

Tenkningens livsvilkår

**Problemets genese i møtet mellom liv og tenkning hos
Gilles Deleuze**



**Mastergradsoppgave i filosofi (FILO350)
Institutt for filosofi og førstesemesterstudier,
Universitetet i Bergen
Vår 2011**

**Ingrid Grønli Åm
Studentnummer: 174305**

Veileder: Kristin Sampson

Forord

Takk til min veileder, Kristin Sampson, for kritisk lesning og vedvarende engasjement.

Takk til de som har kommet med nyttige innspill til oppgaven i form av samtaler om temaet og kommentarer til tekstutkast: Eirik Høyer Leivestad, Clemet Askheim, Simen Aardal Ulsaker, Christian Evensen, Ingrid Lydersen Hagerup, Bård Hobæk, Jonas Gamborg Lillebø, Knut Venneslan, Knut Ågotnes, Helge Pettersen og Arild Utaker.

Til sist vil jeg takke mine medstudenter for godt selskap i femte etasje.

Ingrid Grønli Åm

Bergen, januar 2011

Forord	2
Innledning	5
Tenkningens vitalitet	16
<i>Ontologi og metode</i>	17
<i>Differensiering og virtualitet</i>	23
<i>Fra liv til tenkning</i>	30
Tenkningens genese	38
<i>Kritikken av tankebildet</i>	41
<i>Tenkning uten subjekt</i>	48
<i>Tankebildet uten mening</i>	53
<i>Tenkningens oppsplintring</i>	56
Tenkning som problem	61
<i>Det immanente problem</i>	63
<i>Tenkningens materialitet</i>	69
<i>Begrep og kreativitet</i>	76
Litteraturliste	82
English abstract	84

"La pensée, ce qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas encore."

- Paul Valéry

Innledning

Få kan sies å ha hatt større ambisjoner på vegne av filosofiens muligheter i det 20. Århundre enn Gilles Deleuze. Han mener filosofien enda ikke har lært seg å *tenke*, at den har bundet seg til en begrenset og stivnet måte å tenke på som ikke er i stand til å åpne for noe genuint nytt. Deleuze vil lære filosofien å undersøke premissene for den aktivitet som skal være dens hovedbeskjeftigelse. *Tenkning* må bli en kreativ aktivitet som bringer noe nytt inn i verden. Filosofien må nærme seg livet og gi seg i kast med de bevegelser livet utgjør. I et *møte* mellom tenkning og liv, som filosofien enda ikke har klart å legge til rette for, vil Deleuze etablere en skapende tenkning som bringer frem stadig nye forskjeller. Hva vil en slik kreativ tenkning innebære? Kreativitet er et ord som umiddelbart vekker mistanke. Er det et geniets eksklusive talent, kunstnerens gudegitte skaperevne? I dagligtalen har kreativitet blitt appropriert av så vel markedsføringsstrateger som næringslivsledere. Det er et ord som synes å innebære store visjoner, men lite reell mening. Hva vil det innebære å bringe kreativitet inn i filosofien, inn i tenkningen? Hvordan kan livet som orientering for tenkningen åpne for en annen og mer kreativ form for tenkning?

En tenkning som proklamerer liv og kreativitet høres unektelig appellerende ut. Det er lett å la seg rive med av Deleuzes store ord og optimistiske vyer for filosofien. Denne oppgaven springer ut av en dyp fascinasjon for Deleuzes arbeid, men begeistringen har vært fulgt av en ulmende mistanke. Det virker så lett. Så positivt og optimistisk. Store filosofer man har balt med å forstå sveipes elegant til siden. De er ikke kreative nok, de låser tenkningen til en fast form den ikke klarer å løsrive seg fra. Filosofien har ikke vært i stand til å tenke. Her skal tenkningen åpnes for noe nytt og bringe oss på ukjente stier. Men holder kritikken mål? Og er en tenkning som søker seg mot en kreativ yttergrense et fruktbart paradigme for tenkning? Kan vi *bruke* Deleuze til å tenke konstruktivt i forhold til aktuelle politiske spørsmål? Disse spørsmålene har vært utgangspunktet for arbeidet med denne oppgaven, men det er likevel ikke de oppgaven vil sentreres rundt. Jeg vil snarere berede grunnen for å bli i stand til å stille slike spørsmål. Deleuze er ikke en filosof det er lett å gå i dialog med. Han har sågar eksplisitt uttrykt at filosofi ikke skal være dialog. Tenkning er ikke samtale eller kommunikasjon.¹

¹ Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Qu'est-Ce Que La Philosophie?* (Paris: Les Editions de Minuit, 1991), 11-12.

Filosofiens antikke ideal om den sokratiske dialog som ledd i en filosofisk prosess er fremmed for Deleuze – filosofi skal ikke være en prosess mot noe sannere, mot en enighet, men en tilblivelse mot nye forskjeller, flere begreper, nye problemer. Deleuzes egen filosofi kan sies å være eksemplarisk av denne sort. Det er et mangslungent og sprikende forfatterskap som synes å garantere seg mot kritikk. Det betyr ikke at det er umulig å kritisere Deleuze, men at det kanskje er mer interessant å få frem den særegne posisjon Deleuze stiller sin tenkning i.² Denne oppgaven tar sikte på å være en *tydeliggjøring* av Deleuzes posisjon, med dens særegenheter og begrensninger. Jeg vil lese Deleuze på hans egne premisser – for slik å vise hva tenkning innebærer i hans filosofi. Hvorfor vender Deleuze tenkningen mot det nye og forskjellige? Hva vil det si å snakke om en levende og kreativ tenkning? Vi vil undersøke hva tenkning er hos Deleuze, med utgangspunkt i posisjonen av tenkningen i forhold til det levende. Hvordan stiger en problematisk tenkning ut av et møte med livet?

Som inngangsport til problematikken skal vi ta veien om Michel Foucault sitt essay ”Livet som erfaring og vitenskap”, som er en hyllest til Georges Canguilhem og hans betydning for fransk vitenskapshistorie i det 20. Århundre. Her skiller Foucault ut to hovedlinjer i fransk tenkning som han mener løper gjennom sin egen samtid, med røtter tilbake til det 19. Århundre: Den ene, en filosofi orientert mot mening, subjektivitet og erfaring, representert ved Sartre, Merleau-Ponty, og Bergson; den andre, en filosofi om kunnskap, rasjonalitet og begreper, representert ved Canguilhem, Bachelard og, kan vi anta, Foucault selv.³ Spørsmålet som gjør seg gjeldende for skillelinjen som løper på tvers av disse tenkerne, er for Foucault spørsmålet om filosofiens forhold til livet, om livet som forutsetning for rasjonaliteten.

Dét det i så vel fransk vitenskapshistorie som i tysk kritisk teori i siste instans dreier seg om å undersøke, er en fornuft hvis strukturelle autonomi bærer med seg dogmatismenes og despotienes historie – med andre ord en fornuft som bare kan virke frigjørende hvis den blir i stand til å frigjøre seg fra seg selv.⁴

Det er spørsmålet om hva opplysning er Foucault mener å finne i kjernen av samtidens franske vitenskapshistorie, som en historisk analyse av opplysningens forutsetninger i tid og rom, ”[...] som om spørsmålet om rasjonalitetens grunnlag ikke kunne skilles fra spørsmålet om dens aktuelle eksistensbetingelser.”⁵ Foucault sporer spørsmålet tilbake til

² Se Peter Hallward, *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation* (London: Verso, 2006). for et eksempel på en kritikk av tenkningens kreativitet hos Deleuze. Hallward leser *ikke* Deleuze på hans egne premisser.

³ Michel Foucault, "Livet Som Erfaring Og Vitenskap," *Agora* 1-2(1992): 85.

⁴ Ibid.: 87.

⁵ Ibid.: 85.

attenhundretallets problematisering av opplysningen, der det ikke lenger bare var rasjonalitetens universelle grunn og gyldighet man undersøkte, men hvor også dens samtidige betingelser og kontekst ble tillagt betydning.⁶ Fransk vitenskapshistorie representerer, ifølge Foucault, videreutviklingen av det filosofiske spørsmålet om hva opplysning er, fordi det tydeliggjør historisiteten til vitenskapenes og rasjonalitetens ulike tilnæringer til sannheten i den virkelighet de undersøker. Despotienes tidsalder påkalte en undersøkelse av fornuftens forutsetninger. I sin tilnærming til vitenskapshistorien vektlegger Canguilhem en diskontinuitet som tydeliggjør at vitenskapshistorien ikke viser den gradvise frembringelsen av sannheten, men heller historien til de ”sannferdige diskurser”, til vitenskapenes prøving og feiling og ulike måter å utsi sannhet på.⁷ Sannheten forutsettes ikke som gitt, men vitenskapshistorien forholder seg til sannheten i den uttalte målsetning som ligger i vitenskapenes utrettelige korrigerende av seg selv. ”Historien er uhandgripelig og ugjennomtrengelig. Den er diskontinuerlig. Den må hele tiden tas opp igjen på nytt.”⁸ Vitenskapshistorien viser problemer og forutsetninger i virkeligheten som vitenskapen har slitt med å si sannheten om. Med dette vil Foucault understreke vitenskapshistoriens rolle, som befinner seg mellom vitenskapen og historiens oppgaver: det er å innta et epistemologisk perspektiv, som hos Canguilhem forstås som “[...] en søken etter den normativitet som befinner seg internt i de ulike vitenskapelige aktiviteter slik disse rent faktisk har vært praktisert.”⁹ Det er problemene i vitenskapenes undersøkelsesområde, og deres strategier for å overkomme disse problemene, Foucault mener tydeliggjøres gjennom en slik epistemologisk tilnærming. Canguilhems undersøkelse av biologiens og medisinens historie har ifølge Foucault forandret den vitenskapshistoriske disiplinen og åpnet for spørsmål om relasjonen mellom filosofi og vitenskap. Det er livet og dets særegenhet Foucault mener avsløres i de problemer disse organiske vitenskapene, *les sciences de la vie*, møter i sine undersøkelser. I en historisk analyse av fysiologi og patologi mente Canguilhem å påvise en normativitet som søkte å innordne det patologiske i kunnskapen om det normalt friske menneske:

Av den sunne organismen ble det forventet at den skulle levere en allmenn ramme der de patologiske fenomenene kunne finne seg til rette og for en tid anta sin egen form. Denne patologi, med normaliteten som bakgrunn, later til lenge å ha dominert hele den medisinske tenkningen.¹⁰

⁶ Ibid.

⁷ Ibid.: 89.

⁸ Ibid.: 90.

⁹ Ibid.: 91.

¹⁰ Ibid.

Foucault kaller det for ”et paradoks i de organiske vitenskapene” at de har vært nødt til å konstituere sin vitenskap på et studie av det som avviker fra normaliteten for å forstå det normale: studiet av det patologiske har vært nødvendig å innlemme i en forståelse av det særegne liv de fysiologiske prosesser er en del av.¹¹ Patologien har hele tiden vært der og tvunget de organiske vitenskapene til å gå ut over studiet av fysiske og kjemiske mekanismer, til hele tiden å forholde seg til, ”[...] som en utfordring, spørsmålet om sykdommens spesifisitet og om den grense den indikerer blant alle naturvesener.”¹² Det syke, avvikende og dødelige som utgjør patologiens undersøkelsesområde har en [...] plass i en spesifisitet som disse vitenskapene må ta inn over seg om de ikke vil utviske det som utgjør deres særlige objekt og område.¹³ Denne spesifisitet er spørsmålet om hva som kjennetegner livet.

Når vitenskapshistorien er diskontinuert, dvs. når den utelukkende kan analyseres som en serie av ”rettelser”, som en serie av nye distribusjoner som aldri frisetter sannheten på et endelig og endegyldig nivå, da er det nok engang fordi ”feiltagelsen” ikke utgjør glemselen eller forsinkelsen av en fullbyrdelse som er blitt lovet, men den dimensjon menneskelivet er kjennetegnet ved og som er uunnværlig også på artshistoriens nivå.¹⁴

Foucault vil fram til at kunnskap om livet må innrette seg etter rasjonalitetens feilbarlighet. Livet er ikke bare de fysiske og kjemiske prosesser som opprettholder de vitale funksjoner, noe som alltid fungerer og kan forstås ut i fra en normalitet; livet utviser sin spesifisitet og ”radikalitet” i dets tendens til å være diskontinuerlig, avvikende og anormalt for tenkningen. ”Satt på spissen er livet det som kan ta feil.”¹⁵ Filosofi og tenkning må la seg inspirere av den usikkerhet og feilbarlighet det innebærer å studere livet, og ta innover seg at det selv er resultatet av denne feilbarligheten: ”[...] feiltagelsen er roten til den menneskelige tenkning og dens historie.”

Livet utfordrer filosofiens spørsmål om erkjennelsen. Det er det felt av problemer tenkningen må brynes mot og snuble i og avslører mennesket sin tendens til å ta feil i sin søken etter sannhet. Spørsmålet om sannhet blir ikke lenger et spørsmål om en korrespondanse med virkeligheten. Hos Canguilhem har livet en egen normativitet som tenkningen feiler i å gripe som en normalitet. Virkeligheten er ikke det som representeres i tanken, men det levende felt av problemer man feiler i. I den grad biologien og medisinen problematiserer forholdet

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.: 92.

¹³ Ibid.: 91.

¹⁴ Ibid.: 94.

¹⁵ Ibid.: 93.

mellom vitenskapen og filosofien er det fordi de viser hva som "[...] gjør livet til et særlig kunnskapsobjekt og nettopp derved hva som gjør at det blant de levende, fordi de er levende, finnes vesener som er i stand til å erkjenne og i siste instans å erkjenne livet selv."¹⁶ Den rasjonelle linje Foucault skriver seg inn i sammen med Canguilhem er en form for filosofi som formulerer de filosofiske problemer som et spørsmål om sannhet og et spørsmål om liv, med utgangspunkt i tenkningen og livets tendens til å ta feil. I kontrast til Nietzsche, som sa at sannheten var den dypeste løgn, mener Foucault at Canguilhem ville kunne si at:

[...] på livets enorme kalender er sannheten den senest ankomne feiltagelse, eller mer presist, at skillet sant-falsk, så vel som den verdi sannheten tillegges, utgjør den mest enestående måte å leve på som livet har kunnet oppfinne, det liv som fra sin opprinnelses dyp bar muligheten for feiltagelse i seg.¹⁷

Foucault mener Canguilhems orientering mot feiltakets epistemologiske rolle stiller spørsmål ved filosofiens tilnærming til kunnskap om livet. Framfor å orientere erkjennelsen mot verdens sannhet bør filosofien la erkjennelsen slå rot i livets feiltakelser.¹⁸ Kunnskapen trenger ikke å falle inn under spørsmål om sannhet, subjektivitet og erkjennelse, erkjennelsen da forstått som et spørsmål om menneskets tilgang til sannheten om virkeligheten. Der fenomenologien søkte å fundere erkjennelsen i et begrep om den levde erfaring, *le vécu*, vil Foucault nærme seg erkjennelsen som epistemologisk problem om "det levende".¹⁹ Foucault søker en tilnærming til livet som ikke går veien om fenomenologiens fundering av erkjennelsen i cogito'et og subjektet, som undersøker livet som det problemfelt den menneskelige tenkning selv er en del av.²⁰

Det er en bemerkelsesverdig overenskomst mellom de problemer Foucault nærmer seg i essayet og de problemer som er utgangspunktet for Deleuzes filosofi. For dem begge er spørsmålet om liv et som åpner for å problematisere hva filosofi kan være. I fransk tenkning på begynnelsen av det 20. århundre var det uklart hva som skulle være filosofiens rolle og særegne tilgang til virkeligheten, når den måtte dele de empiriske undersøkelsene av virkeligheten med vitenskapene. Det som gjensto for filosofien var rasjonalitetens domene, og det var nettopp et spørsmål om forutsetningene for fornuften filosofien måtte orientere seg

¹⁶ Ibid.: 92.

¹⁷ Ibid.: 94.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid.: 92.

