

“ONTWERPT, VERWORPENEN DER AARDE,!”

GUATTARI'S ETHICO-ESTHETISCH PARADIGMA

HENK OOSTERLING

(Gepubliceerd in: *Chaos Ex Machine. Het ecosofisch werk van Félix Guattari op de kaart gezet*, Henk Oosterling & Siebe Thissen (red.), CFKJ1, CFK Rotterdam 1998, pp. 115-142)

In *Les Trois Écologies* (1989) en *Chaosmose* (1992) presenteert Félix Guattari 'het nieuwe esthetisch paradigma'. In de gangbare opvatting staat 'esthetisch' voor een gedistantieerde, a-politieke houding of een oppervlakkige, op uiterlijke vorm gerichte kwaliteit. Guattari toont echter hoe 'esthetisch' een belanghebbende en –wekkende bewerking van de dagelijkse werkelijkheid kan zijn die doorwerkt in het gedrag van individuen en groepen. Deze kwaliteit zou van een daadwerkelijke interesse getuigen. In onze postmoderne tijden zouden zich in de westerse samenleving een blik, een houding en handelingsperspectieven aandienen die meestal worden toegedicht aan kunstenaars. Guattari gaat het er echter

“... niet om kunstenaars tot de nieuwe helden van de revolutie, tot de dragers van de Geschiedenis, uit te roepen! Kunst is niet slechts de activiteit van gevestigde kunstenaars maar van een geheel van subjectieve creativiteit die de generaties en onderdrukte volkeren, getto's en minoriteiten doorkruist”^(C 91).

Naar zijn mening is een herziening nodig van de fundamentele waarden en doeleinden van menselijke relaties en de betekenis van subjectieve creativiteit en economische productiviteit om een toenemende sociaal-politieke debilisering een halt toe te roepen. Tot zover niets nieuws onder de zon. Echter, Guattari verbindt deze esthetische sensibiteit met een ethische houding en een politiek van de bevrijding om het bestaande ecologiebegrip te herijken: hij opent het zicht op een mentale en sociale ecologie. (DÖ 53/62)

Zo wordt vanuit een esthetische gevoeligheid een kwetsbaar evenwicht geschetst tussen zelfreflectie, sociaal-politieke interacties en een door media gedomineerde technologie en economie. Zijn zorg voor het 'milieu' verwerkelijk zich in een leven van en in het 'tussen' dat deze eco-logische dimensies verbindt. De term 'milieu' werd reeds in *Mille plateaux* (1980) gekenschetst als “tussen de dingen, inter-esse (inter-être), intermezzo” (MP 36). Deze 'inter-esse' – het zijn van het tussen – is in Guattari's 'algemene ecologie' of 'ecosofie'^(C 91) een “ethische, esthetische en analytische betrokkenheid”. (C 92) Met het laatste element verwijst hij naar een reflectie, ontleend aan de schizo-analytische therapeutische praktijk in de kliniek La Borde, die filosofisch reeds was uitgewerkt in *L'Anti-Œdipe* (1972).

Milieu staat dus niet langer uitsluitend voor 'natuurlijke' omgeving, maar voor de wijze waarop drie dynamieken elkaar bewerken en op elkaar inwerken. Geformuleerd in het in deze bundel ontwikkelde bestemmingsplan: milieu slaat op triplex transversale (be)werkingen van kunst, filosofie en politiek waarbinnen zich subjectiviteit als micropolitieke interactiviteit mede-deelt.

In *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991) heeft Guattari deze triplexiteit samen met Gilles Deleuze filosofisch uitgewerkt. Deleuze-Guattari schrijven het experiment met concepten toe aan de filosofie. Concepten zijn in de politiek nagenoeg afwezig, maar spelen in de hedendaagse kunst een vooraanstaande rol. Hoewel het concept in de kunst actueler is dan ooit, gaat het in

kunstpraktijken allereerst om 'sensation', om een mengeling van affecten en percepten: sensation als aandoening en gewaarwording tegelijk. Beelding beroert en iedere aandoening eist (ver)beelding.

Guattari schetst in *Chaosmose* het esthetisch paradigma als "de schepping en samenstelling van verschuivende percepten en affecten" (C 91) tegen de achtergrond van een micropolitieke conceptualiteit. Conceptualiteit staat dus niet los van de kunstmatige mededeling van 'sensations'.² Niet de Grote Verhalen van weleer zijn daarbij maatgevend, maar kunstmatige kleine verhalen die actieve subjectiveringsprocessen kleinschalig samenhang en consistentie geven.

Op de vraag hoe dit alles met 'het esthetisch paradigma' samenhangt, zal iedere welwillend kritische lezer van Guattari's soms raadselachtige beschrijvingen en gekunstelde modellen een eigen antwoord geven. Een filosofische exploratie van deze vraag is echter slechts bevredigend als zo veel mogelijk werkingen van deze notie in kaart worden gebracht. Ik wil een poging wagen om beide termen – 'esthetisch' en 'paradigma' - filosofisch te exploreren. Ik beperk me in deze bijdrage eigenlijk tot het systematisch herdenken van en doordenken op Guattari's methodische intentieverklaring en het ontwerpen van een bestemmingsplan om zijn inzicht te verwoorden:

"Mijn perspectief houdt in om de mens- en sociale wetenschappen te verschuiven van wetenschappelijke naar ethico-esthetische paradigmata" (C 10/ DÖ 26).

Daartoe situeer ik Guattari's werk tegen de achtergrond van het werk van andere differentiedenkers, met name Deleuze en Foucault, met hier en daar een verwijzing naar Derrida en Lyotard. Als opmaat zet ik enkele vraagtekens bij Guattari's gebruik van de notie 'paradigma'. (1) Deze wordt in mijn ogen soms iets te gemakkelijk gehanteerd en suggereert teveel structurele samenhang en hanteerbaarheid die deze juist door Guattari's micropolitieke analyses worden ontkracht.

Vanuit de herformulering 'dispositief' die zijn paradigma-notie meer recht doet - en die bovendien de verbeeldingskracht, die voor een concretisering vereist is, meer ruimte biedt – radicaliseer ik in deel 1 Guattari's opvatting van de kwaliteit 'esthetisch' door deze op zijn eigen inzichten en werkwijze toe te passen: zijn paradigma, meta-modellisatie en schriftuurlijke presentatie. (2) Daarna richt ik me op Guattari's inhoudelijk-historische onderbouwing van deze esthetische dimensie (3) en gebruik ik zijn letterlijke 'denkbeelden' om meer zicht te krijgen op een hedendaagse esthetisering. (4) Deze reikt mijns inziens verder dan hij doet voorkomen.

In deel 2 richt ik me op de toevoeging 'ethico' en worden de sociale en mentale dimensies van zijn ecologiebegrip geanalyseerd. Ik probeer Guattari's inzichten door te denken. Daartoe verhelder ik summier de relaties tussen esthetiek en ethiek in het licht van de filosofische traditie en worden dispositie en affectiviteit met elkaar in verband gebracht. (5) Ten slotte exploreer ik aan de hand van een tweetal Guattariaanse begrippen-paren - 'inhoud-expressie' en 'virtueel/actueel' – de ethico-esthetische dimensie op existentieel vlak (6) en keer ik terug naar het centrale thema: subjectivering als zelfreferentiële bestaansgrond. (7)

GUATTARI HERDENKEN

1 – Paradigma: van epistèmè naar dispositief – Wat is een paradigma? Thomas Kuhn gebruikt de term in zijn boek *De structuur van wetenschappelijke revoluties* (1962) om een grondstructuur aan te duiden waarnaar natuurwetenschappelijk onderzoek en theorievorming zich richten. Het paradigma structureert en oriënteert in een bepaalde periode het natuurwetenschappelijke waarnemen en handelen. Het produceert wetenschappelijke subjectiviteit: alleen als de wetenschapper het zo ziet en ernaar handelt, wordt hij wetenschappelijk voor vol aangezien. Door de eeuwen heen hebben zich transformaties voorgedaan die aan namen als Galilei, Newton en Einstein zijn verbonden.

Paradigma is een sciëntistisch begrip. Maar Guattari houdt zich, ook al maakt hij enkele uitstapjes naar de biologie, niet met natuurwetenschappen bezig. Hoewel hij een duidelijke grens tussen natuur- en geesteswetenschappen niet erkend, zou je kunnen stellen dat zijn denken zich eerder binnen de mens- en sociale wetenschappen beweegt, met name de psychologie, psychiatrie en psychoanalyse. Zijn kritiek richt zich op het sciëntistisch gehalte van deze wetenschappen: hij verwerpt expliciet "sciëntistische referenties en metaforen" (DÖ 26) en beoogt vanuit een analyse en uitwerking van menswetenschappelijke dilemma's uit de jaren zestig een transformatie van menswetenschappelijke naar ethico-esthetische paradigmata. Maar kun je een paradigma, waarin denken, waarnemen en handelen - subjectiviteit - 'onbewust' wordt gevormd naar je hand zetten en veranderen? Kun je ervoor kiezen anders te denken, kijken en willen? Kun je op je handen gaan staan en jezelf optillen? Dicht Guattari zich deze goddelijke verlichting en scheppingskracht toe of bedoelt hij wellicht iets anders?

a. epistèmè: grondstructuur van de kennis Foucaults analyse in *De woorden en de dingen* (1966) met de ondertitel "de geboorte van de menswetenschappen" laat zien hoe de menswetenschappelijk 'paradigmata', die we volgens hem achter ons hebben gelaten, zijn ontstaan. Foucault gaat dan nog impliciet uit van structuralistische inzichten. Samenhangende historische kennisstructuren over de mens worden vanuit een kentheoretische optiek geanalyseerd: hoe hebben wetenschappers 'de' mens gedacht? Het probleem dat Kuhn niet aansnijdt, is zijn eigen paradigmatisch bepaalde blik: Kuhn suggereert dat hij een distantie kan innemen die zijn analyse een objectief 'wetenschappelijk' karakter verleent. Foucault meent echter dat een onderzoek naar kenstructuren altijd deze blinde vlek moet accepteren. Je zou kunnen stellen dat hij Kuhns paradigma verder uitgraaft: welke kenstructuren over de mens hebben paradigmatische kennis over de wereld mogelijk gemaakt? Deze dieptestructuren noemt Foucault - met de Griekse term voor kennis - 'epistèmè's'.

Een epistemische dieptestructuur treedt pas aan het licht als vele diverse vormen van weten (savoir) - 'discoursen' of vertogen - uit een bepaalde periode achteraf op hun samenhang worden getoetst. Als een archeoloog van de kennis (re)construeert Foucault historisch bepaalde zienswijzen op de menselijke essentie. Na het eind van de Verlichting rond 1800 vormt dit weten het complex van menswetenschappen: 'de' mens wordt na de Franse Revolutie een autonoom handelend en rationeel wikkend en wegend subject.

