

10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

**HOOFDSTUK 10**

**HERHALEN, HERDENKEN, HERSCHRIJVEN**  
*Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard*

Kan een wetenschap alleen dan 'vrolijk' worden, als zij de blik afwendt van het lijden? Klinkt alleen daar de lach op, waar door een actief vergeten het geweld uit beeld is verdwenen? Of bestaat er een lachen ten overstaan van het geweld -of misschien moeten we zeggen: in het geweld - dat cynisch noch hysterisch is? Wat beoogt Derrida, wanneer hij Batailles houding tegenover Hegels poging de dood met het zelfbewustzijn te pareren, als lachen kenschetst?

"L'indépendance de la conscience de soi devient risible au moment où elle se libère en s'asservissant, où elle entre *en travail*, c'est-à-dire en dialectique. Le rire seul excède la dialectique et le dialecticien: il n'éclat que depuis le renoncement absolu au sens, depuis le risque absolu de la mort, depuis ce que Hegel appelle négativité abstraite."(Derrida 1967a: 376)

Terwijl Lyotard Bataille verwijt, dat hem ten overstaan van het offer 'l'humour hassidique ou païen' (Lyotard 1983: 206) ontbreekt, vat Derrida Batailles lach als een radicale geste op: deze lach neemt namelijk niet alleen positie in tegenover het systeem, hij klinkt ook op, zodra deze als soevereine daad in weerwil van zichzelf tot methode wordt. Wat de lach *toont*, in de meest letterlijke zin van deze akoestische metafoor: toonzet, is "la différence entre la maîtrise et la souveraineté". Zelf is hij geen negativiteit, maar een verdubbeling en een verscheuring in één, een parodie: "Et il rit de soi, un rire 'majeur' rit d'un rire 'mineur'(...) Elle doit donc d'une certaine manière simuler le risque absolu et rire de ce simulacre"(Derrida 1967b: 377). Het is de lach, waarvan reeds Bataille meende dat hij opklinkt in en ten overstaan van 'la tache aveugle'.<sup>1</sup>

### *III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie*

Is 'un rire philosophique'(Foucault 1966: 354) het ambiguë teken van een betrokkenheid, die op afstand blijft? Pareert Foucault daarmee aan het eind van *Les mots et les choses* de dialectici op niet-discursieve wijze? Of is deze lach nog besmet door de negatie die in het 'opposer' doorklinkt, zoals ook Sartre meende, dat Batailles lach niettemin een hegeliaanse lach, dus 'négatif' bleef? Misschien dat Deleuze, in wiens werk de nietzscheaanse 'Heiterkeit' nog het meest expliciet doorklinkt, de kern van de relatie tussen lachen, sterven en filosoferen raakt, wanneer hij over het vermeende einde van de filosofie in ons tijdperk van informatica, communicatienetwerken en commerciële promotie opmerkt: "La philosophie se sent petite et seule devant de telles puissances, mais, s'il lui arrive de mourir, au moins ce sera de rire"(Deleuze 1990: 186)<sup>274</sup>.

---

#### *Excursie 17*

#### *Differentiedenkers*

---

275 Gilles Deleuze, *Pourparlers. 1972-1990* (1990).

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

In *De opstand van het lichaam* heb ik be-toogd dat Foucaults methodische doorden-king van de differentie tot op grote hoogte geïnspireerd is door het gedachtengoed van Bataille. Diens denken vindt ook weerklank in het werk van andere vooraanstaande differentiedenkers, zoals Deleuze, Derrida en Lyotard. Dit betekent overigens niet dat de invloed van Bataille bij deze drie andere denkers op gelijke wijze terugkeert. Voor Derrida geldt weliswaar nagenoeg hetzelfde als voor Foucault, maar met name Deleuze en Lyotard staan in een veel problematischer verhouding tot Bataille. Hoewel op de eerste pagina's van *Différence et répétition* zinsneden voorkomen als "A tous égards, la répétition, c'est la transgression"(Deleuze 1968: 9) vinden we verder in Deleuzes werk weinig expliciete verwijzingen naar Batailles teksten. In zijn vroege essay over *Présentation de Sacher-Masoch* (1967) komt weliswaar een instemmende verwijzing naar Batailles *L'Érotisme* voor (Deleuze 1967: 17) en in *L'Anti-Oedipe* wordt ook twee maal instemmend naar Batailles *La part maudite* (1949) verwezen (Deleuze/Guattari 1972: 10/225), evenals in *Mille Plateaux* (-1980) als het over de Islam gaat (Deleuze/Guattari 1980: 476), maar deze sporadische instemmingen rechtvaardigen naar mijn mening geenszins de stelling dat er een doorslaggevende bataillaanse invloed aanwezig is. In die

zin verschil ik van mening met Groot. (Groot 1988: 95/7)<sup>70</sup> Verdere secundaire verwijzingen zijn te vinden in zijn boek *Foucault*.(Deleuze 1986: 102) In een interviewbundel met Claire Par-net - *Dialogues* (1977) - merkt Deleuze over Bataille op: "La 'transgression', trop bon concept pour les séminaristes sous la loi d'un pape ou d'un curé, les tricheurs. Georges Bataille est un auteur très français: il a fait du petit secret l'essence de la littérature, avec une mère dedans, un prêtre dessous, un oeil au-dessus."(Deleuze/Parnet 1977: 58/9)

De laatste zin maakt duidelijk dat het hier uitsluitend om de erotische teksten van Bataille gaat, terwijl de andere verwijzingen op het latere werk van toepassing zijn. Dat naast Klossowski vooral Blanchot een grote rol bij Deleuze speelt mag pleiten voor de bewering dat Bataille, die zijn gedachten, neergelegd in *La somme athéologique*, in nauwe samenwerking met Blanchot heeft ontwikkeld, indirect wel degelijk zijn invloed heeft doen gelden.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Bij Lyotard is er aanvankelijk sprake van een duidelijke afwijzing: "I'm not a disciple of Bataille", heet het in een recent interview. Maar hoe dubbelzinnig deze relatie geweest zal zijn, blijkt uit de daaropvolgende opmerking van de filosoof die een van de weinigen is die - mede onder invloed van Klossowski's *Nietzsche et le cercle vicieux* - intensiteiten diepgaand doordacht heeft: "concerning in-tensity, Bataille is crucial"(Lyotard 1994: 81). In *L'Inhumain* (1988) in "Logos et tekhnè, ou la télégraphie" neemt hij wat gas terug. Het draait hier om de problematiek van de tijd: "Vous comprenez de quoi je parle ici: de ce que la psychanalyse appelle anamnèse, de ce que ladite 'pensée française' appelle depuis longtemps *écriture*. Je n'entends pas ce 'passage' comme une transgression, c'est pourquoi je me suis écarté (peut-être trop vite) de Bataille et de Klossowski"(Lyotard 1988a: 65).

Ten tijde van de Nietzsche-receptie treffen differentiedenkers in spe elkaar regelmatig en treden ze met elkaar in debat. In hun gestaag groeiende oeuvre verwijzen ze soms direkt, meestal indirect naar elkaar. Soms wagen ze zich zelfs aan een polemische confrontatie. Een vorm van spreken die zij overigens - en dat heeft Habermas niet doorgrond toen hij Derrida onterecht verweet "nicht zu den argumentationsfreudigen Philosophen" te beho-ren (Habermas 1985: 228)<sup>71</sup> - als reactieve vorm op theoretische gronden afwijzen. Als ze al in discussie gaan dan zullen hun niet-temin sterk argumentatieve betogen doorspekt blijven met affirmatieve statements.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Deleuze en Foucault zijn daar heel ver in gegaan. Vanwege hun jarenlange samenwerking in werk- en actiegroepen - wederzijdse boekbesprekingen, maar vooral Deleuzes boek *Foucault* (1986) getuigen daarvan - ligt een thematisering van de aporie naar aanleiding van een aantal centrale noties in beider werk dan ook voor de hand. Ik zou willen beweren dat de door Foucault vanuit negatief-kritisch perspectief ontwikkelde these over een aporetische spanning in het moderne denken in Deleuzes opvatting en uitoefening van een 'rhizomatisch' of 'nomadisch' denken een explicieter creatief-affirmatieve gestalte krijgt dan in Foucaults latere werk waar het nog een methodisch aspect behoudt. Een niet begrippelijke differentie, die als een soort quasi-transcendentale vooronderstelling het denken mogelijk maakt wordt in Deleuzes schriftuur sterker om- en uitgeschreven.

Hoewel Deleuze het werk van de denker van de 'différance', Jacques Derrida, goed kent, zijn de verwijzingen in zijn vroege werk naar Derrida minimaal. Dit geldt ook ten opzichte van Lyotard. Derrida verwijst evenmin naar Deleuze, eveneens een enkele uitzondering daargelaten. Slechts eenmaal wordt in Deleuzes *Différence et répétition* gerefereerd aan een artikel dat opgenomen is in de bundel *L'écriture et la différence* dat een jaar eerder was verschenen. Het betreft een korte opmerking over de differerende werking in de differenties - "Il faut montrer la différence allant *différent*" - (Deleuze 1968: 79) - die opgevat kan worden als een verwijzing naar het meest kernachtige begrip uit Derrida's werk: la *différance*. Verder vinden we in *L'Anti-Oedipe* drie korte verwijzingen naar *De la grammatologie* en *L'écriture et la différence* en in *Mille plateaux* een verwijzing naar Derrida's commentaar op Husserl. (Deleuze/Guattari resp. 1972: 189/240/359; 1980: 455). In de secundaire literatuur zijn vanzelfsprekend meerdere verwijzingen te vinden. Zo schrijft Berns in "De terugtrekking. Over politiek en ethiek bij Derrida" in *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken* (1986): "Derrida's schrifttheorie leidt niet tot een radicalisme in de gangbare zin van het woord, noch tot een anarchisme. Dit is een constante in zijn denken, dat het met name doet verschillen

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

van een Deleuze, een Guattari of een Baudrillard"(Berns 1986: 170).

Interessant is in deze context tevens een vroege vergelijkende studie van François Laruelle *Machines textuelles. Déconstruction et libido d'écriture* (1976) waarin de schrijfwijzen van Derrida en Deleuze met elkaar worden vergeleken. Ger Groot meent in diverse teksten uit *Marges de la philosophie* de invloed van Deleuze terug te vinden. In de commentaren bij zijn vertaling van enkele artikelen uit *Marges* stelt hij dat Derrida de term 'insistentie' "vermoedelijk aan Gilles Deleuze ontleent, die hem in gelijksoortige zin gebruikt"(Groot 1989: 235) in *Différence et répétition* (202) en *Logique du sens* (148, 162). Dit geldt tevens voor de term 'agencement', als "een lokale constructie, die binnen een groter zinsgeheel als verstorend element werkt"(Groot 1989: 236).

Naast loftuitingen zoals in *De la grammatologie* (Derrida 1967a: 205) gaat Derrida een uitgebreide polemiek aan met Foucaults interpretatie van Descartes' eerste Méditation in *Histoire de la folie*.(Derrida 1967b: 51-97) In de appendix van de tweede druk van *Histoire de la folie* (Foucault 1972: 583-603) reageert Foucault minutieus op deze kritiek. Lyotard reageert weer op Derrida's interpretatie in een voetnoot in zijn dissertatie *Discours, figure*(Lyotard 1971: 328).

Ook met Jean-François Lyotard treedt Derrida regelmatig in discussie. In *La faculté de juger* (1985) draagt Derrida "Préjugés - devant la loi" bij. Voorafgaand aan deze tekst voegt hij een aantal opmerkingen in over de wijze waarop Lyotards werk kan worden beoordeeld. In Geoffrey Benningtons *Lyotard: Writing the Event* (1988) en in het samen met Derrida geschreven *Jacques Derrida* (1991) worden deze onderlinge discussies regelmatig aangehaald. In "Derrida en Lyotard: verschillende singulariteiten" in *Lyotard lezen* (1994) ensceneert Bennington naar aanleiding van het concept 'singulariteit' een gefingeerde discussie tussen beiden.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

De kortstondige verwantschap tussen Lyotards denken en dat van Deleuze ("Here I was a sometime fellow-traveller of Gilles Deleuze" (Lyotard 1994: 91)) ten slotte, zet Lyotard op gezette tijden ertoe aan expliciet op Deleuzes werk in te gaan. Vanaf *Discours, figure* (1971) wijdt hij tevens regelmatig opmerkingen aan Derrida's positie. In over-zichtswerkjes, zoals dat van Descampes, wordt Deleuzes werk onder de titel 'le désir' besproken. Door anderen zoals Laermans wordt het als 'desiologie' of 'libidinaal filosoferen' gekenschetst. Zo wordt *L'Anti-Oedipe* in het in 1973 gepubliceerde *Des dispositifs pulsionnels* onder de titel "Capitalisme énergumène" besproken en vinden we in de latere essays vele impliciete verwijzingen naar zowel Derrida als Deleuze. In *La condition postmoderne* komt Lyotard te spreken over de aard van een zet in de taal-spelen die niet te voorzien is en die dus als een 'paralogie' kan worden aangemerkt: "... une nouvelle arrangement des données, qui constituent proprement un 'coup'" (Lyotard 1979: 85). In een daarbij behorende voetnoot verwijst hij naar "l'événement en termes de croisement de séries" zoals dit door Deleuze in diens *Différence et répétition* en *Logique du sens* wordt besproken. Zo heet het in "Le temps, aujourd'hui" in *L'Inhumain* (1988) als Lyotard het over het tijdsconcept heeft: "La problématique derridienne de la décon-

struction et de la *différance*, le principe deleuzien de nomadisation relèvent, tout différents qu'ils soient, de cette approche du temps" (Lyotard 1988a: 86).

Of zoals het aan het slot heet: "... c'est que l'oeuvre ainsi promue soit redéfaite, décon-struite, desoeuvrée, déterritorialisée, par le travail de penser encore..." (Lyotard 1988a: 215). Dat hier niet alleen expliciet naar Nancy, maar vooral naar Derrida en Deleuze wordt verwezen is opnieuw geen toeval. In *Heidegger et 'les Juifs'* (1988) wordt ook verschillende malen in één zin naar beiden verwezen. (Lyotard 1988b: 17) Dit duidt er op dat Lyotard zijn filosofie als een tussenpositie tussen het denken van Derrida en Deleuze opvat. Dit wordt definitief bevestigd in een recent, omvangrijk interview in *Journal of Nietzsche Studies* uit 1994: "With *The Differend* - slipping between Deleuze and Derrida, between specifically *Difference and Repetition* and *Writing and Difference* - I wanted to say something that I felt to be missing from both, namely, the idea of a conflict in which the means to negotiate (to differ) are lacking" (Lyotard 1994: 100)<sup>72</sup>

### *III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie*

Dit was reeds door Lyotard in een kort interview in *Kunstforum* van juni/juli 1990 naar voren gebracht: "Ich habe Freunde, die wirklich große Philosophen sind, z.B. Derrida und Deleuze. Sie haben gewissermaßen von ihrem ersten Buch an gewußt und ge-sagt, man könne immer nur vom selben sprechen, was ich sehr bewundere. Bei ihnen hat man den Eindruck, daß sie sofort verstanden, was man im Kontext des Denkens zu sagen hat"(Lyotard 1990c: 80).<sup>73</sup>

Het is dus mogelijk om zijn inzet tussen die van beide anderen te situeren: van Der-rida neemt hij de noodzaak over om in de taal te filosoferen en van Deleuze de nog fenomenologische oriëntatie op iets buiten de taal/het denken dat zich verder niet laat bespreken.<sup>74</sup>



## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

---

Ik leg mij er in dit hoofdstuk op toe de aporetische spanning die door Foucault geconstateerd en geaffirmeerd en die door Habermas als 'Selbstdementi' bekritiseerd wordt, bij drie andere differentiedenkers op te sporen. Ik meen, dat aporetische posities die zich op allerlei manieren en op verschillende niveaus voordoen, constitutief zijn voor deze vormen van differentiedenken. Mijn onderlinge vergelijking van differentiedenkers dient slechts één doel: niet om hen op één noemer te brengen, maar om de verschillen scherper op te laten lichten. Daartoe worden de belangrijkste thema's in het licht van de problematiek van de aporie besproken.

### *1 Denken van verschillen: Gilles Deleuze*

Deleuzes uiteenzettingen over de differentie zijn zo helder en systematisch dat zijn dissertatie *Différence et répétition* bijna een traditionele academische studie kan worden genoemd. Niettemin impliceert de thematiek een kritiek op iedere vorm van systeemdenken. Het ligt in het verlengde van Deleuzes studies die er-aan vooraf zijn gegaan, met name de toonaangevende studie over Nietzsches werk: *Nietzsche et la philosophie* (1962)<sup>2</sup>. Deleuzes dissertatie geeft een diep inzicht in het anti-hegeliaanse karakter van differenties. Door zijn logisch-systematische analyse worden we in staat gesteld sleuteltermen die Foucault zowel in zijn literatuur-essays als in zijn filosofische werken gebruikt - *différence*, *répétition* en *dédoublement* - verder uiteen te zetten.

Richten we onze blik op de reeds eerder vermelde discussies rond Nietzsches werk die tussen 1962 en 1972 in Frankrijk zijn gevoerd, dan komen we de namen van al diegenen tegen die in deze tekst als neo-nietzscheaan worden opgevoerd. Het werk van Gilles Deleuze over Nietzsche is naast Klossowski's tekst *Nietzsche et le Cercle vicieux* (1969) voor deze discussies van doorslaggevend belang. Zowel bij Foucault als bij Derrida werkt deze toonaangevende Nietzsche-receptie door. De meest systematische doordenking van zowel de differentie als de herhaling vindt plaats naar aanleiding van Nietzsches gedachte van de Eeuwige Wederkeer, terwijl in *Logique du sens* (1969) de uit Deleuzes dissertatie voortgekomen definitie van filosoferen aan de hand van de notie 'événement' voor het eerst daadwerkelijk haar beslag krijgt.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

In het samen met de psychiater Félix Guattari uitgevoerde project *Capitalisme et schizophrénie* (1972/1980) waarvan *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991)<sup>275</sup> door de dood van Guattari in 1993 ondanks de nieuwe titel feitelijk de (anti)- methodische afsluiting vormt, wordt een visie op denken en filosoferen ontwikkeld die niet als omkering maar als 'Umwertung' of herwaardering van de hege-liaanse identiteitsfilosofie kan worden aangemerkt.<sup>276</sup>

Evenmin als bij Nietzsche gaat het daarin om een omkering van het platonisme.(Deleuze 1968: 82 ev.) Deze thematiek wordt voor het eerst in *Différence et répétition* en in *Logique du sens* besproken.(Deleuze 1968: 344/2; 1969: 292/307) Vanaf het begin is er een duidelijke verwantschap waarneembaar tussen de inzichten van Foucault en Deleuze. Deleuze bestempelt de door Foucault geconstateerde aporetische spanning in een bespreking van *Les mots et les choses* als een 'fêlure' die niet terzijde kan worden geschoven, "parce qu'elle est l'objet le plus haut de la pensée"(Deleuze 1966b: 33)<sup>277</sup>. Dan al gaat het Deleuze om een herdefinering van het denken: "En effet ce à quoi l'analytique de la finitude nous convie, ce n'est pas à faire la science de l'homme, mais à dresser une nouvelle *image de la pensée*"(Deleuze 1966b: 32) Dat het hier niet om een beeld in de zin van een gefixeerd wereldbeeld, maar veelmeer om een temporele gestalte gaat, zal in het erop volgende werk steeds duidelijker worden. In "Theatrum philosophicum", op zijn beurt een bespreking van Deleuzes dissertatie en *Logique du sens*, waarin allerlei filosofieën worden bekritiseerd "qui manquent l'événement"(Foucault 1994: II.83), formuleert Foucault het als volgt: "Pour libérer la différence, il nous faut une pensée sans contradiction, sans dialectique, sans négation: une pensée qui dise oui à la divergence: une pensée affirmative..."(Foucault 1994: II.90)<sup>278</sup>. Foucault legt uit dat Deleuzes "omgekeerd platonisme" een 'convertir', 'subvertir' en 'pervertir' in één is. Respectievelijk ernst, ironie en humor verrichten in een onderlinge wisselwerking hun ontwrichtende arbeid. Ten aanzien van het laatste merkt Foucault op: "Pervertir Platon, c'est se décaler vers la méchanceté des sophistes, les gestes mal élevés des cyniques, les arguments des Stoiciens, les chimères voltigeantes d'Epicure"(Foucault 1994: II.78).

---

277 (samen met Félix Guattari) *Capitalisme et schizophrénie I. L'AntiOedipe/ II. Mille plateaux* (1972/1980); *Qu'est-ce que la philosophie?* (1991).

278 Deleuzes 'post-hegeliaanse' positie, met name door zijn 'transcendental empiricism' wordt aannemelijk gemaakt door Bruce Baugh. Zie: "Transcendental empiricism: Deleuze's response to Hegel" in: *Man and World* 25, (1992), pp. 133-148.

279 Zie: Gilles Deleuze, "L'homme, une existence douteuse" in: *Le Nouvel Observateur*, 1966, pp. 32-33.

280 "Table ronde du 20 mai 1978" in: Perrot, M. (ed.), *L'Impossible Prison. Recherches sur le système pénitentiaire au XIXe siècle*. (1980), pp. 40-56. Zie: Foucault 1994: IV.20-34.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Deleuze heeft zich nooit bekommerd om de consistentie van zijn werk: zijn respect voor verandering, het procesmatige en dat wat hij een 'plan d'immanence' heeft gedoopt - dat wil in Foucaults termen zo veel zeggen als de volledige verstrengeling van het empirische en het transcendentale - ligt daaraan ten grondslag. Zijn werk is bij uitstek anti-methodisch als gevolg van een radicalisering van de nietzscheaanse imperatief van het wantrouwen of 'méfiance'(Deleuze/Guattari 1991: 11): een principiële zelfondermijning maakt dat hij in iedere nieuwe tekst de terminologieën, de inzet en vaak ook de conclusies van de vorige op het spel zet, terwijl hij toch een bepaalde vorm van filosoferen trouw blijft. Hoewel dit eveneens voor andere differentiedenkers geldt, is er niemand onder hen, die deze 'anti-methode' zo indringend en aandringend of *insisterend*<sup>279</sup> in een veelheid van schriftuurlijke strategieën heeft gearticuleerd als Deleuze.

---

281 Dit 'insisteren' ontleent Deleuze aan Husserl en Meinong, die het op hun beurt weer aan de Stoïci ontlenden. Het gaat hier om een bestaanswijze die niet fysiek is en die betrekking heeft op het noëma. De problematiek van de schijn wordt hier weer anders verwoord. Deleuze vraagt zich met Husserl af of een kwaliteit als 'groen' buiten de propositie kan bestaan: "Considérons le statut complexe du sens ou de l'exprimé. D'une part il n'existe pas hors de la proposition qui l'exprime. L'exprimé n'existe pas hors de son expression. C'est pourquoi le sens ne peut pas être dit exister, mais seulement insister ou subsister. (...) L'attribut n'est pas un être, et ne qualifie pas un être; il est un extra-être. (...) Il est cet aliquid, à la fois extra-être et insistance, ce minimum d'être qui convient aux insistances. C'est en ce sens qu'il est 'événement'..."(Deleuze 1969: 33/4).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

#### 1.1 Differentie en herhaling

Ook al wordt in *Qu'est-ce que la philosophie?* de thematiek van de herhaling nauwelijks meer expliciet ter sprake gebracht, deze voor het differentiedenken uiterst relevante 'categorie' speelt wel degelijk op onuitgesproken wijze mee. De kern ervan - het onmogelijke, maar noodzakelijke denken van iets singuliers dat tegelijkertijd een quasi-transcendentale rol speelt - leidt tot een geheel nieuwe visie op het filosoferen. Vrijwel vanaf het begin van *Nietzsche et la philosophie* waar het concept van de genealogie wordt besproken, wordt het zicht op de aporetische spanning tussen het empirische en het transcendentale geopend waarvan in Foucaults analyse in *Les mots et les choses* sprake is. In dit Nietzsche-boek gaat het evenwel om de regels en dat wat de regels constitueert. Of in termen van Nietzsche: de waarden en dat wat de waarde van de waarde uitmaakt: "Généalogie veut dire à la fois valeur de l'origine et origine des valeurs"(Deleuze 1962: 2). Het differentiërende element is een spanning die de oorsprong zelf tekent en vanwaaruit deze als het ware 'splijt' zodra zij wordt belicht: "L'élément différentiel n'est pas critique de la valeur des valeurs, sans être aussi l'élément positif d'une création"(Deleuze 1962: 3). In die zin is iedere genealogische kritiek tevens een affirmatieve scheppingsdaad. Zij is geen door ressentiment ingegeven reactie, maar een 'mode d'existence actif'.

De sleutel tot de duistere notie van de Eeuwige Wederkeer ligt in Deleuzes uitleg van de 'Umwertung aller Werte': een *transmutation* van reactieve krach-ten naar actieve krachten door de affirmatie van de destructieve wil tot niets.(Deleuze 1962: 201) Deleuzes interpretatie steunt op de gedachte dat op elkaar inwerkende krachten kwantitatief en kwalitatief van aard zijn.(Deleuze 1962: 48) In het eerste geval gaat het om dominantie van krachten ten opzichte van elkaar, ten aanzien van het tweede - en dit is de aanzet voor de gedachte van de Eeuwige Wederkeer - voert hij het onderscheid tussen actieve en reactieve krachten in en werpt hij de vraag op: hoe kunnen reactieve krachten, zo ken-merkend voor het ressentiment dat diep in de christelijke cultuur wortelt, omslaan of getransmuteerd worden in actieve krachten?

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

De Eeuwige Wederkeer zou door een tweetal selecterende principes deze 'Umwertung' mogelijk maken. Hier is een vergelijking mogelijk met de twee vergelijkingen die, zoals in hoofdstuk 4.4.b werd uiteengezet, Löwith aangeeft: een antropologische en een kosmologische vergelijking. Deze dubbele selectie bestaat enerzijds uit de *gedachte* van de Eeuwige Wederkeer, die de denker ertoe noopt al wat hij doet volledig te willen, anderzijds uit een merkwaardig onto-logisch implicaat dat Deleuze zelf 'obsuur'(Deleuze 1962: 78) noemt: "il s'agit, par l'éternel retour, de faire entrer dans l'être ce qui ne peut pas y entrer sans changer de nature"(Deleuze 1962: 80). Precies in dit 'changer' van een reactieve naar een actieve kracht door het negatieve volledig te willen ligt de transmuterende werking van de Eeuwige Wederkeer: "C'est seulement l'éternel retour qui fait du nihilisme un nihilisme complet, *parce qu'il fait de la négation une négation des forces réactives elles-mêmes*"(Deleuze 1962: 79). De reactieve krachten worden door de gedachte en het ontologisch implicaat aangezet zichzelf vol-ledig te willen, zich te affirmeren, dat wil zeggen zich voorbij iedere begrip-pelijke algemeenheid te totaliseren. Dit houdt volgens Deleuze niet in dat ze, zoals bij Hegel het geval is, in een nieuwe begrippelijke positiviteit worden opgeheven. Dan zou hij achter zich de lach van Bataille horen opklinken. Er is eerder sprake van een affirmatie als een modus van actief bestaan: "Par et dans l'éternel retour, la négation comme qualité de la volonté de puissance se transmue en affirmation, elle devient une affirmation de la négation elle-même, elle devient une puissance d'affirmer, une puissance affirmative"(Deleuze 1962: 80). In een 'experimentele' affirmatie vallen denken en zijn samen.