²⁰ Ibid.: 94.

mot, hvis den skulle være noe mer enn vitenskapskritikk.²¹ Hos Canguilhem ble spørsmålet om rasjonaliteten stilt gjennom vitenskapskritikken, og filosofien kunne i så måte være den disiplin som tydeliggjorde de epistemologiske forutsetningene og begrensningene for rasjonalitet gjennom en historisk analyse. Det liv som vitenskapene hadde som sitt særegne forskningsobjekt, og som avslørte sin særegenhet i rasjonalitetens tilnærming til det, ble for Foucaults Canguilhem derfor et naturlig begrep å orientere filosofien mot. Livet, eller det levende, ble i den forstand også en måte å unngå å tilkjenne filosofien en egen *tilgang* til virkeligheten som erkjennelse, da det snarere var en undersøkelse av livet som *forutsetning* for erkjennelse Foucault ville vende oppmerksomheten mot. Når Deleuze også vender blikket mot livets problemer, er det imidlertid fordi han mener filosofien ikke tidligere har undersøkt livet på riktige premisser. Deleuze vil ta del i Foucaults kritikk av en filosofi fundert på sannhet, subjektivitet og erkjennelse, men ikke fordi en slik tilnærming ser bort fra livets feiltakelser, eller i seg selv vil være en ubevisst feiltakelse. Når livets problem også er utgangspunktet for Deleuze, er det fordi filosofien må forstå livet for å forstå seg selv, og la seg inspirere av livets problemer for å skape sine egne. Spørsmålet om liv er for både Foucaults Canguilhem og for Deleuze et spørsmål om tenkningens natur og forutsetninger, som de vil mene ikke tidligere har vært undersøkt. Filosofien må sette opp livet som et problem: Hos Foucault og Canguilhem fordi de problemer livet fremviser er rasjonalitetens uunngåelige problemer og begrensninger, hos Deleuze de problemer filosofien må innlemme i tenkningen. Deleuze avviser ikke filosofien en egen tilgang til virkeligheten, men vil forsøke å stable på beina en ny. Der Foucault er indirekte, er Deleuze direkte: Rasjonalitetens premisser er gale, ufruktbare; det gjelder å etablere nye premisser for tenkning.

Foucault og Deleuze har det til felles at de undersøker filosofiens ubevisste forutsetninger og ambisjoner, men der Foucault nøyer seg med en kritisk analyse av et konkret materiale for å la noe komme til syne, som en irriterende parasitt som vil avsløre livets og tenkningens teater, prøver Deleuze å etablere en egen posisjon, et nytt fundament å drive filosofi på. Deleuze stiller spørsmålet om filosofiens tilgang til virkeligheten på nytt. Og ikke nok med det, Deleuze vil ikke begrense seg til å undersøke filosofiens potensial som erkjennelse eller rasjonalitet, men vil tilkjenne tenkning, som filosofiens utøvelse, nye krefter og former. Deleuze hevder at filosofien ikke har lært seg å *tenke*, den har simpelthen representert

²¹ Gary Gutting, *French Philosophy in the Twentieth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), 49.

virkeligheten i stivnede begreper skilt fra livets bevegelser. I sin søken etter sannhet har filosofien forutsatt alt som gitt, og dermed frarøvet seg selv muligheten til å tenke noe nytt. Filosofiens tenkemåte er for abstrakt, stivnet og livsfjern. Deleuze vil bringe livet inn i tenkningen. Han oppløser skillet mellom begreper og det værende, og vil i så måte ikke kunne passe inn på noen av sidene av den skillelinje Foucault streker opp i fransk tenkning, man kan endog si at han posisjonerer seg i et brudd med en slik skillelinje. Deleuze vil stå for en tredje posisjon, med et forsøk på å gjøre begrepene selv til fenomener, og erfaringen til tenkning, i en sammensmeltning av tenkning og liv. Tenkningen skal ikke *representere* livet, den er selv liv. Gjennom de deler av sitt filosofiske virke som vi vil undersøke her holdt Deleuze fast på at filosofi og tenkning skal være noe kreativt, at det skal være en virksomhet i stand til å bringe noe nytt inn i verden. Filosofi skal ikke forsøke å avspeile eller fortelle sannheten om virkeligheten en gang for alle, men heller ikke være en øvelse i forestillingsevne eller fri fantasi. Filosofi og tenkning skal være på nivå med virkeligheten, og fundamentere endring og skapelse i en forbindelse mellom tenkning og liv. Tenkningen må senkes ned i livet som problem, framfor at livet blir kategorisert av tanken. For å forstå denne sammenhengen må vi undersøke hva Deleuze mener med både liv og tenkning, og hva han mener at filosofi skal være. Tenkning er ikke en selvfølgelig aktivitet for Deleuze, og for at filosofien skal kunne erkjenne sitt potensial er en undersøkelse av hva tenkning er påkrevd. Filosofi er utøvelsen av tenkning, og er derfor avhengig av å funderes på et spørsmål om hva tenkning er som virksomhet.²² Filosofi kan ikke bare være refleksjon om noe, tenkningen er i seg selv noe som kan skape og vekke til live noe nytt. Det er Deleuzes posisjonering i filosofien og ambisjoner for tenkning som vil være vårt undersøkelsesområde i denne oppgaven.

Flere steder i Deleuzes arbeider treffer vi begrepet ”tankebilde”, som forsøker å avdekke hvilke oppfatninger av hva tenkning er som gjør seg gjeldende, hva det i en bestemt type filosofi betyr å tenke, og å ”orientere seg i tanken”: ”s’orienter dans la pensée”.²³ Lik den bevegelse Foucault beskriver i essayet er det snakk om å ta et skritt til siden og undersøke hvilke forutsetninger tenkningen har. Men Deleuze vil altså lenger, han vil åpne for nye tankebilder, beskrive nye måter å tenke på. Å orientere seg mot nye tankebilder åpner for å la tenkning inspireres av andre bevegelser, søke nye måter å virke på. Når Deleuze i et sent intervju uttaler at han alltid har vært vitalist, kan det ikke bare forstås som hans syn på hva

²² Deleuze bruker ”la pensée” om tenkning, som kanskje oftest oversettes med ”tanken” på norsk. Jeg syns imidlertid *tenkning* i større grad vitner om den aktivitet det er snakk om.

²³ Gilles Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990* (Paris: Les Editions de Minuit, 1990), 202.

livets prosesser består av, men må også sees i sammenheng med synet på tenkning.²⁴ Med sin bemerkelsesverdige måte å skrive om filosofi i relasjon til andre typer virksomheter og kunnskapsformer, det være seg litteratur, biologi, film eller musikk, og la dem inspireres av hverandre, åpnes en tilnærming til filosofi som ikke bare forholder seg til tenkning som en forlengelse av de spørsmål og problemer filosofihistorien har reist, men som åpner for nye bilder av hvilke former tenkning kan ta, og for nye relasjoner mellom livet og tenkningen.

Livet fungerer som inspirator for et bilde av tanken og en åpning mot problemer hos Deleuze. Å snakke om liv er å nærme seg den virkeligheten vi lever i og som filosofien selv er en del av. Å forsøke å nå livet og det levende er det som åpner for å forstå betingelsene for tenkning overhodet. Livet, i dets problematiske og kaotiske natur, kan si noe om hvilke forutsetninger vi har for å tenke, for hva tenkning er i stand til å bli. Som i Foucaults essay om Canguilhem gir et begrep om liv en åpning mot de problemer tenkningen nødvendigvis må møte. Hvis filosofi skal være i stand til å gripe virkeligheten, må den nærme seg de immanente betingelsene for det den prøver å tenke. Dette betyr at tenkningen må ta opp i seg de problemer som fins i livet selv. Kun slik kan den være på nivå med det levende, og få samme vitalitet og skaperkraft som livet selv. Livet er det som overgår seg selv, det er uavhengig av form og funksjon. Hos Deleuze søkes også tenkningen å kunne overgå seg selv og den virkelighet det er en del av. Den kreativitet som tenkningen tillegges finner først sin inspirasjon og kilde i det levende. Det er som om tenkningen må skape på samme premisser som det levende, som om den må ta utgangspunkt i de samme problemer og motsetninger. Det vi ser utfolde seg er skissen av en filosofi som søker å formulere en ny måte å nå det virkelige på. Samtidig skal filosofiens ambisjoner økes utover det å formulere virkeligheten på en bedre måte, til å bli i stand til selv å ha et kreativt potensial i tenkningen. I kjernen av begge utfordringene står spørsmålet om det levende. Tenkning skal gripe og åpne for livets bevegelser, men også bringe noe nytt inn i livet, åpne for nye måter å leve og tenke på, den kan: "libérer la vie là où elle est emprisonnée, (...) tracer des lignes de fuite".²⁵ Mellom passiv erkjennelse og fri fantasi søker Deleuze å gi tenkningen en kreativitet *i forhold til* livet, en forankring i livet som samtidig er i stand til å mangfoldiggjøre det, åpne og bringe det mot noe nytt, til "nye fluktlinjer".

²⁴ Ibid., 196.

²⁵ Ibid., 192.

Vi vil i denne oppgaven følge denne tematikken gjennom utvalgte deler av Deleuzes forfatterskap. Vi vil begynne med å undersøke det ontologiske fundamentet Deleuze etablerer for tenkning. Deleuzes forståelse av tenkning, både de problemer den er et forsøk på å svare på, og de muligheter han ønsker å åpne for, stiger ut av den ontologiske forståelsen av hva tenkning er, hvor tenkning gjøres immanent til livet. Det er den samme bevegelsen som hos Canguilhem, der tenkningen undersøkes som en del av livets problem, men Deleuze går hen og ontologiserer denne forståelsen og lar tenkningen som metode tre ut av et gjensidig forhold til ontologien, der metoden må formes etter bevegelsene i det virkelige, i henhold til den ontologiske forståelsen av den, og dermed også kontinuerlig gripe bevegelsene i det virkelige, for slik å bekrefte ontologien den springer ut av. Det er i sine tidlige lesninger av Henri Bergson, de to artiklene ”Bergson 1859-1941” og ”Forskjellsbegrepet hos Bergson”, begge utgitt i 1956, og monografien *Le Bergsonisme* fra 1966, at Deleuze grunnlegger en slik forståelse.²⁶ Deleuze hadde en særegen måte å utvikle problemkomplekser fra andre tenkere. Han skrev ikke om andre filosofer simpelthen for å utlegge deres filosofi, og skriver selv at filosofihistorien har en repressiv funksjon i filosofien.²⁷ Som en reaksjon på dette valgte han å jobbe med filosofer på en ganske annen måte:

”[...] Ma manière de m’en tirer à cette époque, c’était, je crois bien, de concevoir l’histoire de la philosophie comme une sorte d’enculage ou, ce qui revient au même, d’immaculée conception. Je m’imaginai arriver dans le dos d’un auteur, et lui faire un enfant, qui serait le sien et qui serait pourtant monstrueux.”²⁸

Deleuze beskriver det å skrive om en annen tenker som å avle monstrøse barn bak ryggen på vedkommende, og trekker fram nettopp arbeidet med Bergson som eksemplarisk for denne fremgangsmåten. Deleuze påpeker at det monstrøse barnet må være den omtalte filosofens eget barn, i den forstand at det er gjennom filosofen Deleuze snakker, men han tillater seg likevel ” [...] toutes sortes de décentrement, glissements, cassements, émissions secrètes [...]”, ulike sprekker og forskyvninger, som representerer det monstrøse ved avkommet, det nye og

²⁶ Disse er de eneste tekstene Deleuze skrev som er utelukkende viet en lesning av Bergson, men Deleuze fortsetter å skrive om bergsonianske problemer også senere. Han er så vidt inne på Bergson i begge delene av *Capitalisme et schizophrénie*; *L’Anti-Oedipe* (1973) og *Mille Plateaux* (1980), skrevet i samarbeid med Félix Guattari. I sine bøker om film, *Cinéma 1: L’Image-Mouvement* (1983), og *Cinéma 2: L’Image-Temps* (1985) tar Deleuze utgangspunkt i en analyse av Bergson, og essayet ”L’actuel et le virtuel” (utgitt i den andre utgaven av *Dialogues*) er en videreutvikling av teorien om multiplisiteter fra Bergson.

²⁷ ”Je suis d’une génération, une des dernières générations qu’on a plus ou moins assassinée avec l’histoire de la philosophie. L’histoire de la philosophie exerce en philosophie une fonction répressive évidente, c’est l’Oedipe proprement philosophique [...]” Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990*, 14.

²⁸ *Ibid.*, 15. Vi kan for øvrig merke oss den genitale sjargongen, som vil komme tilbake senere.

forskjellige som oppstår når Deleuze leser filosofen og åpner problemene.²⁹ Når vi her vil begynne med Deleuzes Bergson-lesninger og gjøre dem til utgangspunkt for en bevegelse vi vil følge videre gjennom Deleuzes forfatterskap, er det ikke som en undersøkelse av hvordan Deleuze leser Bergson, men som en betoning av enkelte aspekter som er viktige for å forstå hva tenkning er hos Deleuze. Det er gjennom Bergson han først uttrykker sine kreative ambisjoner på vegne av filosofien, og forsøker å åpne tenkningen for nye bevegelser, med utgangspunkt i en forståelse av livet. Gjennom Bergson utvikler Deleuze flere aspekter som vil komme til å bli viktig for ham senere i forfatterskapet, da særlig forskjellsbegrepet, begrepet om det virtuelle, og tilblivelsen i varigheten som ontologisk fundament for virkeligheten. Det er hos Bergson han finner kimen til en begreps- og problemorientert filosofi, som vi vil se utvikle seg gjennom hele Deleuzes forfatterskap. Vi vil lese de monstrøse barna som Deleuzes egne, som problemer Deleuze åpner for og bringer videre. Det første kapittelet vil forsøke å gi en helhetlig forståelse av det problemkompleks Deleuze bringer videre fra Bergson. Mot slutten av kapittelet vil vi forsøke å se dette i lys av en vitalistisk problematikk, for å undersøke hva det innebærer å sette tenkningen i relasjon til livet.

I vårt andre kapittel vil vi ta for oss Deleuzes kritikk av det 'ortodokse tankebilde' i filosofien, som kommer fram i kapittelet med samme navn i *Différence et Répétition*, som gjerne regnes som Deleuzes hovedverk som selvstendig tenker. Brorparten av oppgaven vil sentreres rundt dette kapittelet. Her vil vi undersøke de problemer i filosofien Deleuze etablerer sin tenkning i kontrast til. Deleuze kritiserer sine forgjengere for å ha tatt utgangspunkt i en uproblematisert oppfatning av hva det vil si å tenke. Hvis man for eksempel tar for gitt at tenkning fra naturens side er orientert mot en riktig eller sann oppfatning av virkeligheten, vil tenkningen ende opp med å bli en aktivitet som orienteres mot gjenkjennelse av virkeligheten, av en tilbakeføring av det den ser i virkeligheten til det allerede kjente og begrepsliggjorte, framfor et genuint møte med det nye. Tenkning vil ikke være i stand til å frambringe noe nytt, fordi alt som møtes vil søkes å passe inn i de kategorier tenkningen allerede kjenner. I dette kapittelet vil vise hvordan Deleuze forsøker etablere en ny måte å tenke på, i møte med det nye og obskure i en oppsplintring av tenkningen.

I det tredje og siste kapitlet vil vi undersøke videre hva dette møtet mellom tenkningen og livet innebærer. Jeg vil forsøke å eksplisere i hvilken forstand Deleuze står for en oppløsning

²⁹ Ibid.

av skillet mellom begrepet og det værende gjennom å undersøke hva tenkningens møte med virkeligheten skal innebære, hva som er dens materialitet, og hvordan tenkningen kommer til uttrykk gjennom problemet og begrepet. Jeg vil forsøke å forstå hvordan møtet med livet gir opphav til problemer – og hvilken form problemene stiller seg i. Kapittelet vil forsøke å samle trådene og følge dem så langt det lar seg gjøre innenfor Deleuzes tekster.