Tot in de jaren vijftig van deze eeuw vormen deze menswetenschappelijke vertogen het referentiekader voor zelfkennis en -reflectie van moderne individuen. In de jaren zestig komt deze kennis echter onder druk te staan. De antipsychiatrie is slechts een van de uitingen van deze kritiek. In deze periode formuleert Foucault evenals Deleuze-Guattari, Lyotard en Derrida de contouren van een radicale subjectkritiek.

Wat Guattari onder 'paradigma' verstaat, vertoont overeenkomsten met Foucaults 'episteme'. Maar Guattari kan het nooit zo totalistisch en statisch hebben bedoeld: daarmee zou hij de transhistorische en universaliserende pretenties van het structuralisme bevestigen die hij juist in het Lacaniaanse gedachtegoed afwees. De kritiek die ook Foucaults episteme-notie juist op dit punt over zich afriep, moet daarom in Guattari's paradigma-notie worden verdisconteerd.

b. dispositief: dynamisch netwerk van kennis en macht

Mikpunt van de kritiek is het statische, a-politieke karakter van Foucaults episteme-begrip. Hij verlegt mede daardoor rond 1970 zijn aandacht naar de praktische doorwerkingen van menswetenschappelijke vertogen. Zo komt de daadwerkelijke productie van subjectiviteit in beeld: in de identificatie met en belichaming van menswetenschappelijke vertogen in gezin, school, psychiatrische kliniek en gevangenis worden, gelegitimeerd door Grote Verhalen over emancipatie en bewustwording en met de oprechte, humane intentie psychisch en sociaal lijden te reduceren, niet-verlichte - onvolwassen, zieke of deviante - individuen tot rechtschapen, productieve burgers gedisciplineerd. Deze wisselwerkingen tussen kennisvormen en machtswerkingen in

maatschappelijke praktijken is ook Guattari's kritische doelwit:

“Vanaf nu zullen deze modellen tegelijk met andere slechts beschouwd worden in termen van productie van subjectiviteit³ – net zo min te scheiden van het technisch en institutionele apparaat dat hen promoot als van hun impact op psychiatrie, universitair onderwijs of de massamedia” (C 10).

Productie, consumptie en medium vormen één complexe dynamiek. Ze zijn slechts gekunsteld te scheiden. Menswetenschappen zijn geen waarde vrije theorieën, het zijn praktijken: menswetenschappelijke kennis is onlosmakelijk verbonden met de disciplinerende (be)werkingen die voor hun codificering als theorie noodzakelijk zijn. Zo is psychologische of psychoanalytische kennis niet het resultaat van een objectief onderzoek, maar een handelingsperspectief en zingevingstructuur binnen therapeutische praktijken waarin afwijkend gedrag wordt gedisciplineerd en genormaliseerd. Maat-schappelijke normen zijn het onuitgesproken criterium. De vermeende objectiviteit van deze kennis is (micro)politiek gepredisponeerd. Meer dan natuurwetenschappelijke kennis is menswetenschappelijke kennis zelf-reflexief. De vraag “wie psychologiseert de psycholoog?” ondermijnt de objectiviteit ervan: de kennis oscilleert tussen object (onderzoeks- onderwerp) en subject (wetenschapper).

In het werk in de jaren zeventig – waarin Foucault evenals Guattari met Deleuze samenwerkt⁴ - benadrukt Foucault steeds meer de dynamiek tussen deze vertogen en de normaliserende maatschappelijke praktijken. Idealiter komt norm-aliteit op de volgende norm neer: “de menselijke, westerse, redelijke, blanke, volwassen, gezonde, rechtschapen, werkende, heteroseksuele, getrouwde, monogame, kinderen producerende man”⁵. Alles wat daarbuiten valt, kende tot voor kort - door het ontbreken van een positief vertoog en eigen geschiedenis - geen subjectiviteit: zeehonden, gastarbeiders, gekken, zwarten en vrouwen.

De dynamische grondstructuur van deze subjectproductie noemt Foucault niet langer ‘epistèmè’, maar ‘dispositief’: een complex van structurerende en oriënterende (be)werkingen door menswetenschappelijke vertogen van verlangens, gedragingen en intenties van individuen en groepen die door belichaming van deze theorieën een identiteit krijgen aangemeten. Door deze inzichten te leven worden ze onvermijdelijk gefalsificeerd: de onleefbaarheid van het denken correspondeert met de ondenkbaarheid van het leven.

In *De wil tot weten* (1976) stelt Foucault dat een dispositief

“geen onderliggende werkelijkheid is waarop men moeizaam greep zou krijgen, maar een groot oppervlakte netwerk waarin de stimulering van lichamen, de verheviging van de lusten, de prikkeling tot vertogen, de vorming van specifieke kennis en de versterking van allerlei vormen van toezicht en verzet in overeenstemming met enkele grote strategieën van weten en macht aan elkaar zijn geschakeld”.⁶

Dispositief is niet een nog onontdekte laag in de cultuur, maar ‘een groot oppervlaktenetwerk’. Subjectiviteit wordt niet ontdekt, maar telkens weer opnieuw uitgevonden. Het is geen dieptestructuur, maar – om een term van Deleuze-Guattari te gebruiken - een transversale dynamiek, waarvan de uitkomst – subject - immanent is aan door machtswerkingen in lichamen ingeschreven vertogen: (be)werkingen van mede-delingen. De historische uitwerking van dit proces is niet van tevoren gegeven – als een potentie die nog verwerkelijkt moet worden -, maar kan wel achteraf in zijn dan inmiddels onvermijdelijke ontwikkeling worden doordacht.

Terugkijkend is het subject als gefixeerd en gefingeerd eindpunt weliswaar onvermijdelijk, als actueel proces – subjectivering – is het een complex van (be)werkingen waarin voortdurend verschuivingen plaatsvinden. Dit proces verdicht zich in en door een historische zelfreflectie: het krijgt daardoor coherentie, consistentie en continuïteit. “We worden niet geconfronteerd met een subjectiviteit als in zichzelf gegeven, maar met een proces van verwerkelijking van autonomie of met autopoësis...”^(C 7) Zonder een ontstaansgeschiedenis blijkt het moderne subject, hoe universeel en algemeen ook gepresenteerd, slechts een oneigen-tijdse stroming waarin ‘iets’ voortdurend

verplaatst en verandert en waarin de tijd - om met Deleuze en Derrida te spreken - 'out of joint' is. Dit 'iets' vergt altijd 'autopoësis': zelfbewerking om samenhang te scheppen. In retrospectief blijkt de samenhang van de geschiedenis de bestaansgrond van de moderne subjectiviteit.

2 – Dispositief en schriftuur: esthetische strategieën – Guattari omschrijft paradigma als "een cartografie voor subjectiveringspraktijken" (DÖ 26). Sprekend over de media, kwalificeert hij deze weer als "een dispositief om subjectiviteit te produceren" (DÖ 21/74). Moeten we hieruit concluderen dat een dispositief een functie van een paradigma is? Zijn er meerdere tegelijk? En kun je met het paradigma dan ook een dispositief veranderen?

Hoe het ook zij, Guattari trekt wel de uiterste consequentie uit het inzicht dat kennis een praktijk is en de inzet van een 'theoretisch' model subjectiviteit creëert. Evenals andere differentiedenkers beseft hij dat zowel De Mens als De Geschiedenis discursieve uitvindingen of vertoog-effecten zijn en dat deze elke keer weer vanuit een geproblematiseerd heden wordt gerecreëerd en herschreven. Nietzsches kentheoretisch nihilisme onderschrijvend meent ook hij dat de moderne mens geschiedenis heeft gemaakt: moderne subjecten – bij uitstek blanke mannelijke wetenschappers, militairen, politici en kooplieden - hebben gepoogd de materialiteit der dingen en de loop der gebeurtenissen zo te manipuleren dat de uitkomst haast onontkoombaar leek. Het digitale millenniumprobleem is weer zo'n configuratie: na het nucleaire wacht ons nu een viraal en digitaal Armageddon.

Valt dit te veranderen, vraagt Guattari zich af. Kunnen we keuzes maken? Biedt inzicht in onze eigen geschiedenis genoeg afstand om anders geschiedenis te maken? Kunnen we onszelf aan onze paardestaart uit het moeras trekken? Postmoderne individuen staan vanzelfsprekend niet plotseling buiten de (modern)tijd: ze zijn in deze maalstroom der gebeurtenissen geworpen en gevormd. Maar de post-moderne reflectie op de Geschiedenis is zo radicaal geworden dat deze met zijn vanzelfsprekendheid – het vertoog dat in ons spreekt - zijn subjectproducerende kracht heeft verloren. De creatieve keerzijde wordt door Guattari benadrukt: met het ontwerp-karakter van geschiedenissen en van menswetenschappelijke modellen treedt tevens dat van subjectiviteiten aan het licht. Een laat-modern inzicht - reeds door existentialisten als Sartre en zijnsdenkers als Heidegger verwoord - wordt nu door Guattari, los van iedere ideologische of negatief-theologische bias geactualiseerd. Hij kiest zijn termen echter onzorgvuldig en telkens klinken er utopische echo's op.

a. dispositief als strategische fictie In de vermeende 'ont-dekking' en mede-deling van 'hun' historiciteit constitueren individuen zich als subjectiviteit: zij denken hun tijd als het culminatiepunt van hun eigen ontstaansvoorwaarden. Slechts in het licht van deze subjectiviteit zijn de ontstaansvoorwaarden noodzakelijk of - zo we de tijdsfactor verdisconteren - onvermijdelijk geworden. Maar het had ook anders kunnen lopen. Gedacht vanuit alle andere niet-gerealiseerde mogelijkheden – stel dat je vader zich niet met je moeder maar met de buurvrouw had medegedeeld? En hoeveel andere wezens worden door jouw bestaan uitgesloten? - zijn de beschreven (be)werkingen willekeurig. Sterker, een dispositief komt pas in beeld wanneer de samenhang van de (be)werkingen – als verdichtingsvlak - geleidelijk aan zijn greep verliest op het handelen van subjecten: overgeleverde categorieën boeten aan verklarende en subjectproducerende kracht in.

Ontstaat een dispositief doordat uitwerkingen ervan – zijn effectiviteit - in het heden worden geproblematiseerd? Maar hoe reëel is een dispositief dan als het geen potentiële werkelijkheid is die retrospectief 'ontdekt' moet worden? Is een dispositief wellicht niet veel meer dan een bedachte constructie, een verzinsel van een van iedere werkelijkheidszin verstoken paranoïcus? Is deze retrospectieve zingeving - blijkbaar voortkomend uit onuitroeibare behoefte aan autonomie en (be)grip - niet gewoon: fictie?