Maar hoe kan een negatie omgezet worden in een affirmatie als aan de eer-ste slechts de werking van kwantitatief bepaalde differenties als intensiteiten 'ten grondslag' ligt? Hierover geeft *Différence et répétition* duidelijkheid. Hoewel Deleuzes bespreking van de Eeuwige Wederkeer in *Nietzsche et la philosophie* feitelijk de aanzet tot de thematiek van de herhaling levert, ben ik het met Groot eens dat de behandeling van dit thema systematisch uit de inzet van de differentiefilosofie zelf volgt.(Groot 1988: 102/4)

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Wat is herhalen? Wat is de betekenis van dit *her* dat later in *herdenken* en *herschrijven* zal terugkeren? Waarin onderscheiden differentiedenkers zich van andere filosofen, zowel empiristen als idealisten of transcendentiaalfilosofische denkers, wanneer zij over 'her-halen' spreken? En welke repercussies heeft hun 'her'interpretatie van herhalen voor het denken over de 'reflectie'? Herhalen, meent Deleuze in *Différence et répétition*, "... c'est se comporter, mais par rapport à quelque chose d'unique ou de singulier, qui n'a pas de semblable ou d'équivalent"(Deleuze 1968: 7). Herhaling is meer dan "une ressemblance extrême ou une équivalence parfaite"(Deleuze 1968: 8). In de identiteitsfilosofische weergave van de herhaling speelt mimesis een doorslaggevende rol: iets bijzonders laat zich slechts in vergelijking met iets anders vatten door dat iets algemeen dat in een concept besloten ligt wordt herhaald. Deze 're'presentatie heeft, zo beweert Deleuze reeds in een van zijn eerste boeken *La philosophie critique de Kant* (1963) een actieve component: "C'est la re-présentation elle-même qui se définit comme connaissance, c'est-à-dire comme *la synthèse de ce qui se présente*"(Deleuze 1963: 15). Het betreft dus altijd het begrip of de idee, nimmer dat wat daaraan 'vooraf' gaat, namelijk dat wat Deleuze 'Intuition' noemt en dat slaat op de 'sensibilité' waarin de slechts door tijd en ruimte gestructureerde zintuiglijke aanschouwingen gereciperd worden. Deze 'intuï-tie' zal een zeer speciale rol toegedicht krijgen.

De singulariteit van het zintuiglijk 'gegeven' is voor Deleuze uitgangspunt van denken. Dit bepaalt zijn 'empirisme' dat hij zich echter door een quasi-transcendentale component, die, zo zullen we zien, hij als een effect van een genealogische bepaling opvat, van het empirisme onderscheidt dat doorgaans aan Hume wordt toegeschreven.<sup>3</sup> Hij etiketteert zijn empirisme dan ook als 'un empirisme supérieur'(Deleuze 1968: 80). De 'grond' - "celui-ci seul peut être dit Ungrund ou sans fond" heet het in een impliciete verwijzing naar Schelling (Deleuze 1968: 296) - van het begrip is de herhaling. In het licht van de wet, waarvan de gelding ook slechts door de herhaling ervaren kan worden, stelt Deleuze, zoals eerder gezegd, op verkapt bataillaanse wijze: "A tous égards, la répétition, c'est la transgression"(Deleuze 1968: 9). Er is blijkbaar sprake van een herhaling die meer is dan een simpele copie van een origineel. Even verder verduidelijkt hij de relatie tussen een zelfspijgende werking en de herhaling in ervaringstermen:

"La répétition appartient à l'humour et à l'ironie; elle est par nature transgression, exception, manifestant toujours une singularité contre les particuliers soumis à la loi, un universel contre les généralités qui font loi"(Deleuze 1968: 12).<sup>280</sup>

283 Dat na deze opmerking verwezen wordt naar de Zen met zijn onoplosbare raadsels - de koan -en naar de Japanse martiale traditie lijkt een

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Hier lijken een tweetal opposities op elkaar te worden geënt. De eerste is hegeliaans: particulier-algemeen. De tweede blijktbaar deleuzeaans: singulier-universeel. Voor Deleuze is hier echter geen sprake van een tegenstelling. Sterker, deze twee zaken vallen samen. Herhaling en algemeenheid of wet sluiten elkaar uit, omdat in de laatste iedere singulariteit onmiddellijk ingevoegd wordt onder een identificerend principe, een begrip, waardoor het tot een particulariteit of bijzonderheid wordt. Herhaling in deleuzeaanse zin betekent juist iets vóór identiteit, waarbij, zoals ik eerder naar aanleiding van Klossowski liet zien, ieder 'volgend moment' (maar hoe kan hier nog een lineaire tijd gedacht worden?) nieuw en actief is. Zodra het echter retrospectief wordt inge-voegd neemt het de reactieve gedaante van een identiteit aan.<sup>281</sup> Herhaling is voordat het een concept van de reflectie wordt, 'une condition de l'action' (Deleuze 1968: 121).

Wat door de identiteitsfilosofie veronachtzaamd wordt, is merkwaardig genoeg precies dat wat juist door Hegel als kern van zijn denken werd geïntro-duceerd om het aristotelische identiteitsprincipe ( $A=A$ ) in een voorlopige denk-beweging onderuit te halen: tijdelijkheid. Dit tijdsaspect, dat Hegel ten slotte weer via een totaliserende kunstgreep negeert, kan evenmin als Nietzsches Pathos - "Der Wille zur Macht nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein *Pathos* ist die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt..."(13.259) - tegen de achtergrond van de oppositie zijn-worden worden begrepen. De oppositie wordt door een niet-temporele, naar totaliteit strevende kracht - in de door mij ontwikkelde terminologie: een radiant soevereine kracht - ontregeld en ontwricht. Deleuze noemt dit *evenementialiteit*. In *Logique du sens* typeert hij deze als: "L'événement, c'est l'identité de la forme et du *vide*. L'événement n'est pas l'objet comme designé, mais l'objet comme exprimé ou exprimable, jamais présent, mais toujours déjà passé et encore à venir..."(Deleuze 1969: 161; crsf. ho). En even verder na een uitweiding over de Zen-praktijk van de *mondo* - het vraaggesprek tussen leraar en leerling - met de *koan* benadrukt hij de leegte:

"A travers les significations abolies et les désignations perdues, le *vide* est le lieu du sens ou de l'événement qui se composent avec son propre non-sens, là où n'a plus lieu que le lieu. Le *vide* est lui-même l'élément paradoxal, le non-sens de surface, le point aléatoire toujours déplacé d'où jaillit l'événement comme sens"(Deleuze 1969: 162).

---

indicatie voor een oriëntatie van Deleuze op een niet-religieuze vorm van mystiek. Zie: Deleuze 1969: 162. Zie verder: excursie 17.

284 Zie: excursie 11.2.

### III. Aparentisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Verandering en beweging zijn constitutieve factoren van een differentie, die zich articuleert binnen de ogenschijnlijke herhaling van het identieke. Zodra het identificerende denken dit evenementiële tracht te vatten, wordt dit tot een moment in de geschiedenis. Vandaar dat Deleuze en Guattari, in de bespreking van een filosoferen dat gericht is op het denken van het gebeuren, in *Qu'est-ce que la philosophie?* kunnen stellen:

"Le temps philosophique est ainsi un temps grandiose de coexistence, qui n'exclut pas l'avant et l'après, mais les *superpose* dans un ordre stratigraphique. C'est un devenir infini de la philosophie, qui recoupe mais ne se confond pas avec son histoire. (...) La philosophie est devenir, non pas histoire; elle est co-existence de plans, non pas succession de systèmes"(Deleuze/Guattari 1991: 58/9).

Op de term 'plan' kom ik later terug. Evenals op de blijkbaar voor differentie-denkers zo kenmerkende oriëntatie op een ander denken van de tijd dat inherent is aan de kritiek op het hegeliaanse concept van de geschiedenis. Hier volstaat het te constateren dat door zijn generaliserende werking het op identiteit gerichte denken het evenementiële niet kan vatten zonder de differentie tot een 'différence sans concept', een volledige indifferentie, of tot een hegeliaanse 'différence conceptuelle' te herleiden. Echter, de spanning tussen het eindige en het oneindige denken (Deleuze 1962: 181) als 'le singulier-universel', zoals het op contradictoire<sup>282</sup> wijze heet, betekent op aporetische wijze differenties al denkend (be)vatten.

Hoe hangt nu herhaling samen met differentie? Daarvoor dient enig inzicht gegeven te worden in Deleuzes 'primaat' van het zintuiglijke, waar ik zojuist op doelde toen ik naar het begin van de *Kritik der reinen Vernunft* verwees. Het zintuiglijke heeft bij Kant noch Hegel een zelfstandige status, ook al is Hegel bereid het in zijn voorlopigheid, als zintuiglijke waarheid, als een 'waar' moment te erkennen. Het empirische actuele, dat wat zich hier en nu als iets zintuiglijks aandient, is voor Deleuze echter geen instantie van een algemeenheid: zijn singulariteit kan juist nooit verklaard worden en niettemin is het de drijvende kracht achter Kant en Hegels pogingen het te verbijzonderen om het vervolgens op grond van formele kenmerken in het algemene in te voegen. Deleuze wil dit geheel op zichzelf staande singuliere als empirisch gegeven niet opgeven. Toch beseft hij dat het, wil het ook maar iets betekenen, dan misschien niet gekend, maar dan toch minstens gedacht moet worden. In die kantiaanse zin heeft het nooit een apodiktisch, maar altijd een problematisch gehalte en is het een soort limietgestalte. Of zoals Baugh het samenvat:

---

285 Zie ook: Groot 1988: 96.



## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

"The empirical, to use a Kantian distinction, must be thought, even if it cannot be *known*. The empirical is the transcendental condition of the possibility of concepts, and in two senses: 1) it is the condition of the application of concepts over different cases and so of universality in general 2) it is the real condition of experience"(Baugh 1992: 135).

De herhaling getuigt van een beperktheid van het begrip. De empirische actualiteit, het hier en nu van de dingen is tevens de 'grond' van de veelheid, die dus evenmin op de identiteit teruggaat.

Sprekend over de Eeuwige Wederkeer verbindt Deleuze op uiterst paradoxaal manier de beide polen van de oppositie zijn-woorden, respectievelijk identiteit-herhaling:

"Revenir est donc la seule identité, mais l'identité comme puissance seconde, l'identité de la différence, l'identique qui se dit du différent, qui tourne autour du différent. Une telle identité, produite par la différence, est déterminée comme 'répétition'. Aussi bien la répétition dans l'éternel retour consiste-t-elle à penser le même à partir du différent" (Deleuze 1968: 59/60).

De differentie vatten betekent voor Deleuze noodzakelijk het herhalen als de weerschijn of echo van het singuliere: "Notre problème concerne l'essence de la répétition"(Deleuze 1968: 31). Er is hier dus sprake van twee soorten herhaling, die naar analogie van de negatie als een dialectische en een differentierende, een begriperl ijke en een andersoortige herhaling begrepen worden:

"La première répétition est répétition du Même, qui s'explique par l'identité du concept ou de la représentation; la seconde est celle qui comprend la différence, et se comprend elle-même dans l'altérité de l'Idée, dans l'hétérogénéité d'une "apprésentation". L'une est négative, par défaut du concept, l'autre, affirmative, par l'excès de l'Idée"(Deleuze 1968: 37).

Deleuze suggereert hier een oppositie tussen het concept en de Idee, die beslissend zal blijken voor de herdenking van Kants transcendentale analyse en voor een herdefinitie van het denken. Ik kom hier aan het eind van paragraaf 1.3 op terug.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Dat Deleuze hier naar de Idee verwijst hangt samen met zijn poging om in het identificerende concept een bewegende, problematische kern te traceren die, zoals bij Kant, zichzelf 'bewust' is van haar 'alsof'-karakter: de noodzaak van en de onmogelijkheid tot fixatie, zoals dit in de regulatieve idee, maar dan nog bewust-zijnsfilosofisch, het geval is. Bij het onderscheid tussen beide herhalingen gaat het, evenmin als dit bij het singuliere en het universele het geval is, om een oppositie: "Les deux répétitions ne sont pas indépendantes. L'une est le sujet singulier, le coeur et l'intériorité de l'autre, la profondeur de l'autre. L'autre est seulement l'enveloppe extérieure, l'effet abstrait".

De problematiek van de Ander wordt zo verbonden met die van de nietz-scheaanse schijn:

"...et partout l'Autre dans la répétition du Même. C'est la répétition secrète, la plus profonde: elle seule donne la raison de l'autre, la raison du blocage des concepts. Et dans ce domaine, (...) c'est le masque, le déguisé, le travesti qui se trouve être la vérité du nu"(Deleuze 1968: 37).

De 'abstractie' als effect dient echter niet empiricistisch te worden begrepen. Er wordt niet achteraf van bijzondere gevallen geabstraheerd, waarna wordt gepo-neerd, dat deze abstractie reeds als potentie in de actuele gestalten aanwezig was. Het is volgens Deleuze complexer. De 'transcendentale' structuur heeft alles met de nietzscheaanse genealogie te maken. Deleuze ziet in, dat iedere actuele empiriciteit, ieder hier en nu, weer een resultaat is van een veelvoud van voorgegeven actualiteiten. Zij is meer dan louter sense-datum à la Russell. In zijn boek over Bergson ontwikkelt hij de notie van het *virtuele*: dit is meer dan het potentiële, maar niettemin in het actuele aanwezig. Het actuele is nu geen realisering van een potentie: het is veeleer een knooppunt van concrete en empirische processen, die retrospectief gedacht worden en die in die zin letterlijk 'begrepen' of geconceptualiseerd worden. Dat hier structurele overeenkomsten met Foucaults analytiek van de machtswerkingen opduiken, bevestigt Deleuze in *Foucault* (1986). Hij herkent in diens werk zijn genealogische inzet.

"We now see, however, that the difference between actualizations cannot be accounted for simply by the sheer 'thisness' of the actual, but by the differing causal history of each actuality, which makes each 'this' a singular 'virtual multiplicity'. Since the singularity of this actuality is a function of its historical genesis, and since this empirical actuality is the basis of the multiplicity that is the a priori condition of concepts and of the sensory manifold, it follows that the a priori conditions are themselves historical and a posteriori".(Baugh 1992: 140)

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Het is op het kruispunt van deze singuliere en universele aspecten dat Deleuze het 'événement' situeert.

Het verschil en de overeenkomsten met Hegels positie komen nu op een nog subtielere manier naar voren: zij delen het inzicht in het universele en het historische aspect van het zintuiglijk gegeven. Overspant Hegel dit gebeuren nog met een teleologische beweging, bij Deleuze is het in nietzscheaanse zin niet-teleologisch en door en door empirisch, kortom: genealogisch.

### 1.2 Niet-dialectische differentie en conceptualiteit

Deleuzes poging om, met behulp van vele subtiële en erudiete verwijzingen naar de denkarbeid van illustere voorgangers als Plato, Scotus, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Nietzsche, Kierkegaard en Bergson<sup>4</sup>, over differenties te spreken blijkt vanaf de aanzet een radicale kritiek op de aristotelisch-hegeliaanse definitie van het denken in termen van identiteit en contradictie: "Si la dialectique trouve son élément spéculatif dans l'opposition et la contradiction, c'est d'abord parce qu'elle reflète une fausse image de la différence"(Deleuze 1962: 224) heet het in de conclusie van *Nietzsche et la philosophie*. En in *Logique du sens* heet het:

"Ce n'est pas la différence qui doit 'aller jusqu'à' la contradiction, comme le pense Hegel dans son vœu d'exaucer le négatif, c'est la contradiction qui doit révéler la nature de sa différence en suivant la distance qui lui correspond"(Deleuze 1969: 202).

Deleuzes anti-hegelianisme treedt vanaf zijn Nietzsche-studie nadrukkelijk op de voorgrond.(Deleuze 1962: 9/180)<sup>283</sup> In het eerste hoofdstuk van *Différence et répétition*, pseudo-metafysisch getiteld 'La différence en elle-même' dat, als betref het Hegels *Wissenschaft der Logik* met de doordenking van de indifferen-tie begint, onderscheidt Deleuze een echter reeds in zijn formulering hoogst paradoxaal *concept de la différence* enerzijds van een hegeliaanse *différence conceptuelle*, anderzijds van een ondenkbare *différence sans concept*(Deleuze 1968:47):

---

287 Zie verder: "Introduction. Hegel and the Foundations of Poststructuralism" in: Michael Hardt, *Gilles Deleuze. An Apprenticeship in Philosophy* (1993), pp. ix-xv. Hardt herleest Deleuzes 'academische' studies om de ontwikkeling van een 'non-dialectical negation' en een 'non-dialectical opposition' aan het licht te brengen. Met name door de ontwikkeling van deze laatste notie kan Deleuze's kritiek op Hegel niet meer als 'breuk' (wat hem toch weer tot hegeliaan zou maken) maar als afscheid van diens denken worden begrepen. Dit kan slechts door in de geschiedenis van de filosofie zelf 'discontinue' denklijnen te traceren die kwalitatief verschillen van die van Hegel. Nietzsche en Bergson zijn voor Deleuze de denkers die hem dit mogelijk maken. Zij hanteren, zoals hij dit formuleert, een geheel ander 'beeld' van het denken. Op deze

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"Ce que la philosophie de la différence refuse: *omnis determinatio negatio*... On refuse l'alternative générale de la représentation infinie: ou bien l'indéterminé, l'indifférent, l'indifférencié, ou bien une différence déjà déterminée comme négation, impliquant et enveloppant le négatif (par là même on refuse aussi l'alternative particulière: négatif de limitation ou négatif d'opposition). Dans son essence, la différence est objet d'affirmation, affirmation elle-même"(Deleuze 1968: 74).

Het verschil is dus geen privatie van A of B. Het vormt het spanningsveld tus-sen A en B, hun 'inter-esse' met dien verstande dat het 'inter' aan het 'esse' van A en B 'vooraf gaat'. Het verschil 'is' daarom niet. Het 'is' betreft op para-doxale wijze de werking van het verschillen. Als, zoals Deleuze meent, filosofie zich tot taak stelt differenties te denken (Deleuze 1968: 293) dient filosoferen een affirmatief gebeuren te zijn. Dit betekent tevens dat, gegeven een nimmer oplosbare differentie tussen het denken en 'iets' ondenkbaars, "la manifestation de la philosophie n'est pas le bon sens, mais le paradoxe"(Deleuze 1968: 293)<sup>284</sup>. Als hij vervolgens tot de slotsom komt dat "Le paradoxe est le pathos ou la passion de la philosophie"<sup>285</sup> dan wordt, tegen de achtergrond van de reeds uiteengezette problematiek van de pathos, duidelijk dat hier de Widerspruch of de dissonantie een talige structuur heeft gevonden.<sup>286</sup> De filosofie lijdt hartstochtelijk aan de paradox, omdat daarin weliswaar haar identificerende vermogen op het spel wordt gezet, maar zij ontvangt daaruit ook haar drang tot voortgang. Dat dit pathos een ontwrichting van de oppositie impliceert, blijkt uit een opmerking in zijn Nietzsche-boek: de Wil tot Macht is zijn noch worden, maar een pathos, dat vervolgens geïnterpreteerd wordt als een "*affectivité, sensibilité, sensation*", dat wil zeggen "le pouvoir d'être affecté" wat overigens niet noodzakelijk 'passivité' betekent.(Deleuze 1962: 70)

---

'denkbeelden' kom ik later terug.

288 In *Logique du sens* zal hij deze thematiek van de paradoxen tot inzet van een ander soort denken maken, waarin naast Klossowski's noties van het simulacrum en het fantasma als een beweging van en in de schijn tevens allerlei niet-westerse denkwijzen zoals Zen centraal staan. Zie bijvoorbeeld: Deleuze 1969: 325/162 ev.

289 In *Spinoza. Philosophie pratique* (1981) werkt Deleuze in de index van zijn grondconcepten het spinozistische affect uit. (Deleuze 1981a: 68 ev.). Zie ook: I.3 noot 3.

290 Naar aanleiding van Deleuzes stelling dat de manifestatie van de filosofie de paradox is, merkt Groot op: "De differentie moet worden *ervaren* als 'datgene wat te denken geeft en het denken geeft, maar absoluut verschillend is van het denken'(DR 292)"(Groot 1988: 96; cursief, ho) Groot wijst eveneens op de passage waar Deleuze het over de 'Ungrund' of de 'sans-fond' heeft. Daarbij duidt hij deze aporetische spanning met het ondenkbare aan als een onuitgesproken bataillaanse grondtrek.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Dat wat te denken geeft, kan niet als zodanig in de gedachte verschijnen: "La différence s'explique, mais précisément elle tend à s'annuler dans le système où elle s'explique". Dit betekent overigens niet dat de differentie als zodanig verdwijnt: "elle s'annule en tant qu'elle est mise hors de soi, *dans l'étendue* et *dans la qualité* qui remplit cette étendue"(Deleuze 1968: 293/4). Deze pseudo-ontologisering houdt in dat de differentie hoogstens per implicatie of indirect gedacht of zoals bij Nietzsche's krachten het geval was: in haar werkingen gevat kan worden: "... l'être de la différence est l'implication"(Deleuze 1968: 293). Ieder concept of begrip is daarom, zoals het veel later in *Pourparlers* (1990), de bundel interviews die aan *Qu'est-ce que la philosophie?* voorafgaat, zal heten, "un paradoxe, forcément"(Deleuze 1990: 187).

Deze paradoxaliteit, zo zagen we reeds, hangt hiermee samen dat in het concept het gebeuren wordt herhaald: een singulier gegeven ('donné') wordt op die wijze veralgemeeniseerd of onder een regel of categorie gebracht. Precies dat wat de 'essentie' van de differentie uitmaakt, het volledige enkelvoudige ten opzichte van het andere, lost op: "Reste que la différence n'est pas le donné lui-même, mais ce par quoi le donné est donné" (Deleuze 1968: 292). De differentie krijgt een pseudo-transcendentiaal karakter. Zo leeft het denken paradoxaal genoeg van dat ten overstaan waarvan het altijd tekort schiet. Deze vitale kracht - 'force' om het nietzscheaans of bergsoniaans te formuleren (Deleuze 1962: 7/46) - wordt in navolging van Klossowski ook wel 'intensiteit' genoemd. Intensiteit blijkt dan een fysiek ervaarbare spanning die een tweetal niet gelijk geladen polen lijkt te vooronderstellen.

"L'intensité est la forme de la différence comme raison du sensible. Toute intensité est différentielle, différence en elle-même. Toute intensité est E-E', où E renvoie lui-même à e-e', et e à  $\varepsilon$ - $\varepsilon'$ , etc. : chaque intensité est déjà un couplage (où chaque élément du couple renvoie à son tour à des couples d'éléments d'un autre ordre), et révèle ainsi le contenu proprement qualitatif de la quantité. Nous appelons *disparité*, cet état de la différence infiniment dédoublée, résonnant à l'infini." (Deleuze 1968: 287)

'Disparaatheid' is de naam die Deleuze geeft aan dat wat Hegel 'Entzweiung' noemt. In de deleuzeaanse term treedt het niet-dialectische gehalte naar voren: veelheid in plaats van tweeheid. In zoverre de differentie intensiteit is - wat overigens de uitdrukking 'différence d'intensité' tot een tautologie maakt (Deleuze 1968: 287) - en deze zich moet uitdrukken in 'une extension' wil zij begrepen worden, in zoverre, meent Deleuze, "... c'est elle qui crée ce système en s'expliquant".

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Denken van differenties heeft dus een zintuiglijke en zinnelijke (af)grond: intensiteiten of de fysieke waarneming van spanningen. Dit is voor een in technische zin esthetische fundering van het denken en voor een verklaring voor de noodzaak, in dubbel opzicht een beroerd worden: zowel beroerd door als beroerd van. De latere driedeling van concept, percept en affect vindt hier zijn eerste systematische uitdrukking. Het Buiten van het denken (differentie als zodanig) is tegelijkertijd een Binnen (concept van differentie). Er is sprake van -en hoe paradoxaal is deze terminologie weer - 'une illusion physique transcendantale'(Deleuze 1968: 294). De foucaultiaanse problematiek van een empirisch-transcendentale oscillatie als beweging van en in de schijn treedt bij Deleuze eveneens naar voren. Hij ziet in dat de beweging van een singulier in zichzelf besloten ('d'être en soi') gegeven ('donné') in de richting van een concept - deze vloeïng als gebeurtenis ('événement') - in letterlijke zin 'gefixeerd' moet worden. In zijn fictie-begrip vat hij dit op paradoxale wijze: fictie bevat een zijns- en een wordingsaspect, die zich als pathos nimmer definitief laat vast-leggen. In de wijze waarop de dialectiek deze wording 'vaststelt' of '-legt', meent hij terecht 'l'élément de la fiction'(Deleuze 1962: 182) van de dialectiek te herkennen.

Een concept (be)vat intensiteiten, maar is zelf ook weer een intensiteit. Concepten zijn, zoals het in *Qu'est-ce que la philosophie?* heet, 'des centres de vibrations': "Les concepts, qui n'ont que de la consistance ou des ordonnées intensives hors coordonnées, entrent librement dans des rapports de résonance non discursive..."(Deleuze/Guattari 1991: 28). Filosofische concepten worden, in tegenstelling tot het als functie van een stand van zaken gedefiniëerde concept van de wetenschap<sup>287</sup>, niet gekenmerkt door een correspondentie met een 'erbuiten' liggende werkelijkheid, maar door een interne samenhang, door een 'consistance'. Door het in werking stellen of in ervaring brengen van het evenementiële aspect 'stemt' het concept 'overeen' met deze erbuiten liggende werkelijkheid. Dit maakt de creatieve, affirmerende kwaliteit ervan uit. De eerdere suggestie van een ontologie blijkt slechts schijn. De conceptualiteit "... dit l'événement, non l'essence ou la chose. C'est un Événement pur, une heccéité, une entité: l'événement d'Autrui..."(Deleuze/Guattari 1991: 26).