Min lesning av Deleuze har ikke ambisjoner om å gi en helhetlig forståelse av hans filosofi. Det er en tenkning som spriker i mange retninger, og selv begreper som 'liv' og 'tenkning' har flere mulige betydninger hos Deleuze. For å forstå hva tenkning er hos Deleuze er det kanskje nettopp et poeng at det er flere betydninger der – fordi tenkning aldri kan oppnå noen endelig forståelse. Jeg har valgt å fokusere på enkelte tekster – uten å nødvendigvis spore en utvikling eller helhet i dem – snarere har jeg valgt å dykke inn i tematikken og forsøke å trekke noen linjer og se noen sammenhenger som jeg mener det er fruktbart å tydeliggjøre. Problemenes betydning for både Deleuzes eget arbeid, som et utgangspunkt for en posisjonering, og problemets rolle i spørsmålet om hva tenkning er vil være sentralt. Tematikken vil enkelte steder bli belyst av andre deler av Deleuzes forfatterskap, særlig samarbeidet med Félix Guattari. Jeg vil prøve å sende ut noen fluktlinjer, ta noen avstikkere – for å vise hvordan tenkning hos Deleuze åpner for slike bevegelser, slike tematiseringer fra andre felter enn filosofien, for igjen å tydeliggjøre Deleuzes posisjon.

Tenkningens vitalitet

I Deleuzes bergsonisme er det ikke først og fremst hva tenkning er som diskuteres, men måten tenkningen anvendes på, hvordan man tilnærmer seg virkeligheten gjennom tenkning.³⁰ Det er filosofiens særegne tilgang til virkeligheten Deleuze er ute etter å konstatere. Han snakker ikke her om et tankebilde, men tar utgangspunkt i en kritikk av den typen filosofi som proklamerer sannhet og begrenser tenkningen til allerede befestede begreper og kategorier. Kan man undersøke virkeligheten på andre måter enn å spørre hva som er sant? Har måten man stiller spørsmål eller formulerer kunnskap på betydning for hvilken kunnskap man oppnår? Det er slike spørsmål om tenkning Deleuze finner hos Bergson. Når Deleuze har sansen for måten Bergson nærmer seg virkeligheten på er det fordi det er måten å sette tenkningen i relasjon til virkeligheten, den metode og de problemer som stilles opp, som bestemmer hvordan virkeligheten trer frem. Når vi her bruker et begrep som virkeligheten uten nærmere definisjon, er det fordi det for Deleuze ikke vil være et bestemt begrep om virkeligheten som skal uttrykke dens essens, men snarere tilnærmingen til den i tenkningen. Dette vil komme klarere frem når vi ser måten Deleuze knytter den ontologiske forståelsen med tenkningens metode utover i kapittelet. Deleuze selv unngår for det meste å bruke noe begrep om ”tingene” eller ”virkeligheten”, men vi ser oss likevel nødt til å benytte slike begreper her, for å kunne si noe om hva Deleuze forsøker å nærme seg, og på hvilken måte.

Deleuze forsøker å tilskrive filosofien en ny type tilgang til virkeligheten, som verken går veien om en definisjon av tingene som skal nås, eller den spesifikt menneskelige tilgangen, som en fenomenologi. Deleuzes tilnærming er gjennom et begrep om livet, som forsøker å unngå en antroposentrisk beskrivelse av tenkning. Ved å bruke livet som modell for å knytte sammen tenkningens metode og ontologi, forsøker Deleuze å bryte ned et skille mellom tenkning og virkelighet, mellom menneske og det liv det prøver å nå i tenkningen. Framfor å undersøke ”tilgang til tingene” som et spørsmål om tenkningen som en formidler mellom mennesket som tenkende subjekt og tingene i verden som objekter, forsøker Deleuze, ved hjelp av begrepet om liv, å gjøre tenkningen immanent til livet, slik at den er en del av dét den

³⁰ Jeg bruker her ’bergsonisme’ som en betegnelse på de problemer og den filosofi Deleuze bringer videre fra Bergson, slik Deleuze selv betegner det med tittelen på monografien om ham. I henhold til Deleuze’s eget syn på det å lese en annen filosof og den forståelse av problemet som han henter fra Bergson, blir det dermed snakk om å åpne tenkningen for problemer som kan bringes videre, slik Deleuze gjør med Bergson, snarere enn å lese en filosof med utgangspunkt i bare å forstå hva denne har ment.

prøver å tenke. Hos Bergson finner Deleuze kimen til et nytt bilde av hva tenkning kan være.³¹ Ved å undersøke verden gjennom en tilnærming som er like vitalistisk og bevelig som livet selv, vil livets bevegelser og iboende kreativitet komme til syne. Hva innebærer det å gjøre livet til modell for tenkningen, å etablere tenkningen i møte med livet som problem?

Ontologi og metode

I sin første artikkel om Bergson lar Deleuze den bergsonistiske filosofi springe ut av et spørsmål om hva filosofi skal være i forhold til vitenskapene, når vitenskapene har vokst fra sitt filosofiske opphav og er godt etablerte.³² Hvorfor skal det fremdeles finnes filosofi, hvorfor er ikke naturvitenskapene tilstrekkelige? Dette spørsmålet ser Deleuze i forhold til hva slags kunnskap vi kan tilegne oss om tingene, hvilken forbindelse vi kan etablere til dem. Han hevder at det er to måter man i filosofien har svart på dette spørsmålet, hvorav den ene er å tilskrive all tilgang til kunnskap til vitenskapen, og nøye seg med å gi filosofien en kritisk reflekterende rolle i forhold til denne kunnskapen, som med vitenskapskritikken til Canguilhem. Selv vil Deleuze forfekte den andre svarmuligheten, som tilskriver filosofien en egen tilgang til tingene, en annen form for kunnskap om tingene som vitenskapene ikke er i stand til å nå. Hvis filosofien skal være noe mer enn vitenskapenes kritiker, må filosofien opprette et eget forhold til tingene, etablere en annen form for kunnskap om virkeligheten. Det er nettopp denne andre tilgangen til virkeligheten Deleuze berømmer Bergson for å utarbeide. Bergson, som selv hadde nær kjennskap til naturvitenskapene, så begrensninger i den tilnærmingen vitenskapene hadde til virkeligheten, men, som Deleuze presiserer, var det ikke snakk om å sette filosofien i et motsetningsforhold til vitenskapene og tilskrive filosofi og vitenskap to motstridende former for kunnskap. Snarere skulle bergsonismen vise hvordan vitenskapene ikke var tilstrekkelige, hvordan det var en egen type kunnskap som kun var tilgjengelig for en filosofisk metode. Vitenskapene setter oss ikke i tingenes midte, gir oss ikke tingene direkte: Deleuze tilskriver ikke vitenskapene annet enn en mulighet til å trekke

³¹ "Hume, Bergson, Proust m'intéressent tant parce qu'il y a chez eux de profonds éléments pour une nouvelle image de la pensée. Il y a quelque chose d'extraordinaire dans la manière dont ils nous disent: penser ne signifie pas ce que vous croyez." Gilles Deleuze, "Sur Nietzsche Et L'image De La Pensée," in *L'île Déserte Et Autres Textes: Textes Et Entretiens 1953-1974*, ed. David Lapoujade (Paris: Les Editions de Minuit, 2002), 193.

³² ———, "Bergson, 1859 - 1941," in *L'île Déserte Et Autres Textes: Textes Et Entretiens 1953-1974*, ed. David Lapoujade (Paris: Les Editions de Minuit, 2002).

slutninger ad omveier til tingene. Vitenskapen kommer etter bevegelsene, og kan bare analysere produktene, resultatene.³³

Det er til en slik kontrast Deleuze presenterer Bergsons filosofiske metode, *intuisjonen*, som skal være i kontakt med tingene slik vitenskapene ikke er, og gi oss direkte tilgang til virkeligheten. Det er imidlertid i umuligheten av å gripe tingene at intuisjonen finner sin fremgangsmåte, for ved å erfare den forandring og bevegelse som gjør at tingene alltid er på vei bort fra oss, griper intuisjonen til nettopp denne bevegelsen i tingene for å forstå hva som utgjør dem.

Nous sommes séparés des choses, la donné immédiate n'est donc pas immédiatement donnée; mais nous ne pouvons pas être séparés par un simple accident, par une médiation qui viendrait de nous, qui ne concernerait que nous: il faut que, dans les choses mêmes soit fondé le mouvement qui les dénature, il faut que les choses commencent par se perdre pour que nous finissions par les perdre, il faut qu'un oubli soit fondé dans l'être.³⁴

Det er ikke noe ved våre erkjennelsesevner som gjør at vi ikke kan gripe tingene direkte: Det må være noe i tingene selv, i tingenes natur, som gjør at de stadig er på vei bort fra oss. Der vitenskapene opererer i nåtiden og analyserer produkter, hva tingene har blitt, og i så måte hindrer seg selv i å gripe tingene i deres bevegelser, må filosofien gjennom intuisjonen gå tilbake og gjenfinne bevegelsene. Deleuze formulerer det som at vitenskapen mister noe av naturen idet den er i ferd med å fange den i et bestemt, målbart øyeblikk. Filosofien kan ha mulighet til å gå mot naturen, gå tilbake og finne den bevegelsen som har skapt noe, der naturen hele tiden gjenfinner seg selv: "Nous retrouvons l'immédiat parce qu'il faut nous retourner pour le trouver".³⁵ Det vitenskapen forsøker å gripe i det umiddelbare øyeblikk må man tilbake i tid for å forstå. Det som er allerede stivnet, det er bare noe som har vært. For å gjenfinne naturen der den er i live, må filosofien komme etter vitenskapen og spørre: Hvorfor har noe blitt dette, framfor noe annet?

Intuisjonen er en metode som har som mål å finne fram til gode problem og avsløre falske, dårlige problem, framfor å finne riktige svar. Bergson mente at spørsmålene måtte stilles annerledes for å kunne undersøke virkeligheten på en ny måte. Ved å være kritisk til måten spørsmål var stilt på ville han avsløre at det ikke bare gjelder å finne svar om virkeligheten,

³³ Det må bemerkes at det er en begrenset kritikk av både "vitenskap" og "filosofi" Deleuze henter ut fra Bergson. Vi vil imidlertid her ikke legge vekt på kritikken som sådan, men snarere hva slags kontrast den fungerer som til den filosofi Deleuze og Bergson vil grunnlegge.

³⁴ Deleuze, "Bergson, 1859 - 1941," 30.

³⁵ Ibid., 31.

slik vitenskapen forsøkte å gjøre, men å stille spørsmål om virkeligheten slik at den problematiseres på en fruktbar måte. Måten spørsmål blir stilt på har betydning for hvilke forutsetninger man undersøker virkeligheten gjennom, og den tilgangen man kan opprette til virkeligheten er knyttet til måten den blir problematisert på. Spørsmålet ovenfor, om hvorfor noe har blitt dét det er, framfor noe annet, innebærer andre forutsetninger og spør etter andre prosesser i virkeligheten enn et spørsmål om hvorfor noe er, eller hva noe er. Det er i denne forstand Deleuze ikke er opptatt av å definere virkeligheten i et bestemt begrep i sin tilnærming til den, det er heller hvordan den problematiseres som har betydning. I henhold til Bergsons kritikk ser vitenskapen kun tingen som et produkt eller resultat, mens metafysikken ser tingens væren som noe ubevegelig, som fungerer som begrep for væren. Deleuze fremsetter det som ett og samme problem: Tingens væren blir redusert til en generalitet, et ubevegelig og immobilt begrep. "L'être est un mauvais concept tant qu'il sert à opposer tout ce qui est au néant, ou la chose même à tout ce qu'elle n'est pas: dans les deux cas l'être a quitté, déserté les choses, n'est plus qu'une abstraction."³⁶

Avgjørende for hva et begrep om væren kan romme, kan nå frem til, er måten det formuleres på, måten det blir problematisert på. Væren er ikke et begrep Deleuze bruker annet enn når han setter det opp som eksempel på et dårlig problem, fordi han vil mene at det nettopp er et begrep som ikke er i stand til å nå det virkelige, at det ikke representerer en fruktbar problematisering av hva væren eller det værende er. Et begrep om væren vil nødvendigvis være en abstrahert, immobil representant for det virkelige, uten å være i stand til å nå dets essens, dets bevegelser. Bergson mente at selve spørsmålet om væren hadde blitt stilt feil i filosofien, fordi det hadde blitt formulert negativt, som hos Leibniz: Hvorfor er det noe framfor ingenting? Et slikt spørsmål leder oss til å legge mer i begrepet om ikke-væren enn i begrepet om væren, fordi det i førstnevnte vil være både ideen om væren og dens negasjon. Deleuze hevder at man i filosofien har satt opp motsetningspar, som væren og ikke-væren, det ene og det multiple, som er ment å representere en dynamikk i det virkelige og avdekke hva tingene er gjennom det spenn som slås ut mellom hva det er og hva det ikke er, men som mislykkes, fordi begrepene på hver sin side blir for upresise og generaliserte, og ikke lenger når å ha kontakt med noe i det virkelige. I henhold til bergsonismen er en slik dialektikk en "falsk bevegelse", som bare beveger seg fra den ene til den andre av en "[...] force d'imprécision", en kunstig bevegelse mellom dialektikkens abstrakte, upresise begreper.³⁷

³⁶ Ibid., 32.

³⁷ Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (Paris: Presses Universitaires de France, 1966), 38.

Deleuze vil nå en bevegelse i tenkningen som ikke stiger ut av en abstrakt dialektikk mellom termer, men ut av et internt prinsipp i tenkningen selv.

Her kan vi finne kimen til den begrepsfilosofi som vi vil se utvikle seg i bergsonismen. Filosofiens begreper anklages for å være for abstrakte, generelle, livsfjerne. Begrepsliggjøringen av væren og ikke-væren gjør begrepene til tomme, abstrakte størrelser, uten tilknytning til virkeligheten. Den hegelianske dialektikk er den primære skyteskive for en slik abstrakt begrepsliggjøring av virkeligheten. Deleuze hevder at motsetning og negasjon er tomme, logiske motsigelser som ikke er i stand til å si noe om hva tingene er. Negasjonen gjør seg avhengig av en generalisert kategori som ikke lenger har kontakt med virkeligheten. Den generelle og abstrakte væren settes opp som det motsatte av ikke-væren, hvor ingen av dem svarer til noe virkelig. En slik stilling av problemet om væren sender ideen om væren tilbake i et generalisert tomrom som den skulle fylle, dens negerte opphav, framfor å undersøke hvilken bevegelse den oppsto fra. Væren kan ikke defineres ut i fra motsetning mellom to generaliserte kategorier, da bevegelsen mellom dem ender opp med å bli en kunstig motsigelse. Problemene må heller formuleres slik at begrepene blir i stand til å nå bevegelse i det de er begreper for. Spørsmålene må stilles på en annen måte for å gjøre filosofien i stand til å forstå det levende som utgjør virkeligheten. Å spørre etter hvorfor noe har blitt noe framfor noe annet er et spørsmål om hva som er akkurat denne tingens utvikling, hva som er dens indre forskjell, hva som er dens tendens i tiden. Det er et spørsmål om forskjell og utvikling i tid. Bergson vil mene at det nettopp er disse aspektene ved tingene som vitenskapen ikke når, fordi den bare studerer produkter isolert i tid og rom. Bare filosofien kan være i stand til å problematisere det virkelige på en slik måte at det når forandringen og bevegelse i det levende.

For å bli i stand til å gripe de levende prosesser må intuisjonen som filosofisk metode undersøke tingene i forhold til tiden. *Varigheten* er nøkkelen til å forstå at man ikke griper virkeligheten hvis man undersøker tingene i ett isolert øyeblikk eller prøver å definere dem i et generalisert begrep, man må undersøke hvorfor noe har blitt akkurat dette, hvilken bevegelse som har skapt det, hvilken bevegelse som forandrer det. Intuisjonen når frem til varigheten ved å erfare at det fins varigheter også utenfor menneskets psykologiske bevissthet. Her har Bergson et berømt eksempel om en sukkerbit: For å se sukkerbiten smelte må mennesket erfare å vente på en annen varighet, tiden det tar før sukkerbiten smelter, og forstå at det fins varigheter utenfor dens egen. Sukkerbitens egenskap eller tendens viser seg nettopp i den varighet det tar for at den skal smelte. Erfaringen av en annen varighet åpner

mennesket for den ontologiske varigheten, den hele varighet menneskets varighet selv er en del av.³⁸ Tingenes egenskaper viser seg i de tendenser de utviser i tidens utstrekning. ”Det er tendensen som er subjekt”.³⁹ Gjennom varigheten kan man forstå at tingenes natur er å være i varighet: Å forandre seg, å være i konstant utvikling.