Evenals Foucault zal Guattari daar tegen inbrengen dat geschiedschrijving zonder deze onuitgesproken fixerende en fingerende activiteit nooit enig bestaansrecht heeft gehad en dat

alleen de politieke verabsolutering en implementering van dit methodische inzicht tot fascisme leiden. Een micropolitieke strategische inzet – een esthetische strategie – maakt juist het tegendeel van een paranoïde bezetting mogelijk: het beaamt de verschillen en vergroot de bewegingsvrijheid. Guattari benadrukt daartoe de dissensus (DÖ 47/70) en ‘heterogenese’(DÖ 49/76).

Hebben vertogen die in hun vanzelfsprekendheid subjecten – sociaal en politiek – een stem gaven, hun zeggingskracht hebben verloren? Maar hoe kan een dispositief verstommen? Door het zelfreflexieve gehalte van de historische kennis over de mens verandert elke ‘nieuwe’ geschiedschrijving zijn eigen ontstaansgeschiedenis: in een terugblik vanuit de nieuwe samenhang worden immers andere lijnen en verbanden dan voorheen zichtbaar. Deze werken weer in het heden door waardoor andere subjectiveringen mogelijk worden. In het licht van het opbrandende dispositief licht een andere oriëntatie op die nog geen samenhang kent. Op deze vluchtlijn dient zich de vraag aan naar nieuwe waarden en normen. In Guattari’s termen betekent dit: iedere reterritorialisering is tevens een deterritorialisering. Of in termen van codering: iedere recodering van de geschiedenis bevat reeds een decodering van deze nieuwe codering.

Een eerste betekenis van ‘esthetisch’ dient zich op kentheoretisch en methodologische vlak aan: het dispositief is *esthetisch* omdat het een regulatieve *fictie* is.

b. schriftuur als schijnbeweging Als we vervolgens de wijze waarop dit methodologisch inzicht wordt uitgedrukt – zijn expressie - onder de loep nemen, dient zich de tweede betekenis van ‘esthetisch’ aan. Guattari projecteert het in zijn schrijfwijze en conceptualisering: in zijn schriftuur. Het regulatief-fictieve gehalte van gangbare verklaringsmodellen die de beschouwer dwingen met hun bril een specifieke samenhang tussen reeksen gebeurtenissen waar te nemen, wordt in Guattari’s experimentele schriftuur blootgelegd. Zijn meta-modellisatie is natuurlijk voor de echt wetenschappelijk ingestelde lezer een lachertje: zij getuigt, in ieder geval voor Sokal, van een Lacaniaans bedrog zonder weerga. Maar was het niet Deleuze die opmerkte, dat iemand die tijdens het lezen van Nietzsches teksten nooit had gelachen er niets van had begrepen?⁷

Guattari voltrekt een op bestaande theorieën steunend conceptueel experiment, waarbij hij zich naar de maat van de kunst voegt: zijn meta-modellisatie is eerder letterlijk kunstmatig dan gekunsteld. Zij sluit aan bij andere modellen, maar is ‘over the top’: meta. Als ‘meta’model dient het “als instrument om systemen van modellisatie in andere domeinen te ontcijferen” (CS 27). Hij presenteert een naar alle kanten openstaand model, doorkruist door vluchtlijnen, dat niet pretendeert de menselijke werkelijkheid sluitend te representeren. Het is een voorstel tot, geen voorstelling van werkelijkheid. Meta-modellisatie stemt tot na- en doordenken.

Dit ‘meta’ heeft dus een letterlijk kritische betekenis: het brengt andere modellen die wel pretenderen dé werkelijkheid van het menselijk bestaan, van dé mens uitputtend en naar waarheid in kaart te brengen, in een crisis: hun regulatief-fictieve gehalte wordt aan de kaak gesteld. Geheel conform zijn inzicht in de subjectproducerende werking van de menswetenschappen en hun theoretische modellen, biedt Guattari zijn meta-modellisatie vervolgens aan als een praktijk: “Het belangrijkste is niet het eindresultaat maar het feit dat de multicomponentiële cartografische methode tegelijk kan bestaan met het subjectiveringsproces ...”(C 13).

3 – Esthetisch: de historische rol van de kunst – Om het zicht op marginale subjectiveringsprocessen van minoriteiten te openen worden deze als (be)werkingen tegen het licht van andere voorgeschiedenissen gehouden. Opnieuw niets nieuws onder de zon. De vrouwen-, homo- en milieubeweging hebben dit proces allang achter de rug. Zij hebben zich al een geschiedenis en vertogen toegeëigend. Er zijn commissies, leerstoelen en levensstijlen uit voortgekomen. Zij hebben de automobiele, heteroseksuele man geleerd met een anders geslepen bril naar zijn wereld te kijken. Maar hoewel de invalshoek verschilt, zijn deze nieuwe brillen soms nog met oud instrumentarium geslepen. Het resultaat is gemodificeerde menswetenschap. Guattari

slijpt veelal met esthetische middelen - schilderkunst en literatuur: Kafka, Proust - brillen om de blik op minoritaire subjectiveringspraktijken te ontsluiten: het resultaat is 'theorie-fictie', zoals Lyotard het eertijds noemde⁹, en een hallucinerende schriftuur. Door deze twee schijnbewegingen wordt de lezer op het goede been gezet.

Zo komt, los van de methodische blik van maker en de werking van het medium, het esthetische op historisch-inhoudelijke wijze in beeld. Guattari schetst een ander verleden, de verledens van anderen. Hij spitst allereerst het esthetische toe op het domein waarop deze kwaliteit doorgaans van toepassing is: de kunst. Zo onderbouwt hij de door hem beoogde esthetisering met grove schetsen over de plaats die kunst in de westerse cultuur heeft ingenomen. Daarin benadrukt hij de relatie tussen kunstpraktijken en collectieve subjectiveringsprocessen.

a. kunst en subjectiviteit: integrerende representatie

Wat is de relatie tussen filosofie, wetenschap, kunst en politiek? Het verhaal gaat dat in tribale samenlevingen individuele identiteiten nog een functie van een collectieve identiteit waren. Deze wordt in rituelen waarin dat wat wij later kunst zijn gaan noemen een representerende, verbeeldende functie vervult, gepraktiseerd en gereproduceerd. Deze 'collectieve, existentiële territoria' of bestaansgronden van een groepsidentiteit worden in de loop van de geschiedenis van de westerse cultuur gede- en gereterritorialiseerd door transcendent overcoderingen: Logos, God, Rede, Geest en Subject vormen achtereenvolgens toetsstenen voor de door een collectiviteit geleefde waarden.

De integraal gepraktiseerde waarden van een tribale collectiviteit worden tot 'onlichamelijke' of 'bewuste stelsels'. Subjectiveringswijzen oriënteren zich in de Griekse, Romeinse en christelijke cultuur op bovenaardse wezens die in kunstwerken worden voorgesteld. Via deze verbeelding en vanuit het vertoog dat deze schraagt worden deze voorstellingen in religieuze, politieke en sociale praktijken geïncorporeerd.

Het integrale tribale groepsleven zet zich, naarmate de cultuur discoursiever wordt en politiek mede-deelzamer, uiteen in autonome sferen: godsdienst (het heilige), politiek (het goede), kunst (het schone) en wetenschap (het ware), wat tot gevolg heeft dat "de traditionele interdependentie van geterritorialiseerde waarden teloorgaat evenals het experiment, de rituelen en de bricolage"(C 103).

Zoals de arbeidsdeling de vervreemding in het maatschappelijk proces introduceert, zo raakt het individuele bewustzijn door toenemende interiorisering gefragmenteerd. Maar eigenlijk, meent Guattari, stellen de verwijzingen naar een transcendent werkelijkheid iets anders of niets voor:

"Het ware, goede en schone zijn 'normaliserende' categorieën voor processen die ontsnappen aan de logica van welomschreven klassen. Het zijn lege referenten, zij scheppen een leegte, zij installeren transcendentie in de relatie van representatie"(C 29).

De filosofie – van Plato's metafysica tot het systeemdenken van het Duitse idealisme – tracht met deze transcendenties de afzonderlijke waardenstelsels bijeen te houden om een samenhangende subjectiviteit te garanderen. Kants kritische systeem – *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* en *Kritik der Urteilskraft* - is daarvan de meest vergaande poging.

En toch blijkt ook in Kants transcendentale kritiek kunst in de vorm van een transcendentale esthetiek – *Kritik der Urteilskraft* – nog een brugfunctie te vervullen: het schone, meent Kant, kan begrepen worden als een symbool van het goede en er kan, ondanks het affectieve karakter ervan – lust en onlust - toch nog een smaakoordeel worden geveld: kunst verbindt kennis zo met moreel handelen. Schelling zal na Kant de kunst op het erepodium plaatsen.

Met de opkomst van het moderne kapitalisme versterken de deterritorialiserende (be)werkingen van het Geïntegreerd Wereld Kapitalisme – op het kolonialisme en imperialisme volgt het post-imperialistische globaliseren – de fragmentering. Scheidingen tussen de waardenstelsels worden voorgoed opgeheven: waarheid en waarde worden een waar onder de

waren. Maar de warencirculatie reterritoraliseert ook: ze standaardiseert collectieve identiteiten. Dit geraffineerde tweeslachtige proces maakt de massamedia tot dragers van een op het gelijkheidsideaal gebaseerd - en dus als democratisch te afficheren - disciplinerend subjectiveringsproces. (DÖ 42) De digitale media zijn voor Guattari ten daarom het teken van ultieme vervreemding: (be)werkingen van directe mede-deling vervlakken in de beeldschermcultus.

b. Guattari in de kaart gekeken: ecosofisch totaliteitsdenken? Wat heeft Guattari nu inhoudelijk voor ogen met zijn esthetisch paradigma, als het om transformatieprocessen in het heden gaat? Zijn kritiek op de vervlakkende (be)werkingen van de nieuwe media geeft een indicatie:

"Het samengaan van informatica, telematica en het audiovisuele zal misschien tot een beslissende stap leiden in de richting van een interactiviteit, naar een post-media tijdperk en, samenhangend, tot een versnelling van de machinieke terugkomst van oraliteit." (C 97)

Het is dus heel simpel: individuen dienen zich weer bewust te worden (zelfreflectie/opheffen vervreemding) van hun creatieve en inventieve kwaliteiten (esthetisch) en zich de technologische productiemiddelen (nieuwe media) weer toe te eigenen (postmediale resingularisering) en eigen te maken (autopoësis) om kleinschalige communicatiepraktijken te ontwikkelen vanuit een basisdemocratische instelling (ethisch-politiek) waardoor de destructieve effecten voor het milieu worden opgeheven (ecosofie). Voila!