#### 1.3 Immanentievlak: consistentie

---

291 Deleuze/Guattari werken het onderscheid tussen de wijze waarop in de wetenschap, de logica, de kunst en de filosofie conceptualiteit doorwerkt uit in deel II van *Qu'est-ce que la philosophie?* Over wetenschap in strikte zin merken zij op: "La science n'a pas pour objet des concepts, mais des fonctions qui se présentent comme des propositions dans des systèmes discursifs. Les éléments des fonctions s'appellent des *fonctifs*. Une notion scientifique est déterminée non par des concepts, mais par fonctions ou propositions"(Deleuze/Guattari 1991: 111). Voor de filosofie geldt: "Le concept appartient à la philosophie et n'appartient qu'à elle"(Deleuze/Guattari 1991: 37).

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Om deze nogal afwijkende 'definitie' van het denken inzichtelijk te maken lanceert Deleuze samen met Guattari een neologisme: *plan d'immanence* of immanentievlak.<sup>5</sup> Het betreft een vlak of een veld - maar de metaforische connotaties suggereren al te veel - waarop de paradoxaliteit van concepten zichzelf als 'des toutes fragmentaires'(Deleuze/Guattari 1991: 38) vestigt en waardoor zij onderling samenhang of consistentie krijgen. Nadrukkelijk wordt gesteld dat het hierbij niet om een nieuw begrip en al helemaal niet om een meta-begrip gaat: "Le plan d'immanence n'est pas un concept, ni le concept de tous les concepts"(Deleuze/Guattari 1991: 38). Er is geen sprake van een metabeweging, evenmin van een transcendentale fundering, wel echter van een splijting. Dit is tevens de reden waarom er strikt gesproken nooit gesteld kan worden dat immanentie een immanentie *van iets* is.

"D'abord parce que la pensée ne peut pas s'empêcher d'interpréter l'immanence comme immanente à quelque chose, grand Objet de la contemplation, Sujet de la réflexion, Autre sujet de la communication: il est fatal alors que la transcendance se réintroduise. Et si l'on ne peut pas y échapper, c'est que chaque plan d'immanence, semble-t-il, ne peut prétendre être unique, être Le plan, qu'en reconstituant le chaos qu'il devait conjurer: vous avez le choix entre la transcendance et le chaos..."(Deleuze/Guattari 1991: 52)

'De chaos bezweren' en, zo zou ik eraan toe willen voegen met het oog op de beginopmerking over de herhaling: oproepen. Maakt deze verdubbeldende beweging van het immanentievlak een limietgestalte van het denken? Deleuze meent, tenminste als limiet nog conceptueel wordt opgevat, dat dat niet het geval kan zijn. Het is geen regulatieve idee à la Kant, hoewel dit idee-matige aspect, zoals we zagen, wel degelijk een rol in de conceptualiteit speelt. Ik ga daar zo verder op in. Als het immanentievlak een horizon is, dan is het dit in absolute zin voorbij iedere denkbaarheid. Dit absolute kan op zijn beurt niets anders dan een schijnbeweging van datzelfde denken zijn, omdat het zijn ondoorgrondelijkheid niet kan accepteren<sup>288</sup>:

---

293 Als Deleuze zich in weinig bedachtzame momenten uitspreekt over het begin of de oorsprong, of als hij de differentie verabsoluteert, trapt hij in zijn eigen val, omdat het 'primaat' van de differentie, zoals hij aan het begin van *Nietzsche et la philosophie* stelde, nu eenmaal geen vast begin- of eindpunt toelaat. (Zie: Deleuze 1968: 169). Eerst zijn er minstens twee - de schizo, heet het in *L'Anti-Oedipe* - en dan pas één. Met andere woorden: het Ene is altijd een retrospectieve reductie van dat waarin het denken al moet staan om aangezet te worden: een differentiërende spanning.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"Les concepts sont des événements, mais le plan est l'horizon des événements, le réservoir ou la réserve des événements purement conceptuels: non pas l'horizon relatif qui fonctionne comme une limite, change avec un observateur et englobe des états de choses observables, mais l'horizon absolu, indépendant de tout observateur, et qui rend l'événement comme concept indépendant d'un état de choses visible où il s'effectuerait"(Deleuze/Guattari 1991: 39).<sup>289</sup>

Het immanentievlak is de onzichtbare lichtbron vanwaaruit de dingen zich ten opzichte van elkaar aftekenen. Maar deze blinde vlek toont zichzelf niet. Is hier Foucaults 'vide' te herkennen die de episteme 'bestemt'? In ieder geval heeft het er veel van weg dat de empirisch-transcendentale verdubbeling wordt geaffir-meerd: als absoluut gegeven wordt het tegelijk met de concepten gecreëerd. Op grond van Deleuzes Kant-studie uit 1963 mag geconcludeerd worden dat hij de aandrift van de conceptualiteit het absolute in een Idee te (be)vatten onderschrijft. "Der Anspruch der Vernunft auf Totalität", de naar samenhang stre-vende conceptualisering 'wil' een als gevolg van de werking van de verbeeldingskracht ingezette oneindige fragmentatie omvatten of totaliseren - "elle a bien un maximum de *compréhension* simultanée"(Deleuze 1963: 73)<sup>290</sup> - in de Idee, waarvan ze zich tegelijkertijd het transcendentaal illusoire, dat wil zeggen het fictieve karakter bewust is. Deze totaliteitsaanspraak uit zich bij Deleuze en Guattari niet alleen in de samenhangende verketening van elementen van een concept, maar tevens in de onderlinge verstrengeling van concepten 'op' - maar de erin besloten topologische metaforiek suggereert alweer teveel - een immanentievlak. Deze totaliteit zelf is echter van niet-conceptuele aard. Met 'un concept pensé ni pensable' is het "l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée"(Deleuze/Guattari 1991: 39/40).<sup>291</sup>

---

294 De erop volgende verwijzing naar de Zen-teksten van Dogen doet vermoeden, dat het hier wellicht opnieuw om een niet-religieuze 'mystieke' totaliteitservaring gaat.

295 *La philosophie critique de Kant* (1963).

296 De laatste zinswending suggereert inderdaad de analogie met Kants positie. Zie: I. Kant, "Was heißt: sich im Denken orientieren?" In dit korte essay wijst Kant op een analogie tussen de fysieke oriëntatie in de ruimte en een logische oriëntatie in het denken, waarbij hij naast 'bildliche Vorstellungen'(V.267; A304) ook fysieke 'Gefühle'(V.269; A 308) ter sprake brengt. Wil Kant zich echter van de zintuiglijke bepaling van het denken bevrijden om het zicht op het 'Übersinnliche' dat de rede viseert, vrij te maken, Deleuze en Guattari laten juist zien hoe affectieve en perceptieve aspecten onlosmakelijk met het denken, dat wil zeggen met het scheppen van concepten verbonden is.



## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Voor het openbreken van de fixerende discursiviteit van de concepten richt Deleuze zich tot de kantiaanse Idee. Het hierboven gemaakte onderscheid tussen twee soorten herhaling bood reeds een indicatie: "L'une", zo heette het, "est négative, par défaut du concept, l'autre, affirmative, par l'excès de l'Idée"(Deleuze 1968: 36). Het excès of de transgressie hangt dus samen met de her-haling in zoverre een 'donné' zich in een nog ongevormde eenmaligheid aan-dient. De Idee biedt geen kennis, maar viseert een eenheid die de gefingeerde identiteit van het begrip openbreekt. Het laat het begrip weer gebeuren en weet zich geïnspireerd door het zintuiglijke hier en nu. Als Deleuze over *intuitie* spreekt, lijkt hij een weten op het oog te hebben dat niet discursief van aard is. In tegenstelling tot de indruk die Kant heeft gevestigd door de letterlijk 'esthetische' receptiviteit aan het begin van *Kritik der reinen Vernunft* te plaatsen, ziet Deleuze, gegeven het 'primaat' van het zintuiglijke, in de intuïtie een vorm van weten die niet aan regels is gebonden.

Deleuze is op zijn speurtocht naar het concept van de differentie gestoten op de herhaling "qui témoigne à son tour de la singularité comme puissance de l'Idée"(Deleuze 1968: 41).

"Aussi bien, plutôt que le répété et le répétiteur, l'objet et le sujet, nous devons distinguer deux formes de répétition. De toute manière, la répétition est la différence sans concept. Mais dans un cas, la différence est seulement posée comme extérieure au concept, différence entre objets représentés sous le même concept, tombant dans l'indifférence de l'espace et du temps. Dans l'autre cas, la différence est intérieure à l'Idée; elle se déploie comme pur mouvement créateur d'un espace et d'un temps dynamiques qui correspondent à l'Idée."(Deleuze 1968: 36)

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Als beweeglijke kern van het concept is de Idee een resonantie van een niet-conceptuele differentie. In een nietzscheaanse wending stelt Deleuze het apollinisch/cartesiaanse onderscheid 'helder-onderscheiden' van ideeën tegenover een dionysisch onderscheid 'distincte-obscur' dat hij de kantiaanse Ideeën toedicht<sup>292</sup>: "La différence, ici, est intérieure à une Idée, bien qu'elle soit extérieure au concept comme représentation d'objet"(Deleuze 1968: 39/40). Is de Idee bij Plato door de transcendente kwaliteit ervan nog een filosofisch concept, vanaf Kant zijn de Ideeën per definitie 'problematisch', hoewel Hegel heeft geprobeerd deze weer van dit problematische gehalte te ontdoen: "Il arrive à Kant de dire que les Idées sont des "problèmes sans solution"(Deleuze 1968: 219). De kern van de Ideeën is dus hun problematische en - ten aanzien van het concept - problematiserende karakter. Een denken dat zich door Ideeën geïntereerd weet, is derhalve principieel problematiserend in dubbel opzicht: "Le 'problématique' est un état du monde, une dimension du système, et même son horizon, son foyer: il désigne exactement l'objectivité de l'Idée, la réalité du virtuel". Nietzsches dissonantie of tegenspraak neemt hier de gedaante van een 'problematiek' aan die niet zozeer om oplossing alswel om doordenking vraagt: "C'est une erreur de voir dans les problèmes un état provisoire et subjectif, par lequel notre connaissance devrait passer en raison de ses limitations de fait"(Deleuze 1968: 359).

Van belang bij de doordenking van deze spanning is het tekortschieten van de aristotelische oppositie potentialiteit-actualiteit. Hierboven is reeds gewezen op de introductie van het virtuele, dat deze oppositie als het ware dóorkruist.<sup>293</sup>

#### 1.4 Denken als het uithouden van de aporie: virtualiteit

De enige keer dat Deleuze en Guattari expliciet over de aporie spreken betreft het hun analyse van de relatie tussen immanentie en transcendentie zoals deze door Plato in zijn *Theaetetus* besproken wordt in de gedaante van de onoplosbare spanning tussen opinie (doxa) en ware kennis: "Toutefois, cette recherche passionnée de l'opinion vraie ne mène-t-elle pas les Platoniciens à une aporie, celle-là même qui s'exprime dans le plus étonnant dialogue, le *Théétète*? Il faut que le savoir soit transcendant, qu'il s'ajoute à l'opinion et s'en distingue pour la rendre vraie, mais il faut qu'il soit immanent pour qu'elle soit vraie comme opinion."(Deleuze/Guattari 1991: 141) Een dergelijke aporie hopen zij door een volledige immanentie te denken blijkbaar uit te sluiten.

---

297 Zie verder voor een gedetailleerde uiteenzetting van de relatie tussen differentialiteit en de Idee: Groot 1988: 130 ev.

298 Het is reeds in *Le Bergsonisme*, dat Deleuze de herinnering als een 'coexistence virtuel' ten tonele voert: het verleden persisteert in het heden. In het laatste hoofdstuk zal deze tijdnotie aan de orde worden gesteld.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Mogen we hier spreken van een affirmatie zoals bij Foucault plaatsvindt vanuit zijn kritiek op de empirisch-transcendentale verdubbeling? En mogen we dan in alle voorlopigheid beweren, dat denken in deleuzeaanse zin - d.i. de differentie (be)vatten waarvan de Wil tot Macht de meest pregnante uitdruk-king is - betekent, als we er met Deleuze van uitgaan dat de uitspraak "ex-pliquer, c'est identifier" een tautologie is (Deleuze 1968: 294), een zichzelf splijtende, ondermijnende bezigheid is, die samenhangt met de mogelijkheid beroerd te worden? Maar wat zegt deze herdefinitie dan over allerlei andere 'definities' van het denken?

Door te stellen dat filosofie *contemplatie* (Plato), noch *reflectie* (Kant), evenmin *intersubjectieve communicatie* (Habermas), maar voor alles *creatie* is (Deleuze/-Guattari 1991: 10/11/52) lijken Deleuze en Guattari hun inzicht als de waarheid op te vatten, als betreft het het eindpunt van een lange historische ontwikkeling. Deze kritiek veronderstelt echter een modernistisch tijdsconcept. Het is aannemelijker dat zij deze vier kwaliteiten als uitdrukkingen van dis-continue ontwikkelingen binnen het denken opvatten. (Hardt 1993: 53) In de laatste articulatie zouden ze dan een radicale onderstroom (h)erkennen die tot nu toe door andere *images de la pensée* of *denkbeelden* is overgedetermineerd. Deze beelden van het denken hangen samen met 'l'image de philosophes' waarover Deleuze in *Logique du sens* spreekt. Hij meent een drietal filosofische typen te kunnen onderscheiden. Slechts in geval van de laatste gaan leven en denken in elkaar over: "il ne faut se contenter ni de biographie ni de bibliographie, il faut atteindre à un point secret où la même chose est anecdote de la vie et aphorisme de la pensée" (Deleuze 1969: 153). Deleuze begint deze 'serie' in het boek met een kritiek op Bachelards interpretatie van de verticaliteit in Nietzsches denken:

"Il faut même dire, que la profondeur sert à Nietzsche pour dénoncer l'idée de hauteur et l'idéal d'ascension; la hauteur n'est qu'une mystification, un effet de surface, qui ne trompe pas l'oeil des profondeurs et se défait sous son regard" (Deleuze 1969:154).<sup>6</sup>

De platoonse filosoof is "un être des ascensions" (Deleuze 1969: 152), terwijl zijn presocratische tegenhangers, met name Empedocles, zich juist op de aarde, op de diepte richten. Zij willen de grot niet verlaten, maar oriënteren zich op de afgrond erachter:

"Les Présocratiques ont installé la pensée dans les cavernes, la vie dans la profondeur. (...) Les profondeurs emboîtées semblent à Nietzsche la véritable orientation de la philosophie, la découverte présocratique à reprendre dans une philosophie de l'avenir, avec toutes les forces d'une vie qui est aussi une pensée, ou d'un langage qui est aussi un corps" (Deleuze 1969: 153).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Het gaat Deleuze nu om een transformatie van deze laatstgenoemde filosoof. Een transformatie die precies de ontwrichting van de oppositie vooronderstelt, die zo maatgevend is voor Nietzsches filosofie. Deleuze grijpt Nietzsches uitspraak aan over de Griekse omgang met de schijn, met vormen, tonen en woorden: "Diese Griechen waren oberflächlich - *aus Tiefe*" (6.439). Juist deze schijnbewegingen serieus nemen schept een nieuw soort filosoof die hij gepersonifieerd ziet in Diogenes, de cynische denker, die niet met de hamer, maar met de stok filosofeert:

"et pourtant aussi il tient un discours nouveau, nouveau logos animé de paradoxes, de valeurs et de significations philosophiques nouvelles. Nous sentons bien que ces anecdotes ne sont plus platoniciennes ni présocratiques" (Deleuze 1969: 155).<sup>294</sup>

De topologische metafoor die hierbij past is problematischer, omdat in feite zowel het horizontale als het verticale daarin verdisconteerd zijn. Het zal de semiotiek zijn die deze complexe beweging zal proberen te benoemen. Maar reeds bij Freud zien we de poging om diepte en oppervlakte in een ambivalente verstrengeling onder woorden te brengen. Zijn pathologische typeringen vol-gend zou deze manier van filosoferen beter dan als een 'platoonse conversie' of als een 'presocratische subversie' geduid kunnen worden als een 'perversion', "qui convient au moins avec le système de provocations de ce nouveau type de philosophes, s'il est vrai que la perversion implique un étrange art des surfaces". (Deleuze 1969: 158)

---

300 Deze stok of 'baton' wordt in andere series weer opgevoerd als 'waarheidschenkende' stok van de zenmeester (of bij Sloterdijk: van Diogenes de kynicus), die zijn leerlingen voor de ratio onoplosbare raadsels, de zogenaamde *koan* opgeeft.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Reeds in *Nietzsche et la philosophie* laat Deleuze een omslag zien van een denkbeeld dat aan de metafysica met haar waarheidsdrang eigen is, naar een nietzscheaanse denkbeeld waarin niet de waarheid maar de zin en de waarde centraal staan. Oppositioneel uitgedrukt: "Les catégories de la pensée ne sont pas le vrai et le faux, mais *le noble et le vil, le haut et le bas*, d'après la nature des forces qui s'emparent de la pensée elle-même"(Deleuze 1968: 119). Aan de 'beelden van filosofen' en de denkbeelden wordt in *Qu'est-ce que la philosophie?* de gedachte van het immanentievlak toegevoegd, waardoor er een metaforische basis aan het denken lijkt te worden verleend. Deze beelden zijn, hoewel de verleiding groot is, niet gelijk te stellen met Foucaults epistemische structuren: deze zijn nog discursief van aard. Het is misschien adequater te verwijzen naar dat wat in Foucaults vroege studies 'sensibilité' wordt genoemd.<sup>295</sup> Het zijn eerder een soort 'afgrondmetaforen', die in hun cultuur-historische bepaaldheid samenhang mogelijk maken tussen de concepten als "quelque chose de plus profond, toujours présumé, un système de coordonnées, des dynamismes, des orientations"(Deleuze 1990: 202). In termen van het immanentievlak betekent dit dat het denkbeeld zich daarover vertakkend er mee samenvalt.

'Onder' Descartes' cogito worden echter niet nieuwe vooronderstellingen van conceptuele aard ontdekt, maar deze 'vooronderstellingen' "sont implicites, subjectifs, préconceptuels, et forment une image de la pensée: tout le monde sait ce que signifie penser"(Deleuze/Guattari 1991: 60). Echter, deze 'metaforen' verschillen van de door de metafysica gedachte metaforen. Heidegger heeft gelijk als hij metaforica nog als een functie van de metafysica ziet: zij zijn als schijn nog afhankelijk van een begrippelijk fundament. In navolging van Nietzsche die door zijn ontwrichting van de schijn-zijn oppositie de metafoor een zelfstandig, maar ambigu statuut verleent, verliezen bij Deleuze en Guattari de beelden hun metaforisch karakter in metafysische zin. Daarom kunnen ze in *L'Anti-Oedipe* stellen dat de verlangensmachine - het gedecentreerde subject als een veelheid van productie-, distributie- en consumptiestromen - geen metafoor is(Deleuze/Guattari 1972: 43) en in *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975), waarin het metamorfoserende in *Die Verwandlung* het aangrijpingspunt bij uitstek vormt, oproepen tot "tuer la métaphore"(Deleuze/ Guattari 1975: 40).

---

301 Zie verder: Oosterling 1989: 22 ev.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Deleuze werpt de vraag op of deze denkbeelden anders dan als een indifferentie of onverschilligheid kunnen worden gedacht. Indifferentie als het vol-strekt ondenkbare, niet-voorstelbare aspect van differenties, als het gebeurlijke dat weliswaar ongevormd is, maar dat niet in oppositie met de differentie staat. Komt het immanentievlak nu voor de kwalificatie 'indifferent' in aanmerking? Het is niet conceptueel, maar op een specifieke wijze pre-filosofisch, waarbij het 'pre' niet als een tijdsaanduiding dient te worden opgevat: "Il est présupposé, non pas à la manière dont un concept peut renvoyer à d'autres mais dont les concepts renvoient eux-mêmes à une compréhension non-conceptuelle"(Deleuze/Guattari 1991: 43). Deze 'compréhension' als totaliteitsaanspraak dicht Deleuze in zijn Kant-studie aan de rede toe om de overrompelende ervaring van het sublieme als "*désaccord, une contradiction vécue*" (Deleuze 1963: 74) weer meester te worden. Hoewel de filosofie denken wel degelijk mogelijk maakt, gaat dit 'plan' als niet-conceptuele, pre-filosofische immanentie niet eraan vooraf: "La philosophie est à la fois création de concept et instauration du plan. Le concept est le commencement de la philosophie, mais le plan en est l'instauration."(Deleuze/Guattari 1991: 43/4) De tijdsnotie die Deleuze en Guattari hiermee viseren, verschilt principieel van de lineaire tijd die in de modernistische notie besloten ligt.

Met een cruciale term uit *L'Anti-Oedipe* wordt het immanentievlak soms als "sa Terre ou déterritorialisation" gekenschetst. Dit wordt in *Mille Plateaux* 'systematisch' uiteengezet.(Deleuze/Guattari 1980: 634/6) We kunnen ook denken aan de eveneens in *Mille Plateaux* verder uitgewerkte notie *Corps sans organes*. (Deleuze/Guattari 1980: 185/6) Het denken beweegt zich steeds naar een dergelijke indifferentie toe. Dit wordt bevestigd door Deleuzes opmerking dat "penser suscite l'indifférence générale". Daarin overschrijdt de filosofie zichzelf: zij herhaalt zich zonder te identificeren. Dit kan vanuit een modernistische oogpunt slechts iets 'non-philosophique' kan inhouden:

"Ce sont ces conditions internes. Le non-philosophique est peut-être plus au coeur de la philosophie que la philosophie même, et signifie que la philosophie ne peut pas se contenter d'être comprise seulement de manière philosophique ou conceptuelle, mais s'adresse aussi aux non-philosophes, dans son essence"(Deleuze/Guattari 1991: 43).

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Laat ik ter afsluiting dit inzicht terugkoppelen naar mijn aanvankelijke uitgangsstelling: de positivering door Deleuze en Guattari van de door Foucault in het moderne denken opgespoorde aporie. Alles wijst erop, dat zij filosoferen vanuit een afgrondelijke, een abyssale relatie tussen denken en leven. Mocht er echter nog twijfel over de verwantschap met de door Foucault in *Les mots et les choses* uitgewerkte analytiek van de eindigheid bestaan, dan wordt deze definitief weggenomen door een noot, waarin plotseling de notie 'Autrui' wordt geïntroduceerd. Het vermoeden dat het hier inderdaad om één van de gestalten van de analytiek van de eindigheid gaat, wordt bevestigd door een verwijzing in *Qu'est-ce que la philosophie?*. In een cruciale passage spiegelen zij zich aan het denken van het Buiten, zoals dit door Foucault bij Blanchot is opgespoord. (Deleuze/Guattari 1991: 59n) Onmiddellijk valt de aporetische kwaliteit van dit denken op: "On dirait que LE plan d'immanence est à la fois ce qui doit être pensé, et ce qui ne peut pas être pensé. Ce serait lui, le non-pensé dans la pensée". Dat zij expliciet naar de analytiek van de eindigheid verwijzen, met name naar het doublet cogito-ongedachte, levert voor mijn these het doorslaggevende argument. In de wijze waarop vervolgens deze problematiek wordt verwoord, treedt die paradoxale spanning naar voren die ik reeds bij Nietzsche en Foucault heb opgespoord:

"Il est le plus intime dans la pensée, et pourtant le dehors absolu. Un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu'il est un dedans plus profond que tout monde intérieur: c'est l'immanence..." (Deleuze/Guattari 1991:59).<sup>296</sup>

---

302 In *Foucault* (1986) maakt Deleuze een onderscheid tussen 'l'extériorité' en 'le dehors': "L'extériorité est encore une forme, comme dans *L'archéologie du savoir*, et même deux formes extérieures l'une à l'autre, puisque le savoir est fait de ces deux milieux, lumière et langage, voir et parler. Mais le dehors concerne la force..." (Deleuze 1986: 92). Het is het Buiten als kracht dat 'irréductible' is. De problematiek van de sublimiteit, waar ik met betrekking tot Foucaults vroege literatuur-essays al eerder op wees, klinkt door: "Si voir et parler sont des formes d'extériorité, penser s'adresse à un dehors qui n'a pas de forme. Penser, c'est arriver au non-stratifié. Voir, c'est penser, parler, c'est penser, mais penser se fait dans l'interstice, dans la disjonction de voir et de parler" (Deleuze 1986: 93).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Deleuze en Guattari voeren Foucaults negatief-kritische analyse voorbij de negatie. Zij affirmeren de aporie door zich tot taak te stellen het ondenkbare in het denken, dat wil zeggen de als Idee gevatte differentie die in deze spanningsverhouding besloten ligt, zo in een concept te vatten dat tegemoet wordt gekomen aan de eventuele kwaliteit van het differente: "Toute création est singulière, et le concept comme création proprement philosophique est toujours une singularité"(Deleuze/Guattari 1991: 12). Denken is het singulier-universele uit *Différence et répétition* op aporetische wijze affirmeren. Deze vorm van denken wordt in hun teksten op allerlei noemers gebracht: *schizo-analyse*, *nomadendenken* of *moleculair denken*. Of zoals het in *Mille Plateaux* heet: *rhizomatiek*, dat wil zeggen een denken dat zich niet verbeeldt als de cartesische boom, maar als een onderaardse wortelstok die op ieder punt uit de grond kan opschieten en waarvan de vertakkingen onnavolgbaar zijn:

"Le rhizome ne se laisse ramener ni à l'Un ni au multiple. Il n'est pas l'Un qui devient deux, ni même qui deviendrait directement trois, quatre ou cinq, etc. (...) Il n'est pas fait d'unités, mais de dimensions, ou plutôt de directions mouvantes. Il n'a pas de commencement ni de fin, mais toujours un milieu, par lequel il pousse et déborde. Il constitue des multiplicités linéaires à  $n$  dimensions, sans sujet ni objet, étalables sur un plan de consistance, et dont l'Un est toujours soustrait ( $n-1$ ). Une telle multiplicité ne varie pas ses dimensions sans changer de nature en elle-même et se métamorphoser"(Deleuze/Guattari 1980: 31).

Precies door deze metamorfoserende kwaliteit, waarin een onbemiddeld ver-anderen, een meegaan met de vloeijing, tot zijn recht komt - en dus niet de keuze voor een nieuwe 'metafoor' of 'beeld' -, wordt het modernistisch-hegeliaanse identiteitsdenken doorbroken en ontkracht.



## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

### 2 Schrijven en versgil: Jacques Derrida

Niet alleen hebben Deleuzes anti-methodische inslag en anti-transcendentalisme hem ervan weerhouden om het immanentievlak, deze 'differentie van de differentie' als een 'laatste' systematisch spoor te doordenken. Het zal waarschijnlijk tevens zijn oriëntatie op een extra-discursieve sfeer met een libidinale of affectieve kwaliteit geweest zijn, waardoor zijn aandacht voor het schrijven als schriftuur niet verder is geëxploreerd.<sup>7</sup> Bij Jacques Derrida daarentegen wordt de nadruk des te meer op het schrift gelegd. De Franse wending naar de taal neemt bij Derrida naar mijn mening zelfs de meest pregnante gestalte aan: Nietzsche, De Saussure en Freud zijn in kritische zin zijn meest vooraanstaande inspiraties, waarbij zij opgemerkt, dat Bataille wat betreft de Hegelkritiek zeker in het vroege werk een belangrijke rol heeft gespeeld en Heideggers invloed zich later steeds meer doet gelden.

De wending naar de taal, exacter: naar het schrift is in de kiem reeds aanwezig in Derrida's vertaling van een commentaar van Husserl bij een van diens werken over de meetkunde. Wat als kritiek op het transcendentalisme van Husserl begint, groeit geleidelijk aan uit tot een radicale kritiek op het identiteitsdenken. In een verwijzing naar de nadrukkelijk heideggeriaanse inspiratie wordt deze kritiek *deconstructie* gedoopt. Derrida's afbrekende ('de'), negatief-kritische inzet gaat altijd gepaard met opbouwende ('con'), affirmatief-creatieve arbeid.<sup>297</sup> In een van de latere werken 'definieert' Derrida deconstructie als een enting van een tweetal 'voies' of 'styles': "L'un prend l'allure démonstrative et apparemment non-historique des paradoxes logico-formels. L'autre, plus historique ou plus anamnésique, semble procéder par lectures de textes, interprétations minutieuses et généalogiques"(Derrida 1990: 958). Paradoxaal enting van oppositionele termen en wisselingen van perspectieven keren op alle niveaus in zijn werk terug: het beschrevene wordt ook uitgeschreven, vorm en inhoud enten zich op elkaar in een deconstructivistische stijl, maar deze 'methode' kan slechts afgelezen worden aan de concrete deconstructieve analyses van teksten. Zo schrijft Derrida differenties daadwerkelijk in zijn teksten in.

Dit houdt 'le fin du livre' als een samenhangend betoog van een intentioneel subject en 'le commencement de l'écriture' of schriftuur in:

---

304 Ook bij de door differentiedenkens in ere herstelde Heidegger blijkt deze dubbelheid een rol te spelen. 'Abbau' is altijd tegelijkertijd 'Auseinandersetzung', een openleggen van gemiste kansen, van het ongedachte. Desondanks is Heideggers destructie stilliger en laat deze een meer directe benadering zien dan Derrida's deconstructie.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"L'idée du livre, qui renvoie toujours à une totalité naturelle, est profondément étrangère au sens de l'écriture. Elle est la protection encyclopédique de la théologie et du logocentrisme contre la disruption de l'écriture, contre son énergie aphoristique et, nous le préciserons plus loin, contre la différence en général"(Derrida 1967a: 30/1).

Schrijven vanuit het besef dat iedere poging, de werking van de differentie te identificeren, door de beweging van de differentie zelf, de *différance* of het *versgil*<sup>298</sup>, wordt uitgesteld of opgeschort, is een van de constitutieve kenmerken van de derridaanse schriftuur.<sup>299</sup> Vorm en inhoud gaan in elkaar over in een schriftuurlijke beweging. Als betrof het een lacaniaanse psycho-analyse van de tekst<sup>300</sup> worden daarin traditionele interpretaties van klassieke teksten gedecentreerd: in de marges ervan verschijnen betekenissen die zich tegen de in, door en als de geschiedenis gevestigde betekenissen van deze teksten keren.

Derrida beroept zich op De Saussures tekentheorie. De constitutieve niet-reduceerbare differenties tussen tekens grijpt hij aan om de onmogelijkheid te onderbouwen van een niet-ambigue relatie tussen betekenaar en betekende/betekenis. Tekens laten zich niet definiëren of identificeren vanuit oppositionele of contradictoire relaties. Hun werking laat zich pas begrijpen vanuit een differentialiteit die door haar splijtende en verdubbeldende werking oneindig is. Deze verstrooiing of '*dissémination*', deze spreiding en dispaartheid wordt door zijn eigen schrijven geïntensiveerd en nimmer opgelost. Het opsporen van vermeende betekenissen impliceert zoals bij Deleuze paradoxaal genoeg een 'oplossing' ervan in een disparate veelheid van verschillen. In een nog metafysisch klinkende wending zou er gesproken kunnen worden van een 'opshorting', ware het niet dat op de vraag wat nu precies wordt opgeschort geen ander antwoord dan "het verschil" bestaat. Dit geldt eigenlijk ook voor termen als 'opsporen': het 'oer'spoor' of 'archi-trace' 'bestaat' slechts in het uitstaan ernaar, in de oriëntatie, die niet - zoals Habermas tegen beter weten in doet - met een fenomenologische intentionaliteit verward mag worden. Er is geen aanwezigheid, evenmin een afwezigheid van dat wat de verschillen 'grondt': *différance* of *versgil*. Het *versgil* 'bestaat' in strikte zin niet.

---

305 Deze term, waarnaar Groot in zijn commentaren bij zijn vertaling van enkele artikelen uit *Marges de la philosophie* eveneens verwijst (Groot 1989: 223), wijkt af van zijn vertaling 'differantie', maar komt wel degelijk tegemoet aan de eis van onhoorbaarheid en leesbaarheid. De 'ance' als 'werkings'uitgang van het tegenwoordig deelwoord verdwijnt echter, evenals de mogelijkheid van een analyse van de letter A, waarmee Derrida's opstel begint.

306 Ger Groot meent in de inleiding bij zijn vertaling van *Épérons. Les styles de Nietzsche* dat rond 1972 een kentering plaatsvindt in Derrida's werk: "Zoals we al zeiden, staat *La dissémination* al op de rand van deze verdere ontwikkeling, waarin datgene wat voordien was doordacht nu in de tekst zelf zichtbaar wordt gemaakt en aan het werk wordt gezet"(Groot 1985: 11).

307 Derrida weerspreekt deze indruk in "Freud et la scène de l'écriture" in: Derrida 1967b: 293.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Derrida bekritiseert de gedachte dat er een eenduidige oorsprong zou bestaan. In *De la grammatologie*, in zijn kritiek op Rousseaus gedachte van een oorspronkelijke natuurstaat, laat hij zien hoe een metafysische oorsprong slechts kan bestaan bij gratie van de *supplémentaire* toevoeging van het maat-schappelijk verdrag, kunst, techniek, opvoeding, traditie en voorstellingen. Dit zouden in mijn optiek media of bemiddelingen kunnen worden genoemd:

"Cette espèce de la supplémentarité détermine d'une certaine manière toutes les oppositions conceptuelles dans lesquelles Rousseau inscrit la notion de nature en tant qu'elle *devrait* se suffire à elle-même"(Derrida 1967a: 208).

Hoewel de stelling, dat authenticiteit louter functie is van de bemiddelingen, te sterk is, klinkt deze suggestie wel degelijk door in Derrida's opvatting dat de oorsprong evenmin als opposities zonder deze *supplémentaire* gestalten 'be-staat'. Maar als het supplement de (af)grond is van de aanwezigheid van de oorsprong dan betekent dit dat het supplement zelf noch in termen van repre-sentatie, noch in die van presentie kan worden gedacht: "Het supplement is een noodzakelijke mogelijkheidsvoorwaarde, die tevens de onmogelijkheid instelt van datgene wat het mogelijk maakt"(Moyaert 1986: 49)<sup>301</sup>.

Derrida's ondergraving van oorsprong en identiteiten betekent echter geenszins een frontale aanval op Hegels denken. Niettemin is de deconstructie van de 'Aufhebung' zijn doelwit:

---

308 Zie: Paul Moyaert, "Jacques Derrida en de filosofie van de differentie", in: *Jacques Derrida. Een inleiding in zijn denken*. Samuel IJsseling (red.) (1986), p. 49; zie verder: Rudolf Bernet, "Derrida en Husserl. Het supplement als oorsprong" in: idem, pp. 152-192. Ik zou voor een dergelijke *supplémentarité* ook naar Huizinga kunnen verwijzen. In *Homo ludens* (1938/1989) kenschetst hij de relatie tussen spel en ernst op niet-dialectische wijze. Allerlei 'bataillaanse' aspecten duiken in zijn beschrijvingen op. Zo "is de wedkamp, als ieder ander spel, tot zekere hoogte doelloos te noemen"(Huizinga 1989: 48), verwijst hij eveneens naar de potlatch (Huizinga 1989: 57), behandelt hij vanuit deze gedachte de thematiek van de gerechtigheid en wijst hij op de cultuurstichtende functie van het spel (Huizinga 1989: 47). De tegenstelling spel en arbeid of ernst, een tegenstelling die hij 'complementair'(Huizinga 1989: 43) noemt, waarbij hij bovendien op het primaat van het spel wijst: "Spel is daarin de positieve term, en *ernst* de negatieve. De betekenisinhoud van *ernst* is met de negatie van het spel bepaald en uitgeput: *ernst* is niet-spel, anders niet. De betekenisinhoud van *spel* daarentegen is met niet-*ernst* geenszins omschreven of uitgeput. *Spel* is iets eigens. Het begrip *spel* is zodanig van een hogere orde dan dat van *ernst*. Want *ernst* tracht *spel* uit te sluiten, maar *spel* kan zeer wel de ernst in zich omsluiten"(Huizinga 1989: 44).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"S'il y avait une définition de la différence, ce serait justement la limite, l'interruption, la destruction de la relève hégélienne *partout* où elle opère. L'enjeu ici est énorme. Je dis bien l'*Aufhebung* hégélienne, tel que l'interprète un certain discours hégélien, car il va de soi que le double sens de *Aufhebung* pourrait s'écrire autrement. D'où sa proximité avec toutes les opérations qui sont conduites *contre* la spéculation dialectique de Hegel"(Derrida 1972c: 55/6).

Juist omdat hij zich in het voetspoor van Bataille tegen Hegel keert, is zijn waardering voor de laatste hoogst dubbelzinnig. Ondanks zijn kritiek op de dialectiek, ondanks zijn radicale subversiviteit weet hij: "Hegel est *aussi* le penseur de la différence irréductible"(Derrida 1967a: 41), zoals Foucault in *Les mots et les choses* kan opmerken dat Hegel en Marx "le savaient". Zijn niet af-latende deconstructieve 'arbeid' van de dialectische maskeringen die op nietzscheaanse wijze masker na masker doen verschijnen is een poging dit voor Hegel fatale inzicht onder andere in diens teksten terug te vinden.<sup>302</sup> Derrida schrijft vanuit het besef dat er geen buitenpositie, geen transcendentie meer mogelijk is. Hij kan derhalve de metafysica slechts van binnenuit, vanuit het hart van haar schriftuur, deconstrueren, wetend dat het opbouwende aspect zich op onnavolgbare wijze, dat wil in bataillaanse termen zoveel zeggen als niet-planmatig en discontinu, kortom volgens een 'économie générale'(Derrida 1967b: 369 ev.)<sup>303</sup> in de verspilling zal articuleren.

Nietzsche is in Derrida's werk voornamelijk op een impliciete wijze aanwezig. Soms wordt hij op expliciete wijze in verband gebracht met kernnoties:

"C'est peut-être ce qu'a voulu écrire Nietzsche et ce qui résiste à la lecture heideggerienne: la *différence* dans son mouvement *actif* - ce qui est compris, sans l'épuiser, dans le concept de *différance* - est ce qui non seulement précède la métaphysique mais aussi déborde la pensée de l'être"(Derrida 1967a: 206).

---

309 Zie bijvoorbeeld: Jacques Derrida, *Glas* (1974).

310 Zie: Derrida 1967b, m.n. het artikel over Batailles werk "De l'économie restreinte à l'économie générale - Un hegelianisme sans réserve": pp. 369-408. Zie verder: excursie 9 en Oosterling 1989: hoofdstukken 6 en 8.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Een meer systematische bespreking betreft de in 1972 in Cerisy-la-Salle gehouden lezing over de stijl van Nietzsche en een in Amerika gehouden lezing over de 'eigenaam', waarbij de onmogelijkheid van de eigenaam naar aanleiding van Nietzsches *Ecce Homo* wordt uiteengezet.<sup>304</sup> Als de eerste tekst vier jaar later wordt gepubliceerd is 'stijl' tot 'stijlen' geworden, een meervoudigheid die van toepassing is op de produktie van pseudoniemen, die als betref het een theater Nietzsches teksten bevolken. Eigenlijk werkt Nietzsches inspiratie vooral door in Derrida's latere teksten. Dat daar in toenemende mate sprake is van een systematische verwerking en toonzetting van aporetische figuraties, waarin een ervaringsmatig element een steeds vooraanstaander plaats in gaat nemen, is dan ook geen toeval. Ter introductie van deze explicitering zal ik in het werk, dat ik helaas met zevenmijlslarzen moet doorkruisen, nagaan waar de aporie opduikt en in hoeverre er op de desbetreffende plaats sprake is van een impliciete of expliciete en in het laatste geval van een coherent-systematische of onkritische toepassing. Dit alles om ten slotte zelfs in Derrida's filosoferen de vinger te kunnen leggen op een extra-discursieve dimensie. Vooruitlopend kan reeds gesteld worden dat zich ook in Derrida's werk, evenals bij Deleuze en Foucault, een heroriëntatie op de tijd voltrekt.

### 2.1 Aporieën in het vroege werk

In tegenstelling tot Foucault en Deleuze bereikt de zelfreflectie van Derrida een punt, waarop hij zijn werk volledig in termen van de aporie herinterpreteert. Dit gebeurt echter pas in 1992 en wel in een lezing die hij houdt op een symposium in Cerisy-la-Salle dat aan zijn gehele werk is gewijd: "Apories. Mourir - s'attendre aux 'limites de la vérité'"<sup>8</sup>. Het is echter opvallend dat vóór het eind van de tachtiger jaren nagenoeg niemand in de secundaire literatuur de term 'aporie' gebruikt om van daaruit Derrida's werk te kenschetsen, terwijl dit 'achteraf' bezien zo voor de hand zou liggen. Dit heeft alles te maken met het ontbreken van een systematische aanpak van deze problematiek door Derrida zelf.

---

311 Éperons. *Les styles de Nietzsche* (1978); *Otobiographies. l'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre* (1984).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Bezien we het vroege werk dan komen de verwijzingen naar aporien spora-disch, onsystematisch en slechts in negatief-kritische zin voor. In *La voix et le phénomène* wijst Derrida als was het in een impliciete kritiek op Adorno's aanval op Husserl<sup>305</sup> in negatief-kritische zin op diens bedachtzaamheid om de transcendentale problematiek niet te psychologiseren: "Husserl montrera dans *Ideen I* à quelle aporie conduit une telle conception"(Derrida 1967c: 49/50; crsf. ho). En in het eveneens in 1967 gepubliceerde *L'écriture et la différence* wordt in het artikel "Freud et la scène de l'écriture" met het oog op een mogelijke metafysische en positivistische rest in Freuds fysicalistische verklaring een aporetische positie geconstateerd.(Derrida 1967b: 305) Het zijn vanzelfsprekend beide geen affirmatieve opmerkingen. Dit geldt reeds in mindere mate voor een opmerking in *La dissémination* (1972). In "La pharmacie de Platon" worden op-posities, met name die tussen model en kopie - een problematiek die drie jaar ervoor eveneens bij Deleuze in diens *Logique du sens* werd besproken (Deleuze 1969: 298) - tegen de achtergrond van een 'inscription originaire' (die zich altijd bedient van metaforiek en bij Plato namen krijgt als 'khôra') gesitueerd: "Voici le passage au-delà de toutes les oppositions du 'platonisme' (intelligibele versus sensibele, ho), vers l'aporie de l'inscription originaire..."(Derrida 1972b: 185). Krijgt de deleuzeaanse thematiek van het immanentievlak hier zijn derrideaanse, schriftuurlijke uitdrukking?<sup>306</sup>

In hetzelfde jaar publiceert Derrida *Marges de la philosophie* waarin, naast de tekst "Ousia et gramme" - waar ik straks uitgebreid op zal ingaan omdat daar de problematiek van de aporie, zij het nog met een negatief-kritisch accent deconstructivistisch besproken wordt - tevens de lezing is opgenomen waarin Derrida zich over de 'différance' of het versgil buigt. Door de voorgaande besprekingen van Foucault en Deleuze moeten 'bepalingen' van dit 'neo-graphisme' wel bekend in de oren klinken: "... ce que j'appellerai provisoirement le mot ou le concept de différence et qui n'est, nous le verrons, à la lettre, ni un mot ni un concept"(Derrida 1972a: 3). Hoewel het een metabegrip lijkt en het als een transcendentiaal gedacht zou kunnen worden, blijken in het versgil deze termen een verschuiving te ondergaan. Naast een spanning tussen onmogelijkheid en noodzakelijkheid blijkt er ook een tussen mogelijkheid en onmogelijkheid te zijn. In *La dissémination* geeft Derrida dit, sprekend over de herhaling, als volgt aan:

---

313 Zie: Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (1990).

314 Bennington formuleert het versgil in termen van verschillen zoals we die bij Deleuze zijn tegengekomen: "La différence n'est jamais pure. (...) elle est toujours entre ou en-train-de, jamais elle-même, jamais présente. Essayons provisoirement de la penser comme une force (...), mais il faut comprendre qu'on ne peut vraiment comprendre la force qu'à partir de la différence - l'idée de force n'a de sens que dans un rapport de forces, donc de différences de forces, de forces en différence (M, 18). La différence ne peut pas être une force, mais la tension d'au moins deux forces (...): une force pure n'en serait pas une, elle ne devient force qu'en face d'une autre force, une résistance (ED, 300-301). La différence 'est' ce rapport, et donc en principe précède toute force donnée."(Bennington/Derrida 1991: 79/80). Deleuze en Foucault (résistance als noodzakelijk supplement van de macht als krachtenspel) haken aan bij Derrida.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

"La différence, disparition de la présence originaire, est à la fois la condition de possibilité et la condition d'impossibilité de la vérité. A la fois. 'A la fois' veut dire que l'étant-présent (*on*) dans sa vérité, dans la présence de son identité et l'identité de sa présence *se double* dès qu'il apparaît, dès qu'il se présente. *Il apparaît, dans son essence, comme* la possibilité de sa propre duplication. C'est-à-dire, en termes platoniciens, de sa non-vérité la plus propre, de sa pseudo-vérité réfléchie dans l'icône, le phantasme ou le simulacre. Il n'est ce qu'il est, identique et identique à soi, unique, qu'en *s'ajoutant* la possibilité d'être *répète* comme tel. Et son identité se creuse de cet ajout, se dérobe dans le supplément qui la présente"(Derrida 1972b: 194).

Evenals bij Deleuze dienen identiteiten zich pas in de herhaling aan. Deze *iterabiliteit* vormt, zoals in het vorige hoofdstuk al bleek, een van de kritiekpunten van Searle. Als over het versgil wordt gesproken, dan uitsluitend in een quasi-transcendentale zin. De toevoeging 'quasi' wordt door Derrida veelvuldig gebruikt om de deconstructivistische kwaliteit van zijn noties te onderstrepen.<sup>307</sup> Dat dit 'quasi' samenhangt met de schijnbewegingen die Derrida's filosofie bij uitstek kenmerken blijkt uit Hent de Vries' opmerking in zijn artikel "Anti-Babel: The 'Mystical Postulate' in Benjamin, De Certeau and Derrida":

"Such an analysis (De Certeau's *La fable mystique*, ho), Derrida advances, could be termed "*quasi-transcendental*" or "*quasi-ontological*," formulations that do not signal any lack of rigor but, on the contrary, expose the narrative, fictional or, more precisely, *fabulous* features of the 'mystical postulate' and thereby attempt to subtract it from the metaphysics of the - modern, subjective - will that would still haunt de Certeau's analysis ..." (De Vries 1992: 449).

---

315 Berns wijst op deze verdubbeld beweging met betrekking tot de metafoor: "Dit heeft tot gevolg dat het intra-metafysische begrip van de metafoor (...) slechts metaforisch te denken is, of liever quasi-metaforisch, want het betreft een metafoor die de metafoor in de strikte intra-metafysische zin omvat"(Berns 1986: 161). In *Psyché. Invention de l'autre* (1987) gebruikt Derrida de term 'quasi-' of 'simili-transcendentiaal'. Zie: Derrida 1987a: 641. Zie ook: Jsseling 1990: 59.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Versgil is dus geen concept. Het is hoogstens een bundel ('fasceau') van betekenissen met een tracé dat "stratégique et aventureux" is en waarvan de werking, zo heet het bataillaans, slechts vanuit 'une économie générale' begrepen kan worden. Derrida hanteert zelf de notie 'quasi-concept'. In dit 'quasi' wordt een meta-beweging uitgedrukt die noodzakelijk is, maar slechts als simulatie gemaakt kan worden. Het is de gedaante van een splijting of verdubbeling. De concrete vorm geeft dit aan. Zo kan het versgil als verschil van het verschil worden bestempeld. In Derrida's artikel over Bataille zijn allerlei talige varianten terug te vinden: "une époque de l'époque", "réduction de cette réduction" (Derrida 1967b: 393) of in *De la grammatologie* als hij spreekt over de schriftuur als "signifiant du signifiant" (Derrida 1967a: 16). Hoe meer Derrida's denkwerk vordert, hoe veelvuldiger deze verdubbelingsfiguur voorkomt. Zijn boek *Spectres de Marx* is een aaneenrijging van dergelijke verdubbelingen.

Het versgil 'is' niet. Het gaat niet om een ontologisch concept, maar om een strategische werking die slechts in en door de receptie is 'waar te nemen'. De vraag "Wat is het versgil?" is zelfs onzinnig. Er kan hoogstens getoond worden hoe het 'werkt'. In deze werking is de door Foucault gethematiseerde spanning tussen het empirische en het transcendentale in het geding: "Stratégique parce qu'aucune vérité transcendante et présente hors du champ de l'écriture ne peut commander théologiquement la totalité du champ". De verdubbeling van de termen biedt ook hier blijkbaar de enige mogelijkheid om in de taal dat aan te geven wat de metafysische verleiding die uitgaat van de grammatica, eigenlijk weerstreeft. De bewoordingen die Derrida kiest, zijn soms nagenoeg gelijk aan die welke Foucault voor de kenschets van zijn machtswerkingen heeft gekozen: "Stratégie finalement sans finalité, on pourrait appeler cela tactique aveugle, errance empirique, si la valeur d'empirisme ne prenait elle-même tout son sens de son opposition à la responsabilité philosophique". (Derrida 1972a: 7) Dit buiten werking stellen van de oppositie houdt in dat we worden terug verwezen

"... à un ordre, donc, qui résiste à l'opposition, fondatrice de la philosophie, entre le sensible et l'intelligible. L'ordre qui résiste à cette opposition, et lui résiste parce qu'il la porte, s'annonce dans un mouvement de différance (avec un *a*) entre deux différences ou entre deux lettres, différance qui n'appartient ni à la voix ni à l'écriture au sens courant ..." (Derrida 1972a: 5).



## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Het versgil is stemhebbend noch beschrijfbaar in de objectieve zin van het woord. Om aan te geven hoe dit niet-bestaانبare versgil - waarvan immers niet gezegd kan worden dat het 'is' - kan worden omschreven en geschreven verwijst Derrida in zijn vroege teksten in kritische zin naar de negatieve theologie. De verleiding is inderdaad heel groot om zijn schriftuur daarmee te vergelijken. Hoewel dit in het latere werk wel op instemmende, zij het zeer terughoudende wijze zal gebeuren, wijst hij eerst een positieve vergelijking nog af: het spreken van de negatieve theologie zou erop gericht zijn "à dégager (...) une supra-essentialité par-delà les catégories finies de l'essence et de l'existence, c'est-à-dire de la présence..."(Derrida 1972a: 6). Wanneer deze ontologische oppositie buiten werking is gezet kan het versgil nog slechts als een spel worden aangeduid: "Le concept de *jeu* se tient au-delà de cette opposition, il annonce, à la veille et au-delà de la philosophie, l'unité du hasard et de la nécessité dans un calcul sans fin"(Derrida 1972a: 7). Hoewel Deleuze hier het gebruik van de toevoeging 'le concept de ....' zou hebben gekritiseerd, is er vanuit de derridaanse context veel voor te zeggen dat het toch om een soortgelijke problematiek gaat. In het hoofdstuk "Le jeu: du pharmakon à la lettre et de l'aveuglement au supplément" uit *La dissémination* waarin de zojuist geciteerde opmerking over de aporie bij Plato staat, wordt de aard van dit spel toegelicht. In een deconstructieve lezing van Plato, even deconstructief als die van Hegel wat betreft de niet-reduceerbare differentie, heet het dan: "Ou bien le jeu *n'est rien* (c'est sa seule *chance*), ne peut donner lieu à aucune activité, à aucun discours digne de ce nom, c'est-à-dire chargé de vérité ou au moins de sens. Il est alors *alogos* ou *atopos*"(Derrida 1972b: 180).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

De onmogelijke relatie tot dit alogische en atopische, wat elders als 'non-lieu' wordt vertaald, als iets dat geen plaats kan vinden en niet plaats kan vinden, maakt de aporetische spanning uit die op impliciete manier samenhangt met een 'zijns' status die niet meer door de oppositie aanwezig-afwezig kan worden gedekt. Deze derrideaanse atopia blijkt een radicalere gestalte van Foucaults gedachte van de atopia, waarop aan het begin van *Les mots et les choses* wordt gewezen. Daar gaat het in een verwijzing naar Borges en met Jakobson in gedachten nog om een effect van de gebrokenheid van de taal: "avoir perdu le 'commun' du lieu et du nom. Atopia, aphasie" (Foucault 1966: 10). Ook laat Deleuze's 'vide' die aan het discursieve spreken ontsnapt, zich met deze atopische en alogische sfeer bij Derrida vergelijken. Voor allen geldt dat zij niet meer vanuit de oppositie aanwezig-afwezig gedacht kunnen worden. Deze wordt in "La différance" naar aanleiding van Heideggers ontologische differentie gekritiseerd. Hoewel er al in *De la grammatologie* sprake is van het "etnocentrisme" als een "paradoxe apparent" (Derrida 1967a: 161), is het in het eveneens in *Marges* opgenomen artikel "Ousia et grammè. Note sur une note de *Sein und Zeit*", een tekst uit 1968, dat de aporie door Derrida voor het eerst expliciet en systematisch aan de orde wordt gesteld. Dit gebeurt in een deconstructie van een analyse van de tijdsnotie in een textueel veld dat zich met Hegel als scharnierpunt van Aristoteles tot Heidegger naar Derrida zelf uitstrekt. Zowel in *Apories* als in het in 1991 gepubliceerde *Donner le temps I. La fausse monnaie* verwijst Derrida naar deze cruciale tekst, waarin hij blijkbaar zijn denkbewegingen het meest markant uiteengezet ziet:

"Il se trouve (...) que la structure de cette impossible *don* est aussi celle de l'être - qui se donne à penser à la condition de n'être rien (aucun étant-présent) - et du temps qui, même dans sa détermination dite 'vulgaire', d'Aristote à Heidegger, est toujours défini dans la paradoxe ou plutôt dans l'aporie de ce qui est sans être, de ce qui n'est jamais présent ou n'est qu'à peine et faiblement" (Derrida 1991a: 43).

