendentale empirisme, er det altså afgørende, at vi tager højde for den kritik, han retter mod historien. Som han skriver i *Difference and Repetition*, hænger destruktion og skabelse uløseligt sammen i den filosofiske praksis: “The conditions of a true critique and a true creation are the same: the destruction of an image of thought which presupposes itself and the genesis of the act of thinking in thought itself.” (Deleuze 1994: 139)

Vejen til en transcendentale empirisme

I Deleuzes kritik af traditionen er han som før nævnt særligt ude efter dens favorisering af identitetsbegreber. Gennem historien har man ifølge Deleuze været optaget af at bestemme, karakterisere og afgrænse, hvormed man gang på gang står tilbage med ontologier, hvor ting, essenser og substanser har primat over relationer, mangfoldigheder og forskelle. Det er begreber som de sidstnævnte, Deleuze sætter i højsædet, da han mener, at de på bedre vis giver udtryk for den måde, verden faktisk opfører sig på. Som vi argumenterer senere i afsnittet, er Deleuzes ontologi gjort af *rene forskelle* og *kræfter*, som går forud for vores begreber om identitet. Skal vi forstå sansningen, som hele Deleuzes filosofi centrerer sig om, er det altså altafgørende, at vi fravrister os enhver forestilling om, at den tilkommer *os*, *subjektet* eller *bevidstheden*. Sansningen må forstås som noget, der sker overalt og hele tiden, som et immanent plan af liv og perceptioner: “We might say that there just ‘is’ experience, without subjects or objects, inside or outside. This is a plane of immanence, a pure flow of life and perception without any distinct perceivers.” (Colebrook 2002: 74)

Vi kan således allerede nu se, hvordan kritikken af traditionen er langt mere vidtrækkende end en tilbagevisning af den klassiske dualisme mellem tanke og krop, subjekt og objekt og menneske og omverden, som hos Descartes resulterer i en transcendent fornuft, hos Hume i en skepticisme omkring, hvad vi overhovedet kan vide, og hos Kant i nogle transcendentale mulighedsbetingelser, som uomgængeligt konstituerer vores forståelse. En sådan tilbagevisning ser vi allerede hos fænomenologerne i første halvdel af 1900-tallet. Hos Martin Heidegger (1889–1976) åbner begreber som *dasein* og *i-verden-væren* en ontologi, der gør distinktionen mellem subjekt og objekt meningsløs, da menneskets væren er så dybt forankret

i verden, at vi umuligt kan fravriste os den og se objekterne som noget i sig selv (Nicolaisen 2007: 151). Hos Maurice Merleau-Ponty (1908–1961) er det den levende og sansende krop, der med dens uadskillelige og meningsfulde relation til verden ophæver dualismen (Lübcke 2010: 469-472).

At det ikke er nok for Deleuze at fremvise en meningsløshed i at skelne subjekt fra objekt, tilkendegiver sig allerede i det faktum, at han er imod enhver tænkning, der har identiteten som sit udgangspunkt. Når Heidegger og Merleau-Ponty udvikler begreber om en væren og en krop, er problemet, at de fortsat tænker på identifikationens præmisser. I *Hvad er filosofi?* kritiserer Deleuze og Guattari netop Merleau-Ponty eller, som de skriver, den “sidste version af fænomenologien” for at forsøge at ophæve subjekt-objekt-dualismen med begrebet om *kødet*, som selv havner i en dualisme, idet det forbigår de *ikke-menneskelige* kræfter og tilblivelser, som verden dybest set udgøres af: “...sansningens væren er ikke kødet, men sammensætningen af kosmos’ ikke-menneskelige kræfter, menneskets ikke-menneskelige tilblivelser, og det tvetydige hus der skifter dem rundt og justerer dem, får dem til at hvirvle rundt som vindende.” (Deleuze & Guattari 1996: 230)

De transcendentale betingelser for menneskets erkendelse, som Deleuze forstår dem, skal altså hverken findes isoleret i et subjekt med et særligt erkendeapparat eller i menneskets på forhånd meningsfulde relation til verden. Det mulighedsbetingende er derimod noget, der stikker langt dybere, da det simpelthen går forud for, at vi overhovedet har et begreb om et subjekt, et objekt, et menneske og en verden. Man kan i den forbindelse fristes til at spørge, om vi ikke blot havner i endnu en slags dualisme, når det lader til, at virkeligheden deles op i nogle betingende kræfter på den ene side og en betinget forståelse på den anden? Spørgsmålet vil vi løbende vende tilbage til igennem specialets udfoldelse. Til at starte med er det nødvendigt at huske på Deleuze som empirist. Når han tænker det metafysiske og mulighedsbetingende, er det i samme ombæring sanseligt. Det giver derfor for Deleuze ingen mening at skelne så skarpt eller hierarkisk mellem det, som betinger, og det, som betinges. Når vi i det følgende udfolder denne transcendental-empiristiske tænkning, vender vi nu tilbage til Deleuze og Guattaris “Rhizom” fra *Tusind plateauer* og lægger ud det samme sted

som forfatterne selv, nemlig i kritikken af den vestlige filosofis historie og dennes higen efter at bestemme og repræsentere identiteten.

Tankens billede af sund fornuft

I "Rhizom" skriver Deleuze og Guattari slagkraftigt, at "ånden er bagud i forhold til naturen":

Hvordan skulle bogens lov kunne være i naturen, når den dikterer selve opdelingen mellem verden og bog, natur og kunst? Én bliver til to: Hver gang vi støder på denne formel (...) står vi over for den mest klassiske og reflekterende tanke, den ældste og trætteste tanke. Naturen opfører sig ikke på den måde: Her er rødderne snoede, og der er pælerødder og talrige forgreninger til siderne og rundt; det er ikke tvedelinger, dikotomier. Ånden er bagud i forhold til naturen. (Deleuze & Guattari 2005: 7)

I citatet er meget under angreb. Først og fremmest fornemmer vi her, hvordan de to tænkere nærmest skærer hele historiens filosoffer over en kam, når de hentyder til, at den gamle formel "én bliver til to" uophørligt bliver praktiseret i tænkningen. Med denne formel som udgangspunkt går tænkningen, der er ude på at repræsentere, frem, og den strukturerer sig, som før beskrevet, som et træ med et samlende princip, en stamme, hvorudfra alting, grene, kviste og blade, vokser. Det er ifølge Deleuze og Guattari med den formel og struktur, at den fortænkte dualisme opstår: Ud fra et begreb om en af Gud skænket fornuft kan vi se tingene klart og distinkt. Eller ud fra et begreb om et transcendentalt betinget subjekt får vi en forståelse af verden, sådan som den er givet for os i anskuelsesformerne tid og rum. Disse primærbegreber om fornuft og subjekt, som Vestens filosofier arbejder ud fra, og som teorierne i sidste ende falder tilbage på, savner ifølge Deleuze ofte selv en forklaring. Deleuze taler om en "common sense", som sniger sig ind i filosofien som noget selvindlysende, men som ikke har spor med filosofi at gøre. Sverre Raffnsøe formulerer problematikken på følgende måde:

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. (...) I filosofien hæves denne antagelse imidlertid op og gentages på et mere reflekteret niveau. (Raffnsøe 2003: 272-273)

I sin disputats skriver Deleuze, at det særligt er en idé om eller et billede af en subjektivitet, som tages for givet. Deleuze kalder denne grundantagelse for *tankens billede* af sig selv, og selvom billedet ikke er originalt og filosofisk tænkt, ender det på mærkværdig vis med at blive det forklarende i filosofien:

...conceptual philosophical thought has as its implicit presupposition a pre-philosophical and natural Image of thought, borrowed from the pure element of common sense. According to this image, thought has an affinity with the true; it formally possesses the true and materially wants the true. It is *in terms of* this image that everybody knows and is presumed to know what it means to think. (Deleuze 1994: 131)

Problemet med den vestlige filosofi er altså, at den ofte finder sit fundament i en forudantagelse om en fælles sund fornuft, som på en eller anden måde er i slægt med det sande. Og alt, hvad man derefter bygger op af teorier og begreber, er derfor i sidste ende med Raffnsøes ord "...en genkendelse og en anerkendelse af det fællesskab, man allerede mener at være i besiddelse af, og som det drejer sig om at afdække." (Raffnsøe 2003: 273) Og hermed står vi tilbage med en tænkning, som i stedet for at komme med noget nyt blot bekræfter og repræsenterer sin egen ubegrundede idé om sund fornuft. Den førømtalte opdeling mellem ånd og natur er på den måde etableret.

Det bliver for Deleuze derfor helt afgørende at komme enhver tænkning, der repræsenterer, til livs. Opgaven bliver i den forbindelse først og fremmest at udøve en kritik af tankens billede og alt, hvad det fører med sig af ubegrundet sund fornuft. Tanken, der viger uden om repræsentationerne, må ifølge Deleuze have kritikken som sit udgangspunkt: "It would find its difference or its true beginning, not in an agreement with the *pre-philosophical* Image but in a rigorous struggle against this Image, which it would denounce as *non-philosophical*." (Deleuze 1994: 132)

En sådan kritik er, som vi har set, netop udgangspunktet for Deleuze og Guattaris “Rhizom”. De er ude efter tankens billede af sig selv som en urokkelig stamme af sund fornuft, ud fra hvilken teorierne vokser. Nærmere bestemt er de ude efter tanken, der har identiteten som udgangspunktet for al videre tænkning, idet den simpelthen ender med at forbigå verden i dens forskelle og tilblivelser. Men hvordan kommer vi nu fra kritikken af repræsentationen til en nytænkning, der undgår at repræsentere? Som Deleuze og Guattari er inde på i “Rhizom”, er det ikke nok at pointere problemet i traditionen. Det gælder også om aktivt at finde *flugtlinjer* for tanken, så den kan blive mere i trit med sin egen hæmningsløse og kaotiske natur. Denne opgave kræver, at vi forhindrer os selv i bestandigt at identificere og systematisere, sådan at det *mangfoldige* kan komme til orde.

Den rhizomatiske metode

Det er vigtigt at pointere, at naturen for Deleuze *ikke* er at forstå som kontrasten til kulturen eller det civiliserede. Vi skal snarere forstå naturen som virkelighedens uophørlige mangfoldigheder og tilblivelser, som et verdens-rhizom, hvor alting indgår i forbindelser på kryds og tværs og bliver til. Med den vestlige tænkningens higen efter identiteten, lægges der således døde ører til naturens mangfoldighed. I “Rhizom” præsenterer Deleuze og Guattari følgende metode til at nærme sig en mere vitalistisk filosofi, der – i stedet for at overdøve – lader det mangfoldige “blive hørt”:

Ingen typografiske, leksikalske eller syntaktiske krumspring er tilstrækkelige til at det mangfoldige kan blive hørt. Det mangfoldige må *gøres*, ikke ved hele tiden at tilføje en højere dimension, men tvært imod helt enkelt ved mådehold: Ud fra det antal dimensioner man råder over, skal man altid skrive $n \div 1 \dots$ (Deleuze & Guattari 2005: 9)

I citatet er der flere ting at tage fat på. Først og fremmest betones sansningens prominente rolle i tænkningen, idet det mangfoldige skal “høres” frem for “forstås” eller “kontempleres”. Men vi får dog samtidig fornemmelsen af, at det ikke er helt nok, da det mangfoldige også aktivt må “gøres”. Vi får altså igen understreget filosofien som en konstruktiv og skabende

praksis, hvor det at åbne tænkningen for det virvar af tilblivelse, som hele tiden er på færde, fordrer en form for handlen.

For at gøre det mangfoldige skal vi ifølge Deleuze og Guattari anvende formlen “ $n \div 1$ ”. Hvor vi kan forstå n 'et som en angivelse af det, vi identificerer, er $\div 1$ en insisteren på øjeblikkeligt at “trække fra”. Vi får med formlen understreget, at det at bestemme noget, det at tænke identiteter, uvægerligt er en voldsom forsimpning af et mylder af liv, der uophørligt stikker i alle retninger og bliver til, og som vi med vores begreber om identitet altid vil overhales af. Netop derfor må vi sværge til subtraktionen, således at de uendelige forbindelser og dimensioner ikke undertrykkes, men træder i forgrunden. Og vi må bytte traditionens toneangivende udsagnsord *være* ud med bindeordet *og*: “Træet fremtvinger udsagnsordet ‘at være’; rhizomets væv består derimod af bindeordet ‘og ... og ... og ...’” (Deleuze & Guattari 2005: 34) Når det er sagt, ser vi samtidig, hvordan metoden ikke er en fuldstændig afskrivning af det betydende. Derimod er den et forsøg på at få det, der undviger bestemmelserne og betydningen med ind i ligningen, sådan at det mangfoldige kan træde frem. Deleuze og Guattari skriver: “Ethvert rhizom består af segmentaritetlinjer som stratificerer det, territorialiserer det, organiserer det, betegner det, tilskriver det noget osv.; men også af deterritorialiseringslinjer som det uophørligt flygter langs med.” (Deleuze & Guattari 2005: 13)

Endeligt er det interessant, hvordan Deleuze og Guattari skriver, at øvelsen kræver *mådehold*. Det, der ofte går galt i den vestlige filosofi, er altså, at identitetsbegrebet er så inkarneret i tænkningen, at det blindt godtages. Man går for hovmodigt frem med identiteten som det indiskutable og selvindlysende grundlag og ender med at overdøve livet i dets kompleksitet og konstante tilblivelser. Ved at forsøge at repræsentere verden med begreber om identitet tilføjes “en højere dimension”, som ender med at få en så vulgær og overdreven plads i ontologien, at alt andet, det ikke-betydende, det tilblivende og mangfoldige, som i virkeligheden går forud for, bliver ryddet af vejen.

Rhizomets immanens

Når Deleuze og Guattari anvender begrebet rhizom til at bane vej for en anden slags metode og lydhørhed over for livets skabende kræfter, er det vigtigt at huske på, at det *ikke* må forstås som et alternativ til træets metafor for tænkningen. Hvor træet er en model og analogi for den traditionelle tænkning, er rhizomet omvendt immanent i tænkningen selv: “Den ene fungerer som transcendent model og kalkering selv om den skaber sine egne udveje; den anden fungerer som en immanent proces der vender op og ned på modellen og skitserer et kort selv om den etablerer sine egne hierarkier...” (Deleuze & Guattari 2005: 28) Tanken *er* med andre ord rhizomorf.

Vi får altså på den ene side betonet, hvordan træmodellen undertrykker en mangfoldig virkelighed med dens repræsentative begreber, og på den anden side, hvordan rhizomet alligevel er træet evigt overlegent, fordi det simpelthen er allestedsnærværende. Vender vi tilbage til spørgsmålet om, hvorvidt Deleuzes tænkning selv skaber en form for dualisme, mellem det betingende og det betingede, mellem en verden af mangfoldige tilblivelser og en stivnet tanke om identiteter, bliver denne antagelse hurtigt udfordret, da selv træmodellen er gennemløbet af en immanent, rhizomorf proces. Det er Anne Sauvagnargues’ pointe, at den mangfoldige tænkning, som Deleuze og Guattaris rhizom-begreb åbner op for, nægter at falde tilbage i forsimplede opdelinger: “This rhizomatic multiplicity refuses to bring real diversity back to a simple division.” (Sauvagnargues 2013: 125)

Når det er sagt, ser vi unægtelig en tvedeling mellem tanke og verden, ånd og natur. Selvom det kun er et *billede* af tanken og dens fornuft, Deleuze og Guattari kæmper imod, og selvom vi har set, hvordan selv den “ældste og trætteste tanke” i sidste ende er rhizomorf, får vi trods alt præsenteret en forståelse af tænkningen, som synes at være væsensforskellig fra sansningen, kræfterne og forskellene, som forudsætter den. At den rhizomatiske metode kræver, at vi er mådeholdne og trækker fra, vidner om, at det er et vilkår ved tænkningen, at den hæfter sig ved identiteter. Dette paradoks, som vi efterhånden er stødt på et par gange, synes på mange måder at være ufravigeligt i læsningen af Deleuzes filosofi, og vi tager det derfor op i flere sammenhænge igennem specialet. I det følgende retter vi opmærksomheden mod Deleuzes forskelstænkning. Her skal vi først og fremmest afdække, hvad Deleuze forstår

ved *forskel* og *sansning*, og hvordan begge begreber er afgørende i forhold til at forstå den udfordring, som den transcendentale empirisme er.