"Een nieuwe tegelijk praktische en speculatieve, ethisch-politieke en esthetische kunst van de ecosofie lijkt mij daarom de oude vormen van religieuze, politieke, associatieve, enz. verbanden dienen te vervangen." (DÖ 74)

Maar is het werkelijk zo simpel? Keert dan daarmee de collectieve bestaansvorm terug die, voordat er sprake was van een scheiding van verschillende culturele domeinen, het tribale gemeenschapsleven schraagde?⁹ Is een kunstmatig neo-tribalisme onze toekomst?

Een positief antwoord zou Guattari als een crypto-marxist behept met een nostalgisch utopisme ontmaskeren: zijn visie op tribale samenlevingen vóór de deling heeft dan veel weg van de oercommunistiche toestand die Marx soms suggereert en zijn pleidooi voor een esthetische levenspraktijk blijkt een reanimatie van Marx' waardering voor de kunstenaar als het exemplarische geval van een niet-vervreemde arbeider. Met zijn oproep voor een integrale creatieve productiviteit tegen de achtergrond van totalistische geschiedschrijving zou Guattari terugvallen in een hegeliaanse megalomanie: alles komt aan het eind van de geschiedenis weer goed en in onze tijd voltooit de mens zijn essentie.¹⁰

4 – Huidige esthetisering van het dagelijks leven – Hoewel ik de kritiek op de gedateerde marxistische terminologie – vervreemding, revolutie, bevrijding – die Guattari soms en hoogst onkritisch hanteert deel, meen ik echter dat hij met zijn subjectkritiek, zijn methodische radicaliteit, zijn subversieve vocabulaire en zijn expliciete stellingnamen tegen plat marxisme (DÖ 37/44/49) deze aantijgingen afdoende weerlegt. Iedere topologie - bewust/voorbewust/onbewust; reëel/imaginair/symbolisch - wordt afgewezen en daarmee iedere hiërarchisering of 'etayage'. Hij denkt transversaal en situeert de zelfreflexiviteit derhalve niet verticaal maar veelvlakig. Stromingen, bestaansgronden, stelsels en fyla interacteren voortdurend.

Of in de setting van een schizo-analytische arbeid: in de interactie tussen het individu (Freud), de sociologische groep (Marx), het sociale fenomeen (Durkheim) en een pre-persoonlijke krachtenveld (Nietzsche) - en dus niet vanuit een totalistische overdeterminatie - vindt subjectivering plaats:

"Deze autopoëtisch knoop in de machine is wat deze scheidt en onderscheidt van structuur en deze waarde geeft. Structuur impliceert feedback loops, het brengt

een totaliseringsconcept in het spel dat het zelf wil beheersen. (...) Het wordt bespookt door een verlangen naar oneindigheid" (C 37).

Het 'dispositief' is dus niet totalistisch: het biedt juist ruimte aan verschillen en dissensus.

Hoewel ik zijn inschatting van het resingulariseringspotentieel van de massa- en nieuwe media nogal overtrokken vindt – het 'misschien' (C 97) geeft ook Guattari's twijfel aan - onderschrijf ik wel zijn inzicht dat het postmoderne samen-leven vergaand esthetisch 'gedispositioneerd' is. Ik meen zelfs dat de esthetisering waar hij op doelt zich aftekent tegen een esthetisch dispositief dat al veel langer en ingrijpender het collectieve bewustzijn heeft bepaald dan hij met zijn pleidooi voor een creatieve productiviteit suggereert.

Onze op visualiteit gerichte, 'nihilistische' cultuur neemt ogenschijnlijk niets meer voor waar, maar valt en staat bij waarneming. Het esthetische is bovendien niet alleen een kwaliteit van onze door media gedomineerde beeldcultuur en door visuele technologieën bepaalde wetenschap en veiligheids- en transportsystemen, maar ook de uitkomst van een met de moderniteit samenhangend waardenrelativisme. Postmoderne subjectivering zou wel eens het resultaat kunnen zijn van een esthetisch dispositief dat sinds kort aan zeggingskracht inboet.

Om deze bewering meer draagkracht te geven wil ik het begrip 'esthetisch' verder toespitsen. Vanaf nu probeer ik Guattari slinks en averechts te passeren. Ik neem zijn poging om "sporen en symptomen die heden ten dage manifest worden"(C 105) aan te duiden evenwel uiterst serieus.

a. (voor) waar/nemen: beeldschermcultuur Op het eerste gezicht staat bij het esthetische de beeldcultuur centraal: uiterlijke manifestaties van kunst in informatieve, educatieve en commerciële zin. Maar het waarnemingsdispositief bewerkt ook het privéleven – hebbingetjes, design, binnenhuisarchitectuur – en de openbare ruimte. Het bepaalt tevens onze omgang met beeldschermen. Het effectueert ten slotte het kentheoretisch waardenrelativisme, dat – en hier haakt Guattari in - postmoderne individuen aan hun eigen levensontwerp overlevert.¹¹

In de meest oppervlakkige zin is kunst als institutionele praktijk de laatste twee decennia door intensieve mediabemoeienissen voor velen een toegankelijker domein geworden: kunstenaars, kunsttheoretici en museumdirecteuren manifesteren zich voortdurend in de telecultuur. Programma's over kunstwerken en kunstdebatten zijn niet meer van het beeldscherm weg te branden.

In de economische sfeer is kunst meer dan een investeringsobject geworden: ze dient tot corporate image building of resulteert in uiterst vernuftige en intelligente reclameleuzen en -spots. Mode, architectuur, al dan niet commerciële (ver)beelding van de openbare ruimten voegen zich in een designcultuur die naast de huiselijke sfeer ook de nieuwe media met zijn websites beheerst. Het publieke domein stopt niet bij de voordeur, maar zet zich in de huiskamer voort via de vele media: telefoon, tv, fax, e-mail. Massamedia bieden lifestyles aan en popcultuur voedt op. Zo beheerst het esthetische het merendeel van publieke interacties: Dasein is Design.

De in transport- en communicatiemiddelen geïntegreerde technologie – van g.s.m.etje tot e-mail – is een even vanzelfsprekende als onzichtbare kracht in onze dagelijkse werkelijkheid. Medische technologie bezet ons innerlijk – pacemakers –, keert dit binnenste buiten – scanning - en beïnvloedt de fysieke identiteit door genetische manipulatie. Virtual reality is allang meer dan een flight simulator. Onze identiteit is met een druk op de knop te visualiseren en lijkt even oppervlakkig als het beeldscherm.

Dat het waarnemingsdispositief disciplinerend werkt, wordt slechts *expliciet* in de securitycultuur: de openbare orde in (semi)openbare en privéruimten wordt telematisch gegarandeerd. Echte camera's zijn niet meer van fake te onderscheiden, wat eens te meer het doelwit van subjectivering aangeeft: een onbeslisbare zone tussen het waarnemen en voor waar nemen.

Kortom, niet alleen het sociale bewustzijn wordt door een waarnemingsdispositief gereguleerd, ook het zelfbewustzijn en onze fysieke identiteit tot in zijn DNA-structuren. Een scheiding tussen publiek en persoonlijk, tussen lichaam en geest bestaat niet langer: het

esthetische dispositief (be)werkt hoogstens nog via deze segmentatielijnen. Door deze kunstmatige opposities wordt het onbeslisbare midden tussen waarnemen en voor waar nemen aan de blik onttrokken.

b. waardenrelativisme: "Bekijk 't maar!"? In cultuurkritisch opzicht krijgt de disciplinerende esthetisering van het dagelijkse leven haar contouren tegen de achtergrond van een letterlijke oplossing van de hoogste waarheid – de dood van God, het einde der ideologieën – en de doorwerking van het daaruit voortgekomen waardenrelativisme. Het uithollingsproces van 'lege referenten' is door de beeldschermcultuur alleen maar versneld. Door het wegvallen van klassegebonden leefverbanden met duidelijke rolpatronen, door de uitholling van gefixeerde, universele waardenstelsels en door de versnelling van de culturele mobiliteit na de Tweede Wereldoorlog heeft met de Grote Verhalen tevens het idee van de maakbaarheid van het moderne samenleven zijn zeggingskracht verloren.

De kapitalistische productie van consumeerbare identiteiten heeft de taak van religieuze en politieke instituties geleidelijk aan overgenomen. Het verlies van de hoogste waarheid en waarden vereist een flexibeler omgang met het warencirculaire aanbod ervan. Positief bezien werkt dit een mentaliteit in de hand waarin vormgeven en ontwerpen, inventiviteit en creativiteit van doorslaggevend belang zijn. Hier ziet Guattari een ethisch-politieke dimensie in het esthetisch dispositief opduiken.

Want merkwaardig genoeg lijkt het maakbaarheidsbesef op individueel vlak door de vermeende keuzevrijheid omgekeerd evenredig toegenomen. Alleen al omdat individuen worden opgezadeld met de taak zelf keuzes te maken en samenhang in hun leven aan te brengen. Maar wel in overeenstemming met de door de warencirculatie aangeboden waren, waarheden en waarden. Het is deze kleinschalige en micropolitieke maakbaarheid die Guattari, als hij het over resingulariseringsprocessen heeft, in zijn kritiek op de massa- en nieuwe media op het oog heeft. Zo zou bijvoorbeeld een creatieve omgang met minoritaire media een diversiteit van subjectiveringen mogelijk maken. Heterogenese en creatieve dissensus zijn daarbinnen uitgangspunten voor een collectieve stilering van op singulariteit georiënteerde verschillen en geschillen.

B – GUATTARI DOORDENKEN

De integrale doorwerkingen van het esthetische in een diversiteit van uitingen pleit voor Guattari's these dat er sprake is van een 'esthetisch paradigma' of dispositief. Maar impliceert Guattari's voorstel bewust de overgang van menswetenschappelijke naar ethico-esthetische paradigmata te maken, niet dat dit esthetische dispositief allang gemeengoed is? Zo lijken mij de thematiek van het sublieme bij Lyotard en de revival² van Kants *Kritik der Urteilskraft* uitdrukkingen van de filosofische doorwerkingen van een laat-moderne variant van het esthetisch dispositief. Foucaults 'panoptische dispositief' en Deleuzes artikel over het surveillance-dispositief in *Pourparlers*³ benadrukken vooral de machtswerkingen die uit disciplinerende (be)werkingen ervan voortvloeien.