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

In "Ousia et grammè" gaat het nog niet om de tijd als gift, maar om de parado-xale formuleringen en aporetische wendingen die in de geschiedenis van het denken gegeneerd zijn om de aard van de tijd te omschrijven. Via een kritiek op Heideggers noot over Hegels vermeende parafrase van het aristotelische den-ken over het 'nu' als een onmogelijke moment tussen het verleden en de toe-komst, waarbij Aristoteles zich laat leiden door de paradoxen van de beweging van Zeno, waagt Derrida een poging tot 'deconstructie' van dit 'concept vulgair' van de tijd. De aporetische structuur van de argumentatie die deze tijdsnotie moet funderen staat daarbij centraal. Hij bezigt in deze vroege tekst echter nog op pejoratieve wijze het begrip 'aporie'. Sprekend over de transformatie die de aristotelische aporetiek bij Hegel ondergaat, wordt bijvoorbeeld gesteld: "D'une certaine manière on pourra dire que la dialectique ne fait toujours que répéter l'aporie exotérique en l'affirmant, en faisant du temps l'affirmation de l'aporétique"(Derrida 1972a:62). Derrida sluit aan bij de analyse van de tijd door Hegel in diens *Enzyklopädie* waarbij een wiskundige analogie wordt gehanteerd. Volgens hem ontstaat hier het tijdsbegrip als een functie van het begrip ruimte dat zijn oorsprong vindt in een dialectische beweging uitgaande van de punt via de lijn naar het vlak en de driedimensionale ruimte. Dat het punt als de aanzet tot het denken van de ruimte wordt gebruikt, is niet vreemd. Evenmin dat de term 'singulariteit' wordt gehanteerd. Wel is het de vraag hoe, na de breuk met Hegel - zo zagen we reeds bij Deleuze - de evenementialiteit van het singuliere nog kan worden herdacht zonder de oppositie tot het algemene. Voor Derrida is dit slechts mogelijk vanuit het inzicht dat alleen in de herhaling, door iterabiliteit het singuliere zich achteraf laat herdenken.

### III. Aporëtisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"L'aporétique est une exotérique"(Derrida 1972a: 43) dat wil zeggen: de aporie blijft argumentatief mededeelbaar. In tegenstelling tot wat Habermas erin leest, is Derrida's werk niet esoterisch, maar voegt het zich naar een aristotelische exoteriek. Deze kwalificatie stemt naar mijn mening overeen met die welke door Colli in relatie tot Nietzsche's afgrondelijke gedachten werd gebruikt. Derrida verwijst naar de door Aristoteles gebezigde exoterische argumentatie om het bestaan en niet-bestaan van de tijd op aporetische wijze - dat wil zeggen, zoals Zeno de onmogelijkheid van de beweging 'bewees', dus als paradox - te voltrekken. Zijn verwijt aan Aristoteles' adres bestaat hieruit dat deze "répète l'aporie sans la déconstruire"(Derrida 1972a: 57). Hoewel Aristoteles daarmee niet aan het vulgaire tijdsconcept ontsnapt, beseft Derrida terdege dat hij evenmin aan deze aporie kan ontsnappen. Niet alleen omdat het tijdsconcept de westerse mens blijkbaar op het lijf is geschreven - of: in het lijf is ingeschreven (*inscrire*)<sup>308</sup> -, maar vooral omdat een niet-vulgair concept nooit in oppositie tot het vulgaire kan worden gedacht zonder dat de val van de dialectiek weer dichtklapt.

#### 2.1 Aporieën in het latere werk

Interessant is de vraag of er sprake kan zijn van een 'esoterische (niet-) aporetiek'? Of er, met andere woorden, een tijdsdenken mogelijk is waarin het nu als zodanig op andere dan discursieve wijze 'gevisieerd' of getoond kan worden? Of het nu uit zijn benarde positie tussen het toen en het dan, kortom uit zijn beklemming kan worden bevrijd? En zo ja, in welke termen deze 'visie' dan aan de orde kan worden gesteld zonder dat dit spreken in habermasiaanse zin 'esoterisch', dat wil zeggen alleen voor ingewijden begrijpelijk wordt? Wil dit duidelijk worden dan dien ik echter eerst te laten zien hoe Derrida geleidelijk aan vanuit een aanvankelijk oppervlakkige fascinatie met "ce mot fatigué de philosophie et de logique"(Derrida 1993b: 313) zijn aporie-notie positieveert.

---

316 Deleuze ontleent deze term aan Kafka's "De strafkolonie". (Deleuze/Guattari 1972: 163/170; 1975: 15)

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Rond 1986 krijgt Derrida blijkbaar een 'methodisch' inzicht in de waarde van dat wat traditioneel als een argumentatief dilemma wordt gezien. Hoewel het niet duidelijk is, wat hem ertoe heeft aangezet zullen de in die tijd gepubliceerde teksten over esthetische en ethisch-politieke onderwerpen er wel degelijk toe hebben bijgedragen dat de aanvankelijk kentheoretische figuur van de aporie allerlei - om het met Deleuze te zeggen - affectieve en perceptuele connotaties krijgt.<sup>9</sup> Hoewel in het in 1987 gepubliceerde *De l'esprit. Heidegger et la question* slechts een tweetal algemene opmerkingen over de aporie voor-komen - over 'l'aporétique de Heidegger' en de analyse van "cette 'logique', les apories ou les limites..." (Derrida 1987b: 77/87) - heeft de term in het een jaar eerder gepubliceerde *Schibboleth. Pour Paul Celan* (1986) voor het eerst een pregnantere betekenis gekregen.<sup>309</sup> Het gedicht 'Schibboleth' van Celan vormt het uitgangspunt voor de vraag naar de ontraadseling van een eenduidige betekenis, van het geheim van in dit geval Celans gedicht.

In deze tekst wordt eens te meer duidelijk, hoe de deleuzeaanse thematiek van de herhaling en het singuliere een andere gedaante heeft aangenomen. Wat hier gedacht wordt, is het singuliere, waarvan Deleuze meent dat dit door het differentiële karakter ervan nimmer onder de veralgemeniserende werking van het (hegeliaanse) concept kan worden gebracht. Derrida huldigt hier een andere opvatting: hij meent dat het singuliere slechts in relatie tot het algemene gedacht kan worden, maar dan wel op niet-hegeliaanse wijze. Door zijn gerichtheid op de schriftuur en zijn inzicht dat de metafysica slechts van binnenuit te deconstrueren is, kan Derrida de opvatting van Deleuze van een differentie op zich die extra-discursief is niet onderschrijven. Dit zal hem ook van Lyotard scheiden, die evenals Deleuze het singuliere in zichzelf wil vatten en derhalve, opnieuw evenals Deleuze een spanningsveld tussen het denken en 'iets erbuiten' viseert. Bennington wijst erop, dat Lyotard Derrida daarin nooit heeft kunnen volgen.

"Lyotard houdt niet op Derrida voor Hegel te waarschuwen en wijst alleen maar naar *dit, hier nu*. Derrida laat eindeloos zien dat dit hier en nu alleen weer singulier gemaakt kan worden vanuit een onbepaald perspectief van iteratie. Lyotard is van mening dat deconstructie niet meer dan opheffing is en derhalve hegeliaans, terwijl Derrida vindt dat een kritiek van (op, ho) Hegel neerkomt op een bevestiging van Hegel." (Bennington 1995: 172)

---

318 In deze tekst vindt overigens een voor Derrida uiterst opmerkelijke wending naar de gesproken taal plaats. Gaat het in "La différance" om de dubbelzinnigheid van de geschreven taal, in *Schibboleth* is het juist om het schijnbaar eenduidige van de gesproken taal te doen.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Volgens Bennington ligt de oorzaak van dit verschil hierin dat Lyotard waarschijnlijk nimmer zoiets als dit fenomenologische perspectief van het lichaam heeft afgezworen. (Bennington 1995: 164)

De herhalings-thematiek dient zich zoals gezegd bij Derrida aan onder de noemer 'iterabiliteit', met name in het eveneens in *Marges de la philosophie* opgenomen "Signature événement contexte" en in het latere als repliek op Searles kritiek geschreven *Limited Inc.*:

"Un signe écrit s'avance en l'absence du destinataire. (...) du moins cette distance, cet écart, ce retard, cette différence doivent pouvoir être portés à un certain absolu de l'absence pour que la structure d'écriture, à sup-poser l'écriture existe, se constitue. C'est là que la différence comme écriture ne saurait plus (être) une modification (ontologique) de la présence. (...) Il faut qu'elle (ma 'communication écrite', ho) soit répétable - itérable - en l'absence absolue du destinataire ou de l'ensemble empiriquement déterminable des destinataires. Cette itérabilité (...) structure la marque d'écriture elle-même ..." (Derrida 1972a: 374/5).

Dat deze iterabiliteit in zich de thematiek van het Andere in het Zelfde bergt, wordt door Derrida in een haast terloopse opmerking aangegeven als hij de etymologie van 'iter' duidt: "*iter*, *derechef*, viendrait de *itara*, *autre* en sanskrit, et tout de ce qui suit peut être lu comme l'exploitation de cette logique qui lie la répétition à l'altérité" (Derrida 1972a: 375).

Herhaling blijkt bij Derrida toch weer een 'eerste' moment te vooronderstellen, dat slechts retrospectief gedacht, dat wil zeggen: herdacht kan worden. Maar dit betekent dat het singuliere op zijn beurt slechts kan 'bestaan' bij gratie van de herhaling van dat wat voorgoed 'verloren' is. Hoewel herhaling gedacht wordt vanuit de oppositie van model-copie, incorporeert ook deze oppositie evenals bij Deleuze een werking die de identiteitsfilosofie zowel ondergraaft als mogelijk maakt. Voor het model kunnen verschillende begrippen, zoals 'bien', 'père', 'capital' en 'soleil' als metaforische toetsstenen in nietzscheaanse zin ingevuld worden. In de herhaling van het model (de vader) als copie (de zoon) bestendigt en verliest het model zich tegelijkertijd. In *La dissémination* heet het dan:

"La disparition de la face ou la structure de répétition ne se laissent donc pas dominer par la valeur de vérité. L'opposition du vrai et non-vrai est au contraire tout entière comprise, *inscrite* dans cette structure ou dans cette écriture générale. Le vrai et le non-vrai sont des espèces de la répétition" (Derrida 1972b: 194).

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Ook Derrida werpt soms de vraag op naar de uniciteit van het singuliere *als gebeurtenis*, zoals de besnijdenis, waarbij de eenmaligheid van het datum - als op zich staand 'gegeven' en als element uit een serie - het uitgangspunt voor een derridaanse herformulering van het singuliere vormt. Als hij in deze context de vraag naar de mogelijkheid van een vertaling - als een instantiëring van de enting van een copie op een model - opwerpt, beroept hij zich voor het eerst op de letterlijke interpretatie van het woord 'a-porie': "Non, je me limiterai à L'aporie (au passage barré, *no pasarán*: ce que veut dire *aporie*). Ce qui semble barrer le passage de la traduction, c'est la multiplicité des langues dans le même poème, en une seule fois"(Derrida 1986 : 43/44). "*Schibboleth*", stelt Derrida even verder, "marque la multiplicité dans la langue, la différence insignifiante comme condition du sens"(Derrida 1986 : 54). Nog niet geheel betekenisvast neemt hij met het oog op de principiële onvertaalbaarheid wat gas terug: "Il convient de préciser que l'intraductibilité ne tient pas seulement au passage difficile (*no pasarán*), à l'aporie ou à l'impasse qui isolerait une langue poétique d'une autre"(Derrida 1986 : 54). Het 'effet de schibboleth' zoals het later in *Apories* heet "excède toujours le sens et la pure discursivité du sens"(Derrida 1993b: 313). Het schibboleth-effect is als een principiële openheid naar verschillen een gestalte van het versgil. Het is in die zin het andere in het zelf, "l'étranger chez soi". De ethische pendant is een gastvrijheid, waarin de ontvangst 'afgrondelijk' ('l'abîme de recevoir', met een verwijzing naar de pla-toonse 'khôra') is: haar oneindigheid wordt bepaald door de mogelijkheid en onmogelijkheid te ontvangen.<sup>310</sup> Vanuit deze gedachte zal in zijn figuraties van steeds weer dezelfde iterabiliteit, de aporetische spanning doorwerken tussen noodzakelijkheid en mogelijkheid of mogelijkheid en onmogelijkheid.<sup>311</sup>

---

319 In *Spectres de Marx* en *Politiques de l'amitié* worden allerlei *ethico-politieke figuraties* ontwikkeld, zoals 'arrivant' en 'revenant', waarop ik in het laatste hoofdstuk uitgebreid zal ingaan.

320 Vermeldenswaardig is een exemplarische uitspraak van Félix Guattari: "onmogelijk, maar noodzakelijk", dat kon hij zeggen over politieke of intellectuele gebeurtenissen, waarna hij er een sprankelende analyse van gaf". Zie: *Filosofie Magazine*, (1992), jrg.1, nr. 3, p. 37.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Versgil, een onmogelijk nu en de gift die niet plaats vindt en geen plaats kan hebben. De gift is het onderwerp van het in 1991 verschenen *Donner le temps 1. La fausse monnaie*. Dat hier de tijd als dat wat zich geeft, als een gift met valsemunterij wordt verbonden, wijst erop dat de problematiek van "Ousia et grammè" in het licht van een algemene economie wordt hernomen. Derrida neemt waarschijnlijk uit polemische overwegingen een 'beperkt economisch' standpunt als uitgangspunt, wanneer hij in de bespreking van de aporie in de eerste zin van zijn voorwoord op het niveau van de proposities begint: "Qu'il s'agisse des textes analysés ou de la démarche 'logique', je devrais dire de l'aporie ..."(Derrida 1991a: 9). De aporie wordt eerst als vlag gebruikt om een 'logische' lading te dekken. Maar de voor Derrida zo kenmerkende aanhalings-tekenen duiden reeds op een schriftuurlijke terughoudendheid die wel eens zou kunnen samenhangen met het feit dat de aporie voor hem op dat moment al meer is geworden dan een logisch verschijnsel.

Met de voor differentiedenkers zo kenmerkende verdubbeldende en splijtende taalbewegingen wordt beargumenteerd dat de gift, wil deze als gift 'ervaren' worden, nimmer als zodanig kan worden gepresenteerd. Of in termen van het vroege essay over Bataille, wiens inspiratie - het resultaat van ethnologische onderzoeken van het potlatch-ritueel bij Noord-Amerikaanse indianen door Marcel Mauss neergelegd in zijn "Essai sur le don" - eveneens het uitgangspunt voor Derrida's tekst vormt: de gift is slechts denkbaar vanuit een algemene en niet vanuit een beperkte, dat wil zeggen calculerende, doelgerichte en planmatige economie:

"Tout semble ainsi nous reconduire vers le paradoxe ou l'aporie d'une proposition nucléaire dans la forme du 'si...alors': si le don apparaît ou se signifie, s'il existe ou s'il est présentement *comme don*, comme ce qu'il est, alors il n'est pas, il s'annule. Allons à la limite: la vérité du don (...) suffit à annuler le don. La vérité du don équivaut au non-don ou à la non-vérité du don"(Derrida 1991a: 42).

Dat deze propositie, zoals Deleuze zou opmerken, iedere 'common sense' ont-beert en leeft van de paradox, dat er met andere woorden sprake is van een 'double bind', geeft Derrida onmiddellijk toe: de gift veronderstelt een band, stelt deze zelfs, maar is tegelijkertijd slechts mogelijk door een radicale breuk ervan. Logische, kentheoretische en sociaal-politieke aspecten worden geconfigu-reerd om een onuitsprekelijke ervaring te toonzetten.



## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

De offergedachte van Mauss - en van Bataille - wordt van zijn ethnologische status ontdaan en vanuit intra-individueel - we zouden zeggen: dividueel - perspectief doordacht. In een analoge gedachtenbeweging doordenkt hij de beslissing als dat waartoe men niet kan besluiten. Een 'ware' beslissing betekent altijd dat het 'autonome subject' tegen zichzelf 'kiest'. Niet zozeer omdat hij dat wil, maar omdat hij niet anders kan: "il faut". Derrida vertaalt hier naar mijn mening de bataillaanse problematiek van het kwaad, dat als drijfveer van het gedrag nimmer gewild kan worden, maar niettemin het gedrag bepaalt. Men kan vanzelfsprekend nooit voor het kwaad kiezen, daar dit immers - tenminste als we Nietzsches 'genealogie van de moraal' onderschrijven - de vernietiging van degenen die kiest zou inhouden. Het kwaad is veeleer een fascinatie. In de fascinatie wordt de (af)grond van het handelen naar de dingen verlegd en staat het verscheurde (in)dividu in een spanning die door de oscillatie van aantrekking en afstoting, van fascinatie en weerzin wordt opgeroepen. Een beslissing nemen in de derridaanse zin betekent in feite willens en wetens een geweld afroepen, waarvan de uitwerking niet van te voren is vast te leggen. Of zoals het in de bundel *Derrida and Negative Theology* (1992)<sup>312</sup> wordt verwoord: "Would there be a way (voie/poreia, ho) without the necessity of deciding there where the decision seems impossible? Would there be a decision there where the decision is possible and programmable?" (Coward/Foshay 1992: 320) Ook uit deze formulering blijkt weer hoe een term tegelijkertijd op twee 'niveau's' functioneert: op een beperkt en algemeen economisch niveau. Voor velen zijn juist daardoor zijn teksten een bewijs van de kunstmatigheid, van de louter vormelijke gewrochtheid, van postmodern eclecticisme en van een verwerpelijke soort taal'Spielerei'. Dat de notie van het spel vanaf het begin een methodische rol heeft gespeeld in de poging om opposities te ontwrichten en dat hij keer op keer deze notie herijkt, wordt daarbij gemakshalve vergeten. Kritiek op het werk van differentiedenkers neigt steeds naar een dergelijke afwijzing. Het zou - zo tracht Habermas met zijn kritiek op Derrida's discussie met Searle, waarin Derrida naar aanleiding van Austin de oppositie serieus-parasitair op het spel zet, aan te tonen - niettemin een luxe, een parasitair spel blijven, zoals dit ook altijd van de kunst is en nog wordt beweerd.

---

321 Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials" in: *Derrida and Negative Theology*. Harold Coward and Toby Foshay (eds.) (1992).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

In het in 1990 verschenen *Force de loi. Le 'fondement' mystique de l'autorité* dat door sommigen als een tekst wordt gezien waarin Derrida zijn vroegere werk 'politicizes'(De Vries 1992: 663), speelt hij met de gedachte van de recht-vaardigheid. Hierachter tekent zich een afscheid van de 'logische' status van de aporie af. Een tekst van Walter Benjamin - *Zur Kritik der Gewalt* - vormt het uitgangspunt voor Derrida om een aantal dichotomieën ten aanzien van het ge-weld te deconstrueren: het 'judaïsch-goddelijke' geweld dat de wet breekt tegenover het 'grieks-mythische' dat deze sticht en bevestigt. Derrida laat zien hoe Benjamin op zijn minst een dubbelslachtige notie hanteert. Benjamins kritiek typeert Derrida als *hypercritique* (Derrida 1990: 978), een kwalificatie die methodisch uiterst vruchtbaar is om de radicalisering die Derrida voltrekt te kenschetsen.

Zo werkt Derrida de relatie tussen een 'oorspronkelijk' geweld en de wet uit in termen van een drietal aporieën, die zich ten slotte 'gronden' in een 'meer fundamentele' aporie: "En fait il s'agit d'une seule aporie, d'un seul potentiel aporétique qui se distribue à l'infini"(Derrida 1990: 958). Toegespitst op de in deze tekst behandelde problematiek van de rechtvaardigheid heet het bataillaans: "La justice est une expérience de l'impossible"(Derrida 1990: 946). Als dat zo is, dan is duidelijk dat de problemen die een deconstructie van de mogelijkheid van rechtvaardigheid met zich meebrengt niet zozeer ontelbaar, als wel principieel oneindig zijn:

"ces problèmes ne sont pas infinis parce qu'ils sont infiniment nom-breux ni parce qu'ils sont enracinés dans l'infini de mémoires et de cultures (...) que jamais nous ne maîtriserons. Ils sont infinis si on peut dire en eux-mêmes, parce qu'ils exigent l'expérience de l'aporie qui n'est pas sans rapport avec ce que j'appelais tout à l'heure le mystique"(Derrida 1990: 946).

#### 2.3 'Mystiek' of de ervaring van de aporie

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Wat behelst dit mystieke moment? Allereerst gaat het om een niet-discursief moment, om een ervaring die losstaat van de geschiedenis en die juist zo schrikwekkend is, omdat zij ondanks het lijden dat er doorgaans mee gepaard gaat geen enkele legitimatie toelaat. Het is een spanningsvol moment, een opschorting of 'epokhe', wet en niet-wet tegelijkertijd. Naar mijn mening krijgt hier de nietzscheaanse thematiek van de waardeloze en waardescheppende daad een actuele gedaante. Het is een 'drama' buiten de tijd: "C'est le moment où la fondation du droit reste suspendue dans le vide ou au-dessus l'abîme, suspendue à une acte performatif pur qui n'aurait de compte à rendre à personne et devant personne"(Derrida 1990: 190/192). Dit is tevens een fragiel moment dat de wet blijft aankleven. Vanuit haar eigen 'ontstaans'dynamiek is haar pervertering en ondergang reeds gegeven. Derrida meent dat dit 'ruïneuze' aspect juist de mogelijkheid schept dat de wet als absoluut kan worden ervaren en dientengevolge kan worden opgevolgd.

Nu hier en in de daaropvolgende teksten de aporie en de ervaring in relatie tot mystiek met elkaar in verband worden gebracht, is het wellicht het moment om Habermas' kritiek in herinnering te roepen. In het licht van Derrida's vroege afwijzing van de negatieve theologie en Habermas' kritiek op de mystieke ondertoon in Derrida's werk dringt zich immers de vraag op wat deze mystiek dan nog inhoudt. De verwijzing naar een 'expérience' is indicatief voor de transformatie die filosofen in derrideaanse stijl heeft doorgemaakt. Ik zou de vraag op willen werpen of, en zo ja in hoeverre, dit verband houdt met het belang dat Derrida gaandeweg aan de term 'aporie' is gaan hechten. Het is niet onwaarschijnlijk dat het terugkeren van de kwalificatie 'mystiek' in positieve zin - en ik zou willen beweren dat dit ook, hoewel verschillend ingevuld, voor de andere differentiedenkers geldt - het gevolg is van zijn kritiek op de aristotelische en hegeliaanse tijdsnotie. Derrida blijkt in staat om, na een aanvankelijke verwerping van enige overeenkomst met traditionele vormen van aporetisch spreken zoals dat van de negatieve theologie, na een langdurige, moeizame, in kritiek op deze traditionele concepten bepaalde ontwikkeling van een eigen begrippenapparaat, deze kwalificatie al deconstruerend zo te herwaarderen - en daarin Nietzsches *Umwertung* gestalte gevend - dat ze na deze transformatie opnieuw kunnen worden ingezet.<sup>10</sup>

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Dit kan toegelicht worden aan de hand van Derrida's verhouding tot de negatieve theologie. In het in *Derrida and Negative Theology* (1992) opgenomen artikel "Comment ne pas parler: Dénégations" uit 1987, eerder gepubliceerd in *Psyché. Invention de l'Autre* laat hij zich veel positiever uit over de negatieve theologie dan hij in *Marges* en *L'écriture et la différence* heeft gedaan. Derrida gaat via zijn inmiddels befaamde 'double-bind'-manoeuvre in op de verwijten van zijn tegenstanders teneinde een opening te forceren naar een inzicht in zijn werk tegen de achtergrond van een negatieve theologie. Derrida verwoordt het in een opsomming van de kritieken die zijn werk in de loop der jaren geogst heeft als volgt:

"Vous parlez seulement pour parler, pour faire l'expérience de la parole. Ou plus gravement, vous parlez ainsi en vue d'écrire, car ce que vous écrivez alors ne mérite même pas d'être dit. Cette deuxième critique paraît déjà plus intéressante et plus lucide que la première: parler pour parler, faire l'expérience de ce qui arrive à la parole par la parole *elle-même*, dans la trace d'une sorte de quasi-tautologie, ce n'est pas tout à fait parler en vain et pour ne rien dire. C'est peut-être faire l'expérience d'une possibilité de la parole que l'objecteur lui-même doit bien supposer au moment où il adresse ainsi sa critique. Parler pour (ne) *rien* dire, ce n'est pas ne pas parler. Surtout, ce n'est pas ne pas parler à personne"(Derrida 1987a: 537/8).

Het is in dit licht dat hij 'negatieve theologie' als "...une certaine attitude typique à l'égard du langage et en lui, dans l'acte de la définition, de l'attribution, de la détermination sémantique ou conceptuelle"(Derrida 1987a: 536) herwaardeert.<sup>313</sup> Op de plaats van God zou in de taal een op heideggeriaanse manier doorgekruiste term 'God' of welke andere limiet-term dan ook opduiken die door het hele werk heen als uitdrukking van een aporetische spanning heeft gefigureerd: *écriture*, *différance*, maar vooral *khôra*. Hoewel Derrida op afstand van de negatieve theologie blijft, is hij, zeker in zijn erkenning dat het hier om een typische houding ten aanzien van de taal gaat, bereid om enkele structurele overeenkomsten te erkennen.