En forskelstænkning

Deleuze er en forskelsfilosof. Denne betegnelse indikerer dels, at Deleuze skriver i forlængelse af en række poststrukturalistiske og dekonstruktivistiske tænkere op gennem anden halvdel af 1900-tallet, som begynder at tænke forskellen på nye måder, og dels at han udvikler sit eget begreb om forskellen, hvilket disputatsen *Difference and Repetition* har som sit primære formål. Heri defineres forskellen gennem gentagelsen, og gentagelsen gennem forskellen (Deleuze 1994: 41), men det er imidlertid begrebet om forskellen, vi særligt vil fokusere på. Når vi skal forstå forskellen, er det til at starte med af afgørende vigtighed, at vi fravriter os den vante forståelse af forskellen – den, som ordbogen leverer, og som er så indgroet i vores sprog, at det ikke strejfer os, at den kunne tænkes anderledes. En forskel er for Deleuze hverken at forstå som en opposition mellem to identificerede ting eller som benægtelsen af noget identificeret. Deleuze vil frem til en *ren forskel*, som ikke bestemmes på identifikationens præmisser. Han skriver i forordet, at de identitetsbaserede begreber, som vores sprog og forståelse i høj grad hviler på, simpelthen er optiske illusioner for “spillet mellem forskel og gentagelse”, som i virkeligheden stikker langt dybere:

All identities are only simulated, produced as an optical ‘effect’ by the more profound game of difference and repetition. We propose to think difference in itself independently of the forms of representation which reduce it to the Same, and the relation of different to different independently of those forms which make them pass through the negative. (Deleuze 1994: xix)

Forskellen skal altså tænkes som noget i sig selv, som noget positivt givet. Raffnsø beskriver denne øvelse som en, der kræver, at vi tænker forskellens omgivelser med. Dette kan umiddelbart virke uladsiggørligt: Hvordan tænke en *ren forskel* i samspil med dens omgivelser? For at det kan lykkes, er det vigtigt, at vi ikke forstår omgivelserne som modsætningen til forskellen, men som den baggrund, forskellen træder frem på. Raffnsø skriver: “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.” (Raffnsøe 2003: 271)

Lad os i den forbindelse se på et eksempel fra “Rhizom” med en hveps og en orkidé (Deleuze & Guattari 2005: 17). Eksemplet bruges af Deleuze og Guattari til at vise, hvordan hvepsen og orkidéen indgår i en gensidig tilblivelse og udgør “et kort i et rhizom”, men vi kan imidlertid udvide eksemplet, så vi tilmed får en forståelse af den rene forskel. Lad os nu forestille os, at vi betragter en hveps, der summer rundt om en orkidé og bestøver, mens den suger nektar fra blomsten. Både hvepsen og orkidéen har vi to afgrænsede forståelser af. Men når vi ser, hvordan hvepsen, i dens gensidige proces med orkidéen, ikke lader sig afgrænse tydeligt fra dens omgivelser, viser den sig som en *bliven-orkidé*. Vi kan ikke længere forstå hvepsen som en enhed, der står over for en anden, orkidéen. Hvepsens orkidéblivelse viser sig med andre ord som en ren forskel, og det vil sige, at den udmærker sig iblandt en sammenhæng, som den er uadskillelig fra.

Et plan af sansning og skabende kræfter

Det er i denne sammenhæng vigtigt at pointere, at tanken om hvepsen og orkidéens gensidige tilblivelsesproces ikke kun er noget, “vi” kan få øje på i sansningen. Det er som sagt altafgørende for Deleuze at undgå samtlige forudantagelser om identiteter, og derfor må vi være varsomme med at tage udgangspunkt i en idé om mennesket, når vi tænker sansningen. Ifølge Colebrook skal vi vende hele tanken om det menneskelige eller subjektive udgangspunkt på hovedet, når hun skriver, at Deleuze først og fremmest forstår sansningen som noget, der sker overalt, og dermed ikke på forhånd knytter sig til noget subjekt, der opfatter: “We do not begin as subjects who then have to know a world; there is experience and from this experience we form an image of ourselves as distinct subjects.” (Colebrook 2002: 74) Derfor må selv hvepsen og orkidéens tilblivelser forstås som sansning, også i det betragtede subjekts fravær. Colebrook, der ser en nær forbindelse mellem Deleuzes begreber om sansningen og *det immanente plan*, skriver, at vi er nødt til at udvide idéen om, hvem der sanser, således at sansningen ikke forstås som en kvalitet ved mennesket, men derimod som et ubestemmeligt plan, der stikker langt dybere end vores forståelse:

The impersonal, inhuman or anonymous plane of experience goes well beyond knowledge and the human world. There are all sorts of experiences and perceptions or impressions: plants perceiving light, the muscles of the body experiencing strain, genes experiencing viral mutation. (Colebrook 2002: 81)

Lad os nu vende tilbage til Deleuze og Guattaris pointe om, at hvepsen og orkidéen danner “et kort i et rhizom”. Det er nemlig vigtigt, at vi forstår tilblivelsen, ikke som en gensidig spejling eller bekræftelse af hinandens eksistens, men som et *mellem-værende*, der *går forud for* to afgrænsede forståelser af en hveps og en orkidé:

Orkideen reproducerer ikke hvepsens kalkering, den udgør sammen med hvepsen et kort i et rhizom. I modsætning til kalkeringen er kortet fuldstændig orienteret mod at eksperimentere med det virkelige. Kortet reproducerer ikke et ubevidste der er lukket om sig selv, men konstruerer det. Det skaber sammenhæng mellem felterne, til at fjerne blokeringerne fra legemer uden organer og åbne dem maksimalt i et konsistensplan. (Deleuze & Guattari 2005: 17)

Hvor kalkeringen her kan forstås som den måde, den traditionelle vestlige tænkning bærer sig ad på, når den reproducerer eller bekræfter sit eget forudantagende billede om et fornuftigt subjekt, er kortet derimod en *konstruktion* og *eksperimentering* med det virkelige. Vi får igen understreget, at tænkningen er en konstruktiv og kreativ praksis, men det er i denne sammenhæng interessant at se, hvordan selv hvepsen og orkidéen tilskrives en form for handlen. Når selve hvepse- og orkidéblivelsen her forstås som en skabende proces, må det medføre, at vi også må vende os af med tanken om, at det kun skulle være mennesket, der er kreativt og skabende. Snarere må skabelsen være noget, der ligesom sansningen rækker ud over en verdensforståelse af subjekt og objekt, den må være noget, der sker overalt og først og fremmest *imellem* de afgrænsede størrelser. Vi begynder nu at forstå, hvordan det, som tvinger sansningen, er en skabende og konstruktiv virksomhed, som vi ikke kan adressere til mennesket alene, men tværtimod må forstå i sammenhængen med det immanente plan og de førnævnte ikke-menneskelige og usanselige kræfter.

Men hvad er det så, der mere konkret skabes i mødet mellem hvepsen og orkidéen? Her bliver Deleuze og Guattari noget mere diffuse. Som vi så i citatet ovenfor, skriver de, at “blokeringerne fra legemer uden organer fjernes”, og at “felterne åbnes maksimalt i et konsistensplan”. Begrebet *legemer uden organer* kan vi med fordel forstå i sammenhæng med *det virtuelle* og det immanente plan. Sauvagnargues forklarer det således: “The body without organs designates nonorganic life and is a power of individuation that is not yet actualized in the form of an organism.” (Sauvagnargues 2013: 58) Når begrebet peger på noget “non-organisk”, er det, fordi det skal forstås som dét mellem-værende, som træder frem imellem hvepsen og orkidéen, og som vi derfor ikke kan tilskrive nogen afgrænset og organisk karakter. Mellem-værendet knytter sig derimod til det virtuelle, i og med at det bærer præg af at være endnu ikke aktualiseret, som Sauvagnargues skriver. At hvepsen og orkidéen udgør et virtuelt legeme uden organer, betyder dog ikke, at det endnu ikke er *reelt* og *virkeligt*. For Deleuze er det virtuelle fuldt ud virkeligt – det venter ikke på at blive realiseret, men det *aktualiseres* i tilblivelsen (Smith & Protevi 2018). Begrebet om det virtuelle skal vi vende tilbage til i afsnittet om Deleuzes kunstfilosofi. For nu kan vi sige, at mellem-værendet, som hvepsen og orkidéens tilblivelse udgør, peger tilbage mod noget, der er langt større og rigere end de afgrænsede identiteter, nemlig det ubestemmelige og immanente plan af sansning. Alligevel har det en individualitet over sig, det har et *legeme*, trods dette er “non-organisk”. Når mellem-værendet “åbner sig maksimalt i et konsistensplan”, betyder det altså, at tilblivelsen er et *konkret* eller *singulært* udtryk for det immanente plan, som det i første omgang kommer af.

Tænkningens begivenhed

Deleuze mener, at den rene forskel træder *distinkt-obskurt* frem (Raffnsøe 2003: 271). Det vil sige, at selvom vi sanser forskellen som noget præcist og singulært, er den samtidig ikke til at identificere. Når hvepsen og orkidéen smelter sammen til et mellem-værende, står det altså på en gang distinkt frem for os, samtidig med at vi ikke længere kan ty til begrebet om hvepsen, ej heller om orkidéen. Det, vi sanser, er noget *mere* end de fasttømrede begreber, idet det går forud for vores begreber om identitet. Det er med andre ord en *begivenhed*, vi er vidne til, som er så kompleks, at vi ikke kan tilskrive den nogen bestemt betydning. Som noget virtuelt

og tilblivende træder begivenheden ifølge Raffnsøe "...frem som det, der er mere end og mindre end, eller som det, der allerede er og endnu ikke er." (ibid.: 276)

Men hvordan skal vi bære os ad i tænkningen, når forskellen synes at være langt mere, end vi kan rumme? Hvordan kommer vi nærmere en tænkning, der ikke lægger sig ned over tilblivelserne, men tværtimod lader det ubestemmelige plan af forskelle komme til orde? Som vi så tidligere, kræver det dels, at vi er mådeholdne og trækker fra, lige så snart vi har bestemt noget, og dels at vi er kreative og eksperimenterende, når vi skaber begreber, der giver udtryk for mangfoldigheden og tilblivelsen. Deleuze ser det nemlig som filosofiens opgave selv at være tilblivende og skabe begreber, som – i stedet for at forklare og identificere – tager form som distinkt-obskure begivenheder: "Ideas as they exist in themselves are distinct-obscure." (Deleuze 1994: 280) Når vi gør os fri af repræsentationen og får blik for, hvordan ethvert begreb om identitet er indhyllet i et uendeligt netværk af rhizomorfe forbindelser, kan tænkningen således selv blive en begivenhed: "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 begivenhed og tænker begivenheden." (Raffnsøe 2003: 275)

Men som det også fremgår flere steder i *Difference and Repetition* opstår tænkningens begivenhed også i en modtagelighed over for de intensiteter og rene forskelle, vi møder i sansningen. Som Deleuze skriver, er der noget i verden, som *tvinger* os til at tænke: "Something in the world forces us to think. This something is an object not of recognition but of a fundamental *encounter*." (Deleuze 1994: 139) Tænkningens begivenhed er altså muliggjort af et sanseligt møde med de ukendte intensiteter. Og senere skriver han: "It is true that on the path which leads to that which is to be thought, all begins with sensibility. Between the intensive and thought, it is always by means of an intensity that thought comes to us." (ibid.: 144)

At gøre tænkningen tilblivende og fri af repræsentationen, er altså en måde, hvor vi faktisk kan eksperimentere med det *virkelige* og nærme os de intensiteter og mangfoldigheder, som får ethvert begreb om identitet til at blegne. Men som vi efterhånden har slået fast, vil denne begrebslige tilnærmelse af intensiteterne i tænkningen altid være eksperimenter og

konstruktioner – sansningen går, som et immanent plan af uskelnelighed, forud for og muliggør vores forståelse.

Forskellen som transcendentalt princip

Vi er i det foregående kommet omkring, hvordan den rene, positivt givne forskel knytter sig til et begreb om sansningen, som rækker langt ud over vores forståelse, der ofte hæfter sig ved idéer om identitet. Forskellen, der udmærker sig distinkt-obskurt, går forud for vores identitetsbaserede forståelse, og vi fornemmer, hvordan den på én gang viser sig som en præcis og intens begivenhed, og hvordan vi samtidig kommer til kort i ethvert forsøg på at bearbejde eller begribe den. Men hvordan hænger forskelstænkningen nu sammen med den transcendentale empirisme? Opsøger vi, hvad Deleuze selv formulerer om sin transcendentale empirisme i *Difference and Repetition*, skal den først og fremmest forstås som den udfordring at tænke det sanseliges *væren*. Denne væren, skriver han, kan *udelukkende* sanses, og det vil sige, at i det øjeblik vi forsøger at begribe den med ord, mister vi den af syne. For Deleuze kan den transcendentale empirisme derfor kun lykkes, når den tager sit udgangspunkt i sansningen af det sanseliges væren, som han netop knytter til begrebet om den rene forskel:

Empiricism truly becomes transcendental, and aesthetics an apodictic discipline, only when we apprehend directly in the sensible that which can only be sensed, the very being *of* the sensible: difference, potential difference and difference in intensity as the reason behind qualitative diversity. (Deleuze 1994: 56-57)

Med det empiriske udgangspunkt, hvor vi går “direkte til det sanselige, som kun kan sanses”, får vi altså en forskelstænkning, som ikke lægger sig ned over tingene og fremviser identiteter, men som tværtimod åbner tænkningen for det virvar af sansning, kræfter og rene forskelle, som forudsætter den. Det er således den rene forskel, som er den transcendentale grund til, at vi efterfølgende kan skelne tingene fra hinanden: “...difference is behind everything, but behind difference there is nothing.” (Deleuze 1994: 57) At Deleuze udpeger forskellen som det transcendentale princip for, at vi sanser og forstår, som vi gør, kan synes en kende modstridende med det, vi indtil videre har lært om, at Deleuze er imod enhver tænkning, der udpeger en bestemt grund eller et bestemt begreb, som skal udgøre det

forklarende bagland for det, vi sidenhen oplever. Men det er i den forbindelse vigtigt at huske på, at når Deleuze forstår forskellen som transcendent, er den i samme ombæring empirisk. Ifølge Colebrook er hele fidusen med den transcendentale empirisme, at det mulighedsbetingende princip ikke placeres et sted uden for det givne, men tværtimod må forstås som sansningen selv: "It allows experience to act as a transcendental principle: a principle that does not set itself up outside the given in some grand position of detached judgement." (Colebrook 2002: 88)

I det foregående har vi udfoldet, hvordan den rene forskel er den transcendentale mulighedsbetingelse for, at vi kan sanse og forstå, som vi gør. Men når Deleuze udnævner forskellen som det sanseliges væren, er det ikke for at pege på en kraft eller grund hinsides det sanselige. Tværtimod er forskellen så intens og obskur, at den *kun* kan sanses. Før vi har en forståelse af virkeligheden i afgrænsede identiteter, er der altså gået en ren forskel forud for, som vi kun har følt og mærket – ikke forstået. Måden, tænkningen skal bære sig ad for ikke at komme til at blokere for det mangfoldige mylder af liv, er ved at skabe begreber, som i sig selv er begivenheder og tilblivelser. Ikke ved, som traditionen, at forsøge at begrunde sansningen med et transcendent begreb om identitet. Vi begynder allerede nu at fornemme, hvordan meget i Deleuzes traditionskritiske tænkning kan hævdes at have dannet grobund for de nymaterialistiske teoridannelser, vi berørte tidligere. For både Barad og Harman er det altafgørende at gøre tænkningen fri af den antropocentrisme, som de mener, har præget tænkningen længe, og som selv de poststrukturalistiske perspektiver ikke undslipper. Inden vi når til en diskussion af, hvordan man kan anskue Deleuze i et nymaterialistisk øjemed, skal vi i det følgende udforske, hvad Deleuzes kunstfilosofi går ud på, med det formål for øje at dykke længere ned i den sensibilitet og intensitet, som igen og igen fremhæves som det, der muliggør og skaber vores måde at tilgå og forstå verden på, men som ikke desto mindre udelukkende kan sanses.