Guattari's oproep wijst er volgens mij juist op dat het esthetisch dispositief in zijn laat-moderne vorm zijn zeggings- en overtuigingskracht aan het verliezen is. De verschuiving waar Guattari op wijst en waarin – zoals ook bij Lyotard en Derrida gebeurt – een nieuwe oriëntatie doorbreekt, ligt daarom niet zozeer in het esthetische alswel in de verbinding met een ethische en een micropolitieke component vanuit ecosofisch perspectief: een *ethico-esthetisch* 'paradigma'.⁴ Dit bevat zoals gezegd naast de gangbare 'milieu'dimensie ook een sociale en een mentale dimensie.

5 – Sociale ecologie: dispositionele leidmotieven – Het onverschillige "Bekijk 't zelf maar!" en vrijblijvende "Anything goes" zijn opportunistische, hyper-individualistische doorwerkingen van een esthetisch nihilisme dat het (gedesillusioneerde) rationele subject en

autonome individu in stand houdt. Grote Verhalen zijn in hun repressieve (be)werkingen ontmaskerd en morele waarden uitgeleverd aan een onstuitbaar waardenrelativisme. Maar in dit oppervlakkige en geïsoleerde bestaan persisteert een onuitroeibare behoefte aan algemene waarheden en aan verplichtende waarden. Deze behoefte drijft individuen doorgaans terug naar uitgeleefde waarden, massamediale stereotypen, door angst ingegeven vooroordelen of zelfbewuste egoïsmen. Al was het alleen maar om geweld goed beargumenteerd te kunnen bestrijden en sanctioneren en niet door ondermijnende zelfkritiek iedere daadkracht te verliezen. Guattari richt zijn kritiek op deze negatief-kritische variant van het nihilisme.

In het door hem geïsoleerde doorstane, creatief-affirmerende nihilisme wordt de onmogelijkheid van laatste waarheden en waarden evenmin weggenomen. Ze worden als noodzaak *ervaren*. Het zelfreflectieve besef dat waarheden en waarden slechts door een tweevoudig mededelen, door een collectief geleefde praktijk 'body' krijgen, vormt zijn ethico-esthetische oriëntatie. Het inzicht dat ze voor alles een praktijk zijn – of anders een 'lege referent' oproepen – dus beweging en stroming zijn, maakt dat ze nooit tot een algemeen, conceptueel geschraagd, menselijke essentie kunnen worden verheven.

Zo kunnen in een veelvlakig bestaan naast dissensus en heterogeniteit onmogelijkheid en noodzaak probleemloos naast elkaar bestaan: het denken kan in de mededeling beleefd worden. Productieve spanningen tussen allerlei vlakken vormen de uitgangspunten van een sociale ecologie waarin een triplex mededelen - filosofisch, artistiek en politiek – wordt nagestreefd.

In een oppervlakkig bestaan uit deze spanningen zich doorgaans gewelddadig. In een veelvlakig bestaan is geweld echter geen afwijking, maar een gegeven dat een collectief gestileerde omgang vereist. Het geweld van de afwijking wordt niet verdrongen of ondergewaardeerd, maar als constituent van subjectivering geaccepteerd en geaffirmeerd: passie, artistieke creativiteit, het kinderlijke en waanzin vormen 'proto-esthetisch paradigmata'. Ze duiden op een 'transindividuele, polysemische, animistische subjectiviteit'(C 101). Guattari's therapeutische omgang met psychotische individuen¹⁵ in La Borde geeft hem in dat implosief geweld – in laatste instantie: doodsdrijf – "niet intrinsiek in het wezen van de menselijke soort is ingeschreven" (DÖ 59). Voor collectieve stileringen wijst hij op het werk van Sade en Céline: niet de inhoud van hun boeken maar de maatschappelijke (be)werkingen ervan zijn een uitdrukking van deze collectieve stilering.

Zij zijn voor hem geen aanstichters van (a)sociale, gewelddadige interacties, maar "sleutelautoeurs van een mentale ecologie"(DÖ 59).¹⁶

Ik deel deze gemodificeerde sublimatiethese niet. Passolini's dood vergt een andere analyse. Wel onderschrijf ik Guattari's inzicht dat geweld als gegeven moet worden beschouwd – met de eigen dood als onmogelijk maar noodzakelijk culminatiepunt - dat eerder dan een biopolitieke technologisering een collectieve stilering of bewerking, kortom een subjectiverings-praktijk behoeft.

a. subjectiveringspraktijk: kennen en handelen Bij Guattari wordt een filosofische grondintuïtie uitgewerkt die Plato ooit bij monde van Socrates verwoordde. Zowel in het "Ken uzelf" als in het "Kennis is deugd" wordt een ethische verplichting van 'conceptueel' inzicht uitgesproken. Inzicht verplicht. Hoewel kennis niet vanzelfsprekend tot deugd hoeft te leiden – vaak is het tegendeel waar - in relatie met het existentiële imperatief "Ken uzelf" wordt wel aangegeven dat deze kennis voor Plato toch minstens een verplichtende praktijk is. Daar deze praktijk in Plato's *Politeia* nog bemiddeld wordt door een hecht in de metafysica verankerde moraal, is deze per definitie deugdzaam.

Een moderne en kritische vertaling van dit beproefde inzicht vinden we bij Marx: "Kennis is macht" expliciteert de ideologische grondslag van de deugdenmoraal. Ondanks de repressieve (be)werkingen van ideologische kennis gelooft echter ook Marx nog in de objectiviteit van kennis: als historisch-materialistisch gefundeerde wetenschap. De collectieve belichaming daarvan in een emancipatoire klassenstrijd produceert subjectiviteit, waarvan zoals we reeds zagen de kunstenaar de niet-vervreemde pendant vormt.

Recentelijk zijn het onder anderen Habermas en Foucault geweest die een samenspel van

kennis en macht als constituenten van subjectivering hebben geanalyseerd. Habermas tracht het project van de moderniteit nog te redden na “de uitputting van het utopisch potentieel”, terwijl Foucault vanuit zijn kritiek op het moderne subject teruggaat naar Griekse ‘zelfpraktijken’. Probeert Habermas met zijn ‘communicatieve handelen’ het intersubjectieve domein van repressieve macht te vrijwaren, Foucault ziet in intrasubjectieve aanzetten van ‘waarheidsspelen’ in zelfpraktijken een mogelijkheid om macht en subjectivering positief en productief te denken.

Bij Habermas is kunst nagenoeg afwezig, terwijl Foucault in een ‘bestaansaesthetica’ zoals hij dit subjectiveringsproces noemt, het esthetische centraal stelt. Postmoderne tegenbewegingen - de homo- en vrouwenbeweging voorop - hebben Foucaults inzichten gebruikt om hun strijd mede te delen. Maar de radicaliteit van Foucaults inzicht, waarin het worden en niet een definitieve toestand wordt benadrukt, heeft niet altijd weerklank gevonden. Als snel werd beweging een Beweging met een eigen politiek correcte ideologie, die niet langer als strategisch en voorlopig werd ervaren.

In Guattari’s termen laat dit worden, dit ‘minoritairiseren’ zich vertalen als een transversaal en rizomatisch vertakken en kruisen van intensiteiten die als (be)werkingen van mede-delingen (agencement d’*énonciation*) de vastheid van een altijd voorlopige identiteit aannemen: mededelen vindt (zijn) plaats op een verdichtingsvlak (plan de *consistance*) dat naar alle zijden open blijft staan. Mede-delen is gemeenschappelijk handelen op grond van gedeelde waarden. In de verwoording en voorlopige identificatie van dit proces krijgen zij een discursieve expressie. Conceptualiteit en georiënteerd handelen, kennis en dat wat bij Socrates deugd, bij Marx solidariteit, bij de vroege Habermas nog ‘Interesse’ en in Foucaults vertaling productieve machtwerkingen heet, staan niet tegenover elkaar, maar vormen twee kanten van de medaille.

b. dis/positie: gevoel als misplaatst begrip Guattari spreekt zijn lezer op een ethico-esthetisch kwaliteit aan en geeft aan hoe deze in verhouding staat tot de conceptualiteit van vertogen. Maar hoe verhouden beide zich tot de derde component: affectiviteit? Kortom, hoe hangen in sociaal ecologisch opzicht waarnemen en kennen samen met beroerd worden?

Zou een dispositief, voordat het begrepen – en verlaten - wordt, niet eerst ‘onbewust’ op affectief vlak doorwerken? Ik zou de term ‘dispositief’ nog eenmaal willen doorlichten om deze vraag te exploreren. Eerder merkte ik al op dat de atrofiering van een dispositief een vacuüm creëert, waarin een nieuwe oriëntatie zich uitkristalliseert. Dit vacuüm bevindt zich niet tussen twee dispositieven, hoe verleidelijk deze gedachte van het ‘tussen’ ook is: dit zou een derde positie vooronderstellen, waarmee we voor we het beseffen weer belanden in een dialectiek die Guattari juist afwijst. (DÖ 49) Dit vacuüm wordt – zoals de oneigentijdsheid van het “out of joint” – vaak als een gebrek aan manoeuvreerruimte opgevat. Maar kan het niet als een productief misplaatst zijn worden ervaren: als een dis-positie?

De mededeelbaarheid van dit misplaatst zijn, van deze minoriteit ligt op een ander vlak dan dat van uitgewoonde concepten. Voordat een ander - ‘princiepelijk’ voorlopig - mededelen al praktiserend wordt uitgevonden, heeft de mede-deling wellicht al een spatio-temporele kwaliteit, zij het niet op het discursieve vlak. Is het niet mogelijk dat deze kwaliteit zich in een niet-discursief te bezetten tijd/ruimte ontwikkelt, zoals Freud ooit met zijn Onbewuste viseerde: een ‘dispositie’vlak van gevoelens, neigingen of affecten?