---

323 Hent de Vries gaat op de 'linguistic turn' die bij Benjamin plaatsvindt in en geeft de overeenkomsten en verschillen tussen Derrida en Benjamin duidelijk aan. Hij wijst op het messiaanse element dat bij Benjamin nog aanwezig is en dat met name in de teksten van Derrida die na 1992 zijn gepubliceerd een 'quasi'-aspect krijgen. In zijn door mij reeds eerder vermelde artikel worden termen als 'abyss' gebruikt om het differentiërende gehalte van de grondslag van de taal aan te geven. In een verwijzing naar een analyse van De Certeau van dat wat ik elders het waardeschepende en waardeloze van de daad heb genoemd - het 'volo' - merkt hij op: "... the volo presupposes and entails the elimination or destruction of all such circumstances and it thereby reveals the limit of all performatives"(De Vries 1992: 446/7). Het 'volo' is geen "ik wil" maar het "is" an irreducible and infinite gesture of unconditional *affirmation*". Aan ieder volo gaat reeds een 'ja' vooraf: "yes" would be everywhere and nowhere, one and multiple". Maar het 'quasi' werkt ook hier door: er is geen sprake van een transcendentiaal of taafilosofisch meta-vertog, zoals Derrida zelf in *Psyche* had aangegeven.(Derrida 1987a: 640) Dit 'ja' kan slechts door en in de herhaling bestaansrecht krijgen, waardoor het onderscheid tussen een 'originele' echo en een parodie nimmer kan worden vastgesteld. Hier vindt het

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Maar laten we ons verder concentreren op Derrida's invulling van de term 'mystiek' en op de relaties die deze met de aporie en een bepaalde 'ervaring' onderhoudt. Direct valt op, dat het zicht op een andersoortige ervaringsdimensie wordt geopend in een systematische afgrenzing van de term 'aporie' van andere logische figuren. De term 'ervaring' is weliswaar in het vroege werk terug te vinden, maar evenals dit voor de term 'aporie' geldt, betreft het nagenoeg altijd incidentele toepassingen.

De aporie wordt kentheoretisch ge'zuiver'd. Eerst wordt ze systematisch onderscheiden van het kantiaanse begrip 'antinomie', dan van de hegeliaanse 'tegenspraak' en tot slot van het meer logische, maar tevens vulgaire begrip 'paradox'. Het onderscheid tussen paradox en aporie was eigenlijk al aangegeven in "Ousia et grammè" waar Derrida naar Zeno's paradox als grondslag van Aristoteles' aporie verwijst. In latere teksten waarin Derrida "Ousia et grammè" herneemt, geeft hij dit expliciet aan, waarna hij de gift een zelfde onmogelijkheid toedicht als het zijn en de tijd. Het laatste licht hij verder toe met weer een verwijzing naar "Ousia et grammè": "... du temps qui, même dans sa détermination dite 'vulgaire', d'Aristote à Heidegger, est toujours défini dans la paradoxie ou plutôt dans l'aporie de ce qui est sans être, de ce qui n'est jamais présent ou n'est qu'à peine et faiblement." (Derrida 1991a: 43; curs. ho).

Hoewel de term 'aporie' bij Aristoteles, zo zagen we reeds in deel I, heel algemeen staat voor 'probleem' gaat het in Derrida's bespreking om een pre-moderne variant van een antinomie: de paradox ligt binnen het denken uitgedrukt in een taal die nog als een transparant medium van het denken wordt opgevat. Is de aporie waar Derrida op wijst wellicht te begrijpen als een variant van de kantiaanse antinomie? Dit wordt door hem zelf eerst indirect, later in meer toegespitste termen weerlegd. In *L'autre cap* (1991) speelt hij vanuit een ethisch-politiek perspectief met de gedachte, dat de democratie juist door de huidige noodzaak van bezinning zich door haar zelfreflexiviteit een 'tâche infinie' stelt: "Mais un démocrate n'a-t-il pas la responsabilité de penser les axiomes ou les fondements de la démocratie?" (Derrida 1991b: 112) Dit impliceert echter 'une contradiction principielle' (Derrida 1991b: 115). Even verder wordt deze tegenspraak gekwalificeerd als de reeds bij Foucault en Deleuze gethematiseerde spanning "impossible et nécessaire" (Derrida 1991b: 116). Juist die maakt dat het in de ethisch-politieke problematiek van de wet, de rechtvaardigheid en de democratie niet om een antinomie gaat:

---

noodzakelijke 'vergeten' plaats waarover reeds in het eerste deel werd gesproken. Ik zie hier een 'dialectische' rest opduiken: slechts het tweede 'ja' maakt het eerste mogelijk. Verwijzend naar Derrida formuleert Hent de Vries het als volgt: "This forgetfulness and betrayal are "the condition itself of fidelity," for only thanks to this "danger," the 'second' 'yes' can claim to have made a genuine step beyond the 'first' and thereby, in its turn, be a new, unique and, in that sense, 'first' affirmation" (De Vries 1992: 453).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

"Aporie plutôt qu'antinomie: le mot *antinomie* s'imposait jusqu'à un certain point puisqu'il s'agissait bien, dans l'ordre de loi (nomos), de contradictions ou d'antagonismes entre des lois également impératives. L'antinomie ici (in de affirmatieve presentatie ervan in zijn overzichtslezing, ho) mérite ici plutôt le nom d'aporie dans la mesure où elle n'est ni une antinomie 'apparente ou illusoire', ni une contradiction dialectisable au sens hegelien ou marxiste, ni même une 'illusion transcendantale dans une dialectique du type kantien', mais une expérience interminable"(Derrida 1993b: 315).

In de 'uitzuivering' van de aporie treedt een ervaringsmatige of experimentele dimensie naar voren. Maar hoe kan een blokkade een oneindige ervaring (of: ervaring van een oneindigheid) zijn? Derrida geeft in *Force de loi* 'expérience' de volgende betekenis: "Une expérience est une traversée (...) elle passe au travers et voyage vers une destination pour laquelle elle trouve le passage". Deze strikte formulering lijkt nog in overeenstemming met het kantiaanse ervarings-begrip ('er-fahren') waarin zingeving, dat wil zeggen: oriëntatie een doorslaggevende rol speelt. 'Er-fahren' is door Heidegger reeds met 'experientia' in verband is gebracht<sup>314</sup>. Dan krijgt het echter een andere lading. De kantiaanse notie is immers onverenigbaar met de aporie, deze 'non-chemin', als de ophef-fing van zin en richting: "Or en ce sens, il ne peut y avoir d'expérience pleine de l'aporie...".<sup>315</sup> Toegepast op de thematiek van de rechtvaardigheid levert dit de volgende gedachte op: "les expériences aporétiques sont des expériences aussi improbables que nécessaires de la justice, c'est-à-dire de moments où la décision entre le juste et l'injuste n'est jamais assurée par une règle"(Derrida 1990:946). Met deze opmerking nadert Derrida tot op een haar de lyotardiaanse definitie van 'filosoferen' die, zoals ik in de volgende paragrafen zal aantonen, door Kants thematiek van de ervaring van het sublieme in diens *Kritik der Urteilskraft* is ingegeven en waarin het taalspel dat al sprekend naar zijn eigen regel op zoek is gelijk wordt gesteld met filosoferen.

In de weerzin die filosofen doorgaans ten aanzien van een aporie ervaren resoneert wellicht de spanning die deze onmogelijke maar noodzakelijke erva-ring aankleeft. Een spanning, die het zicht opent op een 'funderend' geweld. Derrida wijst op dit geweld ('violence') als een kracht ('force') die de oppositie legitiem-illegitiem zowel ondergraaft als instelt. Het Andere bij Deleuze en Foucault als het verschil als zodanig blijkt bij Derrida een gratuit geweld, even zinloos als zingevend, even waardeloos als waardescheppend. Een analogie met Nietzsches 'daadkracht' dient zich aan.

---

324 Zie: eind hoofdstuk 6.

325 Elders spreekt hij zich als volgt uit: "What would a path be without a aporia? Would there be a way (voie) without what clears the way there where the way is not opened, whether it is blocked or still buried in the nonway? Would there be a way without the necessity of deciding there where the decision seems impossible? Would there be a decision there where the decision is possible and programmable? And would one speak, could one only speak of this thing? Would there be a voice (voix) for that?"(Coward/Foshay 1992: 320)

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Hebben we hier dan toch uiteindelijk iets 'hors du texte' als een werkelijkheid van een voor het denken zinloze daad? Om dit te verduidelijken en om te tonen hoe Derrida zijn kwalificatie 'mystiek' ontwerpt, moet iets dieper op deze passage worden ingegaan. Daarbij is het goed enkele opmerkingen van Derrida over mystiek in herinnering te brengen. Opmerkingen die hij in zijn artikel over de algemene economie bij Bataille vooral tegen de kritiek van Sartre richt, die beweert dat Bataille 'un nouveau mystique' is. Derrida suggereert in enkele passages een betekenis van mystiek die niet in tegenstelling tot rationeel staat, waardoor de oppositie die bijvoorbeeld door Habermas wordt gehanteerd ontwricht wordt: "Ce qui, pour ébranler la sécurité du savoir discursif, s'indique comme mystique, renvoie au-delà de l'opposition du mystique et du rationnel"(Derrida 1967b: 399). Dat wat Bataille voor zou staan is een 'mystique conscient' voorbij het klassieke mysticisme.

Heeft Derrida een dergelijke mystiek op het oog als hij over 'de mystieke grond van de autoriteit' spreekt? Het gaat daarbij in ieder geval om de confrontatie met een zinloos geweld. In confrontatie met dit geweld stuiten 'we' op "de mystieke grond van de autoriteit". Montaigne gebruikt in een fragment in zijn essays, getiteld 'De l'expérience' deze terminologie, die Pascal overneemt en verwerkt in zijn gedachten over de relatie tussen rechtvaardigheid en geweld. Daarin wordt tot uitdrukking gebracht dat, gegeven de eroderende werking van de tijd, niets in zich rechtvaardig kan zijn: "La coutume", stelt Pascal, "fait toute l'équité, par cette seule raison qu'elle est reçue; c'est le fondement mystique de son autorité"(gecit. in: Derrida 1990: 937/8). De mystieke grond van de autoriteit is volgens Montaigne uitsluitend hierin gelegen, dat deze zich als wet stelt. Rechtvaardigheid valt zo niet samen met het recht, maar stelt dit in. De wet zelf is hoogstens 'une fiction légitime', wat naar analogie van de schriftuur kan worden geherformueerd als het versgil, dat discursieve ficties instelt.<sup>316</sup>

---

326 Hier speelt de thematiek van de aanvechting ('contestation') zoals deze door Bataille in navolging van Blanchot in *L'expérience intérieure* naar voren wordt gebracht. Daarbij wordt het voortdurend breken van iedere autoriteit zelf weer als autoriteit, als ervaring gedacht om vervolgens weer onderuit gehaald te worden: "Le paradoxe dans l'autorité de l'expérience: fondée sur la mise en question, elle est mise en question de l'autorité; mise en question positive, autorité de l'homme se définissant comme mise en question de lui-même."(V.19) En even verder: "La difficulté - que la contestation doit se faire au nom d'une autorité - est résolue ainsi: je conteste au nom de la contestation qu'est l'expérience elle-même (la volonté d'aller au bout du possible). L'expérience, son autorité, sa méthode ne se distinguent pas de la contestation"(V.24).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Dat wat de wet instelt, is "une violence performative et donc interpretative qui en elle-même n'est ni juste ni injuste..."(Derrida 1990: 940). Er is geen metataal die deze kracht, deze 'daadwerkelijkheid' opnieuw zin en richting - 'sense' - kan geven. "Le discours rencontre (...) sa limite" precies op dit wankel 'moment', juist ten aanzien van dit onbestaanbare punt. Hier introduceert Derrida de kwalificatie 'mystique': "en lui-même, dans son pouvoir performatif même". Over deze 'daadwerkelijkheid' zegt Derrida in navolging van Montaigne: "C'est ce que je propose d'appeller ici le mystique"(Derrida 1990: 942). Deze blokkade van de taal, deze stilte ('silence') is echter geen Buiten, maar een opschorting en een terughoudendheid, kortom: een versgil. Als er dus, zoals Habermas beweert, al sprake is van een mystieke onderstroom in Derrida's werk dan kan hij, instemmend met Derrida's eigen bewoordingen, dit slechts op één manier begrijpen: als een immanentie vanuit de schriftuur, zeker niet als een aanroepen van een transcendente 'superessentialiteit'.

Naar mijn mening ligt deze wending naar een specifiek soort mystiek reeds besloten in de these van "Ousia et grammè" en houdt deze verband met de problematisering van de historiciteit zelf. Misschien wordt daarom dit essay door Derrida herhaaldelijk hernomen. In *Donner le temps I. La fausse monnaie* meent Derrida dat de 'exoterische propositie' "prenons-la simplement comme un repère dans l'histoire d'une aporétique qui fera loi et tradition..."(Derrida 1991a: 44). Het denken over de tijd dat hij in "Ousia et grammè" poogt te deconstrueren deelt 'une paralysie aporétique' met de gift: evenmin als de rechtvaardigheid kunnen beide als zodanig bestaan. Gegeven een overeenkomstige aporetische, ondraaglijke spanning kan tijd opgevat worden als een onmogelijke gift en de gift als een onmogelijke ruiltransactie die zich in de tijd uitstrekt. Evenmin als de tijd kan de gift 'gegeven' worden zonder dat de bewuste ervaring van deze gift reeds vergiftigd is. De gift verdwijnt in de ervaring, in de 'projectie' ervan in een tijdsreeks of calculus. Het singuliere ervan, het evenementiële blijft onberekenbaar:

"Laisser être la chose dans sa singularité avant toute objectivité (et donc avant toute dialectique du sujet et de l'objet), cela implique en quelque sorte qu'on dise 'oui' à la loi de la chose. On s'y soumet, on s'y plie. Depuis son alterité, la chose, l'autre, dicte une loi qu'on accueille dans une passivité - ou passibilité - qui se tient en deçà de la distinction actif/passif"(Bennington/Derrida 1991: 176).

De wet, niet als recht maar als rechtvaardigheid, is eveneens een gift in dubbel opzicht. De wet moet gedacht worden vóór het contract zoals de gift vóór de ruil. Het denken kan deze 'positie' echter nooit actief vatten. Het kan hoogstens een ontvankelijkheid, een passivité of een *passibilité* - een term die we ook bij Lyotard tegen zullen komen - ontwikkelen.



## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

### 3 Denken en geschil: Jean-François Lyotard

Hoewel Jean-François Lyotard in het Franse denken een geheel eigen positie inneemt, is een mengeling van deleuzeaanse en derridaanse elementen niet vreemd aan zijn wijze van filosoferen. Met Deleuze deelt hij het libidinale perspectief, waartegen hij aan het eind van de zeventiger jaren een taalfilosofie ontwikkelt die, hoewel meer angelsaksisch getint, toch de gerichtheid op de materialiteit van de taal kent die Derrida's teksten typeert. Wat Lyotard met de anderen verbindt, is een esthetische inspiratie, die bij hem echter niet tot een nietzscheaanse inspiratie is terug te voeren. Zijn verhouding tot Nietzsche is weliswaar niet ronduit afwijzend, maar toch minstens problematisch.<sup>11</sup> Daar we "bij Lyotard een positieve houding ten aanzien van de 'crisis' aantreffen" en hij "de crisis zoekt en haar zelfs teweeg brengt"<sup>317</sup> meen ik dat het mogelijk is een sterk aporetisch gehalte aan te wijzen in dit crisisdenken dat geleidelijk aan met 'filosofen' wordt gelijkgesteld. Deleuzes verschillen en Derrida's versgil nemen bij Lyotard de vorm aan van een onoplosbaar en oninlosbaar geschil, een 'différend'.

"With *The Differend* - slipping between Deleuze and Derrida, between specifically *Difference and Repetition* and *Writing and Difference* - I wanted to say something that I felt to be missing from both, namely, the idea of a conflict in which the means to negotiate (to differ) are lacking." (Lyotard 1994: 100)

Aanvankelijk constateert hij dit geschil binnen de taal op het niveau van vooral descriptieve en prescriptieve uitspraken. Geleidelijk aan krijgt het geschil meer esthetische en ethische dimensies.

Toch is het niet zo eenvoudig dit aporetische aspect aan te tonen. Als "l'heure de philosopher" (Lyotard 1983: 11) is aangebroken dienen zich denkbewegingen aan, die niet bij voorbaat regelgeleid zijn, maar die al schrijvend en sprekend op zoek zijn naar hun eigen regel. Dit echter in het besef dat deze nooit definitief kan worden vastgesteld, omdat ieder zichzelf legitimerend spreken ten overstaan van een extra-discursief krachtenveld sprakeloos - let-terlijk *infantiel*: zonder spreken - is. Toch is Lyotards verhouding tot deze aporetische spanning even problematisch als die tot Nietzsche. Deze twee problematische verhoudingen hangen nauw met elkaar samen.

---

328 Zie: voorwoord bij de vertaling van *La condition postmoderne* in: *Het postmoderne weten* (1987), p. 8.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Twee notities over Nietzsche uit twee verschillende werken, die door de omslag na *Au juste* (1979) kwalitatief verschillen, geven aan hoe talige schijnbewegingen in de verhouding tussen Lyotard en Nietzsche een rol spelen. In *Économie libidinale* (1974) heet het: "Pas besoin de se faire prophétique, pas besoin même de parodier la prophétie comme Nietzsche"(Lyotard 1974: 308). En in *Le Différend* (1983) stelt Lyotard na de constatering van allerlei aporetische figuraties in zijn eigen werk de vraag: "(Mauvais pastiche de Nietzsche. Pourquoi?)"(Lyotard 1983: 197). *Au juste* is een omslagpunt in Lyotards relatie tot Nietzsches werk. In een uitgebreid retrospectief in de vorm van een interview uit 1994 in *Journal of Nietzsche Studies* stelt Lyotard dubbelzinnig dat "Nietzsche in fact plays a not insignificant role. But my relations with Nietzsche have always been a series of beginnings. Of course, I re-appropriate him massively"(Lyotard 1994: 90).

Ondanks Lyotards afwijzing van Nietzsches filosofie als aporetisch meen ik dat zijn eigen werk dit evenzeer is. Om zicht op dit aporetische aspect in Lyotards werk te krijgen dient zijn bespreking van aporieën zoals deze zich in de metafysica steeds hebben voorgedaan vanuit een aantal wisselende invalshoeken te worden behandeld. Allereerst dient er vanuit een extern-kritisch standpunt licht op te worden geworpen, zodat de kritiek op het aporetisch karakter van Lyotards filosoferen zelf duidelijk wordt. Vervolgens vanuit een optiek die zicht geeft op zijn eigen kritiek op het aporetisch gehalte van het denken van de 'meesters van het wantrouwen'. Ten slotte zal ik moeten laten zien dat de in zijn aanvankelijk kantiaans, later meer heideggeriaans georiënteerde werk ontwikkelde denkbewegingen en formuleringen, structurele overeenkomsten vertonen met die bewegingen die ik bij de reeds hiervoor besproken denkers als aporie heb aangeduid. Met name vanuit de laatste invalshoek zal de esthetische inspiratie haast als vanzelf op de voorgrond treden.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

### 3.1 Voorbij de oppositie: differenties en meta-taal

In het artikel "Féminité dans la métalangue" (1977)<sup>12</sup>, waarin de inzichten uit de periode van *Économie libidinale*, dat wil zeggen de aan Deleuze en Guattari verwante libidinale filosofie nog doorwerken, problematiseert Lyotard het oppositionele denken zowel in kentheoretisch als in politiek opzicht. Hier vindt de overgang naar een *zinnenfilosofie* plaats. Hij kenschetst de discursieve uitdrukking ervan als een 'mannelijke écriture' en zet zijn tekst in vanuit een zelfondermijnende, aporetische beweging:

"Ici un philosophe parle de la question des rapports entre hommes et femmes. Il s'efforce d'échapper à ce qu'il y a de masculin dans la position même de cette question. Pourtant sa fuite et sa manière de ruser restent probablement masculines. C'est *cesser de philosopher* qu'il faudrait, il le sait, pour que la prétendue question de l'opposition masculin/féminin disparaisse, et sans doute cette opposition elle-même: car celle-ci n'existe en tant qu'opposition que par méthode philosophique (et politique), c'est-à-dire par une pensée d'homme"(Lyotard 1977: 214).

Het vrouwelijke (kentheoretisch) en daarmee de vrouw (politiek) zijn door de metafysica geïdentificeerd en gedefinieerd vanuit een mannelijk vertoog, "qu'elle affront la mort ou castration, loi du signifiant. Sinon, il lui manquera toujours le sens du manque" heet het nog lacaniaans, hoewel hier diens structuralisme - evenals dit bij Deleuze en Guattari in *L'Anti-Oedipe* het geval is - wordt gekritiseerd. "Raison pour laquelle elle se croit éternelle et raison pour laquelle elle est privée de sexualité, d'activité constituant le langage du corps". En, zo vervolgt Lyotard verwijzend naar Plato's *Symposion*: "Le Socrate de Platon ne dit rien d'autre quand il affirme que l'Amour s'engendre non seulement de la ruse, de la débrouillardise, du Moyen (*Poros*), mais aussi du Manque (*Penia*) ...."(Lyotard 1977:217). Het metafysisch vertoog leeft eerder van het tekort dan van het exces. Dit vertoog introduceert het gebrek theoretisch in al datgene wat het niet kan vatten. Vrouwen kunnen als 'extériorité' hoogstens 'réactives' (Lyotard 1977: 220) zijn. Mochten ze deze uitwendigheid affirmeren dan worden zij echter onmiddellijk door middel van de masculiene, psycho-pathologische categorie 'hystérie'(Lyotard 1977: 222) gemarginaliseerd.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Door de zelfkritiek van het masculiene (vergelijk bij Deleuze: het oppositionele en identificerende; bij Derrida: het fallogocentrische) denken raakt dit verstrikt "dans ces apories" (Lyotard 1977: 214). Immers, hoe kun je in een identificerend denken dat het masculiene eigen is precies dat vatten, wat er principieel van verschilt? De 'oplossing' van een metataal wordt door Lyotard als een typisch masculiene wending terzijde geschoven. Moet de legitimatie-vraag naar de oorsprong als dat wat zich buiten het masculiene, oedipale vertoog bevindt, dan niet anders worden geformuleerd? Is de vraag naar de oorsprong van de oppositie niet aan dezelfde aporetische wending onderhevig en zo ja, betekent dit dan onvermijdelijk dat het spreken erover zich in zichzelf moet verstrikken? Wat bij andere differentiedenkers het geval is, blijkt ook bij Lyotard op te gaan. In een retorische geste noemt hij de niet masculiene (af)grond 'L'Être insensé': "fondement, lui-même infondé, dans lequel s'engendre le sens" (Lyotard 1977: 221).

Twee jaar later tilt hij in *La condition postmoderne* (1979) de ontwrichting van het oppositionele denken in de vorm van de 'meta' verhalen naar het vlak van taalspelen. In toenemende mate verschijnen in de daarna hoofdzakelijk op Kants esthetiek georiënteerde analyses al die paradoxale formuleringen waarin, evenals bij Foucault, Deleuze en Derrida, dat wat zich 'in werkelijkheid' slechts als een niet-reduceerbare spanning laat ervaren, in zijn schriftuur resoneert.

In de periode die daaraan voorafgaat, een periode waarin meer dan Kant, Freud en Marx in negatief-kritische zin maatgevend zijn voor de ontwikkelde inzichten<sup>318</sup> wordt dit krachtenveld doorgaans als een door libidineuze energieën doortrokken, subversieve 'lichamelijkheid' opgevat.<sup>319</sup> In het licht van de in het denken verankerde tegenstelling tussen het vrouwelijke en het mannelijke betekent dit, dat de oppositie op libidinaal niveau 'oplost' of vervloeit: beide in het denken als mannelijk en vrouwelijk gepolariseerde krachtenfiguraties gaan daar onbemiddeld in elkaar over. Ze metamorfoserend om maar eens een deleuzeaanse term te gebruiken die Lyotard zelf op *Économie libidinale* van toepassing acht: "... the book (EL, ho) calls on Nietzsche by *affirming* libidinal economy as itself an affirmation of 'intensities' and metamorphosis. All these concerns can be grouped together under the work's major intrigue - its forceful rejection of the axiomatic and politics of *representation*" (Lyotard 1994: 68).<sup>320</sup> In een subjectkritische wending die eigen is aan de libidinale filosofie en die bij Deleuze en Guattari het idee van de vrolijke schizo schraagt (Deleuze/Guattari 1972: 7), heet het daarom:

---

330 Zie bijvoorbeeld het kort na zijn dissertatie *Discours, figure* (1971) verschenen *Dérive à partir de Marx et Freud* (1973), met artikelen als "Un Marx non-marxiste". De esthetische inzet van zijn dissertatie keert terug in het in hetzelfde jaar gepubliceerde *Des dispositifs pulsionnels* waarin, naast een bespreking van Deleuze/Guattari's *L'Anti-Oedipe* en een van Adorno's werk, een aantal expliciet op de kunst gerichte artikelen te vinden zijn.

331 In *De opstand van het lichaam* heb ik deze thematiek ten aanzien van Bataille en Foucault uitgewerkt. Slechts sporadisch verwijs ik daar naar

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

"Que les différences passent sur les 'corps propres' au lieu qu'une différence mette en opposition celui de 'la femme' et celui de 'l'homme', cela signifie que telles régions 'appartenant' (?) à deux individus (ou à plus) puissent se trouver branchées d'une certaine manière (...) sans préjuger de ce qui se passe dans d'autres régions des 'mêmes' corps"(Lyotard 1977: 225).

De talige articulatie ervan verstrikt zich echter noodzakelijk in paradoxen. Deze kunnen als intra-talige pendanten worden opgevat van een spanning, die het denken niet kan oplossen, hoogstens kan figureren. Ook bij Lyotard hangen paradoxen dus samen met een schriftuur die een problematische relatie tot een gegeven extra-discursieve 'waarheid' instelt zonder zich zelf weer als nieuwe waarheid op te werpen.