Varigheten er virkelighetens kontinuerlige tilblivelse. Den er kvalitativ og udelelig, og differensierer seg i kontinuerlig forskjell fra seg selv. ”Bevegelsen er kvalitativ forandring, og den kvalitative forandring er bevegelse”.⁴⁰ Filosofien må, for å få tilgang til tingene, problematisere væren ikke ut i fra nåtiden, men bruke nåtiden til å se hva væren var, å undersøke den i forhold til den fortid den bærer med seg. ”[...] C’est le produit qui n’est pas et le mouvement qui *était déjà*”.⁴¹ Bevegelsen har allerede vært, den har forlatt produktet i nåtiden. Deleuze er ute etter å etablere en filosofisk tilgang til tingene som setter oss i deres midte, som er i stand til å gripe tingenes bevegelser. Når vitenskapen kommer for sent til tingene og går glipp av deres utvikling, er det opp til filosofien å opprette en annen forståelse av virkeligheten. Filosofi er det som kan se tilbake og gjenfinne bevegelsen som skapte resultatet, se tilbake og gjenfinne væren. Væren har allerede vært, bevegelsen har allerede forlatt åstedet vitenskapen retter sine undersøkelser mot. For filosofien er det første øyeblikket alltid det andre.⁴² Tingene, resultatene, *er ikke*, det som skapte dem har vært.

For å kunne gripe den utvikling og tendens som utgjør en ting, må problemet om tingens væren stilles opp som en tilblivelse, en spesifikk tendens til å bli i henhold til tingens indre forskjell. Intuisjonen markerer seg ved at den undersøker virkeligheten i forhold til varigheten. Varigheten er i så måte et begrep som fungerer både som fremgangsmåte for intuisjonen som metode, fordi man ved å problematisere væren i forhold til tiden når væren som tilblivelse, og som et mål for metoden i seg selv, fordi man ved å erfare varigheten vil forstå at tingenes essens nettopp ligger i å være i varighet. Slik opererer intuisjonen som metode på to nivåer som går over i hverandre. Den setter opp en viss fremgangsmåte for å dele opp og undersøke virkeligheten, og uttrykker samtidig hva som utgjør det virkelige gjennom den metode den setter seg fore å undersøke den med. Intuisjonen undersøker tingene i henhold til varigheten, men er selv en del av varigheten:

³⁸ Deleuze ontologiserer her intuisjonen hos Bergson, der Bergson selv er mer opptatt av de psykologiske og fenomenologiske aspekter ved intuisjonen som erfaring. Deleuze er imidlertid avhengig av å gjøre denne erfaringen til intuisjonens måte å gripe det ontologiske på.

³⁹ Gilles Deleuze, "Forskjellsbegrepet Hos Bergson," *Agora* 2-3(2000): 14.

⁴⁰ *Ibid.*: 16.

⁴¹ Deleuze, "Bergson, 1859 - 1941," 31.

⁴² *Ibid.*

Sans doute c'est la durée qui juge l'intuition comme Bergson l'a rappelé plusieurs fois, mais il n'en reste pas moins que c'est seulement l'intuition qui peut, quand elle a pris conscience de soi comme méthode, chercher la durée dans les choses, en appeler à la durée, requérir la durée, précisément parce qu'elle doit à la durée tout ce qu'elle est.⁴³

Deleuze tegner opp en modell for tenkning der den selv er en del av det den prøver å tenke, hvor tenkningen selv må oppnå samme bevegelse som den bevegelse den prøver å nå. Hos Bergson mener Deleuze det kommer fram hvordan filosofiens metode og ontologi "bestandig henviser til hverandre".⁴⁴ Ut fra Bergson synes Deleuze å forsøke å beskrive en filosofisk metode som begynner uten forutsetninger, et forsøk på å lage begreper som hver for seg ikke er et begynnende prinsipp for tenkningen, men som sammen utfyller hverandre og leder inn i tenkningen. Det er et forsøk på å plassere tenkningen midt i bevegelsene. Begrepene er aspekter ved virkeligheten man må gripe gjennom tenkningen for å problematisere virkeligheten på en fruktbar måte.

Begrepene er det materiale filosofien jobber med, og de verktøy den undersøker virkeligheten gjennom. De begrepene Deleuze fant som viktige hos Bergson var gode metodologiske redskaper til å undersøke virkeligheten med, men var også i seg selv begreper som kunne si noe om virkeligheten, nettopp fordi de var grep å forstå den gjennom. Ontologien blir rammen for og setter premissene for den filosofiske metoden, mens metodologien blir en fremgangsmåte for å nå fram til det ontologiske. Filosofi hos Deleuze er et forsøk på å nå det ontologiske uten å befeste grunnleggende premisser eller førsteprinsipp for tenkningen i relasjon til virkeligheten, eller for menneskets tilgang til sannheten om virkeligheten. Det ontologiske kan ikke befestes i generelle begrep, men må søkes gjennom en dynamisk metode som kan nå bevegelsene i det ontologiske på dets egne premisser. Det synes likevel som om Deleuze gjennom det ontologiske fundamentet han legger i Bergson-lesningene setter visse forutsetninger for tenkningen, gjennom de ontologiske føringene han legger for metoden. Det ontologiske er forut for tenkningen i den felles bevegelse Deleuze forsøker å beskrive dem som. Er det livet som er det begrep som setter premissene for den filosofiske metoden? Er livet det bilde som forsyner tenkningen med mening?

⁴³ Ibid., 29.

⁴⁴ ———, "Forskjellsbegrepet Hos Bergson," 9.

Differensiering og virtualitet

Som vi allerede har sett vil en i Deleuzes øyne fruktbar problematisering av væren ta utgangspunkt i tingenes tendens og indre forskjell i tid, deres tilblivelse. For at virkeligheten skal være i kontinuerlig tilblivelse, må nåtiden alltid være på vei vekk, alltid være i ferd med å bli, framfor å være. Nåtiden er aktiv og virksom. Tilsvarende har fortiden ikke sluttet å være, den har bare sluttet å være virksom. Hukommelsen er det som tillater virkeligheten å være i varigheten, fordi tingene bærer fortiden med seg og gjør dem til en del av en større tid enn nåtiden. Mens persepsjonen er det som setter oss i materien, er det hukommelsen som gjør oss til en del av ånd. De to er vesensforskjeller som intuisjonen må skille fra hverandre, den første knyttet til det nåtidige, den siste til fortiden. Deleuze trekker frem den rene persepsjon og den rene hukommelse som eksempler på begreper man må forestille seg forbi erfaringen, henholdsvis identiske med totaliteten av materien og totaliteten av fortiden, for å forstå de tendenser de utgjør i den virkelighet vi erfarer. Hukommelsen bærer fortiden med seg som den rene ontologi, værens *virtualitet*.

I bergsonismen markeres et skille mellom begrepsparene mulig/reell og virtuell/aktuell, hvor førstnevnte søkes erstattet av det siste. Bergson anklagde filosofien for å operere med en virkelighetsforståelse der alt er gitt: alt som fins *er*, og det som enda ikke er, har sine betingelser gitt i det som fins. Det nye får sin forklaring retrospektivt i årsaker som fantes før det. Når Bergson vil bort fra begrepene om det mulige og det reelle, er det fordi han vil vise at naturen alltid frembringer noe genuint nytt som ikke var gitt i det som var. Varigheten er det som tillater virkeligheten å ikke være gitt, i en kontinuerlig differensiering og tilblivelse. Det virtuelle erstatter det mulige som begrep, for å vise hvordan alt nytt som oppstår skjer i en differensiering fra seg selv, i henhold til sin tendens. Det aktuelle er det som er virksomt i nåtiden. Det aktuelle er imidlertid ikke mer reelt enn det virtuelle, slik det reelle er i forhold til det mulige, det virtuelle bæres i virkeligheten som den rene ontologi. Tiden er ikke lenger bare det nærvær vi befinner oss i gjennom bevisstheten, og det virkelige heller ikke en væren som defineres gjennom å være nåtidig.

Comprenons que le virtuel n'est pas un actuel, mais n'en est pas moins un mode d'être, bien plus est d'une certaine façon l'être lui-même: ni la durée, ni la vie, ni le mouvement ne sont des actuels, mais ce dans quoi toute actualité, toute réalité se distingue et se comprend, prend sa racine. Se réaliser, c'est toujours l'acte d'un tout qui ne devient pas tout entier réel en même temps, au même endroit ni dans la même

chose, si bien qu'il produit des espèces qui diffèrent en nature, et qu'il est lui-même cette différence de nature entre les espèces qu'il produit.⁴⁵

Det virtuelle er det immanente, ontologiske hele som utgjør det virkelige. Det er et heterogent hele som aktualiseres gjennom en kontinuerlig differensiering, som er en prosess styrt av et internt prinsipp i livet, så vel som i tenkningen. Vi vil etter hvert se at dette blir et svært viktig grep for Deleuze, inspirert av Bergsons tilnærming til den kreative evolusjonen i livet.

I Bergsons tilnærming til evolusjon er virtualiteten det begrep som forklarer hvorfor to ulike evolusjonslinjer kan frembringe like strukturer eller funksjoner hos ulike arter, som for eksempel øyet som organ, som flere arter har som løsning på det delte problemet å kunne orientere seg i naturen ved hjelp av lys. I en mekanistisk eller finalistisk forklaringsmodell på naturens evolusjon ville det mulige enten være gitt i mekanismen eller målet, evolusjonen ville forklares av prinsipper utenfor den selv. Bergson vil vise at naturen selv er det aktive og skapende i evolusjonen, at den gjennom dens immanente livskraft, kalt *élan vital*, blir drevet fremover i en kontinuerlig differensiering av former i samspill med omgivelsene. For å unngå en finalistisk forklaringsmodell på evolusjonen er det nettopp forskjellen som blir det grunnleggende begrep. Det er også her, i Bergsons evolusjonsteori, at Deleuze finner det nødvendige begrep om forskjellen for å gripe tingenes kontinuerlige differensiering i tenkningen. For å nå den spesifikke tendens i hver ting, må intuisjonen skjelne tingenes forskjell.

Forskjellen er et grunnleggende aspekt ved Deleuzes ontologiske forståelse av virkeligheten, og kjernen i intuisjonen som metode. Hos Bergson fant Deleuze en forskjellsfilosofi som ikke dreide seg om forskjellen mellom ting, men om forskjellen som den interne bevegelsen i alle ting. I uttalt kritikk av Hegel vil negasjonen forbli et eksternt forskjellsbegrep. Forskjellen kan for Deleuze ikke være en ytre faktor definert ved tingenes relasjoner til hverandre, men må funderes som en indre årsak som utgjør det værendes essensielle karakteristikk og fundamentale årsak. Alt er forskjell. *Élan vital* er den indre drivkraft og grunnleggende årsak som fundamenterer differensiering i livet selv. Som Michael Hardt påpeker er Deleuze avhengig av en fundamental, ontologisk indre årsak for å gjøre det værende nødvendig: Eksterne årsaker, som for eksempel i en finalistisk eller mekanistisk forklaringsmodell, vil bare kunne opprettholde væren som en mulighet.⁴⁶ Den indre forskjellen grunnlegger det

⁴⁵ _____, "Bergson, 1859 - 1941," 38.

⁴⁶ Michael Hardt, *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 5.

værendes ontologiske årsak i seg selv. Vi kan her merke oss at *élan vital* kun inspirerer det forskjellsbegrep Deleuze bringer videre fra Bergson. I "Forskjellsbegrepet hos Bergson" presiserer han:

Vi søker etter forskjellsbegrepet for så vidt som dette ikke lar seg redusere verken til grad eller intensitet, verken til annethet eller motsigelse. Og en slik forskjell *er* levende, selv om dens begrep ikke selv er biologisk. Livet, det er forskjellens prosess.⁴⁷

Deleuze er ikke ute etter å bekrefte eksistensen av en *élan vital* eller dypere *biologisk* årsak i livet, men å vise hvordan den indre forskjellen Bergson beskriver gjennom *élan vital* åpner for å tenke en indre bevegelse og årsak i tingene.

Betydningen av livets forskjell hos Bergson er inspirasjon for den sentrale rollen forskjellen har i Deleuzes tenkning. Det er særlig i artikkelen "Forskjellsbegrepet hos Bergson" at Deleuze legger et grunnlag for sitt videre arbeid med forskjellen i *Différence et Répétition*. Når Deleuze og Bergson er opptatt av å utarbeide begreper som skal være mer presise i forhold til tingene, er det fordi de vil nå fram til den forskjell som ikke bare fins mellom ting som kan befinne seg i en vid begrepskategori, men for å nå frem til den indre forskjell som fins i alle ting. Den bevegelse Deleuze etterlyser mellom dialektiske motsetningspar mener han kan opprettes i en begrepsfilosofi som tar utgangspunkt i den indre forskjell i alle ting, i begreper som tar utgangspunkt i tingenes bevegelse og tendens til å utvikles i henhold til deres indre forskjell. Det bør utformes for tingen "[...] et begrep som man knapt kan hevde fortsatt er et begrep, fordi det bare har anvendelse på denne eneste tingen".⁴⁸ Hvis man godtar at det fins forskjeller mellom ting av samme genus, mener Deleuze at det nødvendigvis må være en indre forskjell i alt, fordi forskjellen må være noe annet enn en utvendig spesifisitet, som man hadde kunnet komme fram til ved simpelthen å lage smalere begrepskategorier. Den indre forskjell krever en annen form for begrepsfilosofi, en tenkning som er i stand til å følge hver indre forskjell. Begrepene må søke å oppnå en enhet med tingene, og ikke forbli på deres utside. Deleuze taler for at Bergsons intuitive metode skal gjøre filosofien i stand til å sette oss i direkte kontakt med tingene selv, mens vitenskapen bare studerer tingenes utside. Tingene må undersøkes gjennom hva de er i seg selv, framfor hva de er i relasjon til andre ting. Begreper skal være i direkte kontakt med sine adressater, og ikke bli tomme og abstrakte kategorier som forsøker å representere en generell klasse. Deleuze fremhever Bergsons ideal:

⁴⁷ Deleuze, "Forskjellsbegrepet Hos Bergson," 19.

⁴⁸ Ibid.: 10.

Filosofien skal være som en god skredder, og sy begreper til virkeligheten som passer bare til akkurat det de er begreper for.⁴⁹ Dette innebærer at begrepene må bli i stand til å følge tingene i deres kontinuerlige utvikling og differensiering.

Forskjellen er det begrep hos Bergson som Deleuze trekker frem som både en metodologisk problematisering og i seg selv et ontologisk problem. Forskjellen som metodologisk problematisering leder oss mot tingenes differensierende tendens i tiden, til å forstå hva som utgjør hver ting, og peker igjen tilbake på nettopp denne tendensen i det levende til å være forskjellig, som en ontologisk karakteristikk.

På den ene siden gjelder det å bestemme de naturlige forskjeller mellom tingene; bare slik vil man kunne ”vende tilbake” til tingene selv, gjøre rede for dem uten å redusere dem til noe annet, gripe dem i deres væren. Men hvis tingenes væren i en viss forstand er i deres naturlige forskjeller, kan vi på den andre siden ha håp om at forskjellen selv er noe, at den har en natur, at den endelig vil bringe oss Væren.⁵⁰

Deleuze søker et forskjellsbegrep som kan opphøye forskjellen til absolutt, uten å bli redusert til annethet, motsigelse eller negasjon, som han mener i siste instans kun er utvendige forskjellsbegrep. Deleuze viser til flere trinn i den bergsonistiske intuisjon som leder fram til et rent forskjellsbegrep. I forhold til forskjellen er intuisjonen en delingsmetode, som begynner med å skille det som er naturlige forskjeller, vesensforskjeller, i virkeligheten. Filosofien må etterstrebe å dele opp virkeligheten etter dens naturlige forskjeller, ”les articulations du réel”.⁵¹ Bergson anklager vitenskap og metafysikk for bare å ha analysert virkeligheten gjennom henholdsvis kvantitative gradforskjeller og intensitetsforskjeller, der hvor det er naturlige forskjeller mellom tingene. Virkeligheten består av en hel rekke blandinger som intuisjonen må forsøke å dele opp i. Metoden må forsøke å skjelne og følge tendensene i det levende for å dele opp i blandingsene. Gode problem er avhengige av en riktig oppdeling av de naturlige forskjeller. Intuisjonen må skille mellom gradforskjeller og vesensforskjeller, der gradforskjellene er forskjeller i romlig utstrekning, som angår det objektive, det utvendige, det som vitenskapene studerer. Gradsforskjellen er kvantitativ og delelig, mens vesensforskjellen er en udelelig multiplisitet. Vesensforskjellen er det som angår tendensen, det subjektive ved tingene. Denne forskjellen er den kvalitative forandring over tid gjennom tingenes indre forskjell, gjennom hvilken den er kontinuerlig forskjell fra både seg selv og alt annet.