De term ‘dispositie’ duikt sporadisch op in Guattari’s teksten en is dan altijd met affectiviteit verbonden. Zo heet het in *Les Trois Écologies* dat een wetenschappelijke verklaring van subjectiviteit zelf “een dis-positioneel in scene zetten” inhoudt, dat “in ‘tweede’ instantie een discursief begrip toelaat” (DÖ 27). Doorgaans wordt de aandacht verschoven van affecten naar concepten met een hegeliaanse pretentie: de mede-deling ontplooit affectiviteit. Guattari zelf benadrukt echter de complementariteit. Ik geef de voorkeur aan supplementair.¹⁷

In *Cartographies schizoanalytiques* wijst hij erop dat de actieve kracht van een affect de vraag naar “een dis-positie van mededeling” (CS 254) opwerpt: het affect – als gevoel – zet vanuit zijn eigen werkingen aan tot handelen. Dit roept Lyotards gebruik van de term ‘aisthesis’ in herinnering: in deze ‘waarneming’ speelt affectiviteit eveneens een rol.¹⁸ Affect noemt Guattari zelfs een ‘proto-*énonciation*’ wat affiniteit met Lyotards ‘affect-zin’ suggereert. Kortom, affecten dis-

positioneren op tweevoudige wijze concepten: vanuit het begrip is het affect misplaatst, maar dit misplaatst-zijn zelf is mede-deelbaar en mede-deelzaam.

c. leidmotieven: collectief handelen en affectieve identiteit

Met de afwijzing van het totaliseringsconcept wordt ook het verlangen naar oneindigheid afgewezen. (C 37) Eindigheid komt als limiet in beeld.¹⁹ De eindigheid van waarheden en waarden maakt dat ze niet algemeen toepasbaar zijn en dat ze vooral als collectieve, dissensuele belichaming (be)werken. Als het eindigheidsbesef veronachtzaamd wordt, wordt elke sociale samenhang – hoe beschaafd en rationeel ook – die geen stilering van het geweld toelaat, uiteindelijk een vorm van louter overleven: een survival of the fittest in de vorm van een panische hypervitaliteit, het verkeren in alle staten van paraatheid, bedacht op elke ondermijnende inbreuk. De competitiestrijd op macropolitiek vlak van Guattari's Geïntegreerd Wereld Kapitalisme is wellicht de meest omvattende uitdrukking. Kleinschalige levenspraktijken die de aanblik van traag overleven bieden, zouden echter als collectieve stilering van de onvermijdelijkheid wel eens een hogere ethico-esthetische kwaliteit kunnen hebben.

Als normaliteit en zelfdiscipline uitkomsten zijn van collectieve (be)werkingen die in menswetenschappelijke praktijken geïndividualiseerd en geïnterioriseerd worden, werpt dit dan enig licht op Guattari's notie 'ritornello', dat hier met 'leidmotief' is vertaald: is dit een kleinschalige, repetitieve ritmering of een crypto-ritueel? Het repetitieve karakter ervan zou dan teruggaan op rituele ritmeringen: bijvoorbeeld het door het koor gezongen refrein van de Griekse tragedie. Om op de veelvlakke (be)werkingen zicht te krijgen is het vereist

“een continuüm te conceptualiseren dat zich beweegt van het kinderspel en de provisorische ritualiseringen die pogingen van psychopathologisch herstel van ‘schizoïde’ werelden begeleiden, via de complexe cartografieën van de mythe en de kunst, helemaal tot aan de weelderige speculatieve bouwsels van de theologie en de filosofie, die getracht hebben dezelfde dimensies van existentiële creativiteit te begrijpen”(C 107/108).

Zo zelfdiscipline een modern-individualistische variant is van een collectief ritueel, zou normaliteit dan een moderne variant zijn van het sociale gedrag dat voorheen in collectieve rituelen werd geproduceerd en gepraktiseerd? Dan zijn deze intrinsieke (be)werkingen leidmotieven. Is het een overweging waard deze op te vatten als steeds de fysieke, steeds terugkerende ritmeringen die identiteit, normaliteit en – op mededelingsvlak – subjectiviteit schragen?

In het moderne en postmoderne samenleven werken naar mijn mening dit soort leidmotieven nog op allerlei manieren door. De minst herkenbare vormen zijn wellicht stereotypisch taalgebruik, routineus, ongerefleeteerd handelen en gewoonten. In positieve zin zijn dit gemeenschapsstichtende gedragingen, De hyperindividualistische pathologische uitingsvormen dienen zich aan als neurosen. Routineuze handelingen – van tandenpoetsen, het wekelijkse bezoek aan de bingo of houseparty, de tweemaandelijks vernissages - kunnen dwangmatig worden zodra de door het samenleven opgelegde samenhang – het samen-leven – niet meer vanzelfsprekend werkt en een overcompensatie is vereist. Neurose is dan een negatief leidmotief dat op het subjectieve vlak het panische handelen structureert en samenhang geeft. Evenals conventioneel verslavingsgedrag wordt subjectiviteit een panische, rituele praktijk, die bij de minste of geringste inbreuk op deze ritmering uit elkaar valt.

Guattari opent daarentegen het zicht op een productieve en positieve werking van leidmotieven. Ik zou willen voorstellen ze op te vatten als uiteenzettingen van affecten: leidmotieven zijn psycho-sociale disposities. Ze vormen evenals affecten een 'inter' waarbinnen subjectiviteit plaatsvindt: zij zijn door hun betrokkenheid 'primaire' inter-esse. In *Mille plateaux* heet het leidmotief een intermezzo, een 'milieu'. Conceptualisering en verbeelding vinden misschien pas (hun) plaats als affecten fysiek en collectief als leidmotieven worden uiteen-gezet. Door deze tussen'positie' zijn deze affecten per definitie dispositioneel. 'Ritornello' als een kleinschalige

'wederkeer' – om met Nietzsche te spreken - wordt door (ver)beelding gesynthetiseerd en door vertogen op begrip gebracht. In een triplex (be)werking krijgt affectiviteit samenhang en wordt deze herkenbaar als identiteit:

"De paradox waar de esthetische ervaring ons voortdurend naar terugverwijst, is dat deze affecten, als een modus van existentiële waardering, onmiddellijk zijn gegeven, ondanks, of los van het feit dat indicatieve kenmerken en descriptieve leidmotieven noodzakelijk zijn om hun bestaan te catalyseren in het veld van representatie". (C 93)

Zijn deze noodzakelijke 'representatiespelen' vergelijkbaar met Foucaults 'waarheidsspelen'? In ieder geval lijken beide mij creatief-affirmatieve transformaties van kleinschalige uitdrukkingen van dat wat hierboven 'dispositief' is genoemd. Zou de vertaling naar het micropolitieke niveau van de disposities Guattari impliciet hebben bewogen om zijn 'dispositief' als mede-deelbare paradigmata te presenteren?

Deze repetitieve (be)werkingen, hoe onvoorspelbaar ook, leiden op kunst-matig vlak tot een identiteitservaring, waarin opposities teniet worden gedaan:

"een blok van percepten en affecten, als een esthetische compositie, brengt in dezelfde transversale flits het subject en het object, het zelf en de ander, het materiële en het onlichamelijk, het ervoor en het erna samen"(C 93).

Zou deze discursief niet te vatten, gemeenschappelijke (ver)beelding de mededeelbare grondslag kunnen vormen van waarheden en waarden die subjectiveringen zeggings- en aantrekkingskracht verlenen?

6 – Mentale ecologie: zelfreferentiële bestaansgrond – Geen cartesians "cogito ergo sum" dus, maar een "affectus ergo sum", zoals Julia Kristeva in *Liefdesgeschiedenissen* (1983)²⁰ voorstelt. Een 'affectus' als knooppunt van een 'inter' waarin leidmotieven identiteit ritmeren en de verbeelding deze synthetiseert. Hoe laat dit zich op existentieel vlak begrijpen? Is er een samenlevingsvorm waarneembaar die zich vanuit deze mentaal-ecologische optiek laat her-denken? En wat blijft daarin van het vertrouwde cogito, van het "ik denk" over als het "ik ben" tot een 'zijn' van het 'inter', tot inter-esse wordt? Ik zou voor een laatste verheldering kort nog twee esthetische componenten van het ethico-esthetische dispositief willen uitwerken: stijl en virtualiteit. Ik meen dat Guattari, voorbij opposities en dualiteiten, een collectief ingebedde stilerende viseert van een 'tussen' of, zoals ik hiervoor reeds aangaf, van een onbeslisbaar midden tussen waarnemen en voor waar nemen als een 'tussen' dat, zoals gezegd, vandaag de dag door overleefde tegenstellingen nog steeds aan de blik wordt onttrokken.

a. inhoud en expressie: levensstijl Welke ethico-esthetische samenlevingsvorm binnen een micropolitieke interactiviteit staat Guattari voor ogen? Opnieuw biedt Foucaults referentiekader uitkomst. In diens notie 'bestaansethetica' of levensstijl levert 'stijl' een ecosofische expressie. Dit kan afgeleid worden uit Guattari's kritiek op de aristotelische tegenstelling materie-vorm. Guattari laat namelijk met de cartesiaanse lichaam-geest dualiteit tevens een tweetal aristotelische dichotomieën achter zich, die nog in de marxistische dialectiek doorwerken: materie-vorm en potentie-werkelijkheid. Hij verdisconteert het besef van historiciteit en eindigheid van iedere waarheid en waarde in zijn voorstel om de eerste tegenstelling te vervangen door het supplementaire begrippenpaar 'inhoud-expressie'.

'Inhoud' staat niet voor een ruwe, ongevormde materie, maar voor reeds cultuur-historische gevormde stof: 'leven' onder bepaalde omstandigheden in een bepaalde tijd.²¹ De stilerende van 'het' leven begint nooit bij een nulpunt: voordat we ook maar 'ik' kunnen zeggen, zijn we al in vele geschiedenissen en vertogen 'geworpen' – om met Heidegger te spreken. Dit geworpen-zijn houdt in dat het leven als ongevormde materie niet bestaat.

'Inhoud' heeft dus altijd al een vorm. 'Expressie' of uitdrukking staat niet tegenover deze inhoud, maar drukt collectieve (be)werkingen van deze vorm uit. Inhoud en expressie zijn dus geen tegenstelling, maar supplementaire gestalten van samenhangende (be)werkingen die aangeduid worden met de notie 'stijl'.

Als er over levensstijl wordt gesproken dan is de verleiding groot om deze als een stilering door 'iemand' van 'iets' op te vatten. De meest voor de hand liggende kandidaat voor het 'iets' is 'het leven' en voor iemand 'een autonoom individu' of 'ik'. Dit noem ik echter 'lifestyle': waar onder de waren. Bij Guattari is 'het' leven al een gevormde materie en is het autonome individu een veelvlakige samenhang, waar hij op foucaultiaanse wijze drie determinanten onderscheidt: één komt van buitenaf (macht), één van binnenuit (kennis) en één beweegt zich tussen de vlakken: zelfreferentialiteit. Het is deze zelfreferentialiteit die in het proces van subjectivering een doorslaggevende rol vervult: zelfreflectie.

De complementariteit in een stijl bestaat hierin dat de uitdrukking de inhoud vormt en dat inhoud dus slechts als uitdrukking kan verschijnen. Ze van elkaar losrekken is echter een metafysische ingreep: de inhoud bestaat niet vóór de uitdrukking. Evenmin gaat de inhoud helemaal op in de uitdrukking: er blijft een verschil bestaan waardoor de stilering aan een (zelf)reflec-tie kan worden onderworpen. Inhoud geldt pas als criterium voor de uitdrukking vanuit het stileringsproces. Zoals in de bespreking van het dispositief werd opgemerkt werkt zelfreflexiviteit veranderend.