Het *'patchwork des éléments affectifs'*(Lyotard 1977: 226) uitschrijven betekent namelijk niet alleen een ontwrichting van het oppositionele denken, maar houdt tevens de ontmanteling in van het waarheidsbegrip. De verstrengeling van het empirische en het transcendentale neemt een talige gedaante aan. Het artikel eindigt met de vraag of er een beslissingscriterium is om een uitspraak in de natuurlijke taal van die in de metataal te onderscheiden. Gegeven het masculiene karakter van deze hiërarchisering moet het antwoord vanzelfsprekend ontkennend zijn. Sprekend over een variant van de Kretzenzer-paradox - een uitdrukking waarmee Lyotard de onmogelijkheid van een funderende legi-timatie van de metabeweging zelf aangeeft ("ce qu'on appelle le 'paradoxe' du Menteur n'est pas réfutable ...") - vindt er plotseling toch weer een nietzscheaanse wending plaats:

"et du même coup, la décision constitutive du discours de savoir, constitutive de l'ordre constituant, apparaît comme le fait d'un pouvoir et un pouvoir de fait. Si la 'réalité' est menteuse, il s'ensuit que les hommes (de vrije mannen uit de Griekse stadsstaat, ho), avec leur prétention à constituer le sens, à dire le vrai, ne sont eux-mêmes qu'une minorité dans un *patchwork*, où il est possible d'établir et d'arrêter valablement un ordre majeur"(Lyotard 1977:229).

---

Lyotard (14,75,125,166), iets vaker naar Deleuze (121,124,125,129,132,138,144).

332 Dat Lyotards relatie tot Nietzsches werk problematisch is, blijkt als hij even verderop stelt: "*Libidinal Economy* does not simply affirm the libidinal bond. (This is where the description of the book as 'Nietzschean' is simplistic.)(Lyotard 1994: 69).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

De problematiek van zowel *La condition postmoderne* als die van *Le Différend* kondigt zich aan. Lyotard onderzoekt in het eerstgenoemde boek de spelregels waaraan het postmoderne weten onderhevig is en hij vraagt zich af of deze regels na Auschwitz als een teken waarin de dialectiek volledig implodeert, nog gelegitimeerd kunnen worden in een metavertoog, dat filosofie heet. Zijn vroegere inzichten in de libidineus-economische aard van de subjectiviteit werken door, maar worden omgezet in termen van taalspelen, van *jeux de phrases*. De subjectkritiek uit de periode ervoor houdt echter onvermijdelijk een transformatie van deze aan Wittgenstein ontleende notie in. In *Le postmoderne expliqué aux enfants* (1986)<sup>321</sup> kristalliseert de verbinding van lichamelijke, begeerte en schriftuur uit, doordat hij zich erop toe legt

"...de prolonger la ligne du corps dans la ligne de l'écriture. Le labeur d'écrire est apparenté au travail de l'amour, mais il inscrit la trace de l'événement initiatique dans le langage, et il l'offre ainsi au partage, sinon au partage de la connaissance, du moins à celui d'une sensibilité qu'il peut et qu'il doit tenir pour commune"(Lyotard 1986: 142/43).

Schrijven was al een tactiek van verzet, maar dit verzet wordt nu verder genu-anceerd. Het is erop uit met zijn schijnbewegingen het masculiene denken te laten ontspreken. Dit verzet 'her'kent zichzelf achteraf als een gebeurtenis ('occurrence'), die door de identificerende activiteit wordt geannexeerd en door een *projectie* tot deel van de geschiedenis wordt gemaakt.

Nog steeds is in deze optiek het subject een kruispunt van krachten en stromen, zij het dat deze zich nu als een verketening ('enchainement') van uitspraken aandienen. Nu eens nemen 'pragmatische valenties' van denotatieve, prescriptieve en descriptieve taal-elementen de plaats van de energieën in: "Chacun de nous vit aux carrefours de beaucoup de celles-ci"(Lyotard 1986: 8). Dan weer de competenties, die de toepassing van dit weten reguleren: "... il coïncide avec une 'formation' étendue des compétences, il est la forme unique incarnée dans un sujet que composent les diverses sortes de compétence qui le constituent"(Lyotard 1986: 37). Of zoals het elders in *La condition postmoderne* wordt geformuleerd in bewoordingen die impliciet een kritiek op Hegels absolute geest inhouden en die later in *Le Différend* in termen van het 'Selbst' wordt uitgewerkt: "Le *soi* est peu, mais il n'est pas isolé, il est pris dans une texture de relations plus complexe et plus mobile que jamais (...) placé sur des 'noeuds' de circuits de communications..."(Lyotard 1979: 31). Kortom, het subject wordt nu geconstitueerd door talige bewegingen.

---

333 *Le Postmoderne expliqué aux enfants* (1986).

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Lyotard brengt het maatschappelijk verband, dat wil zeggen sociale relaties die zichzelf aan een legitimering onderwerpen, eerst terug tot taalspelen die doorgaans regelgeleid zijn, dat wil zeggen regels of prescripties vooronderstellen. (Lyotard 1979: 32) Daarvoor zijn uiteindelijk slechts drie elementen nodig: een zin ('phrase'), een per definitie onvoorspelbare inhaking naar een volgende zin (enchaînement) en een tijdsdimensie waarin deze inhaking zich voltrekt. Zinnen constitueren binnen een universum een viertal elementen: zender, ont-vanger, referent en betekenis. Stilte, meent Lyotard, is eveneens een zin. Ook een gevoel zal later een *phrase-affect* heten, waardoor de affectiviteit eveneens talig wordt ge'pre'formeerd. (Lyotard 1990a: 201) Dat het Griekse 'phrazoo' naast 'te kennen geven' en 'mededelen' tevens 'tonen' betekent, mag slechts als uiterlijke indicatie voor een esthetische dimensie worden aangemerkt. Een zin 'arrive' en vereist de inhaking, waarin een tijd wordt voorondersteld. Derrida's "il faut parler" krijgt zijn lyotardiaanse vorm:

"Or il faut enchaîner 'maintenant', une autre phrase ne peut pas ne pas arriver, c'est la nécessité, c'est-à-dire le temps, il n'y a pas de non-phrase, un silence est une phrase, il n'y a pas de dernière phrase" (Lyotard 1983: 10).

Zinnen groeperen zich naar genres - wijsgerig, retorisch, narratief, erotisch, enz. - die onderling incommensurabel zijn. Het geschil dient zich aan tussen deze genres, die alle een eigen finaliteit hebben. Kortom, zinnen worden de (af)grond van het zijn, ontologie wordt fraseologie, libidinale stromen worden verkete-ningen van woorden.

Het anti-hegelianisme - het hegelianisme zit Lyotard blijktbaar zo hoog dat hij Derrida's positie nog steeds vanuit het hegelianisme interpreteert - spreekt voor zichzelf: er is geen overspannende positie meer die kan worden gearticuleerd en overgedragen. Verschillende talige universa zijn niet meer vanuit een meta-positie als betref het een gerechtelijk tribunaal te verenigen. De blokkades ertussen zijn niet meer te slechten: het geschil is een 'feit'.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Dat Lyotard zich evenmin zonder meer van Hegel kan ontdoen blijkt wel uit zijn kritiek op de *Aufhebungsgedachte* of 'das Resultat'. Hoewel dit bij hem in hegeliaanse zin uitblijft, want onmogelijk is, is een tijdelijke overbrugging als 'passage' onvermijdelijk en noodzakelijk.<sup>322</sup> In "Expérience" wijst Lyotard op een constitutieve splijting of *clivage* (Lyotard 1983: 135), die door Auschwitz in de geschiedenis van het denken wordt ingevoerd. Deze maakt dat er in het geval van Auschwitz in hegeliaanse zin geen sprake meer kan zijn van een 'er-varing'. Deze wordt immers door Hegel gedefinieerd als een dialectische bewe-ging die het bewustzijn op zichzelf uitoefent. Zodra er echter geen 'Aufhebung' of 'Resultat' meer mogelijk is, wordt een dergelijke ervaring vernietigd. Toch vraagt ook bij Lyotard Auschwitz om uitspraken, al was het alleen maar om recht te doen aan de slachtoffers. Dit spreken voegt hun onuitsprekbare lijden echter noodgedwongen in een betekenisvolle samenhang, waardoor het in zijn gewelddadigheid wordt vernietigd.

Het geschil dat door en in Auschwitz zijn historische uitdrukking vindt, doet zich dus allereerst tussen verschillende soorten uitspraken voor. Lyotards punt is dat iedere descriptieve uitspraak een regel, dat wil zeggen een prescrip-tieve uitspraak vooronderstelt die echter op haar beurt weer een beroep op een descriptieve uitspraak moet doen om haar bestaan te legitimeren, die ...etc. Op taalpragmatisch niveau wordt op deze wijze Hegels slechte oneindigheid gegene-reerd: "il n'y a pas de dernière phrase" (Lyotard 1983: 10).<sup>323</sup>

---

334 Direct daarop verwijst Lyotard naar Derrida's *Marges de la philosophie*: "Où la blessure de l'esprit ne se cicatriserait pas. Où, écrit Derrida, l'investissement dans la mort ne s'amortirait pas intégralement" (1968a: 125) (Lyotard 1983: 133).

335 Het heeft er veel van weg, dat Adorno de spijker op de kop sloeg toen hij aan het eind van zijn *Negative Dialektik* concludeerde dat "Metaphysik in die Mikrologie einwandert" (Adorno 1966:399) en dat 'der mikrologische Blick' een denken ineeft dat "solidarisch ist mit Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes" (Adorno 1966: 400). Het denken ex nihilo wordt bij Lyotard een denken ex minimis: "la micrologie inscrit l'occurrence d'une pensée comme l'impensée qui reste à penser dans le déclin de la grande pensée philosophique" (Lyotard 1988a: 114/5) Klinkt hier een derridaanse toon in Lyotards filosofie op?



## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Lyotard is een van de eersten die de term 'postmodern' nadrukkelijk in het filosofische vertoog invoert.<sup>324</sup> In de meer kennissociologisch dan filosofisch georiënteerde tekst *La condition postmoderne* is 'postmodern' nog een kwalificatie voor een instabiele toestand, waarin de westerse samenleving vanaf het eind van de vijftiger jaren verkeert. Een toestand, waarin het 'wij' van de Grote Vertellingen - de filosofieën van Kant, Hegel en Marx - verbrokkelt en in een veelheid of patchwork van kleine verhalen de eindigheid van het historische subject zich radicaal aankondigt. 'Après Auschwitz', deze "nom propre d'une para-expérience ou même d'une destruction de l'expérience"(Lyotard 1983: 145/6) kan er voor de westerse, moderne mens geen gezamenlijk project meer zijn. Iedere collectieve, utopisch gerichte wil wordt na Auschwitz doelloos, omdat de zingeving zichzelf in haar pogingen Auschwitz als een moment in een op vrijheid en gelijkheid gerichte geschiedenis te legitimeren blokkeert. Het identificerende denken wordt vanuit de taal ontwricht en ontkracht. Met Auschwitz is in ieder geval de door Hegel geconcipeerde geschiedenis ten einde gekomen, omdat deze gebeurtenis, waarvoor niet alleen de woorden tekort schieten, maar ten aanzien waarvan het identificerende, op continuïteit gerichte denken principieel verstomt, juist iedere legitimiteit ontbeert. De hegeliaanse gedachte van de list van de rede - als zou de rede de diepste, irrationele aandriften indirect gebruiken om de rationaliteit van de geschiedenis en de werkelijkheid te versterken - verliest zijn zeggingskracht. Hoewel Lyotard aanvankelijk zelf de suggestie wekt, als zou postmoderniteit een breuk met de moderniteit inhouden, komt hij al snel tot andere inzichten.<sup>325</sup> Postmoderniteit wordt dan een 'modus' van de moderniteit "dans la pensée, dans l'énonciation, dans la sensibilité"(Lyotard 1986: 40). In het laatste hoofdstuk zal worden gepoogd deze merkwaardige verstrengeling, waarin een andersoortige tijdsnotie lijkt te worden aangezet, te verhelderen.

---

336 Daarvoor is het aanvankelijk in de architectuur en later in de kunst ingevoerd. Zie daartoe: Charles Jencks, *Postmodernism* (1987); Ihab Hassan, "De kwestie van het postmodernisme", in: *Van het postmodernisme*. Jeroen Boomgaard, Sebastiaan Lopez (red.) (1985), pp. 12-21.

337 In 1994 stelt hij het wel erg gechargeerd: "I've never used the term 'postmodernism' except when designating an architectural movement called 'postmodernist'"(Lyotard 1994: 103) Zijn eigenlijke kritiek betreft echter het feit, dat het in de USA zo snel een 'isme' is geworden.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

In de vanuit haar eigen (on)werkzaamheid voortgekomen ontmanteling van de metavertellingen articuleert zich ongemerkt een ander spreken en schrijven. Ook Lyotard beseft, dat er bij afwezigheid van een eenduidige waarheid in de vorm van een omvattend metaverhaal nog steeds een taal moet worden gesproken. Dit spreken impliceert een 'résistance', een aandrift die reeds in de moderniteit besloten ligt. Zij "...ne va jamais sans l'ébranlement de la croyance et sans la découverte du *peu de réalité* de la réalité, associée à l'invention d'autres réalités"(Lyotard 1986: 24). Of in termen van zijn kritiek op het masculiene denken: "Ou bien, disons cela en guise de théorie-fiction. Et mettons-nous à travailler à coups de fictions, et non pas d'hypothèses et de théories..."(Lyotard 1977: 226). In de titel *La condition postmoderne* klinkt de door Foucault gethematiseerde spanning tussen het empirische en het transcendentale door: 'condition' kan immers zowel een feitelijke toestand als een mogelijkheidsvoorwaarde zijn. Dat het daarbij niet om een dialectische ontkenning, maar om een differentierende negatie gaat die niet meer als een uit een tegenspraak gedistilleerde waarheid gefixeerd kan worden, blijkt mede uit de intentieverklaring waarmee hij zijn verslag begint:

"Ce scénario, parent de celui nommé 'informatisation de la société', encore que proposé dans un tout autre esprit, n'a pas la prétention d'être original, *ni même d'être vrai*. Ce qui est demandé à une hypothèse de travail, c'est une forte capacité discriminante. (...)Il ne faut donc pas lui accorder une valeur prévisio-nelle par rapport à la réalité, mais *stratégique par rapport à la question posée*. Néanmoins, sa crédibilité est forte, et en ce sens le choix de cette hypothèse n'est pas arbitraire"(Lyotard 1979: 17/8; curs. ho).

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Het antwoord op de vraag waarom er aan deze werkhypothese geloof moet worden gehecht, is dubbelzinnig. Betekent het feit, dat ze deels al tot de waarneembare werkelijkheid behoort en zijn verslag als het ware 'een echo' is, niet dat Lyotard opnieuw terugvalt in een ontologiserende aanpak? Of ontleent de 'werkhypothese' haar zeggingskracht aan de adequate wijze, waarop zij een problematisering als geschil in de tijd of als oneigentijdse 'positie' uitdrukt? Hij beseft in ieder geval dat de doorwerking van dit weten, van zijn diagnostische analyse, onvoorspelbaar is. Zijn 'strategie' is slechts denkbaar tegen een problematisering en een principiële onvoorspelbaarheid. Als postmodern weten iets bewerkstelligt dan kan dit slechts hierin gelegen zijn, dat het "...rafine notre sensibilité aux différences et renforce notre capacité de supporter l'incommensurable." (Lyotard 1979: 8/9) Ik wil proberen naar aanleiding van de analyse van allerlei aporieën die door anderen bij hem en bij anderen door hem geconstateerd worden, aan te tonen dat Lyotards onderneming om de postmoderne conditie te her- en doordenken zich in de aporetische spanning beweegt, getoonzet in schriftuurlijke schijnbewegingen waarin de door Foucault beschreven dynamiek van het empirische en het transcendentale op twee manieren doorwerkt: intra-talig in een geschil tussen descriptieve en prescriptieve uitspraken, en aporetisch in zoverre denken zich moet uitleveren aan het ondenkbare.

### 3.2 Vermeende aporieën in Lyotards postmoderniteitsthese

Hoe verhoudt Lyotard zich nu tot het verschijnsel van de aporie? Zijn werk wordt niet door Habermas besproken in zijn *Der philosophische Diskurs der Moderne*. De discussie waarin zij verwickeld zijn en waarin ook Rorty een rol speelt, betreft vooral de status van het postmoderne. Evenmin komt Lyotard in Luc Ferry's en Alain Renauds *La pensée 68: Essai sur l'antihumanisme contemporain* aan bod, afgezien dan van een aantal karikaturale wendingen. Toch kan hun analyse van differentiedenkers als Foucault en Derrida aangegrepen worden om iets meer over Lyotards inzet te zeggen. Ferry en Renaut dichten het postmoderne denken van hun filosofische leraren een viertal kenmerken toe: het thema van het einde van de filosofie, het paradigma van de genealogie, de desintegratie van het idee van de waarheid en tenslotte een dubbelpositie die voortkomt uit de historisering van filosofische categorieën en het wegvallen van iedere verwijzing naar het universele. Aan de transformatie van het concept van het universele bij Deleuze wordt geen aandacht besteed. Deze kenmerken worden vertaald in een stijl - zowel schrijf- als filosofische levensstijl - en een intellectuele onderneming die zij typeren als antihumanistisch.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Ten aanzien van de schrijfstijl springt volgens hen naast de eis tot complexiteit, die een verwerping van iedere totaliserende en identificerende helderheid impliceert, 'le culte du paradoxe'(Ferry/Renaut 1985: 38) in het oog. Daar-in ligt een vruchtbare observatie besloten. Naar mijn mening hebben zij echter, evenmin als de door hen in hoge mate in bescherming genomen Habermas, in het kritisch toedichten van een paradoxale kwaliteit, de draagwijdte van hun opmerking bevroed. De belangrijkste door hen en andere critici in Lyotards werk getraceerde aporieën zijn de volgende. De eerste richt zich op een door critici vermoede implicatie van zijn these als zou er sprake zijn van een breuk met de moderniteit. Als dit inderdaad het geval is, zouden zij terecht menen, dat postmoderniteit weer die kenmerken toegedicht krijgt die juist eigen zijn aan de moderniteit: een principiële breuk met het verleden en het daaraan in-herente concept van de geschiedenis. Zo blijft postmoderniteit een functie van de moderniteit. Zij breekt er niet mee en heeft dus geen radicaal kritische waarde voor een analyse van de moderniteit. Lyotards latere uitwerkingen van de term 'post' duiden er echter op dat deze 'epochale' interpretatie niet al te letterlijk moet worden genomen. Het postmoderne dat zich vooral kenmerkt door de benadrukking van paradoxen<sup>13</sup>, blijkt uit opmerkingen in "Réécrire la modernité" in *L'Inhumain. Causeries sur le temps* (1988)<sup>326</sup> voor alles een reflexieve modus van het moderne te zijn: "... le postmoderne est déjà impliqué dans le moderne du fait que la modernité, la temporalité moderne, comporte en soi une impulsion à s'y excéder..." (Lyotard 1988a: 34).

Verder wordt de tegenwerping gemaakt, dat Lyotard met zijn kritiek op de Grote Verhalen niet ontsnapt aan de impliciete vooronderstelling van een nieuw meta-narratief. Onder het kopje 'Postmodern aporia' kritiseren Steven Best en Douglas Kellner Lyotard als volgt:

"In fact, Lyotard is caught in another double bind *vis-à-vis* normative positions from which he can criticize opposing positions. (...) This move catches him in another aporia, whereby he wants to reject general epistemological and nomological positions while his critical interventions presuppose precisely such critical positions"(Best/Kellner 1991: 172).<sup>327</sup>

---

339 'Causeries' bevat evenals 'condition' en het nog te behandelen 'passibilité' allerlei connotaties die licht werpen op Lyotards filosofische inzet: 'causa' betekent naast 'rechtszaak' ook 'oorzaak', dat ook als "doen plaatsvinden van 'iets'" kan worden gelezen.

340 Zie: Steven Best en Douglas Kellner, *Postmodern Theory. Critical Interrogations* (1991), p.171/2. Zie ook: Geoffrey Bennington, *Lyotard. Writing the event* (1988), p. 116.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

'Lyotardian Thought Police'(Best/Kellner 1991: 173) zou voormalige Grote Verhalen niet als kleine narratieven wensen te accepteren. Best en Kellner verwijten Lyotard niets anders te doen dan dat wat een 'traditional liberal pluralism' voorstelt. Uit de rest van de zin blijkt echter dat zij de plank misslaan, als zij spreken over "a plurality of political *subjects* with multiple interests and organizations"(Best/Kellner 1991: 174; curs. ho). Gemakshalve wordt zijn vroegere subjectkritische werk terzijde geschoven en de cruciale opmerking over de kentheoretische status in *La condition postmoderne* genegeerd.

Ook Alex Callinicos, die ondanks zijn kritiek op Habermas, gegeven zijn postmarxistische positie toch nog deels op diens analyses steunt, kritiseert Lyotards postmodernisme-these en geeft er naar goed dialectisch-materialistisch gebruik een sociaal-economische verklaring voor.(Callinicos 1989: 71)<sup>328</sup> Hij traceert binnen het post-structuralistische denken een drietal velden van aporieën: rationaliteit, verzet en subjectiviteit. Ten aanzien van de rationaliteit komt de argumentatie kort gezegd hierop neer, dat een radicale kritiek op de rationaliteit en het zich al dan niet kritisch dan wel subversief opstellende 'subject' zich noodzakelijkerwijs bezondigt aan wat Callinicos met Habermas een 'performative contradiction' (Callinicos 1989: 80) noemt.<sup>329</sup> Laat ik om deze kritiek te ontcrachten de tweede invalshoek innemen.

### 3.3 Lyotards kritiek op de aporieën

---

341 Alex Callinicos, *Against Postmodernism. A Marxist Critique* (1989). Verwijzend naar de analyse van Anderson over Godards Nouvelle Vague films, meent hij dat het na-oorlogse gaullistische Frankrijk door de snelle industrialisatie en toepassing van de nieuwste technologieën in een regressieve beweging in avant-gardistische pretenties terugvalt: "something like a brief afterglow of the earlier conjuncture that produced the classical innovatory art of the century flared into life again".(Anderson, gecit. in: Callinicos 1989: 71).

342 Callinicos heeft hier weliswaar Adorno, Horkheimer en Nietzsche - en in navolging van deze radicale rationaliteitskritici de 'post-structuralisten' Derrida, Foucault en Deleuze - op het oog, maar even verder breidt hij zijn kritiek uit naar Lyotard. Deze zou met zijn pleidooi voor 'kleine verhalen' precies het onderscheid dat aan het politieke ten grondslag ligt - theorie tegenover volksverhalen - vernietigen, waardoor er van kritiek geen sprake meer kan zijn.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Lyotard zelf heeft zich meerdere malen over aporieën in zijn eigen werk en in dat van anderen uitgelaten. Daarbij is er deels sprake van een afwijzing, deels van een instemming, zij het dat het laatste vanuit een geheel nieuw perspectief gebeurt. Wat betreft het eerste vinden we in *L'Inhumain* enkele sprekende passages. In 'Réécrire la modernité' wordt bijvoorbeeld zijn herschrijvingsarbeid niet opgevat als een herinneringsproces waarin de 'waarheid' van de geanalyseerde periode aan het licht zou kunnen komen. Als het al om herinnering gaat, dan weer slechts in een verdubbeling van een ontkenkende beweging: "memory is precisely a way of *forgetting forgetting*" (Lyotard 1994: 82). Lyotard vervangt om de epochale implicatie te vermijden de term 'postmoderniteit' door 'herschrijven'. Daarmee hoopt hij niet alleen de misleidende historisering van het 'pre' en het 'post' te vermijden - wat bovendien de aandacht meer naar het 'nu' verlegt<sup>14</sup> - maar hij benadrukt tevens het belang van de schriftuur. Herschrijven is dus geen terugkeer naar een beginpunt, geen verwerkelijking van een nog verborgen of onbewuste essentie, maar een schepping van nieuwe werkelijkheden, wat niets minder dan de 'oplossing' van de gegeven historiciteit impliceert waarbinnen het moderne denken zich heeft bewogen. Lyotard wijst op de valstrik ('leurre') die vroege critici van de moderniteit onwillekeurig voor zichzelf hebben uitgezet: "Le leurre réside en ceci que l'enquête sur les origines du destin fait elle-même partie de ce destin" (Lyotard 1988a: 36). De nagestreefde zelfomvatting blijkt een fatale verwurging.

Zodra de kritiek meent zich aan de moderniteit te kunnen ontworstelen, dat wil zeggen iets anders pretendeert te doen dan de moderniteit te herschrijven raakt zij verstrikt in een onoplosbare aporie. Lyotard wijst deze aan in het werk van Marx en Nietzsche. Met name Nietzsche verwijt hij de verleiding niet te hebben kunnen weerstaan om het inzicht van de perspectiviteit van alle kennis, waarin hij van de metafysica afscheid neemt, opnieuw van een grondslag te voorzien: de Wil tot Macht. In overeenstemming met Heideggers kritiek meent hij dat Nietzsches filosofie "...réitère ainsi le procès métaphysique..." (Lyotard 1988a: 38). Met mijn analyse in deel I en de kritiek op Heideggers interpretatie hoop ik aangetoond te hebben, dat dit slechts één lezing van Nietzsche betreft. Een meer affirmatieve lezing met het oog op de talige schijnbewegingen zou aan Lyotards term 'réiterer' een onverwacht derrideaanse (itérabilité) of deleuzeaanse (répétition) kleur kunnen geven.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Soms komt Lyotards twijfel op ironische wijze naar voren. Nietzsches positie krijgt dan een postmoderne wending, zij het nog in een passief nihilistische zin. Ik wees reeds op een gespeelde vertwijfeling in *Le Différend*. Sprekend over de relatie tussen Nietzsche en het postmoderne vervolgt hij, na een gedachte over de aard van het laatste te hebben opgeworpen ("Est-ce qu'en ce sens que nous ne sommes pas modernes? L'incommensurabilité, l'hétérogénéité, le différend, la persistance des noms propres, l'absence d'un tribunal suprême?") met de overweging dat het misschien wel weer de zoveelste variant van een nostalgisch terugblikken is:

"Se peut-il que 'nous' ne nous racontions plus rien? Ne 'nous' racontons-nous pas, que ce soit avec amertume ou avec allégresse, le grand récit de la fin des grands récits? (...) Ou bien la post-modernité est-elle cette occupation de vieillard qui fouille dans la poubelle de la finalité pour y trouver des restes, qui brandit les inconscients, les lapsus, les bords, les confins, les goulags, les parataxes, les non-sens, les paradoxes, et qui en fait sa gloire de nouveauté, sa promesse de changement? Mais cela aussi est un but pour une humanité. Un genre. (*Mauvais pastiche de Nietzsche. Pourquoi?*)" (Lyotard 1983: 197; crsf. ho).