Deleuze del 3: Kunst

Som vi har set i det foregående, har filosofi for Deleuze med kontinuerlige tilblivelser, med begivenheder, at gøre. I forlængelse heraf skal vi nu se, at begivenheden, forstået som noget, der hele tiden sker, også bliver fremhævet af Deleuze, når det gælder kunsten. Kunstværker er ikke blot materielle objekter sammensat på en måde, der gør dem særligt smukke, betagende eller provokerende, men snarere *steder*, hvor mennesket i højere grad end andre steder kan komme i kontakt med de *kræfter*, der inspirerer både tankens håndværk og den kunstneriske kreativitet. Hvordan kunsten er en begivenhed, og hvilke kræfter der er tale om, vil vi forsøge at komme omkring i de følgende afsnit. Formålet er først og fremmest at komme nærmere en forståelse af Deleuzes opfattelse af kunsten og dens særlige forbindelse til filosofien for derefter at kunne diskutere, hvilken rolle det materielle spiller for Deleuze, og hvordan vi kan anskue ham som en forløber for den materielle drejning.

Hvad er kunst?

Ligesom Deleuze modsætter sig tanken om, at filosofi har med refleksion eller eftertanke at gøre, afskriver han også tanken om kunst som en form for retrospektiv repræsentation af verden. Kunst kan i Deleuzes forståelse aldrig *kun* være det samme som et vellignende billede af en bestemt genstand, en bestemt person eller en bestemt begivenhed – hvilket næppe heller er tilfældet for mange andre æstetisk interesserede. God kunst er ikke blot at forstå som en færdig materiel genstand, der kan forstås eller bedømmes én gang for alle inden for nogle fastsatte æstetiske rammer, men nærmere en dynamisk samling af noget mere og andet end selve det materiale, det er skabt i. Det betyder imidlertid ikke, at et godt kunstværk ikke *også* kan være et vellignende billede af et menneske, et landskab eller velkendte objekter, men vellykket kunst er – uanset om den er figurativ eller abstrakt – snarere en samling af de sansninger, som nok er hentet ud af bestemte begivenheder, personer eller følelser, men som ikke længere står i direkte forbindelse med disse. Og det er netop *sansningen*, der – ligesom i den transcendentale empirisme og forskelstænkning – er det afgørende i Deleuzes æstetik.

For Deleuze er det interessante ved kunst således hverken det skønne, det vellignende eller det provokerende, men *det sanselige*. At et kunstværk skulle repræsentere en bestemt del af virkeligheden på en særlig smuk eller sigende måde, afviser han som det, der kun sker i mislykkede forsøg på kunst, hvor kunstneren ikke har formået at få motivet frigjort fra den verden, det er hentet i (Deleuze 2013: 73). Vellykket kunst er for Deleuze en *begivenhed*, hvor mennesket kan møde og indtræde i en særlig forbindelse med de ukendte intensiteter og kræfter. Med Deleuze bevæger vi os således i kunsten væk fra repræsentationen og mod en mere vedvarende tilblivelse og måske endda også en mere kollektiv forståelse af kunst som noget, der ikke kun sker én gang mellem skaber og værk, men som også hele tiden sker mellem værk og beskuer.

En blok af sansninger

Når Deleuze og Guattari i *Hvad er filosofi?* gør sig tanker om kunstens funktion, gøres det klart, at den gode kunst ikke handler om fortiden og derfor heller ikke om at bevidne noget, men tværtimod om at række ind i fremtiden: “Et monument fejrer ikke mindet, højtideligholder ikke noget fortidigt, men betror det fremtidige øre de vedvarende sansninger...” (Deleuze & Guattari 1996: 223) At kunsten i Deleuzes forståelse rækker ind i fremtiden, snarere end den er en dokumentation af fortiden, siger også noget om hans idé om kunstens rolle – kunsten er ikke en fortolkende instans, men noget mer-skabende, der kan give anledning til nye indsigter eller følelser i fremtiden.

Det, som kunstværket tilbyder fremtiden, er det, som Deleuze kalder for *en blok af sansninger* (ibid.: 207). I kunstværket bevares kun sansninger, og derfor vil det hele tiden lade sig aktualisere, fortolke og forstå på nye måder. Kunstneren har som nævnt givetvis hentet inspiration til de sansninger, hun indkapsler i værket ude i den verden, hun lever i, men for at værket skal lykkes, må hun vriste sansningerne fri fra den sfære, de er hentet i. Hun må gøre dem uafhængige og selvstændige, så de kan stå i sig selv. Derfor er det heller ikke den figurative repræsentation, der er afgørende, men *Figuren* selv. Deleuze bruger den engelske maler Francis Bacon som kroneksempel på kunstneren, der formår at få selve det sanselige vredet ud af det allerede sansede. Det særlige ved Bacon er netop, mener Deleuze, at han formår at vise os en særlig intensitet eller følelse i sig selv frem for eksempelvis blot et

billede af en, der føler, eller et billede af noget særligt dragende eller skræmmende, der kan føles noget i forhold til. Han trækker et godt eksempel frem med Bacons fremstilling af skriget, som netop forestiller skriget og ikke rædslen, der har fremkaldt det. At male rædslen, forklarer Deleuze, ville blot være at repræsentere et særligt ubehageligt objekt, men at male skriget selv som den nærværende kraft – dét er den kunstneriske genistreg (Deleuze 2013: 45-46).

Først sansning, så materiale

Et kunstværk er selvklart fremstillet af nogle materialer for at kunne eksistere. Lærred, maling, sten eller stof. Kunstneren har arbejdet for at få materialerne til at indgå i en sådan sammenhæng, at det sanselige træder frem og bliver synligt. Men selvom materialerne udgør hele det fysiske kunstværk, så spiller de i sig selv for Deleuze kun en mindre rolle i forhold til kunstnerens arbejde og kunstens funktion. Det vil sige, at det måske ikke så meget er materialernes sammensætning og fremtoning, der interesserer Deleuze, som det er dét, der kommer før og efter – dét, som allerede findes inden, der males og det usynlige, som sættes i værk og består for eftertiden. Materialernes opgave er ikke at vise, men at fastholde, indkapsle eller bevare det egentlige kunstens mål, som handler om at fremstille de omtalte sansninger i sig selv:

Kunstens mål er, med materialets midler, at fravriste perceptet fra perceptionerne af objekter og tilstandene hos et perciperende subjekt, fravriste affekten fra affektionerne som overgang fra en tilstand til en anden. At uddrage en blok af sansninger, en ren væren bestående af sansning. (Deleuze & Guattari 1996: 211-212)

Det vil sige, at nok arbejder kunstneren med nogle bestemte materialer, som hun former og skaber ud fra, men hendes egentlige arbejde består i at vriste *percepter* og *affekter* fri fra det faktisk oplevede og følte og dermed få dem til at eksistere i sig selv i deres rene form – som en ren blok af sansninger. Hvis vi dykker længere ned i Deleuzes begrebskonstruktioner affekt og percept, kan vi måske bedre nærme os en forståelse af, hvad Deleuze mener, når han skriver, at kunstværket bevarer en *ren* blok af sansninger. Med begreberne får Deleuze nemlig

umærkeligt gjort os opmærksomme på den overgang, som de sanselige elementer gennemgår i kunstnerens arbejde med dem; fra fænomenologiske størrelser, der er oplevet af et subjekt, til noget andet – til nogle rent (meta)fysiske størrelser, percepter og affekter, som eksisterer ved egen kraft uafhængigt af subjektet:

Percepterne er ikke længere perceptioner, de er uafhængig af en tilstand hos dem der oplever dem; affekterne er ikke længere følelser eller affektioner, de overgår styrken hos dem der gennemlever dem. Sansningerne, percepter og affekter, er *værensformer* der har gyldighed i sig selv og overstiger alle oplevede hændelser. (Deleuze & Guattari 1996: 208)

Med begreberne percept og affekt får Deleuze vist os, at det, som gør det gode kunstværk særligt interessant, er nogle enestående værensformer, affekter og percepter, der nok er skabt af mennesket, men som ikke desto mindre netop eksisterer i *fraværet* af mennesket, og som derfor er *rene sansninger*, det vil sige sansninger, der står i sig selv uafhængigt af menneskelig bevidsthed. At et kunstværk ifølge Deleuze skal kunne stå i sig selv, vil derfor heller ikke kun sige, at værket rent fysisk skal kunne opretholde sig selv, eller at det skal kunne fortolkes på en bestemt måde på tværs af tider og kulturer. Det betyder, at det skal kunne opretholde en samling af sansninger, som – i dens fravristelse af de konkrete, oplevede følelser – rækker ud i en uendelighed.

Kun kunstneren kan fremmane denne blok af sansning, det er netop dét særlige, som kunstneren kan, og heri ligger det store arbejde, som hun må udføre, endnu før der males. Deleuze beskriver det på følgende måde i “Maleriet før der males” fra *Sansningens logik*: “Så malehandlingen er altid forrykket, svinger uophørligt mellem et forlods og et efterlods: hysteriet ved at male... Alt er allerede på lærredet, også maleren selv, før maleriet begynder.” (Deleuze 2013: 71) Det er vigtigt at holde fast i, at malehandlingen for Deleuze ikke kun foregår i det nu, hvor der faktisk males. Der går et stort og afgørende arbejde forud for selve maleriet, som ikke kun har med skitser at gøre, men også med kunstnerens bevægelser i det, som Deleuze kalder *det virtuelle rum*. Det skal vi vende tilbage til.

Efter skabelsen skal blokken af sansninger kunne eksistere i sig selv i sine materialer, uafhængigt af ikke bare tiden, men også af skaberen selv: “Kunstneren skaber blokke af percepter og affekter, men skabelsens eneste lov er at sammensætningen skal hænge sammen ved egen kraft. Kunstnerens største vanskelighed er at få sammensætningen til at blive stående ved egen kraft.” (Deleuze & Guattari 1996: 208) At værket skal kunne stå i sig selv uafhængigt af tid og sted er også grunden til, at det ikke er hvem som helst, der kan skabe reel kunst. Deleuze peger eksempelvis på børnetegninger, som kan være nok så interessante, men som sjældent har potentiale som kunst (Deleuze & Guattari 1996: 209). Det kræver en særlig evne og et stort arbejde at kunne opleve og sanse livet for derefter at fravriste de personlige følelser og forståelser, som kunstneren unægteligt har. Ligeledes kræver det en kunstners kyndige hånd at kunne udføre arbejdet, skabe selve værket. I forbindelse med skabelsen er Deleuze særligt optaget af *Figuren*. Figuren skal ikke forstås som en afgrænset figur, der ligner noget, men som det ekstraordinære, kunstneren med sin kunnen får til at træde frem i kunstværket, og som bryder med de figurationer, repræsentationer og klichéer, der trænger sig på for ham. Kunstneren må, for at undgå repræsentationen, med sin kunstneriske kreativitet og stil sætte sine små mærker, skraveringer eller farvefelter, som vider motivet sådan, at en ren blok af sansning træder frem. Og det er netop afsættelsen af mærker, som kendetegner selve malehandlingen:

Hvori består denne malehandling? Bacon definerer den således: at lave tilfældige mærker (linier-strøg); rengøre, børste eller aftørre steder eller zoner (farvepletter); kaste maling med varierende vinkel og hastighed. Denne handling eller disse handlinger kræver, at der allerede er noget figurativt givent på lærredet (såvel som i malerens hoved), mere eller mindre virtuelt, mere eller mindre aktuelt. Det er præcis disse givne forudsætninger, som vil blive fjernet eller renset, fejlet, aftørret eller dækket over af malehandlingen. (Deleuze 2013: 72)

Man kan sige, at kunstneren må gå *imod* motivet for at få Figuren frem. Figuren kan således forstås som en metafysisk størrelse i det fysiske værk – muliggjort af kunstnerens arbejde med det stofflige, med materialerne.

Percept, affekt og kræfterne

Hvad vil det nærmere bestemt sige, at et kunstværk bevarer den rene sansning? Og hvad består disse sansninger af, når de er blevet frigjort fra det oplevende subjekt? I *Sansningens logik* udfolder Deleuze, med udgangspunkt i Bacons værker, den proces, som kunstneren går igennem, når han skaber. Når Deleuze beskriver kunstnerens arbejde, tegner der sig et billede af en særlig brydekamp mellem kunstneren og det, som er i det, han kalder et virtuelt rum. Kunstneren træder ind på sit lærred, det virtuelle rum, hvor han må kæmpe en intens kamp for at få bugt med klichéerne, og hvor han for alt i verden må undgå at ende med en blot og bar repræsentation af de sansninger, han forsøger at få frem. Hans opgave består med andre ord nærmere i at *rydde ud* på lærredet end i at udfylde det. Og det, han skal rydde ud i, er mængden af muligheder:

Maleren har mange ting i hovedet eller omkring sig eller i atelieret. Og alt det, som han har i hovedet eller omkring sig, er allerede på lærredet, mere eller mindre virtuelt, mere eller mindre aktuelt, før han begynder sit arbejde. Alt dette findes på lærredet i form af aktuelle eller virtuelle billeder. Derfor vil maleren ikke så meget skulle udfylde en blank overflade, som han vil skulle tømme, rydde, rense. (Deleuze 2013: 63)

Maleren må, som Deleuze peger på, altid tage udgangspunkt i sin egen verden, men hans egentlige arbejde består i, med udgangspunkt i sine oplevelser, at vriste den rene form, perceptet, fri. Ligeledes må han altid tage udgangspunkt i de følelser eller affektioner, der opstår i ham, og også her må han vriste den rene form, affekten, fri. Lykkes det, vil han stå tilbage med den rene form, percept og affekt, der, som tidligere beskrevet, kan forstås som sansninger, der er løsnet fra det oplevende subjekt, der er ham selv. Tilbage står en mangfoldig samling af sansning, som ikke er stillestående, men en vedvarende begivenhed, der kan mødes på mange forskellige måder (Deleuze & Guattari 1996: 208, 211-212). Det, som er blevet gjort synligt i kunstværket, er noget, der ikke var synligt før, og som sjældent bliver synligt for mennesket: *kræfterne*.