Deze reflectie is een noodzakelijke voorwaarde voor creativiteit. Maar deze kan niet geheel op het conto van een 'ik' worden geschreven: de doorwerkingen van het hier en nu - de spatio-temporele gesitueerdheid - en van het mede-delen met anderen constitueren de 'zelfreflectie. Evenals in de 'zelfpraktijken' van Foucault wordt het zelf altijd tegelijk door zichzelf en door anderen be-werkt. Kortom, lifestyle is nog geen (samen)levensstijl. Lifestyle, om het maar eens onaardig te formuleren, is in negatieve zin esthetisch: oppervlakkig, a-politiek, hyperindividualistisch. Een levensstijl is veelvlakig, micropolitiek en individueel.

b. zelfreferentialiteit: potentie-werkelijk èn actueel/virtueel - In Foucaults oproep te 'worden' in plaats van te zijn klinkt een Deleuzo-guattariaans stromen en bewegen door: in het homo-worden weerklinkt het vrouw-, dier- of minoriteit-worden. Maar het gaat bij dit worden niet om een potentie die verwerkelijk moet worden om geschiedenis te maken. Net zo min als er sprake is van een aristotelisch hylemorfisme (stof-vorm) is het potentie-realiteit dualisme doorslaggevend. Zowel de christelijke als de hegeliaans-marxistische transformatie ervan veronderstelt een lineair-progressieve tijd. Dit is een ontwikkelingsgeschiedenis die uitmondt in een voltooide werkelijkheid: het Rijk Gods op aarde, de burgerlijke rechtsstaat, het Derde Rijk of de communistische samenleving.

Dit ontwikkelingsperspectief is bij Guattari wel in micropolitiek opzicht aanwezig – hij viseert immers een politiek van de bevrijding - maar dit perspectief laat zich niet meer tot een enig ware geschiedenis totaliseren. Micropolitieke interactiviteit is een veelvlakig gebeuren in een hier en nu, een hiernumaals of een 'actualiteit'. Met het ogenschijnlijk tegengestelde 'virtualiteit' vormt 'actualiteit' een reflectieve dynamiek die als het ware haaks op de lineair-progressieve tijd staat: het is een oneigentijdse kwaliteit.

Actualiteit verwijst naar 'agere' en 'actus': (be)handelen.²² De term gaat terug op het Aristotelische 'energeia' (kracht) en 'entelecheia' (voltooiing). In de aristotelisch-thomistische traditie is actualiteit als werkelijkheid nog verbonden met een vanuit essenties gedachte potentialiteit. Ik vat actualiteit in Guattariaanse zin echter op als een (be)handeling en (be)werking – 'in actu' – van reeds gevormde, maar nog niet gestileerde materie: het (dagelijkse) samen-leven.

Iets concreter en historischer: deze specifieke stilering neemt een aanvang in de loop van de 19^e eeuw en hangt samen met een toenemende mediale reflectie op het maatschappelijke en wereldgebeuren. De 19^e eeuw is de eeuw van de natie-staat en van de massa's. Actualiteit wordt een sociaal-politieke categorie zodra media zoals kranten of tijdschriften - in de 20^e eeuw vervolgens radio en bioscoopjournaal, televisie en World Wide Web - de veelheid van

gebeurtenissen in wereldhistorische perspectief plaatsen en reflecteren: de krantenkop en het nieuws-item zijn aanvankelijk slechts weergaves van één singuliere gebeurtenis. Deze kan echter wereldnieuws worden door de koppelingen met andere nieuwsfeiten en door inwerkingen op, doorwerkingen in en bewerkingen van het collectieve bewustzijn en gedrag van de info-consumenten waar iedereen door de verbreiding van onderwijs onvermijdelijk toe gaat behoren. Actualiteit is een gestileerde – en vanuit waarnemingsperspectief: disciplinerende - werkelijkheid.

Deze werkelijkheid komt steeds minder voort uit noodzakelijk te realiseren essentialistische potenties of mogelijkheden. De zelfreflectieve werkelijkheid die tegenwoordig actualiteit heet, realiseert – als begrijpen en verwerklijken – geen mogelijkheden maar virtualiteiten. Het kernwoord van virtueel – het aristotelisch-thomistische ‘virtus’ – betekent allereerst deugd. Het handelingsaspect van kennis duikt weer op. Voor de Guattariaanse context is een andere betekenis van ‘virtus’ van groter belang: ‘kracht’ of ‘werking’.²³

Het veelvlakkige hiernumaals bevat virtueel een actualiteit die fysiek werkelijk kan worden, maar die ook als virtualiteit reëel is: ‘virtual reality’ is meer dan een gedachte, een idee, een droom, een visioen, een intuïtie, een visie, kortom schijn. In hun (be)werkingen van een materiële werkelijkheid scheppen ze alle een actuele, gereflecteerde werkelijkheid. Maar daarin is het besef van een andere actualiteit altijd aanwezig: hoe overweldigend de simulatie ook is, heel ver weg blijft de gedachte aan een lichaam dat zich in een fysieke ruimte beweegt doorwerken.

Actualiteit, zou ik willen stellen, is een stilering van het dagelijkse, aan de mediale waarneming onttrokken leven tot micropolitieke werkelijkheid. Deze werkelijkheid is niet de voltooiing van een potentie, maar één van de actuele realiteiten in een veld van werkelijke virtualiteiten van het hiernumaals.

“Het mogelijke is nooit werkelijk, ook al kan het actueel kan; echter, hoewel het virtuele niet actueel is, is het niettemin werkelijk. In andere woorden, er zijn verscheidene huidige (actuele) mogelijkheden waarvan sommige in de toekomst zullen worden verwerklijkt; daarentegen zijn virtualiteiten altijd werkelijk (in het verleden, in de herinnering) en kunnen ze worden geactualiseerd in het heden”²⁴

Virtualiteit krijgt als een complex van vluchtlijnen een subversieve kwaliteit en vormt een reservoir voor creativiteit dat na de “uitputting van het utopisch potentieel” kan worden aangeboord.

Actualiteit en virtualiteit kennen geen lineaire uiteenzetting of causaliteit – dan zou virtualiteit weer potentialiteit zijn – maar zijn beide tegelijk werkzaam als reflecterende mede-deling. Het is niet geheel van zin verstoken om niet alleen een dispositief, maar ook een als dis-positie gedachte affectiviteit virtueel en de doorwerkingen en (be)werkingen ervan actueel te noemen: een affect is een gedispositioneerde mede-deling die een micropolitieke interactiviteit bestemt. Een verdichtingsvlak is eveneens virtueel, de expressie ervan – als een specifieke organisatie van een complex van collectieve (be)werkingen – actueel.²⁵ Of in Guattari's meta-modellisatie: Fyla en Stelsels zijn potenties van respectievelijk Stromingen en Bestaansgronden, die daarvan de werkelijke uitdrukkingen zijn. Fyla en Stromingen zijn op hun beurt actuele verschijningsvormen van Stelsels en Bestaansgronden die virtueel zijn. Dit alles verklaart enigszins Guattari's uitspraak dat

“alle waardesystemen - religieus, esthetisch, wetenschappelijk, ecosofisch – zichzelf installeren in de machinieke interface tussen het noodzakelijk actuele en het mogelijk virtuele”(C 52/3).

Het snijpunt van het actuele en de materiële werkelijkheid is een gebeurtenis: de nulgraad van het bestaan.²⁶ Als supplementair begrippenpaar duidt actualiteit/virtualiteit dus op een reflectieve verhouding tot het complex van materiële gebeurtenissen of ‘événements’. De realiteit van een gebeurtenis is tegelijkertijd actueel en virtueel. Actueel als onderdeel van een reeks gebeurtenissen, vergelijkbaar met Lyotards finaliserende inhaken van zinnen. Virtueel als het dispositioneel gebeuren dat Lyotard als ‘zin-affect’ en Guattari als ‘proto-mededeling’ aanduidt.

c. *'agencement' d'énonciation: (be)werkingen van mede-deling* In welke relatie staat ten slotte deze actualiteit/virtualiteit tot het 'agencement' en de subjectiveringspraktijken? Handelen veronderstelt in iedere geval niet één maar vele sturende krachten: (be)werkingen op conceptueel, perceptief en affectief vlak. Dé sturende instantie (agent) bestaat slechts virtueel. De 'agent' die op het kruispunt van territorialiserende segmentatielijnen en deterritorialiserende vluchtlijnen druk met zijn armen zwaaiend de aandacht probeert te trekken – het intentionele, zelfbepalende subject met zijn beredeneerde verlangens – is slechts één verabsoluteerde cultuur-historisch gebonden uitdrukking van deze 'agencement'. Voor de Grieken waren het de Olympische goden: "Muze, vertel mij het verhaal" begint Homerus zijn epos over de thuisreis van Odysseus. God, engelen of duivels zijn christelijke varianten. Postmoderne individuen laten zich weliswaar inspireren door hun beelden en weten dat onbewuste drijfveren en gevoelens meespelen, maar uiteindelijk willen zij zich, als het uitkomt, nog steeds verantwoordelijk weten voor hun daden. Ethische verantwoordelijk blijkt echter meer en meer op juridische aansprakelijkheid neer te komen. Toerekeningsvatbaarheid wordt een kwestie van berekening.

Of er een 'laatste beweging' is en wat deze 'onbewogen beweging', zoals Aristoteles hem kwalificeert is, is bij gebrek aan Grote verhalen niet langer definitief vast te stellen, ook al blijft de behoefte aan deze 'auto-mobilist'. onverminderd doorwerken. Soms zijn het idealen of denkbeelden, dan weer intuïties, aandriften, beroeringen of gevoelens die een handelingscomplex samenhang geven. De 'agent' als sturende kracht kan voelbaar zijn als een onbestemd verlangen, voorstelbaar als een object gerichte wens en denkbaar als een door rationele overweging gestuurd principe. Affecten, percepten en concepten (be)werken elkaar 'binnen' een individu, maar zijn altijd ook betrokken op anderen en op de wereld der dingen.

Handelen is eerst individueel en dan pas intersubjectief. Mede-delen is daarom 'intrasubjectief' noch 'intersubjectief'. Voordat er een individu is, is er eerst een 'tussen'. Het ongedachte midden zal per context en situatie verschillen, ook al is het uitgewerkte resultaat – de gëeffectueerde actualiteit – doorgaans eenduidig te identificeren door middel van een naam die in het geboorteregister en politierapporten is opgeschreven. Precies tegen de haast onvermijdelijk procedure van deze identificatie verzet Guattari zich: tegen de logica van het uitgesloten midden en het binairisme.