⁴⁹ ———, *Le Bergsonisme*, 39.

⁵⁰ ———, "Forskjellsbegrepet Hos Bergson," 9.

⁵¹ ———, *Le Bergsonisme*, 11.

Intuisjonen må altså først dele opp blandingen i vesensforskjeller, men man vil snart se at vesensforskjellen ikke befinner seg mellom to ting, men mellom to tendenser som utgjør en ting og som møtes i denne tingen. Hos Bergson skisseres virkeligheten opp etter dualismer, som kvantitet og kvalitet, rom og tid, stoff og varighet. Disse dualismene er imidlertid ikke motsetninger. Framfor å være to ulike ting, er bestanddelene i disse dualismene ulike bevegelser, ulike tendenser som sammen utgjør og møtes i en ting eller et produkt. Rom og varighet er, framfor å være to uforenlige substanser, to bevegelser, to aspekter ved en ting. Av de to tendensene som møtes i en ting kan én alltid føres tilbake til varigheten, og denne tendensen er den rene, enkle av de to. Vesensforskjellen befinner seg i siste instans ikke mellom de to tendensene som utgjør tingen, men i den ene av de to, i den som kan føres tilbake til varigheten, fordi denne er kontinuerlig forskjell fra seg selv. Den andre tendensen, den som kan føres tilbake til materien eller rommet, er udifferensierbar, den kan repeteres og deles uten å forandre natur. Varigheten ender opp med å være det som viser forskjellens natur, fordi den er forskjellen fra seg selv, den indre forskjell. I siste instans argumenterer Deleuze for at materien til slutt selv blir en del av varigheten: "Car s'il y a une moitié privilégiée dans la division, il faut que cette moitié contienne en soi le secret de l'autre."⁵² Varigheten er forskjell fra seg selv, og hvis den er forskjell fra den andre siden av todelingen, må den andre siden også være en del av varigheten. Slik blir også varigheten selv bare en grad av forskjell, ettersom alt ender opp med å være av varighet, og den er forskjellen fra seg selv.

Der metoden fra Bergson begynte som en dualisme, ved å dele de naturlige forskjeller, oppløses metoden i en monistisk forståelse av virkeligheten. Framfor å være det primære, føres alle forskjeller tilbake til *selve* forskjellen, og gjenstår dermed bare som grader av forskjell. Skillet mellom det kvantitative og det kvalitative opphører, fordi hver forskjell blir en grad av den enhetlige forskjell, og samtidig ureduserbar og unik, både kvantitet og kvalitet. "Den naturlige forskjell er selv blitt en natur".⁵³ Tid og rom, som først var delt i tendens og gradsforskjell, blir forent i én og samme enhet, der tiden, varigheten, er den ytterste sammentrekning av materie, mens rommet, materien, er den videste utstrekning av tid. I Deleuzes spinozistiske formulering er varigheten *natura naturans*, formingen av materien, og materien er det som blir formet, *natura naturata*. Materien gir motstand til varigheten og forstyrrer den, men er avhengig av varigheten for å bli noe, for å utfolde sin tendens og egenskaper.

⁵² ———, "Bergson, 1859 - 1941," 35.

⁵³ ———, "Forskjellsbegrepet Hos Bergson," 18.

Det virtuelle er det som tillater en enhetlig helhet og totalitet uten at alt dermed er gitt. Alle gradene av forskjell er del av én og samme tid, og denne enhetlige tiden er naturen. Denne enheten fins bare i det virtuelle. Det virtuelle er sameksistensen av alle grader og nyanser: "Tous les niveaux de détente et de contraction coexistent dans un Temps unique, forment une totalité; mais ce Tout, cet Un sont virtualité pure".⁵⁴ Det virtuelle vedvarer som enhetlig helhet for hver aktualisering av en tendens. Forskjellen bærer med seg ureducerbare forskjeller, som for hver aktualisering av det virtuelle vil omrokkes eller produseres på ny, og endre betingelsene for neste aktualisering. Det virtuelle må nødvendigvis skape nye divergerende linjer å aktualiseres gjennom. For å gripe aktualiseringen av de nye, divergerende linjer mener Deleuze intuisjonen som metode må skape en ny dualisme av den oppnådde monismen, fordi det enkle, udelelige man fant i den enhetlige forskjellen, i siste instans er det som åpner opp for en probabilisme, en differensiering som åpner og skaper nye forskjeller. De "kjensgjerningenes linjer" som intuisjonen må bekrefte, er den tendensielle indre forskjellen i tingene, tingenes virtualitet.⁵⁵

Virtualiteten eksisterer på en slik måte at den virkeliggjøres gjennom å dissosieres, at den er tvunget til å dissosieres for å virkeliggjøres. Differensieringen er bevegelsen til en virtualitet som aktualiseres. Livet er forskjellig fra seg selv, slik at man vil stå overfor divergerende evolusjonslinjer og, på hver linje, overfor originale prosesser.⁵⁶

Her ser vi hvordan intuisjonen som metode og de begreper den har som verktøy i sin fremgangsmåte er inspirert av livets prosesser, av de mekanismer Bergson finner i virkeligheten. Bergson beskriver en evolusjon som utvikles etter en indre impuls mot forskjell i livet selv, og denne forskjellen uttrykker seg nødvendigvis gjennom stadig differensierte linjer. Slik Bergson beskriver den er evolusjonen både kreativ og nyskapende, ubestemt men ikke tilfeldig. Begrepet om det virtuelle åpner opp for å tenke betingelser som er i stadig endring, aldri gitt, men kontinuerlig i forandring i takt med det virtuelle aktualiseringer. Fortiden bevares samtidig som betingelsene er i kontinuerlig forandring.

Som vi så ovenfor i konseptualiseringen av problemet, beskriver Bergson livet som en kontinuerlig stillen og svar på problem. Øyet er i så måte en stillen og løsning på et problem som flere organismer fra forskjellige evolusjonslinjer deler: behovet for å se, for å ta inn lys. I en mekanistisk eller finalistisk forklaringsmodell ville øyet forklares med henholdsvis en gitt mekanisme i naturen som tilfeldigvis førte fram til den like øyestrukturen i ulike linjer av

⁵⁴ ———, *Le Bergsonisme*, 96.

⁵⁵ ———, "Forskjellsbegrepet Hos Bergson," 11.

⁵⁶ *Ibid.*: 20.

evolusjonen, eller et gitt mål i naturen som bestemte at disse ulike organismene alle skulle dele øyets funksjoner. Begge forklaringsmåtene trekker årsakene ut av naturen og beskriver prinsipper som ligger utenfor den selv. Man evner ikke å forklare hvorfor naturen har frembragt akkurat øyet som organ i flere ulike linjer av evolusjonen. Selv hos Darwin mener Bergson at tingene i naturen reduseres til passive respondenter på sine omgivelser.

Bergson forsøkte å redegjøre for en forklaring som beskriver hva i naturen som gjør at den selv frembringer like strukturer hos organismer som ikke har hatt noe med hverandre å gjøre. Fremfor at øyestrukturen var gitt som en mulighet i naturen, er det de virtuelle tendensene som var delt blant de ulike organismene, billedlig formulert av Bergson som det samme vindpust som strømmer i en vind delt i flere strømmer. Harmonien i det levende viser seg nettopp i tendensene, ikke i tilstandene. Går man tilbake og undersøker hvilken bevegelse som frembragte de livsformene som ligner på hverandre, vil man finne at de ulike delene av evolusjonene deler en "identité d'impulsion et non pas [...] une aspiration commune".⁵⁷ Dette felles vindpustet er *élan vital*. Livets evolusjon er en kombinasjon av differensiering og likhet, idet virtualiteten som aktualiseres svarer til en og samme delte tendens, den "essens (som) vedvarer i forandringen", mens differensieringen frembringer forskjellene, som "viser hvordan selve forandringen agerer i essensen".⁵⁸

Forskjellen er ikke en enkel bestemmelse, men en bevegelse, en kontinuerlig differensiering som virker i livet. Denne differensieringen er essensiell i forhold til livet, aldri tilfeldig. Deleuze kaller den det motsatte av en bestemmelse: En ubestemmelighet, en uforutsigbarhet, men presiserer at "hos Bergson er det uforutsigbare og det ubestemte aldri noe tilfeldig, men tvert imot det essensielle, negasjonen av tilfeldigheten".⁵⁹ *Élan vital* er den dypere kraft i livet som nødvendiggjør differensiering. Livet er forskjellig fra seg selv og vil alltid skape divergerende evolusjonslinjer gjennom den virtualitet som aktualiseres. Livet er aldri fullt og helt tilstede for seg selv, men utvikler seg fra det virtuelle. Det er verdt å merke seg at også den motstand materien gir de ulike livsformene i deres utvikling bidrar til differensieringen. Det er likevel det indre, eksplosive energioverskuddet i livet som er dets drivkraft. Virtualiteten er en tilblivelse som bevares i de ulike linjene den aktualiseres i, den livets totalitet og tendens som alle utviklingslinjer har felles i sin forskjellighet. Virtualiteten er en iboende hukommelse som bærer med seg hver utviklingslinjes tidligere differensieringer, slik

⁵⁷ Henri Bergson, *L'évolution Créatrice* (Paris: Presses Universitaires de France, 1941), 51.

⁵⁸ Deleuze, "Forskjellsbegrepet Hos Bergson," 20.

⁵⁹ Ibid.

at dens indre forskjell aktualiseres i forhold til de differensieringer den tidligere utviklet seg gjennom. Dermed er det ingenting som utvikles i differensiering fra noe annet, som i en dialektisk relasjon, men bare i differensiering fra seg selv.

Samtidig er det dette som forklarer at evolusjonen på samme tid er uforutsigbar men ikke tilfeldig, original og divergerende men samtidig i stand til å frembringe like strukturer og funksjoner, et kreativt samspill med omgivelsene med utgangspunkt i de tendenser som fins i hver utviklingslinje. Tendensene er ikke gitte muligheter, men virtuelle retninger eller tilbøyeligheter som mange ulike livsformer deler, som for eksempel å ta til seg næring, reproducere seg tokjønnert, bruke sanser til å orientere seg. De ulike måtene dette forekommer på er resultatet av differensieringen, som at planter tar til seg næring gjennom lys og vann, dyr gjennom mat og vann. Livet tenderer mot stadig nye, mer spredte og komplekse livsformer gjennom den biologiske differensieringen, og i så måte er forskjellen livets primære drivkraft, gjennom *élan vital*.

Fra liv til tenkning

I *Le Bergsonisme* skriver Deleuze at bergsonismen viser at det viktigste med en filosofi om livet, eller en livets filosofi, er at den er i stand til å vise hvordan tendensen til å forandre seg blir fundert på en slik måte at den ikke er tilfeldig, variasjonene i det levende må funderes i en indre årsak. Variasjonene må deretter aktualiseres ut i fra en virtualitet, som finner sin aktualisering i en dissosiering og divergens. Utviklingen i det levende må være heterogen og divergerende, og ikke homogen og lineær. En teori om livet må vise hvordan livet er kontinuerlig forskjell og skapelse, og at dette er en iboende tendens i livet selv, og ikke tilfeldig. Livet er selv skapende og kreativt. Det er i denne forstand begrepet om det virtuelle er nødvendig, fordi det viser hvordan aktualiseringen er en skapende prosess, at det virtuelle differensiering utfolder seg gjennom en kreativ aktualisering. "[...] La vie est production, création de différences".⁶⁰ En livets filosofi må vise hvordan forskjell og pluralitet ikke er tilfeldig, men oppstår ut i fra en intern årsak. *Élan vital* er den årsak som bringer livet videre i kontinuerlig differensiering.

⁶⁰ ———, *Le Bergsonisme*, 101.

Bergsonismen erstatter mekanistiske og finalistiske forståelser av evolusjonen med en forankring av årsakene i en kreativ og differensierende utvikling internt i livet selv. Årsaken er verken tilfeldig eller orientert mot et mål, men bunner i en iboende tendens i livet. Bergsonismen nærmer seg likevel en finalistisk forståelse, men med viktige modifikasjoner. Livet er ikke et lukket system som fungerer etter modell fra et større system, universet som helhet. Hvis livet er som universet som en større helhet, er det i den grad den deler tendenser med denne helheten, uten at noen av dem er lukkede systemer orientert mot et begrenset mål. Det levende er åpent mot en tilsvarende åpen totalitet: "[...] Ce n'est pas le tout qui se ferme à la manière d'un organisme, c'est l'organisme qui s'ouvre sur un tout, et à la manière de ce tout virtuel".⁶¹ Når livet utviser analoge strukturer, er det nettopp i tendenser i henhold til det virtuelle som totalitet, og denne totaliteten må skape sine divergerende linjer for å aktualiseres. Finaliteten består i de tendensene og linjene livet følger, men retningen disse linjene følger er ikke orientert mot et mål, men skapes underveis. Her kan vi ane kimen til en idé om at livet ikke er begrenset av organismen som struktur. Man kan tenke seg at det organiske er en tendens, en velfungerende måte å løse livet som problem på. Det organiske er imidlertid ikke en nødvendig måte for livet å fungere på, og det levende er i henhold til *élan vital* mer grunnleggende enn det organiske: "Ce sont les organismes qui meurent, pas la vie."⁶²

Hvor kan vi plassere tenkning og filosofi i dette bildet? Deleuze beskriver Bergsons filosofi som et forsøk på å åpne mennesket for det som overgår den menneskelige situasjon og bevissthet. I bergsonismen har ikke menneskets persepsjon en privilegert posisjon i forhold til virkeligheten. Bergsons ontologi er en beskrivelse av mennesket som en del av materien, uten noen opphøyelse av bevisstheten over det kroppslige. Persepsjonen er i så måte en del av dét det prøver å persipere. I Bergsons *Matière et Mémoire* møtes persepsjonen og stoffet i en samlet betegnelse av å være "bilder", der persepsjonens bilder er bilder blant andre bilder i virkeligheten, på tvers av det vi vanligvis forstår med et bilde som en sekundær representasjon av virkeligheten.⁶³ Når alt er bilder er ikke persepsjonen hevet over stoffet, og stoffet er heller ikke utilgjengelig for persepsjonen.⁶⁴ Tenkning springer ut av livet i den forstand at den er en del av dét den prøver å tenke. Ved å omtale virkeligheten som bilder er

⁶¹ Ibid., 110.

⁶² ———, *Pourparlers: 1972-1990*, 196.

⁶³ Henri Bergson, *Matière Et Mémoire* (Paris: Presses Universitaires de France, 1939).