Vi har tidligere været omkring kræfterne i Deleuzes tænkning, men lad os nu undersøge dem nærmere i et æstetisk perspektiv. Det, som Deleuze kalder kræfterne, er de særlige bevægelser, som giver liv til tanken og energi til skabelsen af kunst – og også det, som beskueren kan møde i kunsten. I kunsten bliver de usynlige kræfter gjort synlige, skriver Deleuze (Deleuze 2013: 43). Og det er netop igennem de rene sansninger i værket, percepterne og affekterne, at de ellers så unddragende kræfter træder frem for beskueren: “Er dette ikke definitionen af perceptet selv: at gøre de usanselige kræfter der fylder verden sanselige, de kræfter der påvirker os, får os til at blive til?” (Deleuze & Guattari 1996: 229)

For at komme nærmere en forståelse af kræfterne, kan vi med fordel huske tilbage på den transcendentale empirisme og på, hvordan Deleuze forsøger at gøre op med forestillingen om mennesket selv som det centrum, erkendelsen altid tager udgangspunkt i. Hos Deleuze finder vi uanede variationer af naturlige kræfter og bevægelser, der ligger uden for vores forståelsesfelt, og som ikke bare påvirker hinanden indbyrdes, men som også har indflydelse på vores tankes virksomhed. Som Carsten Madsen skriver i en artikel om Deleuzes æstetik, kan de forstås som *dét*, der ligger uden for tanken, og som det element, der giver tanken sin skabende kraft. Det vil sige, at man hos Deleuze kan skelne mellem et *ydre* og et *udenfor*. Hvor det ydre er de former og objekter, vi almindeligvis forstår verden ud fra, er udenfor strømmen af kræfterne. Kræfterne er ikke noget, vi som mennesker kan opsøge og forsøge at udforske eller forstå. Det er derimod kræfterne, der bryder voldeligt ind i tanken og sætter skub i forskellige svingninger og giver liv til kreativiteten. Det er kræfterne, der kan skubbe tænkningen ud af kurs og skabe nye forbindelser, og det er også kræfterne, der kan krænge tanken ud i det transcendentale felt, som åbner sig i mødet med dem (Madsen 2001: 251). Og det er netop det møde, som Deleuze er så optaget af:

Kort sagt, fladen vibrerer, trækker sig sammen eller spredes, fordi den er bærer af næppe synlige kræfter. Og det er frem for alt dette der gjorde malerkunsten abstrakt: at samle kræfterne, fylde fladen med de kræfter den bærer på, gøre de usynlige kræfter synlige i sig selv... (Deleuze & Guattari 1996: 229)

Derfor bliver kunstværket et helt særligt sted, hvor vi faktisk kan møde de ellers så unddragende og usynlige kræfter. Og det kan vi netop i den sanselige begivenhed, som kunsten er. Selvom vi har set, hvordan både kunsten og filosofien har med begivenheder og skabelse at gøre, kan vi alligevel fornemme en væsentlig forskel. Hvor filosofien i mødet med den rene forskel må skabe begreber, der fortsat mobiliserer tanken, har kunstneren derimod den særlige evne at skabe og bevare blokkene og dermed gøre de usynlige kræfter synlige. I den forstand kan det argumenteres, at kunsten i særlig høj grad tager den transcendentale empirisme op – det er netop her, at vi støder på en empiri, noget rent sanseligt, som samtidig synes at være større og dybere, end hvad vi kan opleve eller føle. Som Deleuze selv skriver i *Difference and Repetition*, har kunsten, i modsætning til alle former for repræsentativ fremstilling, med *eksperimentering* og med transcendental empirisme at gøre: “The work of art leaves the domain of representation in order to become ‘experience’, transcendental empiricism or science of the sensible.” (Deleuze 1994: 56) Kunstens domæne er altså, mere end noget andet, sansningernes domæne, i den forstand at det er her, vi for alvor kan træde ud af vores personlige følelser og oplevelser og *eksperimentere* med det, der går forud for, nemlig de rene blokke af sansninger.

Men som vi har set, er det ikke kun i kunsten, at kræfterne virker. Og det er ikke kun i mødet med gode kunstværker, at vi bliver lydhøre over for dem. Kræfterne findes hele tiden og alle vegne i det før beskrevne *udenfor*, og de griber ind i hele det mylder af liv og forbindelser, som livet reelt set er udgjort af. Sauvagnargues argumenterer endda for, at kræfterne strengt taget er det eneste eksisterende i Deleuzes ontologi: “...rigorously speaking, there are only forces, and forms are a becoming of forces.” (Sauvagnargues 2013: 45) Deleuze og Guattari skriver om kræfternes virken således i *Hvad er filosofi?*:

Snart udsender de en mystisk appel der river beboeren væk fra territoriet, og kaster ham ud på en uimodståelig rejse, ligesom finker der pludselig samles i millionvis eller langustere der vandrer ud på en umådelig valfart på havbunden. Snart slår de sig ned på territoriet og endevender det, gram i hu, idet de genskaber det kaos hvoraf det kun med nød og næppe var fremkommet. (Deleuze & Guattari 1996: 234)

Det glatte og det sribede

Kræfterne påvirker med voldsom og dog næsten umærkelig styrke hele det spektrum, vi med en vag betegnelse kan kalde for verden. For at vi kan få en bedre forståelse for kræfternes rolle i Deleuzes tænkning, og for betydningen af kræfternes på én gang destruerende og skabende dynamik, som Deleuze også er inde på i citatet ovenfor, er det gavnligt at vende os mod teksten “Det glatte og det sribede” fra *Tusind plateauer*. Her beskriver Deleuze og Guattari, hvordan forskelligartede kræfter altid arbejder over for og i hinanden i to forskelligartede rum, som hele tiden brydes.

Det ene er *det glatte rum*, som vi finder dér, hvor bevidsthed endnu ikke har forsøgt at begrebsliggøre eller forstå. Makkerparret kalder også det glatte rum for *det nomadiske rum*, hvilket siger noget om dets diffuse karakter og evindelige bevægen sig (Deleuze & Guattari 2005: 617). Som et eksempel på et sådant glat rum peger de på havet, der er evigt foranderligt og uforudsigeligt, og som længe har unddraget sig menneskelig forståelse. Over for det glatte rum har vi *det sribede rum*. Det sribede rum finder vi der, hvor mennesket har ordnet rummet, og derfor kaldes det også *de bofastes rum* (ibid.: 617). Som et eksempel på det sribede rum fremhæves byen, som er et struktureret felt udgjort af veje og bygninger (ibid.: 626).

De to rum er modsætninger, men de står ikke de facto i direkte modsætning til hinanden. De arbejder tværtimod hele tiden i og med hinanden og skaber en evindelig dynamisk bevægelse fra glat til sribet og fra sribet til glat. Tager vi nu havet, har der eksempelvis foregået en afstribning af det glatte rum i kraft af menneskets forsøg på at kortlægge og beherske havet, men samtidig har havet selv hele tiden unddraget sig (ibid.: 625). Det, som er vigtigt at holde fast i, er, at de to forskellige rum ikke er statiske. De underliggende og iboende kræfter vil altid bryde ind og bryde op. Og havet vil med al sandsynlighed vedblive med at være uforudsigeligt i visse henseender. Det vil forandre sig i størrelse og vildskab, og det vil ikke indordne sig den kortlægning, mennesket har underlagt det. I forhold til byens sribede rum vil andre kræfter bryde igennem, som vil udglatte dele af det sribede felt. Det kan

eksempelvis komme til udtryk i subkulturer eller naturkatastrofer, der bryder ind og bryder op (ibid.: 626-627).

Teksten giver os et godt billede af, hvordan kræfterne hele tiden er i bevægelse, og hvordan de de- og reterritorierer, som Deleuze og Guattari kalder de opbrud, der hele tiden sker. Med det stribede og det glatte kan vi måske bedre forestille os, hvad Deleuze mener, når han taler om kræfter, der bryder ind i tanken, sætter skub i kreativiteten og sender os ud i et transcendentalt felt, hvor vi kan opnå nye indsigter eller rejse ad ukendte tankeveje.

Kunsten og kræfterne

Vender vi tilbage til kunsten, kan vi igen se, hvorfor netop denne del af tænkningen får så afgørende en rolle hos Deleuze. I kunsten gøres de usynlige kræfter synlige, og derfor bliver den det sted, hvor vi får størst berøring med de ind- og opbrud, som hele tiden sker, og som virker overalt. Om kræfternes indvirken i selve den kunstneriske proces, i det sanselige arbejde, som malehandlingen er, skriver Deleuze:

Det er sansningsstrøg, men af uklare sansninger (...). Og især er det manuelle strøg. Det er her, maleren anvender klud, kvast, børste eller svamp; det er her, han kaster maling med hånden. Det er, som om hånden har selvstændiggjort sig og er trådt i andre kræfters tjeneste, når den sætter mærker, der ikke længere afhænger af vores vilje eller af vores syn. (Deleuze 2013: 73)

Når maleren arbejder, er det, som om hånden er trådt i andre kræfters tjeneste, skriver Deleuze, den sætter mærker med inspiration fra en usynlig inspirationskilde og ukendt intensitet: kræfterne.

Men som vi også har set, har kunsten den evne at indfange kræfterne og intensiteterne, som sanses, før de omskrives til rigide former: "...art goes to the beginning of the process of individuation: it captures nonorganic forces and, seizes the processes of intensity prior to stabilized forms." (Sauvagnargues 2013: 58) Ligesom den transcendentale empirisme, der undersøger mulighedsbetingelserne for den virkelige sansning, går kunsten til

skabelsesprocesserne. Som vi har set, går der sanselige oplevelser forud for forståelsen, som er så intense og komplekse, at de udelukkende kan sanses, men som ikke desto mindre udmærker sig som noget ganske præcist. Det, som kunsten (og filosofien) formår ifølge Sauvagnargues, er at behandle den konkrete eller singulære sansning som en *begivenhed* og ikke som en lukket identitet, sådan som vores forståelse har hang til. På den måde giver kunsten udtryk for en form for individualitet, som er mere skrøbelig, og som bryder med de kvaliteter, vi typisk tilskriver mennesket:

A quality of whiteness, the vibration of an hour, the squatting of a stone, and an afternoon in the steppe form these modes of individuation that are more fragile, less anthropomorphic, and not necessarily more unstable or evanescent, but much more interesting than human individuals, or rather, the divisions we are used to, which borrow some aspect of substance (a thing, an animal, a man).

(Sauvagnargues 2013: 45)

I kunsten og filosofien frigøres vi altså fra en tænkning, der har identiteten som sit udgangspunkt, idet de begge beskæftiger sig med *begivenheden*. I begivenheden er det beskuede objekt hverken hvepsen, orkidéen eller den personlige oplevelse af rædsel, men tværtimod noget, der befinder sig *imellem* de afgrænsede former, idet den er stadig tilblivende. Dér, hvor kunsten adskiller sig fra filosofien som praksis, er dens særlige evne til at fravriste de personlige sansninger og oplevelser i så høj en grad, at de rene former, perceptet og affekten, bevares i værket. Som vi har argumenteret, giver kunsten os derfor et ekstraordinært indblik i det transcendentale plan af sansning og forskel, som i første omgang skaber vores personlige oplevelser.

Vi har i de tre Deleuze-afsnit efterhånden slået fast, hvordan hans tænkning på alle leder og kanter er en kritik af traditionens måde at finde fasttømrede begreber, som sidenhen skal forklare verdens kompleksitet. Og vi fornemmer følgelig et tydeligt opgør med måden, man ofte sætter mennesket som det uomtvistelige udgangspunkt i videnskaben, hvilket på mange måder synes at stemme overens med den dagsorden, som eksponenterne for den materielle drejning ofte arbejder med. Men hvordan hænger Deleuzes transcendentale empirisme og

kunstfilosofi sammen med en opprioritering af materialiteten? Hvordan kan begivenheden, tilblivelsen og Figuren anskues som begreber, der lader det materielle komme mere selvstændigt til orde? Inden vi åbner op for en diskussion af disse spørgsmål, er en opsummering af de væsentlige pointer fra de foregående afsnit om Deleuzes filosofi nødvendig.

Opsamling på Deleuze

Vi har indtil nu set, at Deleuze er en klassisk, men alligevel ganske radikal filosof. Han arbejder i høj grad med filosofihistorien, men samtidig er hans filosofi et intenst forsøg på at gøre op med traditionen på flere planer. Først og fremmest er filosofi for Deleuze en tænkningens *begivenhed*. Derfor er han ikke interesseret i at udvikle teorier og begreber, der skal forklare, systematisere og repræsentere en passiv verden uden for. Han er optaget af at gøre tænkningen levende, så den følger den mangfoldighed af tilblivelser og muligheder, der findes overalt. Det vil sige, at selvom filosofi for Deleuze frem for alt handler om at skabe begreber, skal begreberne ikke lægge sig ned over tingene og repræsentere, men tværtimod åbne op for nye veje og forbindelser, således at det mangfoldige liv kan "blive hørt".

Måden, vi kan blive mere lydhøre over for det mangfoldige, er ved at gå mådeholdent til værks og anvende formlen $n \div 1$. Formlen tilskynder til at trække fra og undvige, hver gang vi har bestemt noget som en ting, og hermed får det afvigende og ikke-betydende en mere fremtrædende plads. Meget i denne tænkning er således en kraftig afstandtagen til fasttømrede begreber om *subjektivitet*, *bevidsthed* og *mennesket*. Filosofien har ifølge Deleuze alt for længe været funderet i et ubegrundet og ikke-filosofisk billede af den menneskelige tanke, som igen og igen bliver taget for givet, og som danner grobund for den skuen indefra og ud mod verden, som ender i opdelinger mellem tanke og virkelighed, menneske og natur.

Deleuze peger på det grundlæggende problem i traditionen, at den tænker på *identifikationens* præmisser. Når den tager et grundlæggende billede af et fornuftigt subjekt for givet, tager den med andre ord en bestemt essens eller identitet for givet, og den formår derfor ikke at gøre rede for, hvordan det i første omgang gik til, at vi fik denne idé. Og hvad der efterfølgende udvikles af teorier ud fra dette billede, bliver i sidste ende en *repræsentation*, ikke af verden, men af sig selv. Derfor bliver det afgørende at spørge ind til *mulighedsbetingelserne* for, at vi sanser og forstår, som vi gør. I forhold til at kunne besvare spørgsmålet bliver det magtpåliggende for Deleuze ikke at udvikle endnu et identitetsbegreb ligesom traditionen,

men tværtimod starte i kritikken af dens forudantagelser om en selvforklarende sund fornuft, som alle altid allerede er i besiddelse af.

Deleuzes bud på et transcendentalt princip for sansningen, som ikke baserer sig på identiteter og repræsentationer, er begrebet om *den rene forskel*. Deleuze vil frem til en ny forståelse af forskellen som noget, der ikke beror på andet end sig selv, og som er positivt givet for sansningen. Den rene forskel, der viser sig *distinkt-obskurt*, er således nok så præcis, men den henviser samtidig til et ubestemmeligt og immanent plan af sansning, som går forud for vores konkrete oplevelser. Sansningen, som er i højsædet i Deleuzes transcendentale empirisme, forstås altså ud fra et begreb om forskellen, ikke identiteten. Der er sansninger hele tiden og alle vegne, også uden for menneskets rækkevidde, og derfor må sansningen forstås som et *ubestemmeligt og immanent plan*, der går på tværs af og forud for menneskets forståelse. Det er ud fra denne mangfoldighed af sansning, ud fra den rene forskel, at vi har dannet begreberne om identitet.

Det er sådanne ubestemmelige blokke af sansninger, som Deleuze mener, at kunsten kan fremstille. Kunstneren har den evne at gøre sit værk fri af sine personlige oplevelser, som kunstneren måske nok har hentet inspiration fra, men som ikke desto mindre forsvinder, når *Figuren, perceptet og affekten* træder frem. Kunsten bliver derfor for Deleuze det sted, hvor vi mest tydeligt har med en transcendent empiri at gøre. Kunstneren har frigjort sig fra repræsentationer og klichéer, og vi står derfor, i mødet med kunstværket, ansigt til ansigt med den ubestemmelige blok af sansninger, som muliggør vores personlige oplevelser.

I Deleuzes transcendentale empirisme og kunstfilosofi fornemmer vi en dyb dedikation til det empiriske, det sanseligt givne. Men vi fornemmer sideløbende, hvordan meget i hans tænkning bryder med det, vi kan se med det blotte øje. Der er, i Deleuzes ontologi, nogle usynlige *kræfter*, som bryder ind og bryder op alle vegne, og som skaber vores sansning. Dette kan virke noget paradoksalt, når Deleuzes udgangspunkt er og bliver sansningen. Men som vi har set, går der altid en forskel og et ubestemmeligt plan af sansning forud for, at vi forstår verden i afgrænsede størrelser. Den rene forskel og intensitet, som vi *kun* kan sanse, er på den måde vores møde med kræfterne. Hvor filosofiens opgave, i mødet med forskellen og

kræfterne, er at skabe begreber, der kan aktivere til videre tænkning, er kunstnerens opgave derimod at bevare dem i kunstværket. Derfor har kunsten den helt særlige evne at gøre de usynlige og ikke-menneskelige kræfter synlige.