Op het niveau van de taalspelen lijkt Lyotard de aporie niet te kunnen denken, wat paradoxaal genoeg het gevolg lijkt te zijn van juist de principiële openheid en onoplosbaarheid van het geschil. De sporadische keren dat de term expliciet valt, blijkt het te gaan om een bewustzijnsfilosofische, metafysische inzet ten aanzien van het andere: "Mais la métaphysique de la conscience échoue sur l'aporie d'autrui ..." (Lyotard 1983: 124), heet het in een verwijzing naar Husserl. Ik zou deze lyotardiaanse kenschets van de poging de spanning in een omvattende beweging te neutraliseren of te positiveren als *een metafysische aporie* willen kwalificeren. Lyotard wijst uitsluitend naar deze verwerking van een aporetische spanning. Als hij zijn positie in *Le Différend* verduidelijkt als een uitwerking van wat reeds in *Au juste* "beknopt maar niet foutief - ook al was het aporetisch, ik erken het - had aangegeven" (Van Reijen 1987: 104) kent hij blijkbaar eveneens een conventionele betekenis aan het aporetische toe.

### 3.4 Lyotards afirmatie van de aporie

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Blijkbaar dicht Lyotard zichzelf een andere inzet toe. Naar mijn mening openbaart zich in deze 'post-metafysische' inzet echter juist die aporetische spanning waarvan bij Foucault, Deleuze en Derrida sprake is. Deze blijft voor Lyotard onherkenbaar, zolang hij de aporie vanuit een metafysisch, bewustzijnsfilosofisch oogpunt benadert. Dat deze spanning wel degelijk aanwezig is, blijkt uit de diversiteit van termen die hij gebruikt om dat aan te geven wat volgens hem de postmoderne conditie uitmaakt. Zo doordenkt hij in *La condition postmoderne* een nieuwe verhouding tussen esthetiek, ethiek en politiek eerder vanuit de aan Kant ontleende *Dementia* met zijn 'ontketende' verbeelding dan vanuit een Habermasiaans 'Dementi'. Het verdragen van 'l'incommensurable' waarnaar hij aan het begin van deze tekst verwijst, betreft, zo lezen we aan het eind, eveneens het inzicht dat 'paralogie' als "un coup, d'importance souvent méconnu sur-le-champ, fait dans la pragmatique des savoirs"(Lyotard 1979: 98/9) en 'dissensus' de drijvende krachten achter de kennisproductie zijn. Zijn eigen inzet beoogt een "hétérogenité des règles, recherche du dissentiment"(Lyotard 1979: 106), waarbij consensus hoogstens als 'un horizon' figureert: "il n'est jamais acquis"(Lyotard 1979: 99).

Lezen we *Le Différend* op deze wijze dan biedt dit boek plotseling uitzicht op een derrideaans landschap. Als er na Auschwitz nog sprake is van een 'wij' dan is dit slechts als de onmogelijke ervaring van een onttakelde gemeenschap "dans l'impasse de l'incommensurabilité"(Lyotard 1983: 240). Het is vanuit de kantiaanse context van het sublieme dat Lyotard deze ondragelijke, aporetische spanning positieveert. Met het oog op het affect van het enthousiasme als sublie-me aandoening spreekt hij zelfs over "l'impasse comme 'passage'"(Lyotard 1983: 239). Als het aannemelijk is dat het naspeuren vanuit taalfilosofisch perspectief hoe en waar aporetische spanningen in metafysische zin zich in de geschiedenis van het denken hebben aangediend één van de basisthema's van dit door Lyotard tot hoofdwerk gebombardeerde *Le Différend* is, dan krijgen al die termen waarin een soortgelijke spanning resoneert een ongekende pregnantie. Reeds aan het begin van dit hoogst zelfreflexieve betoog valt de term 'dilemma' en verwijst Lyotard naar Batesons begrip 'double bind'(Lyotard 1983: 19) om het probleem van de metafysica te schetsen. Hoewel in de index de term 'aporie' nauwelijks voorkomt, blijkt deze argumentatieve zelfondermijning met het oog op een onbeslisbare tweespalt zijn tekst in allerlei gedaanten te bevolken.<sup>15</sup> Dat het hier expliciet om de transformatie van een bewustzijnsfilosofische problematiek van de schijn gaat, blijkt uit de regelmatig terugkerende kritiek op de kantiaanse 'apparance transcendante'. Zo stelt Lyotard met het oog op de niet-legitieme vooronderstellingen van metavertellingen varianten van de kantiaanse 'l'illusion transcendante' aan de kaak om deze vervolgens óf te kritiseren - ook bij zichzelf (Lyotard 1986: 39) - óf in een schijnbeweging te affirmeren, dat wil zeggen: letterlijk te be'waren'.



## *10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard*

De (talige) onpresenteerbaarheid van iets dat in de metafysische traditie voorondersteld wordt, kan volgens Lyotard slechts in aporetische wendingen en paradoxale bewoordingen letterlijk om-schreven worden. Dit is de gebeurtenis als 'grond' van het geschil:

### *III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie*

"Le différend ne porte pas sur le continu de la réflexion. Il touche à sa présupposition ultime. La réflexion exige qu'on prenne garde à l'occurrence, qu'on ne sache pas ce qui arrive. Elle laisse ouvert la question: 'Arrive-t-il?'. Elle essaie de maintenir (mot penible) le maintenant"(Lyotard 1983: 14).

Wat bij Derrida als aporetische structuur van de tijd wordt gedeconstrueerd, wordt door Lyotard uitgedrukt in dit "Arrive-t-il?". Deze gebeurtenis moet actief vergeten worden, willen we kunnen spreken en tegelijkertijd is het de 'mogelijkheidsvoorwaarde' ervan, die als tijdsdimensie een van de drie constituenten van het taalspel vormt. Het vergeten van het vergeten veronderstelt een andere verhouding tot de tijd. Lezen we Lyotard vanuit de door mij gethematiseerde transformatie van de metafysische aporie dan toont de aporetische spanning zich als volgt:

"La présentation comportée par une phrase est oubliée par elle, plongée dans le Lèthè (...). Une autre phrase l'en retire, qui la présente, en oubliant la présentation qu'elle-même comporte. La mémoire se double d'oubli. La métaphysique lutte contre l'oubli, comment s'appelle ce qui lutte pour lui?"(Lyotard 1983: 118).

Een 'metafysische' zin vergeet 'in eerste instantie' zijn evenementiële oorsprong die hij vervolgens in tweede instantie toch weer wil vatten door deze te historiseren. Maar volgens Lyotard moet de conclusie worden getrokken dat hij zijn eigen 'grondslag' niet kan omvatten of re-presenteren, ondanks het feit dat hij vanuit zijn eigen werkzaamheid deze toch 'wil' doordenken. Kants 'Anspruch auf Totalität' in zijn post-metafysische gedaante is nog slechts een aanspraak.

#### *3.5 Filosoferen: denken van de materie als het singuliere*

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Daarmee dringt zich de thematiek op die Kant in zijn *Kritik der Urteilkraft* heeft uitgewerkt en die met name op het punt van de ervaring van het verhevene door differentiedenkers is hernomen. Omdat ik me in dit hoofdstuk slechts tot de gestalten van de aporie wil beperken, stel ik de bespreking van Lyotards verwerking van de thematiek van het verhevene nog even uit en beperk ik me tot slot summier tot het aangeven van een extra-discursieve dimensie die, zo suggereert Bennington, te 'wijten' is aan een fenomenologische rest in Lyotards werk. (Bennington 1995: 164)<sup>16</sup> Terwijl Kant zich nog binnen een bewustzijns-filosofisch 'paradigma' beweegt, plaatst Lyotard de legitimatie-problematiek in een taal filosofische perspectief. De niet-presenteerbare gebeurtenis kan slechts letterlijk her- of omschreven worden. Daarin speelt altijd het besef mee dat de beschrijving zelf reeds een transformatie van is: het 're' is geen 'post', maar een verdubbeling die de kwaliteit van het beschrevene fundamenteel verandert. Deze laten we zeggen a-symptotische inzet<sup>330</sup> is volgens Lyotard, na het oplossen van de Grote Verhalen in een herdenking van de metafysica, te traceren tot aan het Griekse denken: "... par là ils découvrent l'horizon infini du *à-dire*, la tâche infini de générer de nouvelles phrases et règles. Tâche qu'on appelait alors philosophie, ce drôle de mot." (Lyotard 1988a: 63). Een oneindige taak die, zo zullen we nog zien, eenmaal zichzelf bewust een andere politiek impliceert, waarin een tijd gedacht wordt die niet meer uitsluitend lineair-progressief, dat wil zeggen modern is, maar die zich op een andere manier oriënteert op het nu, het 'maintenant'.

Deleuzes notie van de affectiviteit duikt in lyotardiaanse gedaante op. En op het eerste gezicht geheel in overeenstemming met Derrida's visie typeert Lyotard de krachten die van buiten komen als een 'violence'. Het denken als een activiteit van de anima wordt altijd van buitenaf beroerd. 'La faculté d'être affectée' is bij Kant, zoals Lyotard in *Le Différend* laat zien, nog een ongere-flecteerde vooronderstelling die het falen van de aanspraak op totaliteit maskeert (Lyotard 1983: 97). Bij hem wordt het een geweld, dat zich verder niet laat incorporeren: "l'autre seul l'affecte, de 'dehors'. (...) Ce qu'on nomme la vie procède d'une violence exercée du dehors sur une létargie. L'*anima* n'existe que forcée." (Lyotard 1993a: 205/6). "L'immédiateté' du donné" (Lyotard 1983: 97) resonanceert dan ook eerder in de taal dan dat hij er in wordt uitgedrukt, zoals in een kantiaanse 'quasi-phrase' over de receptibiliteit in de transcendentale esthetiek aan het begin van Kants *Kritik der reinen Vernunft* wordt gesuggereerd.<sup>331</sup>

---

346 Lyotard gebruikt zelf regelmatig termen als 'een limiet' als wijkende horizon. Zie bijv. Lyotard 1988: 169; 1979: 99; maar vooral in *Leçons sur l'Analytique du sublime* (1991): 40,76,97. Het zal tegen de achtergrond van Lyotards metafysicakritiek geen verbazing wekken dat de term 'aporie' in deze laatste tekst veelvuldig voorkomt.

347 Zie: excursie 1.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Is het genoemde geweld gelijk te stellen aan het materie-'begrip', waardoor er zich onverwachts toch een bataillaans moment aandient?<sup>332</sup> In "Matière et temps" bekennt Lyotard zich tot 'un matérialisme immatérialiste'(Lyotard 1988a: 54). De term 'matière' blijkt een steeds bevoorrechtere rol te gaan spelen. Een opmerking in het voorwoord van *L'Inhumain* geeft een indicatie over het belang ervan. Sprekend over de haast waarmee sommigen 'la différence insensée' tot een nieuwe oppositie hebben herleid, kijkt Lyotard, evenals Derrida dit in 1992 in Cerisy-la-Salle zal doen terug op zijn oeuvre en merkt hij daarover op:

"Je n'aime pas cet empressement. Ce qu'il presse, qu'il écrase, c'est ce qu'après coup je constate avoir toujours tenté, sous des noms<sup>333</sup> divers, *travail, figural, hétérogénéité, dissentiment, événement, chose* de réserver: *l'inaccordable*"(Lyotard 1988a: 12).

Als 'chose' de laatste gedaante is en we ons tot de latere geschriften wenden dan komen we hier zowel het heideggeriaanse Ding als het lacaniaanse 'chose' te-gen. Een vergelijking van 'matière' met 'Ding' of 'chose' is onvermijdelijk. Dit wordt geëxpliciteerd aan het eind van het artikel "Après le sublime, état de l'esthétique" in *L'Inhumain*. Dit artikel heeft een apotheotisch gehalte, wat het de moeite waard maakt, hier tot slot minutieus op in te gaan: "Sous le nom de 'matière', j'entends *La Chose*"(Lyotard 1988a: 154). Lyotards 'matière immatérielle' configureert in 'la Chose': "Elle est la présence en tant qu'imprésentable à l'esprit, toujours soustraite à son emprise. Elle ne s'offre pas au dialogue ni à la dialectique"(Lyotard 1988a: 154). Op uiterst complexe wijze is de kanti-aanse problematiek van het Ding-an-sich via een lacaniaanse wending<sup>334</sup> uitge-mond in dit limietbegrip.

---

348 Lyotard *Le Différend* vormt de theoretische uitvalsbasis, van waaruit het oppositionele denken wordt aangevallen. Je zou kunnen zeggen dat na de dichotomisering van de kantiaanse trichotomieën het denken bij differentiedenkers een lobotomie ondergaat. Aardige bijkomstigheid: 'lobos' betekent: lelletje van de lever waarvan de aanwezigheid en de vorm bij offerdieren voor de voorspelling van belang waren. Zo zou begrepen kunnen worden wat Bataille in zijn vroege essay van 1933 'La notion de dépense' sprekend over materie, 'une différence non-logique' noemde.

349 Het gaat hier om 'namen' en niet om 'begrippen', omdat deze laatste weer een eenduidige relatie tussen denken en zijn, kortom een mogelijkheid om het singuliere in het algemene te vatten zouden suggereren.

350 Dat het Lacans invloed is, kan worden opgemaakt uit het feit, dat Lyotard rond 1986 opnieuw Lacan gaat lezen, toen er een (her)uitgave van delen van diens werk verschenen.

## 10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard

Dat wat hij soms een aporie noemt, wordt in deze context als paradox opgevoerd: "Cet intérêt pour la matière comporte un paradoxe". Vraag en ant-woord worden voorafgegaan door het ding, door een materie die, zoals ook bij Derrida het geval bleek te zijn, geen probleem kan zijn: "La matière ne questionne pas l'esprit, elle n'a nul besoin de lui, elle existe, ou plutôt elle *insiste*<sup>335</sup>, elle siste 'avant' le questionnement et la réponse, 'en dehors'". Derrida's kritiek op Heideggers ontologische differentie, op de resten van 'aanwezigheid' is ook in het 'insiste' verwerkt: "Elle est la présence en tant qu'imprésentable à l'esprit, toujours soustraite à son emprise". Als betref het een ultieme afrekening met zowel het marxisme als het post-marxisme à la Habermas: "Elle ne s'offre pas au dialogue ni à la dialectique"(Lyotard 1988a: 154). Als er al een definitie van 'materie' kan worden gegeven, dan moet ook deze zelfondermijnd of aporetisch zijn: "Ce serait une définition (négative, certes) de la matière: ce qui brise l'esprit"(Lyotard 1988a: 168). Als Lyotard ten slotte het ding met de dood vergelijkt - "... il en est une qui ne support pas la répétition, c'est la mort, c'est la matière"(Lyotard 1988a: 169) - wordt duidelijk, dat hij het singuliere, niet zoals Derrida in het licht van de iterabiliteit denkt, maar analoog aan een 'gebeuren', dat Deleuze als singulier en universeel tegelijk kenschetst.

Filosoferen is het (her)denken - en gegeven het primaat van de taal: een (her)schrijven - van het singuliere als gebeurtenis. Lyotards positie blijft zich van die van Derrida onderscheiden. Bennington enceneert een dialoog over het singuliere tussen Derrida en Lyotard:

"Derrida's argument luidt ongeveer als volgt: 'elke singuliere zin moet noodzakelijkerwijs herhaalbaar, citeerbaar enzovoort zijn *als* de zelfde zin - maar de herhalingen van dezelfde zin kunnen niet *identiek* zijn aan de eerste zin (...). De eerste zin impliceert dus reeds de noodzakelijke mogelijkheid van zijn eigen wijziging, nabootsing, onwaarheid, enzovoort in zijn kennelijk singuliere of eenmalige voorkomen (...) Wat Lyotard beweert komt neer op het volgende: 'De filosofische poging om de singulariteit van de zinnen te reduceren tot een type zin waarvan ze symbolen zijn, of tot een bewering die ze zouden uitdrukken, gaat voorbij aan het feit dat elke zin steeds singulier is (...) door de nadruk op herhaalbaarheid te leggen, trekt u de singulariteit binnen het domein van het begrip, hetgeen precies is wat de filosofie altijd heeft gedaan'(Bennington 1995: 170/1).

---

351 Hier dringt zich weer een vergelijking op met Derrida en Deleuze zoals reeds eerder onder verwijzing naar een voetnoot van Groot naar aanleiding van het woord 'insistance' werd aangeduid.

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

Benningtons 'voorkeur' gaat overduidelijk uit naar Derrida. Deleuze wordt niet in de discussie betrokken, maar het heeft er veel van weg dat zijn optie van singulariteit zich in de nabijheid van beide andere beweegt. Singulariteit is iets dat zijn uniciteit in de herhaling toont. Zij wordt daarin tegelijkertijd als quasi-transcendentale - Foucaults concrete apriori - als een van iedere door algemeenheid getekende en slechts retrospectief te vatten conceptualiteit gedacht. In *Critique et clinique* (1993) laat Deleuze zich in iets minder technische bewoordingen uit over deze extra-discursieve dimensie. In het 'avant-propos' merkt hij over de grens van de taal op: "La limite n'est pas en dehors du langage, elle en est le dehors". En in een wending die, zo zullen we in hoofdstuk 12 zien, nauwelijks van Lyotards bewoordingen verschilt, voegt hij eraan toe:

"elle est faite de visions et d'auditions non-langagières, mais que seul le langage rend possibles. Aussi y a-t-il une peinture et une musique propres à l'écriture, comme des effets de couleurs et de sonorités qui s'élèvent au-dessus des mots. C'est à travers les mots, entre les mots, qu'on voit et qu'on entend"(Deleuze 1993: 9).

Ook bij Deleuze blijkt, na een oprekking van de taalnotie, de extra-discursieve dimensie zich toch in of dwars door de taal te manifesteren als ongearticuleerde tonaliteiten. Dat wat in *Différence et répétition* als het Buiten van het denken -de differentie als zodanig - toch tegelijkertijd als een Binnen - een concept van de differentie - werd opgevoerd, heeft hier zijn talige uitdrukking gevonden.

Het verschil tussen de drie posities lijkt mij er een van accent. Derrida blijft zich vanuit het medium van de filosofie, de discursieve taal, op het web van teksten richten in het besef dat hij van daaruit telkens weer op teksten moet terugvallen om welke 'categorie' dan ook te deconstrueren. Lyotard en Deleuze laten een extra-discursieve invloed stelselmatig toe om deze ontwrichting niet-discursief te toonzetten. Dat de laatste twee zich meer en meer naar de kunst wenden is niet zo verwonderlijk: het synthetiserende vermogen ervan biedt hen een mogelijkheid om de splijtende werking van de filosofische schriftuur, die juist bij Derrida zo op de voorgrond treedt, te oriënteren. Bij oppervlakkige beschouwing lijkt bij Derrida deze 'esthetische' oriëntatie te ontbreken. Zodra zijn schriftuurlijke bewegingen diepgaander worden geanalyseerd, blijkt zijn schriftuur zelf door en door esthetisch te zijn.

## *10. Herhalen, herdenken, herschrijven. Aporieën bij Deleuze, Derrida en Lyotard*

Ondanks hun verschillen lijken differentiedenkers overeen te stemmen in deze esthetische oriëntatie. Daarmee komen zij tegemoet aan Kants aanspraak op totaliteit. Lyotard gaat zelfs zover zijn vorm van filosoferen van het predicaat 'avant-garde' te voorzien. Blijkbaar neemt hij een overeenstemming waar tussen kunstpraktijken die zich als zodanig hebben geafficheerd en zijn vorm van filosoferen. Beide getuigen van 'une ontologie négative' en 'l'alerte au néant'. Dat hij vervolgens het project van de avant-gardes aan een aporie bindt, die uit de werking van de materie voortvloeit, is volgens mij eens te meer een indicatie voor een doorwerking van een andersoortig aporetische spanning in zijn eigen werk: "car le motif de leur pérennité réside dans l'aporie de cette 'présence' immatérielle suggérée par leur matière"(Lyotard 1993a: 204).

### III. Aporetisch filosoferen. Schijnbewegingen in de filosofie

274  
276

#### Zie: excursie 13.4.

Deleuzes oeuvre en leven kent evenals dit bij Nietzsche het geval is allerlei tegenstrijdigheden. Zo zijn enerzijds zijn vroege studies over een diversiteit van 'gevestigde' filosofen -

variërend van Spinoza tot Nietzsche en van Hume tot Bergson - zeer academisch. Zelfs zijn studie over Nietzsche kan nog als een academische studie worden aangemerkt. Anderzijds zijn zijn werken uit de zeventiger jaren, met name het project *Capitalisme et schizophrénie I & II* dat hij samen met de psychiater Félix Guattari over een periode van 8 jaar uitvoert, in conceptueel opzicht zo euforisch, dat niemand zich er tot nu toe aan heeft gewaagd deze anders dan als marginale experimenten binnen het hele oeuvre te interpreteren. Nog andere hoogst merkwaardige tegenstrijdigheden zijn te vinden. Is zijn dissertatie uit 1968 *Différence et répétition* een door en door methodisch werk, in zijn overige studies is een expliciet kentheoretisch of methodologische onderbouwing nauwelijks te vinden.

282

Deleuzes eerste boek, opgedragen aan Jean Hyppolite, gaat over dit empirisme van Hume: *Empirisme et subjectivité* (1953).

286

Over Hume, Nietzsche, Kant, Bergson en Spinoza schreef Deleuze aparte, nog zeer academisch getoonzette monografieën. Zijn boek over Leibniz kent deze academische toon niet meer en behandelt eerder een bij Leibniz getraceerde thematiek - de vouw of plooi - dan diens werk. De invloed van Bergsons 'vitalisme' op zijn werk is diepgaand. Terwijl zij dit vitalisme kritiseren (Deleuze/Guattari 1972: 336/340), nemen zij de kern van met name Bergsons inzichten in de tijd over. Zie: Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (1966), hfdst. 2, waarin Bergsons 'durée' als een onmiddellijk gegeven wordt doordacht. In 1988 schrijft Deleuze een nawoord bij de Amerikaanse vertaling van dit boek onder de titel "A Return to Bergson": "A 'return to Bergson' does not only mean a renewed admiration for a great philosopher but a renewal or an extension of his project today, in relation to the transformations of life and society, in parallel with the transformations of science" (Deleuze 1988: 115).

292

Ik ga hier niet op de ontwikkeling van dit 'concept' in. Daartoe zou ik dieper in moeten gaan op hun gezamenlijke project *Capitalisme et schizophrénie*, waarin dit 'begrip' in andere vormen - zoals het begrip 'corps sans organes' - reeds naar voren komt. In *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975) heet het nog 'champ d'immanence' (93/4), terwijl het in *Dialogues* (1977) voor het eerst tot 'plan d'immanence' wordt. Zie verder: Henk Oosterling, "Oedipus and the Dogon: Myth of Modernity interrogated", in: H. Kimmerle, *I, We and Body* (1989), pp. 27-45. Zie voor een bespreking van hun project verder: Groot 1988: 154-215; Brian Massumi, *A user's guide to Capitalism and Schizophrenia. Deviations from Deleuze and Guattari* (1992).

299

Ook Foucault stelt in "Nietzsche, Freud, Marx" de retorische vraag of Marx en Freud maar vooral Nietzsche "n'ont pas modifié profondément l'espace de répartition dans lequel les signes peuvent être des signes?" (Foucault 1994: 1.568) Het opstijgen is dan "au sens strict, le renversement de la profondeur" en de ontdekking van Nietzsche is in feite "que la profondeur n'était qu'un jeu, et un pli de la surface" (Foucault 1994: 1.568).

303

Alleen in *Kafka - Pour une littérature mineure* dat hij ook samen met Guattari schreef, wordt in receptieve zin aandacht aan teksten geschonken.

312

In: *Le Passage des frontières: Autour du travail de Jacques Derrida* (1993), pp. 309-338. De ondertitel van Derrida's lezing roept een opmerking van Bataille in *L'Érotisme* in herinnering: "Mais sortant des limites, ou mourant, nous nous efforçons d'échapper à l'effroi que la mort donne, et que la vision d'une continuité par-delà ces limites peut elle-même donner" (X.139/140).

317

Heeft het bijvoorbeeld iets te maken met "Préjuger devant la loi" in de samen met onder andere Lyotard geschreven bundel *La Faculté de juger* (1985)? Of met zijn teksten over kunst zoals het voorwoord bij het fotoboek van Plissart *Lecture de Droit de regards* (1985) - waarin overigens op exemplarische wijze fotografische afgerondelijkheid wordt getoond: reflexiviteit en zelfspijting worden hier gevisualiseerd? Of met de tekst over Artauds tekeningen en etsen *Forcener le subjectile. Etude pour les Dessins et Portraits d'Antonin Artaud* (1986)?

322

Ik heb aan het eind van *De opstand van het lichaam* een dergelijke argumentatie ontwikkeld ten aanzien van de door Foucault herintroduceerde termen als 'ethiek', 'subject' en 'autonomie'. Zie: Oosterling 1989: epiloog.

327

Frans van Peperstraten meent in *Jean-François Lyotard. Gebeurtenis en rechtvaardigheid* (1995), dat Lyotard in *Économie libidinale* zich, geïnspireerd door *L'Anti-Oedipe*, "evenals Nietzsche (...) tegen het nihilisme van de westerse filosofie (keert)" (Van Peperstraten 1995: 45).

329

Zie: *Rudiments païens. Genre dissertatif* (1977), pp. 213-232. Dit artikel toont zo veel overeenkomsten met Hélène Cixous' artikel "Le Sexe ou la tête?" (*Les Cahiers du GRIF*, no. 13 (1976) pp. 5-15) dat er van toeval nauwelijks sprake kan zijn. Wat Lyotard hier doet, kan wellicht aangemerkt worden als een parodiërende tactiek, waarmee een masculiene meta-beweging - hetgeen precies het onderwerp van het artikel is - vermeden wordt en niettemin kritiek kan worden geleverd op de feministische inzet van Cixous.

338

Zie: 'A Svelte Appendix to the Postmodern Question' in: *Jean-François Lyotard. Political Writings* (1993), p. 28.

343

Het is niet toevallig dat hij hier naar de plaats in Aristoteles' *Physica* boek 4 verwijst dat het uitgangspunt van Derrida's analyses in "Ousia et grammè" vormt.

344

Het gaat hier naast 'aporie' (103,124) om termen als 'dilemma' (19,70,172,248), 'paradox' (19, 27,47,50,60,101,149,197), 'antinomie' (22,121,194,233,242), 'petitio principii' (64), 'contradictie' (19,83,84,101,141), 'paralogisme' (111,155,216), circulus (vitosus) (196/197,222) en tenslotte 'de-mentia' (212,239,240).

345

Geoffrey Bennington, "Derrida en Lyotard: verschillende singulariteiten" in: *Lyotard lezen. Ethiek, onmenselijkheid en sensibeleit*. R. Brons en H. Kunneman (red.) (1995), pp. 158-

174.