⁶⁴ Dette er ikke så sentralt for Deleuze i de tidlige Bergson-lesningene, men får en desto mer sentral rolle i det Deleuze skriver om Bergson i sine senere bøker om film: *Cinéma 1- L'Image-Mouvement* (1983) og *Cinéma 2 – L'Image Temps* (1985).

det som om Bergson driver gjøn med filosofiens evinnelige spørsmål om menneskets tilgang til virkeligheten. For ham vil det være et eksempel på et dårlig stilt problem å spørre om forskjellen mellom bevissthet og materie. De er to substanser som feilaktig tas for å være vesensforskjeller, mens de i virkeligheten er gradsforskjeller av en og samme materie. Persepsjonen er av samme materie som nervesystemets funksjoner. Å gripe dem som vesensforskjeller skaper et falskt problem, som blir utgangspunkt for en misoppfatning av plasseringen til den menneskelige bevissthet. Til forskjell fra i fenomenologien, er ikke fenomener i virkeligheten fenomener for vår bevissthet, vår bevissthet er selv et fenomen. Filosofien har som sådan ikke tilgang til en visdom som skulle være særegen for mennesket. Intuisjonen som metode er et forsøk på å gripe livets bevegelser gjennom livet selv, å forstå intuisjonens plass i og relasjon til virkeligheten. Sukkerbiteksempelen hos Bergson viser hvordan varigheten ikke bare befinner seg hos mennesket, men også utenfor det, da det erfarer at det må vente på sukkerbitens varighet for at den skal smelte. Det fins flere varigheter enn menneskets, og i så måte er ikke varigheten betinget av den psykologiske bevisstheten. Menneskets erfaring av varigheten åpner opp for å erfare den ontologiske varigheten. Varigheten er i så måte en nøkkel til å erfare at det ikke er subjektets bevissthet som bestemmer betingelsene for det ontologiske. Varigheten bærer fortiden med seg i en ontologisk hukommelse som overgår den menneskelige bevisstheten og viser at det ontologiske er utenfor oss, at det går ut over de menneskelige vilkår.

Intuisjonen er en metode som forsøker å være i det virkelige, å skjelne betingelsene for erfaringen, men, som Deleuze presiserer, ikke betingelsene for enhver mulig erfaring, som hos Kant, men for "[...] den virkelige erfarings betingelser, fordi betingelsene ikke er videre enn det betingede, fordi de danner et begrep som er identisk med sitt objekt".⁶⁵ Intuisjonen skal lede oss til en høyere empirisme, som fører oss forbi erfaringen, til å søke dens levende betingelser, uten å gjøre dem til abstrakte størrelser. I Bergsons ontologi fungerer de filosofiske begrepene nettopp som en krysning av levende tendens i virkeligheten og betingelse for selve erfaringen, slik at de tillater oss å skjelne de naturlige forskjeller. "Bare tendensen er enheten av begrepet og dets objekt, slik at objektet ikke lenger er kontingent, og begrepet heller ikke allment".⁶⁶ Begrepet skal følge virkeligheten i dens heterogene tendenser, "[...] l'expérience réelle dans toutes ses particularités [...]",⁶⁷ men, som Deleuze presiserer,

⁶⁵ Deleuze, "Forskjellsbegrepet Hos Bergson," 14.

⁶⁶ Deleuze, 2000, p. 15)

⁶⁷ Deleuze, *Le Bergsonisme*, 19.

samtidig kunne gå ut over selve erfaringen hvis det er nødvendig for å "[...] trouver les articulations dont ces particularités dépendent."⁶⁸ Filosofien skal tydeliggjøre linjer i virkeligheten og følge dem ut over erfaringen for å forstå hvilke betingelser de utgjør for den konkrete erfaring. Deleuze trekker i denne forbindelse frem Bergsons sammenlikning med matematikkens rekonstituering av kurvens form helt inn i det ukjente. Det er ikke snakk om å avdekke generelle lover eller betingelser for vår erfaring av virkeligheten: Filosofien skal følge tendensene ut over det erfarte for å finne de konkrete betingelsene for fruktbare problematiseringer av virkeligheten, og knytte betingelsen til det betingede. Begrepene skal nå det singulære, det liv og den indre forskjell som fins i hver ting. Dette er den høyere empirisme Deleuze finner hos Bergson. Det er en radikal empirisme, fordi den med utgangspunkt i det empiriske kan skape betingelsene for å tenke på stadig nye måter. Mot slutten av sitt virke definerte Deleuze sitt eget prosjekt med følgende ord:

I have always felt that I am an empiricist, that is, a pluralist. But what does this equivalence between empiricism and pluralism mean? It derives from the two characteristics by which Whitehead defined empiricism: the abstract does not explain, but must itself be explained; and the aim is not to rediscover the eternal or the universal, but to find the conditions under which something new is produced (*creativity*).⁶⁹

Deleuze orienterte sin filosofi mot empirismen allerede fra sin første monografi om Hume.⁷⁰ I Deleuzes egne ord kan vi se at empirismen var en måte å gå bort fra transcendentale kategorier og abstrakte begreper for å befeste tenkningen. Men Deleuzes empirisme skulle ikke bare være en filosofi som orienterte seg mot verden med utgangspunkt i sansene alene og baserte sin viten på det den fikk fra dem. Deleuze skulle argumentere for en mer radikal empirisme, som svarer til Whiteheads andre karakteristikk: En kreativ empirisme som skaper begreper i relasjon til det virkelige. Filosofiens oppgave er ikke å finne de generelle betingelsene for all erfaring, men å nå de levende betingelsene for den konkrete erfaring, betingelsene for selv å skape og virke i livet. Deleuzes empirisme er en pluralisme i den forstand at filosofi kan bidra til å mangfoldiggjøre virkeligheten gjennom å skape stadig nye begreper.

⁶⁸ Ibid..

⁶⁹ Fra "Preface to the English Language Edition" av Gilles Deleuze and Claire Parnet, *Dialogues II* (New York: Columbia University Press, 2002).

⁷⁰ *Empirisme et subjectivité: Essai sur la Nature humaine selon Hume* (1953)

Un grand philosophe est celui qui crée de nouveaux concepts: ces concepts à la fois dépassent les dualités de la pensée ordinaire et donnent aux choses une vérité nouvelle, une distribution nouvelle, un découpage extraordinaire.⁷¹

Tenkningen har, som livet, et skapende potensial. Remi Nilsen påpeker at filosofens kreativitet er et element mellom det ontologiske og det metodologiske, som en kategori som tilhører dem begge og gjør det mulig å bevege seg mellom dem. ”Hvert begrep danner en forskjell i den ontologiske tenkningen som lar forskjellen selv tre fram.”⁷² Dannelsen av begreper må på det filosofiske plan være en kreativ prosess som er like vitalistisk som livet selv, kun slik kan begrepene følge den utvikling som er i virkeligheten den prøver å begrepsliggjøre. Etersom livet hos Bergson fremstilles som en kontinuerlig utvikling og skapende prosess, blir denne kreativiteten følgelig underliggende premiss for tenkningen. Filosofiens begreper skal ikke benevne egenskaper, men forsøke å nå tendensene i virkeligheten, hva alt tenderer mot å bli framfor hva de er. Begrepene må ta form som en problematisk virtualitet som er i stand til å følge disse tendensene. Utfordringen er å skape fruktbare, gode problem, som kan nå virkelighetens tilblivelse. Problematismen er i seg selv skapende, den skaper sine egne betingelser, den gir liv til noe som enda ikke fins. ”[...] Poser le problème n’est pas simplement découvrir, c’est inventer”.⁷³ Men i hvilken grad er disse problemene kreative, skapende, hvis de kun er gode når de bekrefter en ontologi? Er ikke lenger ontologien et spørsmål for filosofien?

Felles for Canguilhem, Bergson og Deleuze er at spørsmålet om liv er et spørsmål om tenkningens natur: Det fins ingen finalitet i livet, bare problemer som livet utvikler seg gjennom. Bergson og Deleuze lar tenkningen springe ut av en vitalisme som blir norm for tenkningen. Tenkningen får sin problematiske form fordi livet selv er en løsning på problemer: Det utvikler kreative løsninger på den motstand det møter i materien, hvorav for eksempel organismen er en mulig livsform, som har funnet sin form gjennom en kontinuerlig stillen og løsning av problemer. Evolusjonen er en aktiv tilpasning til omgivelsene, et kreativt samspill. Tilsvarende forstås tenkningen som en mulighet for skapende tilnærming til virkeligheten: En måte å formulere nye problemer på som kan bringe noe nytt inn i virkeligheten. Nye problematiseringer kan sette opp andre forutsetninger for tenkning enn de man allerede har forstått virkeligheten gjennom. Deleuze ser det virtuelle som en fruktbar

⁷¹ Deleuze, "Bergson, 1859 - 1941," 28.

⁷² Remi Nilsen, "Tenkningens Vitalisme: En Lesning Av Gilles Deleuzes Tenknings Heterogenese I Fortolkningene Av Bergson, Nietzsche Og Spinoza" (Hovedoppgave i filosofi Universitetet i Bergen, 2004), 13.

⁷³ Deleuze, *Le Bergsonisme*, 4.

erstatte for mulighetsbegrepet, fordi det åpner muligheten for kreativitet når alt ikke allerede forutsettes gitt. Der det mulige som begrep for tenkningen ble *realisert* i henhold til likhet og begrensning, blir det virtuelle aktualisert gjennom forskjell og divergens. Det virtuelle følger tendenser, men har altså ikke begrensninger. Canguilhems tenkning representerer også en åpning mot muligheter, men ikke i henhold til en spesifikk teori eller metode, slik man vil kunne si at Bergson og Deleuze står for med sin vitalisme. Livet er for Canguilhem en normativitet tenkningen aldri vil være i stand til å nå, men som kan fungere som en oppfordring til en kontinuerlig åpning mot livet, en utfordring av tenkningens forsøk på å normalisere livet, til stadig å revurdere tenkningens forutsetninger og forhold til livet. Hvis Canguilhem har en form for vitalisme, er det ikke i form av en teori som blir bestemmende for tenkningen, men snarere som en åpning av filosofien mot nye begreper i dets kontinuerlige feiltak. Foucault siterer Canguilhem: ”Vitalismen er [...] snarere et krav enn en metode, mer en moral enn en teori”.⁷⁴ Foucault omfavner ikke vitalismen, men vektlegger at den kan fungere som en ”[...] indikator på hvilke problemer som skulle løses [...]”. Det er snakk om en åpning mot stadig nye problemer, mot stadig nye muligheter og nye former for vitalisme. Vi ser at der Bergson og Deleuze lar vitalismen bli en modell tenkningen formes etter, et bilde som informerer tenkningen som en norm for filosofien, er den hos Canguilhem en åpning mot muligheten for normativitet, et krav til å kontinuerlig problematisere hva filosofi er og kan være.⁷⁵

Som vi har sett lar Deleuze filosofien formes av et begrep om livet, og lar teori og filosofi møtes i ett og samme liv, en og samme bevegelse. Hans særegne form for vitalisme gjøres til modell og norm for tenkningen. Ved å tenke kreativitet og differensiering etter modell av levende prosesser kan filosofien vise hvordan livet kan overskrides, og åpne livet og tenkningen mot fremtiden. Begrepene kan mangfoldiggjøre livet, aktualisere nytt liv. Deleuzes vitalisme kan forstås i forlengelsen av bergsonismen, som en mulighet til å tenke forbi og i en overskridelse av livet. Det organiske representerer en lukket livsform, og kan sammenlignes med den lukkede form for tenkning som Deleuze og Bergson kritiserer, der forutsetningene for tenkningen allerede er gitt. Både organismen og en slik form for tenkning vil være en evig sirkel av det samme, bundet av sine egne begrensninger, om ikke det levende, i tenkning så vel som i livet, hele tiden kunne overskride seg selv. Claire Colebrook fremhever Bergson som en type vitalist som nettopp ser livet som en overskridelse av det

⁷⁴ Foucault, "Livet Som Erfaring Og Vitenskap," 92.

⁷⁵ Thomas Osborne, "What Is a Problem?," *History of the Human Sciences* 16:1(2003): 9.

organiske: "The organism can only live if it surpasses itself, for it is precisely it's enslavement to it's own survival that precludes it from having a future".⁷⁶ Forholdet mellom verden og organismen er ikke gitt, det kan stadig oppstå noe nytt, og det er nettopp i åpenheten mellom dem at de virtuelle muligheter har bolig.⁷⁷ Deleuze har mye til felles med en slik vitalisme, men vil senere, i *Cinéma*-bøkene og i samarbeidet med Guattari, komme til å bringe det enda lenger, mot det rent maskinisk produktive, til en form for dissosiering og fragmentering, uten arvelighet eller genetikk, til en kreativ involusjon.⁷⁸ I det maskiniske finner Deleuze et uttrykk for et tankebilde som er rent produktivt, uten verken finalitet eller genealogi. Maskinen er et rent uttrykk for før-individuelle og uavhengige prosesser, i en epidemisk og heterogen produksjon. Valéline Moulard-Leonard mener Deleuze her skiller seg fra Bergson ved å gå over til en inorganisk epistemologisk modell framfor en organisk: Der Bergson forutsetter en ontologisk kontinuitet i det virtuelle ubevisste i form av hukommelsens bevaring av fortiden, og lar frembringelsen av det nye springe ut av en *livets* kontinuerlige heterogenitet, går Deleuze over til å vektlegge diskontinuitet og fragmentering, det produktive framfor det kreative.⁷⁹ Deleuze er ute etter krefter som overgår de former han mener tenkningen har vært orientert mot. Krefter, hendelser og singulariteter overgår determinerte essenser, og livet overgår organismen. Livet kan ikke reduseres til bestemte og kjente strukturer eller systemer. Der mening har blitt definert i henhold til organismens evner eller persepsjon, eller subjektets bevisste intensjoner i verden, forsøker Deleuze å nå et før-individuelt, upersonlig og nøytralt felt av krefter, prosesser og singulariteter som overskrider organismen og subjektets gitte struktur. Kreativitet er hos Bergson en subjektets bevisste aktivitet, en velvillig problematologi. Hos Deleuze vil tenkningen etter hvert gå over til å bli en ufrivillig problematologi, en tenkning i et genuint og opprivende møte med virkeligheten.

Vi kan merke oss at Deleuzes vitalisme derfor ikke er gitt som en teori og at han gjennom hele sitt forfatterskap søkte nye bilder for hva tenkning kan være. Men hva innebærer det å snakke om slike bilder for tenkning? Er det å *tenke* at tenkningen kan overgå seg selv noe som

⁷⁶ Claire Colebrook, *Deleuze and the Meaning of Life* (London: Continuum, 2010), 3.

⁷⁷ *Ibid.*, 3-4.

⁷⁸ Begrepet "involution" fremtrer i Deleuze & Guattaris *Mille Plateaux*, i underkapittelet "Souvenirs d'un bergsonien", og presenteres som en videreutvikling av evolusjons-begrepet, hvor involusjonen er en evolusjon uten genealogi eller slektskap. "Nous préférons alors appeler "involution" cette forme d'évolution qui se fait entre hétérogènes, à condition que l'on ne confonde surtout pas l'involution avec une régression. Le devenir est involutif, l'involution est créatrice." Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Capitalisme Et Schizophrénie II: Mille Plateaux* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1980), 292.

⁷⁹ Valentine Moulard-Leonard, *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual* (Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2008), 148.

faktisk åpner for en tenkning som kan overgå seg selv? Den grunnleggende ontologi han finner hos Bergson følger ham videre i forfatterskapet, og situerer tenkningen i bevegelse og åpning mot det nye. Men kanskje er det nettopp i selve bevegelsen mot det nye, også i tenkningen selv, at Deleuze på noen punkter forlater Bergson. For er ikke det å sette metodiske føringer for tenkningen, og informere disse føringene av en bestemt ontologi, å begrense tenkningen til en fast form, til bestemte forutsetninger? I hvilken grad åpner det for noe ”nytt” i tenkningen? Hva innebærer det å sette ”det nye” som begrep for tenkning?