I det følgende skal vi vende tilbage til den materielle drejning inden for filosofiske tænkning, nærmere bestemt fra slutningen af 1990'erne og frem til i dag. Vi skal diskutere, hvordan Deleuzes tænkning kan anskues som inspirationskilde eller forløber til nyorienteringen mod det materielle. Selvom vi efterhånden har fået understreget, at der er mere mellem himmel og jord i Deleuzes ontologi af kræfter, er det vores formodning, at meget i denne tænkning resonerer med den nye interesse for at tildele de ikke-menneskelige materialiteter en større tyngde og betydning i filosofien.

Diskussion del 1: Det materielle

Som vi har set, handler den nyere filosofiske orientering mod det materielle i de fleste tilfælde ikke om at bevise, at det materielle *frem for* eksempelvis sprog, kultur og diskurs har betydning, men om at vise, at det materielle *også* har betydning (Gregersen og Skiveren, 2016: 13). På samme måde er vi her ikke interesserede i at fremvise Deleuzes tænkning som en radikal materialisme, men i at diskutere, om man i hans tænkning kan pege på en anerkendelse af det materielles betydning og i den forbindelse en interesse i at nærme sig materialiteter som noget andet og mere end passive og perifere størrelser. Det er vores hypotese, at meget i Deleuzes tænkning lader det materielle komme til orde på mere selvstændig vis, og at vi derfor kan læse ham som en inspirator for den materielle drejning i dag. Vores indfaldsvinkel til diskussionen bliver nu at se på, hvordan de sproglige valg og måden, som Deleuze fremstiller det materielle på, giver udtryk for en placering af materialiteterne.

Inden da er det vigtigt at slå fast, at Deleuzes interesse for det materielle og ikke-menneskelige ikke må forveksles med en interesse for alt det, der ligger “uden for” mennesket. Han er, som vi allerede har udfoldet, interesseret i at gøre op med alle former for dualismer, der drager skel mellem det menneskelige og det ikke-menneskelige, tænkning og virkelighed, subjekt og objekt. Dette opgør, som vi allerede ser hos fænomenologerne i begyndelsen af 1900-tallet, og som vi senere ser hos poststrukturalistiske og konstruktivistiske tænkere, er ikke kun rettet mod den dualisme mellem sjæl og krop, fornuft og materie, som særligt Descartes slår an med hans cogito-begreb. Snarere er det rettet mod selve den måde, man gennem den vestlige tænkning har favoriseret identiteten over det afvigende, forskellen og mangfoldigheden, og derfor været optaget af at identificere, kategorisere og repræsentere frem for at lade sansningen sanse og tænkningen skabe. I Deleuzes tænkning ligger en klar interesse i at få det afvigende med i tænkningen, sådan at tanken kan blive levende og så at sige mere tro mod sin egen kaotiske natur. Og i den interesse ligger der uomgængeligt også en retten sig mod materialiteter eller mod det, som de fasttømrede former og begreber, som traditionen har opbygget, ikke formår at indfange. Vi

argumenterer i det følgende for, at det materielle får sit eget sprog i Deleuzes filosofi, og vi skal nu dykke lidt ned i de ordvalg og betegnelser i hans tekster, som netop underbygger argumentet.

Materialitetens sprog

Igennem udfoldelsen af Deleuzes tænkning har det vist sig, at den er fuld af betegnelser og formuleringer, der giver udtryk for materialitetens betydning og agens. “Rhizom” fra *Tusind plateauer* er oplagt at vende tilbage til, fordi teksten er spækket med ord, der på den ene eller anden måde klinger af noget materielt. I modstillingen mellem de to måder at tænke på, den traditionelle og den frie, anvender Deleuze og Guattari en biologisk terminologi med deres grundlæggende skelnen mellem *træet* og *rhizomet*. Hvor træet, forstået som den klassiske tanke, er *groet* fast, har stivnede *forgreninger*, der *vokser* ud fra den samme *stamme*, er rhizomet, forstået som den frie tanke, et komplekst *rodnet* af talrige *stængler*, der hverken begynder eller slutter, men *vokser* hæmningsløst og kaotisk. Selvom træet og rhizomet godt nok bruges som modeller, der skal vise, hvordan traditionen er kørt fast i det samme gamle spor, og derfor ofte forbigår verdens tilblivelser og kompleksitet, får vi samtidig lagt vægt på rhizomets *immanens*. Virkeligheden er et stort virvar af rhizomorfe forbindelser, som vi ikke kan afdække og repræsentere, men som vi må lade os inspirere af, når vi skaber begreber, der i højere grad tjener mangfoldigheden end identifikationen.

I såvel “Rhizom” som i passagerne fra *Hvad er filosofi?* hives naturen ofte ind som eksempel på, hvordan verden er gjort af mangfoldigheder og fortløbende tilblivelser. I “Rhizom” så vi, hvordan hvepsen og orkidéen ikke kan skelnes, idet de begge indgår i hinandens tilblivelser. I *Hvad er filosofi?* er der lige sådan masser af eksempler fra naturen, der skal vise, hvordan kunsten bevarer blokke af sansninger og gør de usynlige kræfter synlige. Når Deleuze og Guattari her forklarer, hvordan kunstneren frigør affekten fra affektionerne og perceptet fra perceptionerne, er det ofte ved at vise, hvordan mennesket indgår i ikke-menneskelige tilblivelser i form af dyre- og plante-blivelser, eller hvordan naturen eller landskabet rummer sansninger, der er “for levende til at blive levet eller oplevet” (Deleuze & Guattari 1996: 217-219).

Vi ser altså først og fremmest en tydelig fascination af naturen, plante- og dyrelivet og et klart ønske om at lade tanken inspirere af den grænseløshed og autonomi, som vi finder her. Med Deleuze og Guattaris ord har planterne “visdom”, og vi skal derfor, snarere end at forsøge at præsentere og forstå naturen på en anden måde, lade den komme til orde selv og vise os vejen: “Planternes visdom: Selv når de har rødder, har de altid en yderside, som danner et rhizom med et eller andet – med vinden, med et dyr, med mennesket (og set fra en anden synsvinkel danner også dyrerne, menneskene osv. et rhizom).” (Deleuze & Guattari 2005: 16) Vi får i citatet igen understreget, at selv træerne, der vokser ud af samme stamme og rodnet, altid indgår i et rhizom med noget andet. Når vi får øjnene op for, hvordan naturen opfører sig som en mangfoldighed af tilblivelser, der hele tiden danner nye forbindelser, kan vi måske bedre se, hvordan også tænkningen er gjort af rhizomorfe, materielle forbindelser, der går stik modsat af orden, stilstand og repræsentation.

At Deleuze og Guattari finder visdom i planterne, viser, at de opfatter naturen som en handlende og aktiv medspiller i den kompleksitet, som verden udgør. Dyrene, menneskene og planterne danner rhizomer – de går ind og ud af forbindelser på kryds og på tværs. At opfatte naturen gennem menneskets på forhånd meningsfulde relation til den, gennem den diskurs eller kultur, vi *altid allerede* er indlejret i, eller gennem nogle medfødte fornuftsideer vil altså være meningsløs i en vitalistisk tænkning, hvor netop naturen handler og betyder noget selv, uafhængigt af os. Men måske vigtigst af alt er det at forstå, hvordan tanken og videnskaben ikke står på den anden side af naturen og skal halse efter, men tværtimod allerede er en integreret del af den rhizomorfe kompleksitet, som naturen røber.

Det er imidlertid ikke kun den synlige natur, som Deleuze tyer til, når han vil få vores øjne op for det virvar af materialitet og liv, der fylder hele verden. Også begreber fra fysikken, mikrobiologien og sågar neurologien inddrages og kan læses som en måde at give det materielle stemme. Vi kan fx læse, hvordan vi ikke blot indgår i dyre- og planteblivelser, men også *molekyleblivelser* (Deleuze & Guattari 1996: 230). Og vi kan se, hvordan de med referencer til nervesystemet åbner op for en forståelse af tænkningen, som udfordrer idéen om en opbyggelig og ordnet kognition: “Mange mennesker har et træ plantet i hovedet, men hjernen selv er snarere græs end træ.” (Deleuze & Guattari 2005: 21) Der er altså også en

interesse i det mikroskopiske og molekylære liv og netværk af forbindelser, som vi ikke kan se, men som ikke desto mindre udgør verden. Alt dette synes at pege hen imod en tænkning, der lader det materielle gå på kryds og tværs af afgrænsede identiteter, og som favner den vitalitet, der strømmer fra materialiteterne selv.

En flad ontologi?

I en nymateriel kontekst stemmer denne tankegang på sin vis overens med det, man kalder en “flad ontologi”. Generelt er eksponenterne inden for nymaterialismen kritiske over for dualismen menneske-verden og natur-kultur. De sigter efter en flad ontologi, hvor det ikke-menneskelige ikke opfattes som mindre virkeligt eller aktivt end det menneskelige, og hvor det materielle har betydning og agens selv. Det flade skal altså forstås som en ikke-hierarkisk ontologi, der undgår at tildele mennesket en højere betydning eller handlekraft end alt andet (Gregersen & Skiveren 2016: 25). Hos Deleuze og Guattari kommer en sådan flad ontologi særligt til udtryk i rhizomet:

I kontrast til de centrerede (eller polycentrerede) systemer, hvor kommunikationen er hierarkisk og forbindelseslinjerne givet på forhånd, er rhizomet et ucentreret, ikke hierarkisk og ikke-betydende system; det har ingen General, ingen organiserende hukommelse eller central automat, det er udelukkende defineret ved en række tilstande som cirkulerer. (Deleuze & Guattari 2005: 29)

Tænkerne peger altså igen på naturen som det særlige rum, der ikke er styret af nogen “general” eller på forhånd organiseret magtstruktur. Og når vi husker, hvordan de anvender rhizomet til at favne hele spektret af tilblivelser i verden, kan det argumenteres, at tankegangen resulterer i en flad ontologi, hvor mennesket forstås på lige fod med alt andet eksisterende. En sådan flad ontologi kan også hævdes at være på færde hos Barad. I hendes artikel “Posthumanist Performativity” er der et soleklart materialistisk opråb til de, på den tid, artiklen er skrevet, samtidige tænkere, der synes at give menneskelige strukturer som diskurs, sprog og kultur en skævvredet stor betydning i ontologien. Som vi så i afsnittet om den materielle drejning, skriver hun: “Language matters. Discourse matters. Culture matters. (...)”

the only thing that does not seem to matter anymore is matter.” (Barad 2003: 801) Barad mener, at det overdrevne fokus på mennesket og dets sociale betingelser for at forstå har skubbet det materielle i baggrunden. Hun skriver ydermere, hvordan denne tendens i videnskaben har afstedkommet en overfikseret opmærksomhed på ting – hun kalder selv tendensens for en “thingification”. Med denne bliver vi blinde for al den *intraaktion*, der hele tiden er i gang *imellem* tingene. Forbindelserne, der forstås som fysiske og materielle processer, går forud for, at vi har en idé om en ting, da tingene blot er samlebetegnelser, vi lægger ned over den bestandige intraaktion.

Vi ser altså hos Barad såvel som hos Deleuze en opprioritering af de materielle forbindelser, der dannes på kryds og tværs af tingene og begreberne. Også Deleuze vil bryde med den vante måde at tænke verden som en verden af identiteter, hvorved det materielle blot gøres til en passiv og manipulerbar baggrund for menneskets udfoldelse. Deleuze sætter de kaotiske rhizomer og den mangfoldige forskel i højsædet som det transcendentale princip, der overhovedet bevirker, at vi begriber virkeligheden, som vi gør. Når det er sagt, er der meget i Deleuzes tænkning, der peger på noget større og dybere end den blotte virkelighed af materialiteter, som vi kender. Når Deleuze beskæftiger sig med det transcendentale, er det ikke blot for at vise en bestandig materiel intraaktion, men også for at pege på nogle usynlige kræfter, der virker uden for den virkelighed, vi kender. På den måde kan vi gøre indvendinger mod vores første formodning om, at Deleuzes ontologi, ligesom Barads, kan anskues som flad og uhierarkisk. De skabende kræfter synes bestemt at indtage en særlig rolle som kræfter, der i en eller anden grad *overstiger* vores vante virkelighedsforståelser. Vi skal senere vende tilbage til denne bredspektretethed i Deleuzes filosofi, og følgelig også, hvad det har af konsekvenser for en diskussion af Deleuze i en nymaterialistisk kontekst.

Mådehold og ydmyghed

I Deleuzes transcendentale empirisme er det et vilkår ved det at være menneske, at vi med vores begreber aldrig formår at indfange den mangfoldighed af tilblivelser, som verden dybest set er. En sådan begrænsning i forståelsen ser vi også hos Harman. Harman taler om, hvordan tingene til en vis grad forbliver skjulte for os. Hvordan undgår vi nu at repræsentere og lukke materialiteterne med en tænkning, der uomgængelig er *vores* tænkning, og som

starter fra et menneskeligt perspektiv? Spørger vi Deleuze og Guattari, er det bestemt ikke nemt at nærme sig det materielle i al dets mangfoldighed. Som de skriver i "Rhizom", kræver det, at man tilgår tingene fra midten: "Det er ikke nemt at percipere tingene fra midten i stedet for at percipere dem oppefra og ned eller omvendt, eller fra venstre mod højre eller omvendt. Prøv selv og se hvordan alting ændrer sig." (Deleuze & Guattari 2005: 31). Så hvordan skal vi bære os ad?

Som tidligere beskrevet præsenterer Deleuze og Guattari formelen $n \div 1$ som en måde at undgå den identificerende måde at gå til værks på. Med denne formel som det metodiske udgangspunkt mener Deleuze, at vi bliver mere lydhøre over for det ikke-betydende og mangfoldige, som vi er dybt indlejret i, men alligevel ofte overser. Når vi således støder på noget i sansningen, som vi opfatter som en identificerbar *ting*, skal vi skynde os at trække fra, så vi ikke ender med en ontologi, hvori tingene får den føromtalt skævvredne position, men netop får øjnene op for det virvar af tilblivelse, der går på tværs af tingene. Denne rhizomatiske metode er, modsat traditionen, der hovmodigt og uopmærksomt lægger sig ned over materialiteterne med sine identitetsbegreber, mådeholden, da den holder igen med at ordne og repræsentere.

Harman taler på lignende vis om, at vi må være mere lydhøre over for tingene og anerkende, at de har deres egne måder at agere på. Det er interessant, at både Harman og Deleuze taler for, at materialiteter og ting skal *sanses* og ikke forstås. Hvor Deleuze forsøger at bryde ud af identitetstænkningen med subtraktionsformlen og begrebet om den rene forskel, forsøger Harman at overbevise os om, at tingene har en indvendighed, vi aldrig kommer til at forstå fuldt ud. Selvom Deleuze og Harman adskiller sig markant på det punkt, at Harman mener, at tingene eksisterer forud for deres forbindelser, og at Deleuze omvendt mener, at den afvigende og tilblivende forskel går forud for ethvert begreb om en ting, kan vi alligevel fornemme et fælles opråb om, at vi i højere grad bør sætte vores lid til sanserne i vores møde med verden. Som tidligere beskrevet, er Harman medstifter af retningen spekulativ realisme, og i denne betegnelse ligger en overbevisning om, at virkeligheden eksisterer uafhængigt af os, samtidig med at vi aldrig kan få det fulde greb om den. Harman mener, at vi må nærme os tingene med en respekt for, at vi ikke kan afdække dem præcist. De samme tanker finder vi

hos Deleuze, når han opfordrer os til at tænke uden om repræsentationerne, som netop lukker tingene. Og for at kunne gøre det må vi nødvendigvis træde ned fra toppen af det hierarki, vi selv har bildt os ind, vi befinder os øverst i. Vi må nærme os det materielle med mådehold og ydmyghed.