"De symmetrie van de schaal, de transversaliteit, het pathische niet-discursieve karakter van hun (affecten, ho) expansie: al deze dimensies verwijderen ons van de logica van het uitgesloten midden en sterken ons in onze afwijzing van ontologisch binarisme die we voorheen hebben gekritiseerd." (C 50)

7 – Het midden als zelfreferentiële bestaans-grond – Guattari richt zijn aandacht op "scheppende kernen van autopoëtische consistentie" (C 105). De consistentie of vastheid geeft subjectiviteit 'body' als territorium of grond wordt het door affecten doorkruist en door concepten in kaart gebracht. De affecten zijn als nomaden die er zwervend doorheen trekken zonder zich ook maar een moment ontheemd te voelen. Niet de diepte of oppervlakte van de grond telt, maar het veelvlakkige ervan. Het middelpunt van deze 'grond' is een belichaamde dis-positie:

"Een wereld kan slechts gevestigd worden op voorwaarde dat zij bewoond wordt door een middelpunt, een deconstructivistisch, detotaliserend en deterritorialiserend punt, vanwaaruit zich een subjectieve positionaliteit belichaamt." (C 80)

Want hoe je het ook wendt of keert: lichamelijke samenhang vereist een – zij het principiële voorlopige – positie. In het nomadisch doorkruisen van het milieu wordt subjectivering geritmeerd door leidmotieven.

Ik zou geneigd zijn er aan toe te voegen dat het milieu aan de posities 'voorafgaat', ware het niet dat de tijd van dit 'midden' of 'tussen' – evenals die van het virtueel/actuele nooit samenvalt met een modern-lineaire tijd: het kent geen ontwikkelingsgeschiedenis. Zijn plaats kent geen

'coördinaten'. Als het zijn plaats al kent, dan is deze kennis dispositioneel of misplaatst. Dispositionele affecten ritmeren de spatio-temporele kwaliteit van het 'midden'. Ook zij gaan 'vooraf' aan iedere (op)positie. Het midden is dus niet als een goede plaats – een utopie - te fixeren. Het is hoogstens te traceren als verplaatsing. Virtueel bezien is het (een) plaats (uit)vinden en tijd maken.

Het 'tussen' bestaat als 'inter-esse'. Het is deze betrokkenheid van waaruit Guattari zich tweemaal blijft stellen tegen de opposities en dualismen die het westerse denken millennia lang hebben bespookt.

“Bestaan, als een deterritorialiseringsproces, is een specifieke intermachinieke werking die zichzelf richt op de bevordering van enkelvoudige existentiële intensiteiten. En ik herhaal, er is geen algemene syntaxis voor deze deterritorialiserings. Existentie is niet dialectisch, niet representatief. Het is nauwelijks leefbaar!”(C 52)

Subjectivering als een experimentele praktijk: op affectief vlak als een in- en uitstromen, op perceptief vlak als een verbeelden van deze transversale stromingen en op conceptueel vlak als een discursief mede-delen van de consistentie, coherentie en continuïteit ervan Subjectiviteit als kunstmatig resultaat van mede-delingspraktijken. Het is waar: Guattari laat in het midden wat deze gemeenschappelijke, veelvlakke bestaansgrond uiteindelijk schraagt. Maar toch heeft ook hij niet kunnen nalaten dit 'punt' of dit 'gebeuren' een naam te geven:

Chaosmose

Noten

“ONTWERPT, VERWORPENEN DER AARDE...”

pp. 115-141

1 – Deze triplexiteit dient niet dialectisch te worden opgevat. Het begrip of concept speelt wel een rol, maar is niet de laatste toetssteen, zoals bij Hegel het geval is. Zie: DÖ 49.

2 – Deleuze analyseert vanuit deze optiek het werk van de schilder Francis Bacon. Zie: Gilles Deleuze, *Francis Bacon. Logique de la sensation*. Edition de la différence, Parijs 1981.

3 – Het gebruik van de term 'subjectiviteit' blijft problematisch. Het is weliswaar niet meer het transcendentale subject van Kant, maar toch blijft door deze term de kentheoretische dimensie een bevoorrechte rol spelen. Een welwillende lezing van Guattari's voorstel 'subjectivering' roept Foucaults latere zelfkritiek in gedachten: deze meende dat hij in zijn subjectkritiek over het hoofd had gezien dat er in de loop van de westerse geschiedenis telkens weer subjectiviteiten zijn geproduceerd.

4 – Foucault en Deleuze bespreken vanaf het begin van de jaren zestig elkaars werk regelmatig. Zo bespreekt Deleuze Foucaults *Surveiller et punir* (1975) in een artikel met de titel: "Surveiller et punir: Geen schrijver maar een nieuwe cartograaf" (vertaling in: *Te Elder Ure* 29, pp. 635-658). In 1971 werken ze samen in een commissie die de hervorming van het gevangeniswezen voorbereidt. Zie verder: Didier Eribon, *Michel Foucault (1926-1984)* Flammarion, Parijs 1989, p. 274..

5 – Zie: Henk Oosterling, *De opstand van het lichaam Over verzet en zelfervaring bij Foucault en Bataille*. SUA, Amsterdam 1989, p. 139.

6 – Zie: Michel Foucault, *De wil tot weten. Geschiedenis van de seksualiteit 1*. SUN, Nijmegen 1984, p. 105.

7 – Zie: Michel Foucault/Gilles Deleuze, *Nietzsche als genealoog en als nomade*. SUN, Nijmegen 1981, p. 57.

8 – Zie: Jean-François Lyotard, "One thing at stake in women's struggle" (1978) in: *The Lyotard Reader* Basil Blackwell, Cambridge (Mas.) 1989, p. 118. Deze theorie-fictie is vergelijkbaar met soortgelijke kentheoretische deconstructies, zoals Foucaults 'waarheidsspel', Derrida's 'deconstructieve schriftuur' en Baudrillard's 'fatale strategieën'. Zie verder: Henk Oosterling, *Door schijn bewogen. Naar een hyperkritiek van de xenofobe rede*. Kok Agora, Kampen 1996, pp. 581, 588.

9 – Het 19^e eeuwse Gesamtkunstwerk is een mislukte, moderne poging om deze integratie vanuit de kunst tot stand te brengen. Zie: Udo Bernbach, *Der Wahn des Gesamtkunstwerks. Richard Wagners politisch-ästhetische Utopie*. Fischer Verlag, Frankfurt a/M 1994; zie ook: Harald Szeemann e.a. (red.), *Der Hang zum Gesamtkunstwerk. Europäische Utopien seit 1800*. Verlag Sauerländer 1983.

10 – Zie voor deze iets te simpele interpretatie, waarin overigens wel een kritische intuïtie wordt aangezet, het door Siebe Thissen en Andreas Broeckmann besproken artikel van Richard Barbrook.

11 – Ik kan dit in dit kader slechts kort aangeven. Zie verder: Oosterling, *Door schijn bewogen, o.c.*, Deel III, pp. 495-

650.

12 – Zie: Henk Oosterling, "Kritiek van de politieke rede: Lyotards (af)tastende denken" in: Jacques Tacq (red.), *Een hedendaagse Kant. De invloed van Immanuel Kant op contemporaine denkers*. Boom, Amsterdam 1997, pp. 139-164.

13 – Zie: "Post-scriptum sur les sociétés de controle" in: *Pourparlers 1072-1990*. Minuit, Parijs 1990, pp. 240-247.

14 – De Amerikaanse vertaling voegt het zelfs als ondertitel aan de hoofdtitel toe, zodat over het morele gehalte van Guattari's denken geen misverstand kan bestaan.

15 – Als een in-dividu 'niet-deelbaar' betekent, dan zijn schizofrenen 'dividuen'. Of esthetisch dispositioneel geformuleerd: di-videre: twee-zieners.

16 – Dit strookt weer met zijn opvatting dat van literatoren vaak meer over het innerlijk te leren valt dan van psychologische analyses, wat eens te meer een verschuiving van het menswetenschappelijke naar het ethico-esthetische dispositief aangeeft. (DÖ 26)

17 – Zie: *Door schijn bewogen, o.c.*, p.454/539/649.

18 – Zie daartoe: Jean-François Lyotard, "Anima minima" in: *Moralités postmodernes*. Galilée, Parijs 1993, p. 204.

19 – Als Kants "Totalität" en 'Gesamtkunstwerk' limietgestalten zijn, dan is "Anspruch auf Totalität" en "Hang zum Gesamtkunstwerk" een discursieve en affectieve uitdrukking van dit verlangen. Zie: Henk Oosterling, "Idealisme: idee, ideaal, ideologie, ideologiek. Een ideeëngeschiedenis/Idealism: Idea, Ideal, Ideology, Logistics of Ideas. A History of Ideas" in: *De wereld moe(s)t anders; over grafisch ontwerpen en idealisme/ The World must change; on graphic design and idealism*. Leonie ten Duis/Annelies Haase (red.), Amsterdam 1999.

20 – Zie: Julia Kristeva, "Ego affectus est" in: *Liefdesgeschiedenissen. Een essay over verleiding en erotiek*. Contact, Amsterdam 1991, pp. 173-193.

21 – Zo dient het meest algemene vlak 'fylum' evenmin verward te worden met een kosmische oersoep; deze is vanuit het viervlak slechts als 'lege referent' te extrapoleren, maar maakt er geen deel vanuit.

22 – Het latijnse grondwoord 'agere' – met als voltooid deelwoord 'actus' - heeft vele betekenissen, maar de meeste geven uitdrukking aan een causerende werking: iets in beweging brengen of tot iets anders aanzetten, zoals het opdrijven van een kudde.

23 – Virtueel was in de scholastische filosofie een tussenterm tussen actueel (formeel) en nominaal (louter verschijning): het was dus niet louter schijn, maar een eerste vorm-principe. Zo was de ziel de actuele vorm van het lichaam. Maar virtueel werd bijvoorbeeld ook gebruikt om vergissingen te kwalificeren die per ongeluk tot ontdekkingen leidden:

vanuit zijn doorwerking is het virtueel als actualiteit werkelijk.

24 – Aldus de beschrijving van Deleuzes verwerking van deze thematiek. Zie: Michael Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy*. UCLPress, Minnesota/Londen 1993, p. 17.

25 – Bij Foucault vindt een soortgelijke verschuiving naar het virtueel en actuele plaats: machtverhoudingen heten nu eens puissance, dan weer pouvoir. De laatste zijn de uiterlijke machtsstructuren die doortrokken zijn van krachtsverhoudingen, die een virtueel karakter hebben. Kracht, met andere woorden, kan slechts gedacht worden vanuit gegeven machtverhoudingen, maar deze ontlene hun dynamiek aan de krachten die nooit volledig geterritorialiseerd kunnen worden.

26 – Zie voor Deleuzes uitwerking van de problematiek van virtualiteit en gebeurtenis: Gilles Deleuze, *The Fold*. Minneapolis, Minnesota 1993, resp. 104-110 en 76-82.