Tenkningens genese

Til nå har vi sett hvordan tenkningen knyttes til det levende, på en måte som gjør at tenkning som metode søker å avspeile det ontologiske, og det ontologiske setter føringer for hvordan tenkning må foregå. Tenkningen gjøres til en immanent del av dét det prøver å tenke. Den kreativitet Deleuze tilegger filosofien modelleres etter livets kreativitet. Hva innebærer det at tenkningen slik gjøres immanent til livet? Hvis tenkning kun er en del av livets bevegelse, og får sin kreativitet fra livet, som en uunngåelig ontologisk tilblivelse, i hvilken forstand kan tenkningen innebære en kreativitet fra den tenkende? I *Pourparlers* skriver Deleuze at problemet med tenkning i dag er tilbakevendingen til abstraksjoner, til "le problème des origines."⁸⁰ Bevegelsen i tenkningen blir skadelidende, mener Deleuze. Det gjelder å se tenkningen som en del av en "større bølge", å posisjonere den "mellom", ikke som en "origine d'un effort".⁸¹ Det bør ikke lenger dreie seg om å nå de evige verdier eller sannheter, det er for abstrakt, for stivnet, for fjernt fra livets bevegelser. Et begrep som "rettigheter", her med eksempelet menneskerettigheter, stopper tenkningen og blokkerer bevegelse. Det sedimenterer den etiske tenkning i abstraksjoner og frarøver det kontakt med det levende, etiske problemfelt som kontinuerlig maner til ny problematisering. Problemet er ikke undersøkelsen av de evige sannheter i seg selv, og det er heller ikke spørsmålet om disse som får lide, skriver Deleuze, problemet er at filosofien ender opp med å bare være refleksjon "om", om de evige, universelle og historiske spørsmål, framfor selv å skape, "[...] faire elle-même le mouvement."⁸² "Ce qui importe, c'est de retirer au philosophe le droit à la réflexion "sur". Le philosophe est créateur, il n'est pas réflexif."⁸³

Hva kan det bety at tenkningen må skape bevegelse, og hva skal det innebære? Hvis tenkningen skal ta del i livets bevegelse, i hvilken forstand er den i stand til å sette i gang en egen? Deleuze trekker i denne sammenhengen fram nettopp Bergson som "[...] un des premiers cas d'auto-mouvement de la pensée".⁸⁴ Tenkningen skal altså her være i stand til å sette i gang sine egne bevegelser. I sammenhengen dette fremgår i fokuserer Deleuze hovedsakelig på det han har skrevet om film i relasjon til Bergson, i de to *Cinéma*-bøkene,

⁸⁰ Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990*, 165.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., 166.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Ibid., 166-67.

som vi ikke har vært inne på her. Det er hovedsakelig her Deleuze fokuserer på dette med bildene hos Bergson, som vi var inne på i forrige kapittel.

I sin doktoravhandling fra 1968, *Différence et Répétition*, skriver Deleuze følgende: ”Penser, c’est créer, il n’y a pas d’autre création, mais créer, c’est d’abord engendrer ”penser” dans la pensée”.⁸⁵ Tenkning er alt annet enn en iboende, naturlig virksomhet for Deleuze. Hans mål er å gjøre tenkning til en aktivitet, en handling i sin egen rett, en virksomhet som ikke kommer naturlig, men som krever en anstrengelse for å tenke og skape. En god tenker er en som ikke vet hva det vil si å tenke, det er idioten og den hodeløse (*l’acéphale*), det er den som er kritisk til hva filosofi er og kan være. Den gode tenker er en *misosof* framfor en filosof, den kritiske og fiendtlige parallell til antikkens venn av visdommen.⁸⁶ Deleuze hyller dikteren Antonin Artaud for å være en sann tenker, for hvem det vanskelige ikke var å uttrykke sin tenkning på best mulig måte, men å i det hele tatt klare å tenke *noe*.⁸⁷ En god problematisering av hva tenkning er, er for Deleuze en undersøkelse av hvilke forutsetninger den oppstår fra og hvilken form den stiller seg i, framfor hva den er i stand til å tenke ”om”.

Deleuze skriver om Artaud at han setter det *genitale* opp mot det *medfødte* i tenkningen, og dermed lar tenkningen overgå det som er naturlig og medfødt.⁸⁸ Igjen sammenlignes tenkning med begreper om vitale prosesser. Et ord som genital høres merkelig ut i en slik sammenheng, men når det her settes opp mot det medfødte, kan vi tolke det som en måte å fremsette det skapende og produktive, foran en passiv reproduksjon av en tillært evne til å tenke, en automatisk utøvelse av forstanden gjennom medfødte forutsetninger. Deleuze siterer Artaud: ”Moi je suis celui qui pour être doit fouetter son innéité. Celui qui par innéité est celui qui doit être un être [...]”.⁸⁹ Det medfødte må overgås, overskrides, men *i* tenkningen selv. Akkurat som det å være er en aktivitet ut over det iboende og medfødte for Artaud, må tenkningen innsettes som en skapende handling utover den naturlige refleksjon. For å dra kjønnsligheten videre, fortsetter sitatet med en sammenligning av tenkningen med en jomfru, som ifølge Artaud er ”[...] beaucoup plus rêche à outrepasser quand on la prend pour un fait

⁸⁵ Gilles Deleuze, *Différence Et Répétition* (Paris: Presses Universitaire de France, 1968), 192. (min utheving). Vi kan for øvrig merke oss at det franske ”engendrer” i tillegg til å skape kan bety å frembringe eller avle.

⁸⁶ Ibid., 181.

⁸⁷ Ibid., 191.

⁸⁸ På fransk har Deleuze her brukt *génitalité*, et ord som i seg selv ikke sier så mye på norsk i en slik sammenheng. Det kan forstås som det som angår kjønnsorganene eller forplantningen, men må nok settes i kontekst med en utvidet forståelse av hva Deleuze mener når han bruker ordet i denne sammenheng.

⁸⁹ Antonin Artaud sitert i Deleuze, *Différence Et Répétition*, 192. (min utheving)

inné. Car la pensée est une matrone qui n'a pas toujours existé".⁹⁰ Med andre ord: det er vanskeligere å utøve virkelig tenkning, å finne en begynnelse for tenkningen og forstå at tenkningen må innsette seg selv som tenkning, når tenkning tas for å være en naturlig refleksjon, en allerede kjent og simpel evne. Deleuze bruker ellers også ord som at tenkningen må avføde eller avle noe nytt.⁹¹ Hvordan kan vi forstå denne bokstavelig talt fruktbare måten å beskrive tenkning på? Som vi vil se i det følgende søker Deleuze å utlegge en tenkning som skal begynne uten forutsetninger, som må søke sin begynnelse i seg selv. Det genitale er en form for produksjon som kommer samtidig innenfra og utenfra, det er en iboende fruktbarhet, avhengig av en selvinnsettende, autonom skapelse. Tenkning som skapes og befestes i seg selv, uten forutsetninger. Om tenkning i forhold til Foucault, skriver Deleuze:

Penser n'est ni inné ni acquis. Ce n'est pas l'exercice inné d'une faculté, mais ce n'est pas non plus un learning qui se constitue dans le monde extérieur. A l'inné et à l'acquis, Artaud opposait le "génital", la génitalité de la pensée comme telle, une pensée qui vient d'un dehors plus lointain que tout monde extérieur, donc plus proche que tout monde intérieur.⁹²

Slik Deleuze beskriver tenkningens genese her, er det forbi en enkel forståelse av tenkning som medfødt evne, som subjektets enkle refleksjon over sin omverden, og samtidig heller ikke en beskrivelse av tenkning som noe som utelukkende oppstår i den empiriske oppdagelsen av verden, det ytres inntrengning i subjektet. Kanskje kan vi forstå den siste, tilsynelatende paradoksale setningen, om det som er så langt vekke at det er nærmere enn noen indre verden, som en appell til det som overgår den enkle relasjon mellom subjektets forstand og den ytre verdens empiriske tilstedeværelse. Tenkningen er mer enn bare tenkning om verden, den kan bringe inn noe nytt, noe eget. Det nære ligger i tenkningens egne "genitalitet", i dens begynnelse og skaperkraft i seg selv. Hvis tenkning skal fødes og genereres i seg selv og være opphav til sine egne bevegelser, må tenkning være noe mer, noe eget, opprette et eget felt for kreativitet i forhold til verden. Vi kan merke oss denne måten å beskrive tenkningens fødsel, som en kommentar til alt tenkning ikke har vært, som profetien om en mer spektakulær fødsel enn de fødsler av sannhet Sokrates ville være jordmor for.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ "engendrer", "faire naître".

⁹² Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1986), 125.

Kritikken av tankebildet

Til nå har vi nærmest skrevet om tenkning som om den var en person, med alt som hører med av personlige pronomener, skapervilje og kreativitet. Hvor kommer denne tenkningen fra, og ikke minst, hvem er det som tenker? I et intervju om filosofi gjort rett etter utgivelsen av *Différence et Répétition*, sier Deleuze at det å skrive handler om å vekke til live en annen person, om å få en annen form i tale.⁹³ Når Deleuze spør om hva tenkning er og kan være, er det for ikke å regne for selvsagt hvilken form tenkningen stiger ut i fra, hvilke forutsetninger som er implisert i dens uttrykk. Det tenkende subjekt er med hensikt ekskludert fra Deleuzes beskrivelse av tenkningen, da han ikke vil ta eksistensen av et slik subjekt for gitt. Å være kritisk til hva tenkning er og oppstår fra, og undersøke dens forutsetninger, er noe han mener filosofihistorien har neglisjert, og det til prisen av en underkjennelse av filosofiens potensial. For det å ta for gitt hva tenkning er, å tilskrive det samme utgangspunkt og orientering hos alle, mener Deleuze er å gjøre tenkning til en form for *representasjon*, en doxisk form for tenkning som impliserer at alle vet hva det vil si å tenke.

Dette er det spesifikke bilde av tanken, det Deleuze kaller 'det ortodokse tankebilde', som han kritiserer i *Différence et Répétition*. Dette er ett og samme tankebilde som han mener å finne hos hovedsakelig filosofer som Platon, Descartes og Kant (sistnevnte bare delvis, som vi vil komme tilbake til). Tankebilde, *image de la pensée*, er et uttrykk Deleuze har brukt gjennom hele sitt forfatterskap, men det er først og fremst i *Différence et Répétition* at det er brukt i negative ordelag, som en kritisk analyse av et bestemt tankebilde i filosofien han er ute etter å avsløre og erstatte. Her skriver Deleuze som om tankebildet er noe filosofien må løsrive seg fra: "Comme si la pensée ne pouvait commencer à penser, et toujours recommencer, que libérée de l'Image et des postulats."⁹⁴ Her er det nok imidlertid utelukkende snakk om det spesifikke tankebilde han dissekerer i dette verket, jamfør det bestemte Image med stor I. I andre deler av forfatterskapet, for eksempel i omtale av Nietzsche, Proust og Bergson, brukes termen uten det samme negative anslaget, som en betegnelse på hvilke forutsetninger av hva det vil si å tenke som gjør seg gjeldende hos en filosof. Disse er sågar profeter for et *nytt og bedre* tankebilde, ifølge Deleuze.⁹⁵ Det er ikke slik at et tankebilde er et onde filosofien må kvitte seg med, det er snarere *nødvendig* for filosofien å artikulere hva tenkning er og skal

⁹³ Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990*, 198.

⁹⁴ ———, *Différence Et Répétition*, 173.

⁹⁵ ———, "Sur Nietzsche Et L'image De La Pensée," 193.

være.⁹⁶ Det tankebilde som kritiseres i *Différence et Répétition*, som han kaller både ortodokst, moralsk og dogmatisk, er det sett implisitte og uartikulerte forestillinger om tenkningens utgangspunkt som filosofien enda ikke har undersøkt. Disse forutsetningene siver inn i tenkningen og avgjør hvilken orientering og form tenkningen får. I sitt fokus på innhold har filosofien glemt at den også har en form og et utgangspunkt som avgjør hvordan mening blir distribuert i tenkningen. I et forsøk på å finne en begynnelse uten forutsetninger har filosofien glemt at bare det å ta for gitt at noen tenker allerede er å ta en viss form for gitt. For å forstå hvilket innhold filosofien ender opp med må man altså undersøke tenkningens utgangspunkt. I henhold til Deleuzes ønske om å bane vei for et nytt tankebilde, en ny måte å forstå hva tenkning er og skal være på, kan vi altså forstå kritikken av tankebildet i *Différence et Répétition* som både et ledd i å vise hvordan tenkningens forutsetninger påvirker tenkningens potensial, og å bane vei for en ny måte å forstå tenkning på.⁹⁷

Spørsmålet om begynnelse i filosofien dreier seg både om dens objektive og subjektive forutsetninger. Der Descartes var skeptisk til å ta utgangspunkt i et objektivt gitt innhold i begreper som ”rasjonell” og ”dyr” i en beskrivelse av menneskets evne til å tenke, tok han likevel utgangspunkt i et cogito som sender tenkningens forutsetninger tilbake til et empirisk jeg, som impliserer et gitt, ubestemt og uproblematisk ”jeg” som utgangspunkt og opphav for tenkning.⁹⁸ Cogitoet forutsetter at alle vet hva ”jeg”, ”væren” og ”tenkning” innebærer. Deleuze kritiserer både Hegel og Descartes for å la sin filosofi ta utgangspunkt i det han kaller slike subjektive forutsetninger, det være seg det empiriske værendet eller det empiriske jeg-et, uten at disse blir problematisert.⁹⁹ Det er her representasjonens tenkning finner sitt utgangspunkt, i at den forutsetter at alle vet hva det vil si å tenke, og at alle implisitt er velvillig innstilt til det å tenke, at tenkeren i utgangspunktet er orientert mot en ”riktig” utøvelse av tenkning. Denne antakelsen mener Deleuze må knyttes til en forutsetning om at tenkning i utgangspunktet er orientert mot sannhet. I den forstand er tankebildet også moralsk, idet det forutsetter en riktighet i tenkningen. Kun en som er skeptisk til tenkningen, til dens

⁹⁶Dette kommer klart til uttrykk også sent i forfatterskapet, i *Qu'est-ce que la philosophie?*, hvor tankebildet knyttes til begrepet immanensplan,, som er den absolutte horisont for en filosofi, den uendelige bevegelse den må gi seg i kast med, et ”coupe du chaos”, som vi vil komme nærmere tilbake til i vårt tredje kapittel. Deleuze and Guattari, *Qu'est-Ce Que La Philosophie?*, 39-40.

⁹⁷”Oui, une nouvelle image de l'acte de penser, de son fonctionnement, de sa genèse dans la pensée elle-même, c'est bien ce que nous cherchons”.Deleuze, ”Sur Nietzsche Et L'image De La Pensée,” 193.

⁹⁸———, *Différence Et Répétition*, 169.

⁹⁹”Le sujet du cogito cartésien ne pense pas, il a seulement la possibilité de penser, et se tient stupide au sein de cette possibilité” Ibid., 354.

naturlige velvilje og rettskaffenhet, kan bringe tenkningen på ukjente stier, til noe nytt og enda ikke tenkt. Artaud er for Deleuze en god representant for en slik måte å tenke på, fordi han med sin skepsis tar utgangspunkt i tenkningens kraft som tenkning og lar tanken finne sin begynnelse nettopp her. Det vil være misledende å hevde at Deleuze mener tenkning skal begynne på null og kvitte seg med alle forutsetninger. Snarere vil han artikulere og tydeliggjøre hvilke forutsetninger som gjør seg gjeldende for ulike måter å tenke på, og vise hvordan tenkningens form og muligheter preges av disse. Deleuzes forestilling om hva tenkning kan være kan i så måte forstås som et forsøk på å nærme seg et nytt tankebilde, eller en tenkning uten bilde. Allerede her kan det synes som om Deleuze går et skritt videre fra Bergson. For var ikke Bergson-lesningene nettopp preget av en ungdommelig selvsikkerhet om hva tenkning kunne være, hvilken form den måtte ta?

Når vi ovenfor var inne på at Deleuze søker å få i tale en annen person eller en annen form i tenkningen, er det for å bryte med filosofiens implisitte tenkesubjekt.¹⁰⁰ Deleuze prøvde i hele sitt forfatterskap å nærme seg de krefter som er på spill i oss uten å henspille på subjektet. Vi kan se dette i forlengelsen av Bergson, som heller ikke tilkjente subjektet en spesiell posisjon eller privilegert rolle i det virkelige. I det ovennevnte intervjuet hevder Deleuze at man i den klassiske tidsalder kun har latt personer eller individer snakke, i individualitetens form.¹⁰¹ Individet regnes som forlengelsen av Væren. I romantikken blir individene til karakterer, der karakterene er forlengelser av representasjoner. Deleuze vil forsøke å få en annen form i tale. Hvordan kan tenkning være uten en tenkende? Subjektet er for Deleuze bare en vane med å si ”jeg”, som tenderer mot å se seg selv som årsak, mens det aldri er annet enn effekt.¹⁰² Som hovedsete for tenkning avfører subjektet en måte å strukturere og informere tanken på som gir opphav til transcendentale forklaringer. Hvis subjektet overhodet skal være et fruktbart problem eller begrep hos Deleuze, i bergsoniansk forstand, er det i den grad det kan si noe om subjektiveringspraksiser, som hos Foucault, eller om det passive subjekts syntese av vaner og forbindelser i den erfarte virkelighet, som hos Hume.¹⁰³ Subjektet kan aldri være opphav til en forklaring, slik cogitoet søker å redegjøre for erkjennelsens sannhet, men kan i seg selv

¹⁰⁰ Med tenkesubjekt mener jeg det teoretiske subjekt som tas for gitt og regnes som utgangspunkt for tenkning, som for eksempel i Descartes' cogito.