I forlængelse heraf står “Rhizom” derfor som en afgørende tekst, fordi rhizom-begrebet illustrerer den livlige, dynamiske og fuldkommen kaotiske sammenhæng, hvor alt kan forbindes til alt, og hvor det derfor ikke giver mening at forsøge at forstå et objekt, et subjekt eller en tilstand i verden, som er afgrænset fra de uendelige forbindelser i og omkring det. Man må i stedet altid forsøge at være i det mellemrum, som går forud for. Deleuze og Guattari skriver således:

Mellem tingene betegner ikke en lokalisierbar relation, som går fra ét punkt til et andet og tilbage igen, men en retning som er perpendicular, vinkelret, en tværgående bevægelse som river både det ene og det andet punkt med sig, en bæk uden begyndelse og slutning som undergraver sine bredder og får fart på ude i midten. (Deleuze & Guattari 2005: 34)

I det foregående er det blevet påvist, hvordan Deleuze i høj grad kan hævdes at give det materielle en selvstændig betydning og agens, sådan som de udvalgte repræsentanter for den materielle drejning, Barad og Harman, også gør, omend på ganske forskellige måder. Med talrige eksempler fra naturen fremgår det, hvordan han finder det nødvendigt at vende opmærksomheden mod de uendelige tilblivelser, som vi finder her, og som vi sjældent har blik for i vores vante tilgange til virkeligheden, som ofte lægger uhensigtsmæssigt tryk på identiteterne. I det følgende skal vi gå mere i dybden med kritikken af antropocentrismen, som både Barad og Harman retter mod de foregående akademiske tendenser, for på den måde at diskutere, hvorvidt vi, også i denne henseende, kan anskue Deleuze som en forløber.

Diskussion del 2: Det ikke-menneskelige

Som vi så i afsnittet om den materielle drejning, hænger den voksende interesse for materialiteterne inden for den nyere filosofiske tænkning sammen med en kritik af antropocentrismen i den foregående. Mange af eksponenterne plæderer for et mere posthumanistisk perspektiv, hvor verden ikke blot forstås som nogle omstændigheder, der venter på, at mennesket griber ind i dem, undersøger dem eller ændrer på dem, men hvor ting, dyr og alverdens ikke-menneskelige materialiteter *handler, er og betyder* noget selv. Derfor skal vi heller ikke glemme, at også mennesket er gjort af materialiteter, og at det materielle går på tværs af og griber ind i menneskets virkelighed og krop. Hvor vi i det foregående har set, hvordan Deleuze giver det materielle en selvstændig stemme og fremtrædende plads, skal vi nu spore os ind på de mere posthumanistiske og anti-anthropocentriske aspekter i hans tænkning.²

Kritikken af tankens billede

I første omgang er det slående, hvordan Deleuzes kritik af tankens billede i traditionen udfordrer hele idéen om en bevidsthed, subjektivitet og fornuft som noget selvfølgeligt og selvforklarende. Denne kritik stikker altså så dybt, at selve idéen om mennesket med den universelle fornuft eller bevidsthed sættes over styr. Det er, som før set, ikke holdbart for Deleuze at antage et sådant billede af tanken, for det forklarer intet selv, og når filosofferne gang på gang bygger teorier og begreber op omkring det, bliver det umuligt at slippe uden om en tænkning, der blot repræsenterer en ubegrundet idé. Det er først med forskelsbegrebet, at vi slipper fri af denne stivnede tænkning, fordi begrebet formår at åbne tænkningen for de skabende processer, der går forud for vores vante måde at forstå og tilgå verden på.

Vi kan således med rette starte diskussionen af det posthumane i Deleuzes filosofi i hans grundlæggende kritik af Vestens favorisering af identitet over forskel. En tænkning, der har

² Det er væsentligt at gøre opmærksom på, at betegnelsen "det posthumane" bærer flere betydninger med sig. Når vi her diskuterer de posthumane aspekter i Deleuzes tænkning, er det, fordi vi mener, at han, ligesom eksponenterne for den materielle drejning, stiller sig yderst kritisk over for de antropocentriske tendenser i videnskaben til at forstå alt værende ud fra idéer om mennesket eller menneskelige strukturer, hvormed betydningen af det materielle som noget, der handler og betyder selv, overses.

(et billede af) mennesket som sit udgangs- og omdrejningspunkt, er per definition fejlslagen, da den antager et primært identitetsbegreb, som den ikke formår at forklare. For at vi for alvor kan bryde ud af denne repræsentationstænkning, skal vi have øje for forskellen som det, der er positivt givet for sansningen. Forskellen, der udmærker sig præcist, bærer samtidig på en obskureitet, idet den går forud for, at vi overhovedet har begreber. Forskellen vidner på den måde om et grundvilkår i livet: For at vi kan ordne vores sansninger i betydninger og begreber, er der nogle mulighedsbetingende processer, som virker markant anderledes end den verden af betydning, som vi kender og navigerer i. At forskelsbegrebet bliver Deleuzes flugtvej og svar på, hvad der skaber vores sansning og forståelse, er således allerede en afstandtagen fra en tænkning, der starter i mennesket. I forskelstænkningen konfronteres vi med noget, der overgår vores forståelse. Vi konfronteres nemlig med de skabende kræfter, der i første omgang gør, at vi forstår verden som gjort af ting og essenser.

Også tilblivelsen, mangfoldigheden og begivenheden er nøglebegreber til at få blik for verden i dens utallige forbindelser og mellem-værender, inden den kategoriseres og bestemmes af mennesket. Deleuzes rhizomatiske metode sætter bevægelser, forbindelser og tilblivelser i forgrunden, og stilstand, holdepunkter og identiteter i baggrunden. Vi så fx, hvordan hvepsen og orkidéen i den gensidige tilblivelse røber et mellem-værende eller en zone af uskelnelighed, som forudsætter vores begreber om ting og identiteter. Hvor man kan se tilblivelserne som de virkelige processer eller kræfter, er identitetsbegreberne blot repræsentationer af en tænkning, der for længst er groet fast. Hele Deleuzes immanenstænkning og zoner, blokke og planer af ubestemmelig sansning kan således også læses som en klar afstandtagen fra et verdenssyn, der har afsæt i mennesket. Når verden først og fremmest er gjort af tilblivelser og mangfoldigheder, der går på tværs af enhver identitet, må en afgrænset idé om mennesket i en verden af afgrænsede ting nødvendigvis være skabt på baggrund af det liv af mellem-værender, der konstant og allevegne er på spil.

Meget i denne tænkning minder om den, vi stødte på hos Barad. Hun taler som sagt om en tendens til at fokusere overdrevent på ting og identiteter. Tingene, hævder hun, er hverken primære eller selvberørende, derimod er de begreber, dannet på baggrund af en verden fuld af *fænomener*, der går på tværs af skel mellem observatør og observeret. Barad er ligesom

Deleuze inde på, at alt for meget af videnskaben er optaget af at få begreberne til at stemme overens med eller spejle en verden, der skulle eksistere uden for mennesket. Hvor Deleuze finder flugtvejen i forskelstænkningen, der har verdens mangfoldige tilblivelser som udgangspunkt, præsenterer Barad sine filosofiske begreber om fænomener og intraaktion, som er inspirerede af Bohrs kvantefysik. Med disse indfanger hun den bevægelse, tilblivelse og sammenfiltrering, som verden såvel som videnskaben først og fremmest er. Vi kan således læse Barads filosofi som deleuziansk, i den forstand at hun ligeledes fremhæver bevægelser og tilblivelser frem for stilstand og identiteter. Ligesom Deleuze kæmper hun imod repræsentationen, og vejen ud af en sådan dualisme mellem begreber og ting, viden og natur, menneske og verden osv. finder hun i sin *agentiale realisme*, der forskyder fokuset fra repræsentationen til “matters of actions”.

Kritikken af antropocentrismen er, som vi har set, allerede iøjnefaldende i startskuddet til Deleuzes forskelsfilosofi – nemlig kritikken af tankens billede af sig selv. Når det er sagt, er der også områder i hans tænkning, der kan hævdes at falde uden for det posthumane perspektiv. Det er som bekendt gennem – og kun gennem – sansningen, at vi får gisninger om det immanente plan af tilblivelse og ubestemmelighed. Anskuer man det på den måde, er der ingen vej, der totalt undviger mennesket, da det netop er i menneskets sensibilitet og sansning, at vi støder på noget større og mere sammensat end den kategoriserende tilgang til verden, vi har. Inden vi går videre med dette, skal vi for en stund vende tilbage til kræfterne i Deleuzes filosofi. Disse får, som vi har set, en mere fremtrædende plads i kunstfilosofien, og vi skal nu se nærmere på, hvordan kræfternes ontologi kan åbne op for perspektiver, der ligeledes detroniserer mennesket.

De ikke-menneskelige kræfter

Når Deleuze spørger ind til de skabende betingelser for vores sansning eller kunsten, har det vist sig, at en ontologi af kræfter åbner sig. I disputatsen så vi flere steder, hvordan noget *tvinger* (eng. “forces”) os til at sanse eller tænke, og vi så i den forbindelse, hvordan det er forskellen, som sætter gang i denne proces. Forskellen, der træder distinkt-obskurt frem for os, bevirker dels, at vi ikke kan gøre andet end at sanse den, sådan som den viser sig, og dels at vi får berøring med et plan af ubestemmelighed, som går forud for identiteter og

modsætninger. Forskellen bliver i *Difference and Repetition* således det sanselige, empiriske møde med de transcendentale, skabende kræfter, og i dette møde er de på én gang perceptible og imperceptible, synlige og usynlige. Da vi efterfølgende vendte os mod kunstfilosofien i *Hvad er filosofi?*, så vi, hvordan kunstens særlige evne flere steder udpeges som det at "... gøre de usynlige kræfter synlige i sig selv..." (Deleuze & Guattari 1996: 229) Kunsten bærer altså evnen til at frembringe og synliggøre kræfter, som er så skjulte og ufattelige, at vi kun kan få snerten af dem i et sanseligt møde med forskellen. Hvor filosofien i mødet med forskellen må skabe begreber, der gør tanken *tænkende*, står kunstneren altså med den særlige opgave at skabe nogle perceptor og affekter, som – idet de frigøres fra de personlige perceptioner og affektioner – *bevares* og rækker ind i evigheden.

Endelig og uendelig, natur og kosmos

Men hvordan skal vi forstå kræfterne, der nedbryder former og samtidig giver grobund for, at nye kan træde frem? Kræfterne, der bryder ind i kunstnerens arbejde, eller kræfterne, som får filosofien til at skabe begreber, der mobiliserer tænkningen? Vidner de om en metafysisk orden bag om verden, som vi kender den? Eller er de fysisk virkende i de omgivelser, vi færdes i? Vi kunne også spørge: Hvordan kan de både være perceptible og imperceptible? I det følgende skal vi se, hvordan kræfterne både kan findes i naturen, i livet i og omkring os, men også i nogle højder og bredder, som rækker langt ud over det kendte – nemlig i universet, kosmos og det uendelige.

Det er interessant, hvordan Deleuze og Guattari flere gange hiver naturen ind som eksempel på, hvordan kræfterne virker. Vi kan fx se et sted, hvordan dyrenes tilblivelser med hinanden er medskabere af den zone af uafgørlighed, som går forud for vores sansning. Deleuze og Guattari skriver, at tilblivelserne blandt planter og dyr udvirker en form for melodisk kontrapunkt, og de peger i den forbindelse på "brylluppet mellem humlebi og løvemund". Når løvemunden således finder sit kontrapunkt i den humlebi, der sværmer omkring den, er det i dette møde mellem to melodier, at uskelneligheden bryder frem: "Disse kontrapunktiske forbindelser sammenføjer planer, danner sammensætninger af sansninger, blokke, og bestemmer tilblivelserne." (Deleuze & Guattari 1996: 233)

Men i samme ombæring som Deleuze og Guattari fremhæver kræfternes favntag i naturen, understreger de også, at disse konkrete sammenføjninger, som bien og blomsten indgår i, ikke alene kan udgøre verdens skabende kraftfelt. Også nogle *kosmiske* kræfter spiller ind og medfører en bevægelse fra “endo-sansning til ekso-sansning.” Deleuze og Guattari skriver fortsat: “Det skyldes at territoriet ikke nøjes med at isolere og sammenføje, det åbner mod kosmiske kræfter der stiger frem indefra eller kommer udefra, og gør deres effekt på beboeren sanselig.” (ibid.: 233) Vi får altså igen understreget, hvordan kræfterne i en eller anden forstand overstiger det konkret sanselige. Kun *effekten* gøres sanselig. Det er netop disse kosmologiske kræfter, der giver sig til kende i det, Deleuze og Guattari kalder kompositionsplanet i kunsten. På kompositionsplanet bevæger vi os væk fra de kendte melodier og ud mod den store ukendte komposition. Men det er samtidig en pointe, at der foregår et uophørligt samspil mellem disse kræfter, mellem det kendte og ukendte, det endelige og uendelige, natur og kosmos. Kunsten, skriver de, forbinder “...disse to levende elementer på alle mulige måder: Huset og Universet, det Heimliche og det Unheimliche, territoriet og deteritorialiseringen, de endelige melodiske sammensætninger og det store, uendelige kompositionsplan, den lille og den store ritornel.” (ibid.: 234)

At de skabende kræfter både findes i det organiske liv, vi kender, og i det uendelige kosmos af tilblivelser, vidner først og fremmest om Deleuze som en immanensfilosof. Kræfterne er ikke at finde isoleret bagom eller i kernen af det, vi kender. Kræfterne er i og over alt. Men som vi også så tidligere, er der ikke desto mindre en tendens hos Deleuze til at søge ud af det velkendte og hen imod det ukendte. Hvor det blev argumenteret, at den velkendte verden er formernes verden, er kræfterne derimod *udenfor*, da de udgør et plan af formløshed. Vi ser på den måde, hvordan også Deleuzes ontologi af kræfter synes at rumme nogle posthumane perspektiver. Det er slående, hvordan Deleuze adresserer det mest virkelige et sted uden for det liv og den virkelighed, vi kender og navigerer i. Vi ser igen en klar afstandtagen og kritik af den betydning og mening, vi normalt tager for givet og for gode varer. Deleuze vil bryde med former og betydning og favne det ufattelige og afvigende i sin transcendentale empirisme.

Ikke så meget i Barads agentiale realisme synes på samme måde som Deleuze at ville ud mod det metafysiske og ukendte. Barad bliver i fysikken og materialiteten, og dette afsæt bliver hendes måde at bryde med den antropocentriske tendens, hun ser i videnskaben til at forstå tingene og formerne forud for intraaktionen og forbindelserne. For Barad er verden først og fremmest fysiske og materielle forbindelser på kryds og tværs, og denne kontinuerlige intraaktion overser vi hurtigt, når vi enten forstår virkeligheden ud fra idéer om menneskelig bevidsthed eller sproglige, kulturelle eller diskursive strukturer.

Derimod synes Harman at være mere metafysisk og spekulativ i sin objekt-orienterede ontologi. I denne, der netop plæderer for at forstå tingene som selvberørende størrelser, der eksisterer forud for forbindelserne, bærer tingene altid på hemmeligheder, idet vi aldrig kan afdække dem til fulde. Harman arbejder med en negativt formuleret definition af objektet som det, der *hverken* kan forklares ud fra dets komponenter eller effekter. Når vi fx har belyst, hvilke elementer en ting er gjort af, eller hvilken virkning den har på dens omgivelser, gemmer tingen altså uvægerligt på noget mere.

Det er blandt andet derfor, at Harman argumenterer for en mere kunstnerisk tilgang til tingene. Et kunstværk har vi sjældent en trang til at repræsentere eller forklare til fulde. Vi har snarere en åben og ydmyg tilgang, der ikke reducerer værket til de blotte materielle komponenter eller til den effekt, det har på os. Harman er altså, ligesom Deleuze, af den overbevisning, at der er noget i verden, der på en eller anden måde er skjult eller utilgængeligt for vores forståelse. Hvor dette afvigende og ikke-betydende hos Deleuze ophøjes som det mulighedsbetingsende for vores sansning og forståelse, nøjes Harman med at holde det til et vilkår ved vores forståelse, at den er mangelfuld. Begge peger de dog på kunsten som den særlige praksis, der holder igen med forklaringerne og rent faktisk bringer liv til det, der ellers ofte unddrager sig vores forståelse. Den æstetiske tænkning bliver på den måde en vej ud af den antropocentriske tænkning, idet kunsten netop bringer et møde med noget ellers ufatteligt og utilgængeligt i stand. I kunsten forlader vi for en stund hangen til at afdække og forstå til fordel for en mere poetisk og ydmyg tilnærmelse, der lader det paradoksale og mangefacetterede komme til orde.

I Deleuzes søgen væk fra de fastgroede betydninger og ud mod de ukendte og ikke-menneskelige kræfter har vi således set, hvordan menneskets plads i ontologien må vige for nogle dybder i verden, der overgår vores forståelse. I Deleuzes filosofi støder vi hurtigt på grænserne for vores fatteevner, og der er et tydeligt ønske om at få erkendelsens mulighedsbetingende processer til at råde for sig selv og vride sig fri af begreber om mennesket. Men når det er sagt, er det trods alt gennem sansningen, Deleuze finder vej til de transcendentale kræfter. Med menneskets sansning som udgangspunkt finder han noget, der er større og mægtigere, og som går forud for. Dette paradoks, som allerede betegnelsen transcendental empirisme antyder, er mere eller mindre hele tiden på spil under læsningen af Deleuzes filosofi, og vi skal nu undersøge, hvad det bærer med sig af konsekvenser for en posthumanistisk diskussion.

Det drejer sig om os, men det, der er dyr i os³

Hvad skal vi mene om kritikken af den antropocentriske tænkning, som vi i det foregående har påvist hos Deleuze, når sansningen er og bliver omdrejningspunktet for hans tænkning? Det er gennem sansningens intensiteter og forskelle, at vi får berøring med de uskelnelige zoner, og det er gennem kunstens bevaring af sansninger, at vi møder de skabende kræfter. Deleuze vil uden tvivl væk fra at adressere det mulighedsbetingende i mennesket selv eller dets sociale strukturer. Han placerer det et sted uden for, før eller efter mennesket. Men kan man ikke opfatte hans transcendentale empirisme og kunstfilosofi som en måde at ophøje menneskets kunnen på? At vi kan nå ind til de forskelsløse og mulighedsbetingende kræfter gennem den sanselighed, vi er udstyret med, kan virke som noget ekstraordinært, nærmest fantastisk, når det netop er et vilkår ved vores forståelse, at den hæfter sig ved identiteter og afgrænsede størrelser.

Men her må vi huske på, at det er magtpåliggende for Deleuze ikke at havne i en dualisme, hvor vi fra sansningen kan komme til at afdække en virkelighed *uden for* sansningen.

Sansningen er netop i højsædet, fordi den er fuldt ud virkelig. Ifølge Deleuze *er* vi ikke i verden, men vi *bliver til* med den, når vi ser og sanser den: ”Man er ikke i verden, man bliver

³ Sætningen er citeret fra *Hvad er filosofi?* i en passage, hvor Deleuze og Guattari skriver om, hvordan den samtidig, de skriver i, gør det vanskeligt at have differentieringer mellem ”genrer, køn, ordner og riger” – til trods for at vi fortsat drager sondringer (Deleuze & Guattari 1996: 220)

til sammen med verden, man bliver til ved at beskue den. Alt er syn, tilblivelse. Man bliver til univers. Tilblivelser i form af en bliven-dyr, -plante, -molekylær, en bliven-nul.” (Deleuze & Guattari 1996: 214) Der er altså en helt klar forbindelse mellem sansning og tilblivelse, de er praktisk taget to sider af samme sag. Vores mistanke om, at Deleuze skulle havne i en antropocentrisme med sit begreb om den menneskelige sansning, bliver altså hurtigt slået hen, når vi husker, hvordan begrebet netop anvendes til at bryde ud af mennesket som en lukket substans, der befinder sig i en verden udenfor. Sansningen er per definition en sprængning af enhver identitet, idet den er tilblivende og mangfoldig.

Igen er det altså den tilblivende begivenhed og mødet *mellem* afgrænsningerne, der bliver det centrale tema hos Deleuze, og i denne tænkning er identificeringer og rubriceringer blot forståelsesformer, vi lægger ned over en verden, der er i konstant tilblivelse på kryds og tværs. På den måde kan det argumenteres, at vi aldrig helt undgår en dualisme mellem en mangelfuld eller stivnet tænkning på den ene side og en virkelighed af mangfoldighed og uophørlig tilblivelse og sansning på den anden side. Denne dualisme kommer Deleuze og Guattari selv ind på i “Rhizom” med deres skelnen mellem den traditionelle trædrodstænkning og den vitalistiske, rhizomorfe tænkning. Men som de skriver her, er dette et greb, de anvender, kun for at overkomme enhver dualisme:

Vi betjener os kun af modellernes dualisme for at nå frem til en proces som afviser enhver model. (...) At nå frem til den magiske formel som vi alle sammen leder efter: PLURALISME = MONISME ved at gå gennem alle dualismer – som udgør fjenden, men en helt og aldeles nødvendig fjende, det møbel vi hele tiden flytter rundt på. (Deleuze & Guattari 2005: 28)

Fjenden, som er den dualistiske tænkning, der hele tiden er ude efter at identificere og ordne, er altså en nødvendighed og et vilkår ved vores tænkning. Men når vi får øjnene op for, hvordan vi hele tiden flytter rundt på skellene, hvordan videnskaben og tænkningen modulerer og ændrer sig, ser vi også, hvordan tænkningens modulationer indgår i et viltret netværk af forbindelser, nemlig det immanente plan, som tænkningen udfolder sig på. Deleuze og Guattaris lighedstegn mellem begreberne pluralisme og monisme er således en

måde at betone, hvordan ethvert greb inden for tænkningen aldrig formår at overskride det plan af uskelnelighed, som går forud for, og som er immanent. Det, der i første omgang ligner en pluralisme i tænkningens mange forskelligartede retninger, er altså, når alt kommer til alt, en monisme. Som vi så i forskelstænkningen, er den rene forskel heller aldrig at forstå som en modsætning til noget, men derimod altid en udmærkelse iblandt en større, immanent sammenhæng.

Vi har i det foregående set, hvordan Deleuze, ligesom Barad og Harman, forholder sig yderst kritisk i forhold til, hvordan tænkningen er opsat på at forklare og repræsentere. For Harman vil et forsøg på et repræsentativt begreb om en ting altid være en reduktion af tingen, som den er i sig selv, og for Barad er verden først og fremmest gjort af fænomener og intraaktion, der går på kryds og tværs af enhver lukket ting. Deleuze kan i denne henseende ses som en forløber for både Harmans og Barads kritik af antropocentrismen. Harmans, fordi Deleuze taler om de transcendentale og usynlige kræfter, som er utilgængelige for vores forståelse, og Barads, fordi han fremhæver det bestandige mylder af liv, der er på færde alle vegne, som noget, der går forud for vores tings-fikserede og differentierende måde at forstå på.

Diskussion del 3: Fysikkens metafysik

Som vi har argumenteret, kan Deleuze med sin transcendentale empirisme læses som en forløber for den materielle drejning. Meget i hans tænkning peger på en større åbenhed over for og påskønnelse af det materielle liv, der ikke blot agerer passiv baggrund for menneskets aktivitet, men som faktisk går på tværs af og forud for idéer om mennesket som en afgrænset enhed, der blot skulle være placeret i eller stå over for sine omgivelser.

Men kan vi forstå Deleuzes tænkning fuldstændig i tråd med den nymaterialistiske tendens? Selvom vi efterhånden har påpeget adskillige områder i hans tænkning, der synes at give genklang hos nymaterialistiske tænkere som Barad og Harman, er der samtidig områder, der er markant anderledes end de dagsordener, de to amerikanere lægger frem (velvidende at Barad og Harman også internt er uenige på væsentlige punkter). I diskussionens første del så vi, hvordan det for Deleuze ikke kun er vigtigt at fremhæve, hvordan naturen er handlekraftig og autonom, men også at give udtryk for de transcendentale og usynlige kræfter, der overstiger den måde, vi sanser og forstår virkeligheden på. Og i anden del så vi yderligere, hvordan kræfterne virker og råder i både det velkendte organiske liv af bestandige tilblivelser, men også i det ukendte univers af uendelige kompositioner. Vi skal nu, i dette sidste afsnit af diskussionen, dykke ned i, hvordan vi mon skal forstå denne bredspektretthed, som Deleuzes sammenkobling af det transcendentale og det empiriske giver udtryk for, og følgelig hvad det har af betydning for en nymaterialistisk tolkning af Deleuze.

En udvidet materialisme

Ifølge Madsen og Tygstrup, der skriver forordet til *Hvad er filosofi?*, må vi, når vi læser Deleuze, arbejde med en udvidet forståelse af det empiriske:

Den lidt kedelige klang, der kan hænge ved empirismens begreb, en spekulationsforladt begrænsning til det, som kan iagttages, gælder (...) ikke Deleuzes forestilling om empirismen. (...) For Deleuze er der overalt begivenheder, bevægelser, virtualiteter, intensiteter, der fortjener opmærksomhed.

Det „empiriske“ vedrører med andre ord ikke empirisk foreliggende legemer som i Newtons fysik, men snarere alle de mangfoldige kræfter, der virker i det værende. (Madsen & Tygstrup 1996: 14)

De peger altså på, at vi i Deleuzes filosofi skal tænke ud over, hvad vi måske almindeligvis forbinder med empirismen, nemlig som den gren af filosofien og videnskabsteorien, der bestemmer det værende eller erkendelsens ophav udelukkende som det, vi umiddelbart kan sanse og erfare i verden. Deleuzes empirisme favner også det, der er usynligt og utilgængeligt for vores erfaring, men som ikke desto mindre udelukkende kan mødes i den sanselige begivenhed. På den måde bliver alle de metafysiske og mulighedsbetingende kræfter og bevægelser i Deleuzes filosofi, som godt nok emmer så meget af intensitet og liv, at de er usynlige for os, knyttet til det jordnære og empiriske. Dette er muligt, netop fordi sansningen i sig selv er et møde med det *udenfor* – det dyriske, det materielle eller det ikke-menneskelige – som vi normalt holder adskilt fra os i forståelsen. Sansningen er, som vi har set, altid tilblivende og mangfoldig. Metafysikken beskæftiger sig altså *ikke* med en orden bagved den verden, vi kender, tværtimod skal vi forstå det udenfor, som kræfternes ontologi røber, som en uadskillelig del af det virkelige og fysiske liv. Metafysikken hos Deleuze bliver med andre ord en fysik, og fysikken en metafysik.

En sådan pointe er Sverre Raffnsøe også inde på i sin introduktion til Deleuze i *Fransk filosofi*. Her fremhæves begivenhedsbegrebet som noget ganske særligt i Deleuzes værk og virke, fordi det bærer på en *ulegemlighed*, som strækker sig hen over de afgrænsede identiteter. Tager vi Raffnsøes eksempel, peger sætningen “Alice vokser” ikke på én afgrænset krop, men snarere et mellem-værende mellem to kroppe; den, der var, og den, der bliver (Raffnsøe 2003: 275-276). På den måde ser vi, hvordan der i tanken om begivenheden netop som et mellem-værende og ikke en hændelse, der tilkommer ét legeme, er tale om en metafysisk begivenhed, der på en eller anden måde overgår, hvad vi normalt forstår ved det fysiske. Raffnsøe kalder denne forestilling om det mellem-værende en “kvasi-fysik” (ibid.: 276). Det er i den forbindelse vigtigt at holde fast i, at tanken om den ulegemlige og ideale begivenhed, der befinder sig *imellem* det fysisk afgrænsede, ikke medfører en transcendens, men derimod vidner om en immanens. Raffnsøe skriver, at der *ikke* kan “...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.” (ibid.) Vi ser altså på én gang, hvordan begivenheds- og tilblivelsestænkningen synes at sprænge rammerne for, hvad vi forstår ved den fysiske og materielle verden, og hvordan den alligevel aldrig hæver sig over det fysiske og materielle.

Med disse perspektiver får vi altså skubbet lidt til de første formodninger om, at Deleuze kan læses som en forløber for den nymaterialistiske drejning. Denne påstand kan vi i hvert fald ikke fremføre uden vanskeligheder. Vi har i det foregående set, hvordan vi, i det øjeblik vi gør os erfaringer om den materielt og fysisk foreliggende verden, nødvendigvis også må medtænke de metafysiske og transcendentale betingelser, som muliggør den. Deleuze er absolut ingen materialist i nogen snæver eller klassisk forstand, han er, som det er blevet udfoldet på forskellige områder, i høj grad også en metafysiker. Skal vi forstå Deleuze som materialist, må vi altså nødvendigvis udvide begrebet om det materielle til også at omfatte det mulighedsbetingende og metafysiske. I den forbindelse kan man, som Raffnsøe skriver, både tale om en “fysikkens idealitet” og en “ideens materialitet” (ibid.). Tager vi det afgørende begreb rhizom som eksempel, kan vi både forstå det som noget rent materielt, en proces, der virker overalt i det fysiske, men idet vi får øjnene op for, hvordan den bestandige tilblivelse og virtuelle begivenhed peger på mellem-værender og uskelnelige zoner, får fysikken unægtelig en karakter af metafysik. Og lige sådan bærer de metafysiske begreber selv på en materialitet – også begreberne må forstås som rhizomatiske tankeprocesser, der har en fysik og en materialitet.

Det er i denne sammenhæng interessant også at kaste blikket på Deleuzes måde at knytte de forskellige videnskabsgrene sammen til et sammensurium af associationer. Deleuze anvender nemlig ikke blot betegnelser fra fysikken og biologien, også sociologien, psykologien, matematikken og musikken trækkes på, og der synes ikke at drages nogen grænse for, hvad, hvor meget og hvornår der må blandes. Vi har altså både set, hvordan man kan forstå Deleuzes filosofi som en form for sammensmeltning af metafysikken og ontologien, det transcendentale og empiriske, i den forstand at de mulighedsbetingende og skabende kræfter presser sig på i sansningen af forskellen. Men vi ser også, hvordan tænkningen bliver en form

for “totalontologi”, hvor alt hænger sammen i et uoverskueligt netværk af forbindelser, der hele tiden flytter på sig, og hvor alt kan forbindes med alt. Dyrenes bliven-til med hinanden kan således blive melodisk og kontrapunktisk, og den matematiske formel $n \div 1$ kan blive fysisk og danne stængler og skud allevegne.

Dualismernes fald?

I Deleuzes immanensfilosofi ser vi altså, hvordan enhver dualisme uomgængeligt må falde til jorden. Selvom Deleuze holder filosofien, kunsten og videnskaben adskilt som tre forskellige måder at tænke på, er de trods alt alle praksisser inden for tænkningen, der handler om at skabe. Og i Deleuzes filosofi er det hele verdensaltet, der skaber og bliver til på kryds og tværs, og derfor giver det ingen mening at fastholde en idé om, at tænkningen skal repræsentere en verden udenfor.

Vi kan i den forbindelse passende samle op på det spørgsmål, vi løbende har stillet gennem specialets udfoldelse omkring, hvordan vi skal forholde os til denne udfarende og samtidig altomsluttende filosofi. Kammer den til tider over i forhold til det mål, Deleuze har, om at lade det mangfoldige blive hørt? Undslipper han for alvor den dualisme, som han gang på gang er ude efter, når det ikke kan benægtes, at han opstiller en metafysik, hvori nogle skabende kræfter råder for sig selv og giver liv til den materialitet og empiri, vi kender? Vi kunne også spørge: Er den udvidede eller vitale materialisme, som også dækker over de ikke-organiske og ulegemlige kræfter, en genistreg eller et udtryk for, at Deleuze går for vidt?

Måske vil Barad forholde sig kritisk til denne del af Deleuzes tænkning. For Barad, der sammentænker kvantefysikken og filosofien, må alt, vi sanser, i sidste ende kunne forklares som fysiske og biologiske forbindelser og dynamikker, og det må følgelig være denne bestanddige intraaktion, som udgør det skabende og mulighedsbetingende i hendes ontologi. Alligevel synes vi at kunne ane en lighed, idet vi har set, hvordan Deleuze placerer de skabende kræfter og den virtuelle begivenhed, ikke uden for virkeligheden, men imellem vores vante identitetskonstruktioner. Denne tanke om en immanent tilblivelse kan vi også pege på hos Barad, når hun forstår de fysiske fænomener, hverken som udenforstående objekter, vi betragter, eller blotte konstruktioner, vi forestiller os, men derimod som en

mellemting – en ontologisk-epistemologisk størrelse, som er opstået på baggrund af den bestandige, materielle intraaktion, der finder sted *mellem* betragter og betragtet. Når vi således husker os selv på, hvordan Deleuzes ontologi af kræfter og rene forskelle insisterer på at forblive i empirien, kan vi argumentere for, at Deleuzes udfarende filosofi *ikke* kammer over.

Men når vi husker på, hvordan kræfterne også beskrives som usynlige, uendelige og kosmiske kræfter, der hæmningsløst og lovløst kan bryde ind og op i vores liv, er det til tider alligevel, som om de fysiske og materielle processer og tilblivelser ikke er nok for Deleuze. I denne henseende synes Harman at være mere åben over for det ukendte, når han peger på tingenes paradokser og hemmeligheder. I Harmans univers gemmer virkeligheden uden tvivl på nogle dimensioner, vi aldrig kan få det fulde greb om. Selvom Harman ikke selv vil kendes ved nymaterialismen, lægger han unægtelig vægt på, hvordan mennesket har indtaget en naiv og virkelighedsfjern plads i adskillige ontologier, og hvordan vi må være opmærksomme på tingenes selvstændige betydning og handlekraft. Når Harman således centrerer sin tænkning om tingene, der er forunderlige og delvist skjulte, får vi et andet “take” på nymaterialismen som en retning, der ikke kategorisk afviser det spekulative til fordel for de blotte materialiteter, men som også kan være åben over for verdens forunderlighed.

I den forstand kan det indvendes, at hverken Harman eller Deleuze slipper helt uden om dualismene mellem tænkningen og verden. Tanken er og bliver bagud eller mangelfuld i forhold til verdens hastigheder eller tingenes hemmeligheder. Tankens måde at ordne sanseindtrykkene på skaber unægtelig et skel i Deleuzes filosofi, når den med sin identificerende jargon *fjerner* sig fra intensiteterne. Det er, som vi har set, et grundvilkår, at vi kun kan nærme os den rene forskel, der *udelukkende* kan sanses, ved selv at forsøge at opføre os som sansningen, det vil sige skabe begreber, der først og fremmest inspirerer os til at tænke videre. Begreberne kan, som vi har set, se ud og anvendes på mange forskellige måder, og filosofien vil altså altid være et bestemt forsøg på at artikulere og give udtryk til de zoner af uskelnelighed og virtualiteter, som muliggør vores sansning og tænkning, men som ikke desto mindre er for store til at kunne forstås.

Konklusion

Med begreberne om rhizomet, tilblivelsen og sansningen har vi vist, hvordan Deleuze kan anskues som en forløber for den materielle drejning. Deleuze vender sig i høj grad mod naturens måder at virke hæmningsløst og spontant på, og i beskrivelserne af de uendelige rhizomorfe forbindelser og tilblivelser har vi set, hvordan det materielle får en selvstændig betydning og agens. I eksemplet med hvepsen og orkidéen blev det argumenteret, hvordan vi må forstå tilblivelsen, ikke som en særlig indsigt, vi kan få gennem den sansning, vi er udstyret med, men som en *begivenhed* og et *plan af sansning*, som rækker ud over vores personlige oplevelser.

Vi fornemmer således hurtigt, hvordan det ikke er nok for Deleuze at tilskrive de talrige tilblivelser i naturen en vitalitet, agens og selvstændig betydning. I den transcendentale empirisme og forskelstænkning er der en anden, mere radikal dagsorden, der går ud på at kritisere og vige uden om ethvert begreb om identitet. Det er altafgørende for Deleuze at vise, hvordan der altid går en *ren forskel* forud for vores identificerende begreber, og derfor må det være sansningen og forskellen selv, der er det transcendentale princip for, at vi sanser og forstår, som vi gør. Forskellen, der *udelukkende* kan sanses, er så obskur og uskelnelig, at vi oplever, hvordan ingen af vores identitetsbegreber er tilstrækkelige. Planet af sansning kan med andre ord hverken bestemmes eller repræsenteres.

Derfor må filosofien bære sig anderledes ad, end den plejer. Den skal ikke, sådan som den vestlige filosofihistorie længe har gjort, lede efter et transcendent begreb, der en gang for alle kan forklare verdens kompleksitet. Deleuze ser det som filosofiens opgave at *mangfoldiggøre* tanken. Den skal finde flugtlinjer, hver gang man har bestemt noget, og den skal danne spontane forbindelser, så den selv kan blive tilblivende og undervejs. Og den skal, måske vigtigst af alt, være kreativ og *skabe begreber*, som kan give liv og udtryk til det komplekse og mangefacetterede, uden at lægge sig ned over tingene og dermed undertrykke mangfoldigheden.

Netop derfor bliver kunsten et særligt sted i Deleuzes forskelstænkning. Den gode kunst repræsenterer ikke, den bekæmper klichéerne og får noget frem, som vi *ikke* kan forstå, *kun* sans. Kunstneren får med andre ord skabt noget, der udtrykker det præ-individuelle og ubestemmelige plan af sansning, som muliggør vores forståelse. Det blev derfor argumenteret, at kunsten for Deleuze bliver et sanseligt møde med intensiteterne, forskellen og den transcendentale empiri, som vi med vores identificerende tænkning kun distancerer os fra. Kun kunsten har nemlig den evne at bevare affekten, perceptet og de blokke af sansninger, som filosofien højest kan artikulere ved selv at danne mangfoldige forbindelser og aktivere tanken.

Meget i Karen Barads og Graham Harmans nymaterialistiske tænkning har vist sig at istemme Deleuzes. Barad, der kritiserer videnskabens overdrevne fokus på tingene, plæderer for et mere performativistisk verdenssyn, hvor den bestandige intraaktion træder i forgrunden. I Barads agentiale realisme er mennesker, såvel som deres viden, noget stadig tilblivende, og netop derfor er det nødvendigt med et materialistisk udgangspunkt, der er åbent over for den skabelse og agens, som både menneskelige og ikke-menneskelige fænomener tager del i. Både Deleuzes kritik af traditionens identitetsbegreber og beskrivelser af rhizomets mangfoldige forbindelser kan læses ind i Barads opprioritering af intraaktion og fænomener. Fænomenet, der hverken kan tilskrives observatøren eller objektet, er noget, der skabes ud fra den bestandige intraaktion, der går forud for en forståelse af verden i lukkede identiteter.

I Harmans objekt-orienterede ontologi ligger en overbevisning om, at tingene eksisterer som ting i sig selv. Harman vil bort fra at forstå interaktionen forud for tingene, og på den måde adskiller han sig markant fra både Barad og Deleuze. For Deleuze vil dette udgangspunkt være endnu et eksempel på, hvordan den vestlige tænkning har en tendens til at tænke på identifikationens præmisser. Men når det er sagt, er Harman meget opmærksom på ikke at komme til at reducere eller overdrive tingene med repræsentative begreber, sådan som Deleuze hævder, at tænkningen alt for længe har gjort. Harman tager skarp afstand til antropocentrismen i videnskaben, når han mener, at tingene bærer på hemmeligheder, som vi aldrig kan afsløre i tænkningen. Derfor peger han på kunsten som den særlige praksis, der

tilnærmer sig tingene på indirekte og ydmyg vis. Og på den måde kan vi også genkende Deleuze i Harmans projekt. Hos såvel Deleuze som Harman ser vi en afstandtagen i forhold til forestillingen om, at mennesket med dets begreber kan repræsentere verden, samt en fascination af kunsten som et særligt sted, hvor kompleksiteten og mangfoldigheden får sin retmæssige stemme.

I diskussionen af Deleuze som en forløber for den materielle drejning har vi også fremhævet, hvordan han til tider synes at kamme over i forhold til et projekt om at lade den ikke-menneskelige og mangfoldige materialitet komme til orde. Deleuze er langt hen ad vejen en metafysiker, og hans begreber om fx kræfterne, det virtuelle, begivenheden og Figuren viser netop, hvordan det ikke er nok for Deleuze at blive i det, vi rent og skært kan sanse. Når Deleuze er interesseret i, hvordan hvepsen og orkidéen bliver til med hinanden, er det ikke kun for at vise, hvordan virkeligheden først og fremmest må forstås som en bestandig intraaktion, men også for at vise, hvordan de tilsammen peger på noget virtuelt, som rækker ud over det konkret sanselige. Som en ren forskel udgør begivenheden en singularitet, som endnu ikke har aktualiseret sig som de former, vi sanser og forstår ud fra. Også i udfoldelsen af de ikke-menneskelige kræfter så vi, hvordan de både er sanselige og usanselige, hvordan de både har favntag i naturen og verden, som vi kender den, og i de kosmiske og uendelige virtualiteter. I Deleuzes projekt med at undvige de personbundne og identificerende udgangspunkter til fordel for at få den rene forskel frem støder vi altså uomgængeligt på nogle aspekter, der synes at være evigt utilgængelige for os.

Det er således blevet argumenteret, hvordan vi må udvide begrebet om det materielle i henhold til at forstå Deleuze i et nymaterialistisk øjemed. Det materielle må ikke udelukkende forstås som det, vi kan tage og føle på – en sådan tænkning ville fortsat være på identifikationens præmisser. Derimod må det omfatte både det virtuelle plan af forskelle og kræfter og den aktuelle verden af sanselige former, således at det hele forenes i en immanenstænkning. Kun på den måde får vi blik for, hvordan ethvert begreb om identitet altid er en *konstruktion* på baggrund af en sansning, som er mangfoldig, og som derfor rækker langt ud over vores konkrete begrebskonstruktioner.

Anvendt litteratur

Barad, Karen (1998): "Getting Real: Technoscientific Practices and the Materialization of Reality". I: *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 10, nr. 2.

Barad, Karen (2003): "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter". I: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, nr. 3. The University of Chicago Press.

Bennett, Jane (2010): *Vibrant Matter – A Political Ecology of Things*. Duke University Press.

Colebrook, Claire (2002): *Gilles Deleuze*. Routledge.

Coole, Diana og Samantha Frost (2010): "Introducing the New Materialisms". I: Diana Coole og Samantha Frost (red.): *New Materialisms – Ontology, Agency, and Politics*. Duke University Press.

Deleuze, Gilles og Claire Parnet (2015): *Dialoger*. Basilisk. Oversat fra fransk ved Kenn Mouritzen.

Deleuze, Gilles (1994): *Difference and Repetition*. Columbia University Press. Oversat fra fransk ved Paul Patton.

Deleuze, Gilles (2013): *Francis Bacon – Sansningens logik*. Billedkunstskolernes Forlag. 1. udg. Oversat fra fransk ved Malene Busk.

Deleuze, Gilles (1995): *Negotiations 1972-1990*. Columbia University Press. Oversat fra fransk ved Martin Joughin.

Deleuze, Gilles og Félix Guattari (1996): *Hvad er filosofi?* Gyldendal. Oversat fra fransk ved Carsten Madsen.

Deleuze, Gilles og Félix Guattari (2005): *Tusind plateauer – Kapitalisme og skizofreni*. Det Kongelige Danske Kunstakademis Billedkunstskoler. 1. udg., 1. oplag. Oversat fra fransk ved Niels Lyngsø. Side 5-34 og 617-652.

Friis, Elisabeth og Ursula Andkjær Olsen (2014): “Naturen, det billige skidt”. I: Elisabeth Friis og Ursula Andkjær Olsen (red.): *Kritik*, årg. 47, nr. 211

Foucault, Michel (2001): “Theatrum philosophicum”. I: Mischa Sloth Carlsen, Karsten Gam Nielsen og Kim Su Rasmussen (red.): *Flugtlinier – Om Deleuzes filosofi*. Museum Tusulanums Forlag.

Gregersen, Martin og Tobias Skiveren (2016): *Den materielle drejning – Natur, teknologi og krop i (nyere) dansk litteratur*. Syddansk Universitetsforlag.

Grosz, Elisabeth (2014): “Det inhumane i humanvidenskaberne – Darwin og menneskets endemål”. I: Elisabeth Friis og Ursula Andkjær Olsen (red.): *Kritik*, årg. 47, nr. 211

Harman, Graham (2016): *Immaterialism – Objects and Social Theory*. Polity Press.

Hume, David (2010): *Undersøgelser – erkendelsesteori & moralfilosofi*. Informations Forlag. 1. udg., 1. oplag. Oversat fra engelsk ved Claus Bratt Østergaard.

Kant, Immanuel (2008): *Kritik af den rene fornuft*. Det lille Forlag. 5. oplag. Oversat fra tysk ved Claus Bratt Østergaard.

Lübcke, Poul m.fl. (2010): “Merleau-Ponty, Maurice”. I: Poul Lübcke m.fl. (red.): *Politikens filosofileksikon*. Politikens Forlag. 2. bogklubudgave, 1. oplag. Side 469-472.

Madsen, Carsten (2001): "Kræfternes formløse æstetik". I: Mischa Sloth Carlsen, Karsten Gam Nielsen og Kim Su Rasmussen (red.): *Flugtlinier – Om Deleuzes filosofi*. Museum Tusulanums Forlag.

Madsen, Carsten og Frederik Tygstrup (1996): "Om Gilles Deleuze og Hvad er filosofi?" I: Gilles Deleuze og Félix Guattari: *Hvad er filosofi?* Gyldendal.

Massumi, Brian (1995): "The Autonomy of Affect". I: *Cultural Critique*, nr. 31. University of Minnesota Press.

Nicolaisen, Rune Fritz (2007): *At være undervejs – introduktion til Heideggers filosofi*. Forlaget Klim. 1. udgave. Oversat fra norsk ved Joachim Wrang.

Raffnsøe, Sverre (2003): "Deleuze: Filosofiens immanente flugtveje". I: Adam Diderichsen, Jacob Dahl Rendtorff, Sverre Raffnsøe og Poul Lübcke (red.): *Fransk filosofi: engagement og struktur*. Politikens Forlag.

Raffnsøe, Sverre (2014): "Mennesket i sit naturlige landskab". I: Elisabeth Friis og Ursula Andkjær Olsen (red.): *Kritik*, årg. 47, nr. 211

Sauvagnargues, Anne (2013): *Deleuze and Art*. Bloomsbury Academic. Oversat fra fransk ved Samantha Bankston.

Webartikler

Carrington, Damian (2016, 29. august): "The Anthropocene epoch: scientists declare dawn of human-influenced age". *The Guardian*. Senest besøgt 30. januar 2020. <https://www.theguardian.com/environment/2016/aug/29/declare-anthropocene-epoch-experts-urge-geological-congress-human-impact-earth>

Mejer, Jørgen (2016, 25. april): “atomisme”. *Den Store Danske*. Gyldendal. Senest besøgt 27. marts 2020.

<http://denstoredanske.dk/index.php?sideId=41629>

Smith, Daniel and John Protevi (2018, 14. februar): “Gilles Deleuze”. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Senest besøgt 14. februar 2020.

<https://plato.stanford.edu/entries/deleuze/>

Forsidebillede

Mark Rothko, 1947.

Number 26.