¹⁰¹ Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990*, 198.

¹⁰² Malene Busk, "Tankens Passion: Om Subjektivitetsproblematikker I Gilles Deleuzes Filosofi," in *Fluglinier: Om Deleuzes Filosofi*, ed. Mischa Sloth Carlsen, Karsten Gam Nielsen, and Kim Su Rasmussen (København: Museum Tusulanums Forlag, 2001), 140.

¹⁰³ *Ibid.*, 144.

forklares, og peke tilbake mot krefter og prosesser eller spørsmål om for eksempel tidens syntese i bevisstheten.¹⁰⁴

Som nevnt ovenfor medfører det teoretiske subjektets utgangspunkt for tankebildet en bestemt strukturering av tanken, en bestemt fordeling mellom det empiriske og det transcendentale i tenkningen. Både Descartes og Kant funderer tenkningen i en samlet, tenkende instans, det selvidentiske subjekt, som er plattform og enhet for de ulike erkjennelsesevnene (*facultés*), som persepsjon, forestilling og erindring, som den bringer i overensstemmelse med hverandre. Hver for seg følger de sine ulike oppgaver, men orienteres likevel mot det samme: erkjennelsen av det identiske objekt. Modellen for denne fordelingen er *gjenkjennelsen*, et av de sentrale aspektene Deleuze kritiserer ved det tankebildet han skisserer opp i *Différence et Répétition*. Dette er den *doxiske* antakelsen om et *concordia facultatum*: den samlende instans som forener de ulike erkjennelsesevnene i erkjennelsen av de samme, allerede kjente objektene. Vi kan gjenkjenne kritikken fra Bergson mot filosofi som utelukkende er orientert mot identifikasjonen av det som allerede er kjent. *Doxa*, det klare og kjente, det som harmonisk innretter seg etter vår gjenkjennelsesmodell, gjøres til norm for sannhet og tenkning. Gjenkjennelsen universaliseres som modell for tenkningen, og gjøres bestemmende for det transcendentale. *Doxaens* form universaliseres som rasjonalitet. Sannheten gjør seg avhengig av den riktige utøvelse av erkjennelsesevnene. Tankebildets fundament i representasjon og gjenkjennelse blokkerer for den forskjell som Deleuze vil åpne filosofien for. Tenkningen begrenses til det konforme og det banale, og blir aldri i stand til å tenke nytt. Normen for tenkning klarer ikke å være annet enn den harmoniske, riktige og klare orkestrering av erkjennelsesevnene. All singularitet føyes inn under generelle begreper og kategoriers identitet.

I det tenkende subjekts møte med verden erkjennes et objekt bare når de ulike erkjennelsesevnene samarbeider og fører de ulike delene av erfaringene sammen i en forent gjenkjennelse av objektets identitet (*le même*). I så måte er det erfarte objekt og det erfarende subjektet avhengige av hverandres enhet og vedvarende identitet. Subjektet, og erkjennelsesevnene som ulike modaliteter av det, gjøres til forutsetning for all tenkning, eller ”*le sens commun devenu philosophique*”.¹⁰⁵ *Le sens commun* er den *concordia facultatum* som

¹⁰⁴ Malene Busk har en interessant redegjørelse for subjektet som en positiv problematisering hos Deleuze, se Ibid.

¹⁰⁵ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 174.

harmoniserer de ulike evnene i gjenkjenningen av det samme, mens det Deleuze kaller *le bon sens* avgjør rollefordelingen mellom de ulike erkjennelsesevnene og sikrer den førstes enhet. Det hele utgjør ifølge Deleuze en *doxisk* modell for tenkning som gjør seg avhengig av et samlet subjekt orientert mot en riktig utøvelse av erkjennelsesevnene.

Levi Bryant fremmer et godt poeng om at Deleuzes filosofi ikke bør romantiseres til bare å være en ren kritikk av identitet, subjektivitet og representasjon.¹⁰⁶ Det å gjenkjenne ting, å identifisere ting, er naturlige sider ved den menneskelige tilværelse. Problemet er hva det innebærer for tenkningen å forutsette identitet og representasjon. Det å forutsette det enhetlige cogito er ikke i seg selv et problem ved filosofien: Problemet er hva slags tenkning det gir opphav til, hva slags metafysikk og epistemologi som springer ut av å forutsette identitet og representasjon.¹⁰⁷ Bryant maner til en forståelse av hvilke problem Deleuze forsøker å svare på. Han mener vi må forstå Deleuzes filosofi som et forsøk på å tilkjenne subjektet en ny relasjon til væren, og å bryte skillet mellom begrep og intuisjon og mellom *noiesis* og *aisthesis* i tenkningen.¹⁰⁸ Identitets- og representasjonstenkningen gjør ifølge Bryant det tenkende subjekt til en endelig og passiv mottaker, der intuisjonen er denne passive reseptivitet, mens begreper syntetiserer og generaliserer. Bryant mener Deleuze er ute etter å finne betingelsene for at intuisjonen kan være skapende, for at det skal foregå en genese av begrep i intuisjonen som skapende resepsjon.¹⁰⁹ Som vi tidligere har vært inne på i forbindelse med Bergson, kan dette sees i kontrast til Kant, der prosjektet er å finne betingelsene for erkjennelse, hvor det er snakk om en syntese av begrep og intuisjon for at erkjennelsen skal finne sted.¹¹⁰

Representasjon og gjenkjenning begrenser intuisjonens virkemåte til å være en passiv mottaker for de inntrykk som måtte være sansbare til enhver tid, og er avhengig av begreper til å gjenkjenne og generalisere disse inntrykkene. For å bryte med dette mener Bryant at Deleuze søker en forståelse av intuisjonen der den ikke er avhengig av begrepene for å forstå det som ikke er tilgjengelig for sansning, men forsøker å innsette i den en direkte genese av tenkning, en direkte kontakt med det som sanses, "[...] that the very thinking of the thing

¹⁰⁶ Levi R. Bryant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence* (Northwestern University Press, 2008), 4-5.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ *Aisthesis*: sansning, perspepsjon, *noiesis*: umiddelbar forståelse, ren tenkning.

¹⁰⁹ Bryant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, 8-9.

¹¹⁰ Ibid.

would produce the thing.”¹¹¹ Å søke betingelsene for denne sansningen, innebærer å forsøke å nå det sanseliges væren i tenkningen, å bringe tenkningen på nivå med væren. Deleuzes spørsmål er: Hvordan skapes og produseres former for intuisjon og sensibilitet?¹¹² Det er i denne forstand vi kan forstå intuisjonens reseptivitet som skapende, fordi denne er i seg selv den sensibilitet som produserer det den sanser i tenkningen. Dette er som hos Bergson: Tenkningen er selv en del av dét det prøver å tenke. Bryant poengterer her at tenkningens skapelse derfor ikke utføres av subjektet, men er på nivå med væren selv. Han argumenterer for at tenkningens kreativitet hos Deleuze lett kan misforstås eller overdrives ved å ignorere ontologien:

It is my view that the creative functions Deleuze attributes to thought in his attempt to undermine representation have given rise to a sort of dogmatic enthusiasm or *Schwärmerei* in some commentators on Deleuze, leading to the notion that we are the thinkers and creators. Being creates, we are part of that creation. Being is not, for Deleuze, our creation.¹¹³

Bryant antyder her det kanskje viktigste punktet å klargjøre når det er snakk om tenkningens kreativitet hos Deleuze. Har tenkningen simpelthen kreativitet i kraft av å være en del av livets kontinuerlige kreativitet og utvikling? Er tenkningens utfordring bare å komme på høyde med kreativiteten i det livet den utgår fra? Vi finner ikke noe tenkende eller kreativt subjekt hos Deleuze. Bryant mener sågar vi må være skeptiske til å snakke om noen subjektiv skaperkraft eller kreativitet når det kommer til tenkning og Deleuze. ”We do not set the problems to be solved, but instead find ourselves in the midst of problems which function like imperatives to which we must respond.”¹¹⁴ På et rent ontologisk nivå kan det synes som om Bryant kan ha rett i det. Deleuze tilskriver ikke subjektet noen medierende rolle i tenkningen, og som vi så i forrige kapittel, får tenkningen sin kreativitet fra livet, er en del av dets bevegelser. Her mener Bryant imidlertid at Deleuze skiller seg fra Bergson, ved at Bergson forutsetter en subjektets velvillighet i tenkningen og en vilje til kreativitet. Deleuze vil bort fra en slik velvillig intensjonalitet i tenkningen.¹¹⁵ Men hva med den filosofi Deleuze proklamerer, hva skal være dens kreativitet og nyskaping hvis tenkning ikke innebærer en kreativitet fra den tenkende?

¹¹¹ Ibid., 8.

¹¹² Ibid., 9.

¹¹³ Ibid., 12.

¹¹⁴ Ibid., 10.

¹¹⁵ Ibid., 76.

Selv om det ikke er subjekter tilstede på et ontologisk eller epistemologisk nivå hos Deleuze, er det noen han adresserer sin kritikk og proklamasjon av en ny form for tenkning til. Det er en oppfordring der til å formulere problemene på en ny måte, til å skape begreper som problematiserer på en fruktbar måte den virkelighet vi møter. I sin diskusjon av subjektivitetsproblematikk hos Deleuze påpeker Busk at hvis Deleuze har et tenkesubjekt, er det et som overgår det teoretiske, i et brudd med store deler av filosofihistorien, ved å tillegge subjektet affirmativ og konstruktiv kraft i forhold til tenkningen.¹¹⁶ Hun mener å finne en praktisk orientert subjektivitet hos Deleuze, som i siste instans er det som åpner for "[...] åben problematisering, som begrepets spesielle etik, som navn for praksisser, der udholder tankens passion."¹¹⁷ Filosofiens rolle og tankesubjektets utfordring er i så måte å åpne for denne "tankens passion", å gi seg i kast med den bevegelse som filosofien må prøve å gripe, "som en surfer fanger en bestemt bølge".¹¹⁸ Eller kanskje er det filosofiens rolle å gripe denne "'absolutte' bevægelse", å situere tenkningen i det virkelige, mens tenkesubjektets oppgave er å åpne for den bevegelse denne tenkning kan være:

Tanken er stadig en aktivitet, men en der overgår mig, sker for mig, som jeg erfarer passere igennem mig som en særlig voldsom påvirkning eller kraft mellem talrige andre indre og ydre påvirkninger, kræfter der får min krop til at bæve, forskelle i tryk eller temperatur der trækker mine celler sammen; indtryk der får min ånd til at overskride sig selv; resonanser i sjælens dybde, der danner 'et liv', en skæbne; tanker der er for svimle til at min bevidsthed kan følge med. Deleuzes egen filosofi, det subjekt eller det 'jeg tænker', som han giver os andel i, *handler ikke mindst om 'at gøre sig adækvat' til erfaringen af tankens passion.*¹¹⁹

Det synes som om vi, for å forstå hva kreativitet i tenkningen innebærer for Deleuze, foreløpig må skille mellom hvilke nivå vi snakker om, om det er tenkning som epistemologisk eller ontologisk spørsmål, hva tenkning *er* eller *kan* være, eller tenkning som praktisk (og etisk?) utfordring og oppfordring. I sin oppfordring til å tenke det nye er det nok begge disse nivåene Deleuze henspiller på, i den forstand at det både er snakk om en oppfordring til filosofien om å gripe tenkningen annerledes, i dens ontologiske betydning, og en praktisk oppfordring til nye og andre måter å tenke og leve på, i sammensmeltningen mellom teori og praksis. Bryant gjør også et poeng ut av dette: Han mener at kommentarlitteraturen om Deleuze i for stor grad har trukket politiske, etiske og normative standpunkt ut av hans ontologi, for så å forklare ontologien fra disse, framfor å se at de eventuelle politiske

¹¹⁶ Busk, "Tankens Passion: Om Subjektivitetsproblematikker I Gilles Deleuzes Filosofi," 160.

¹¹⁷ Ibid., 141.

¹¹⁸ Ibid., 160.

¹¹⁹ Ibid., 161. (min utheving)

implikasjonene av Deleuzes filosofi kommer som en *konsekvens* av hans ontologiske forståelse.¹²⁰ Det viktigste synes å være å tydeliggjøre nivåene, å være klar på hva Deleuzes ontologiske forståelse av tenkning er, og se at den kreativitet tenkningen tilkjennes der ikke nødvendigvis åpner for en konstruktiv problematisering på et etisk nivå. Snarere er Deleuzes filosofi om tenkning egnet til å problematisere hva man legger i konstruktivitet, hva man legger i etisk tenkning, hva man forutsetter at tenkning er.

Tenkning uten subjekt

Samtidig kan man si at Deleuze selv inviterer til å blande nivåene, til å utfordre hvilke plan man snakker om tenkning på. For Deleuze handler det om å åpne tenkningen mot nye forbindelser, nye sammenkoblinger, nye linjer som kan mangfoldiggjøre tenkningen. Han lar sin filosofi inspireres og infiltreres av så vel litteratur som geografi. Kritikken mot det ortodokse tankebildet handler om å slippe tenkningen fri fra struktureringen til et samlet tenkesubjekt. Tenkning stammer ikke fra et ”jeg”, men fra de prosesser og de forbindelser tenkningen i dette tilfeldige jeg er en del av. Også i forhold til sine egne verker og seg selv som tenker vektla Deleuze det som overgikk ham selv som person eller forfatter-subjekt. Både i samarbeidet med Félix Guattari, og i samtaleboken med Claire Parnet, gjorde Deleuze et poeng ut av å være to, å la tenkningen skride ut av et samarbeid som var uavhengig av forfatterne som personer. ”Comme chacun de nous était plusieurs, ca faisait déjà beaucoup de monde.”¹²¹ Det fins mer i oss enn det vi ser i den individuelle identitet. Om det som kommer fram i samtaleboken med Claire Parnet, som ble skrevet mellom de to delene av *Capitalisme et schizophrénie* med Guattari, skriver Deleuze:

What mattered was not the points – Félix, Claire Parnet, me and many others, who functioned simply as temporary, transitory and evanescent points of subjectivation – but the collection of bifurcating, divergent and muddled lines which constituted this book as a multiplicity and which passed between the points, carrying them along without ever going from the one to the other.¹²²

For å se hvordan tenkning hos Deleuze kan belyses fra andre innfallsvinkler i hans forfatterskap, kan vi her tillate oss en avstikker til den kritikken av en subjektorientert

¹²⁰ Bryant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, 4-5.

¹²¹ Deleuze and Guattari, *Capitalisme Et Schizophrénie Ii: Mille Plateaux*, 9.

¹²² Fra ”Preface to the English Language Edition” til Deleuze and Parnet, *Dialogues Ii*, ix.

tenkning som kommer til uttrykk i samarbeidet med Guattari i tobindsverket *Capitalisme et schizophrénie*. Det er kanskje i disse verkene Deleuze i høyest grad skaper den form for filosofi og tenkning han selv etterlyser, i et voldsomt og kreativt oppkomme av begreper. Flere av prosessene som beskrives i disse verkene kan leses som bilder på hva tenkning kan være. Deleuze & Guattari prøver å beskrive krefter, begjær og prosesser som ikke lar seg strukturere innunder gitte meningsformer – som psykoanalysens hang til å tolke og kode begjær i henhold til en ødipal analyse – og søker i stedet mot det schizofrene, det maskinelle, det som unndrar seg å bli tillagt mening i en bestemt symbolikk eller meningsramme. Det maskinelle er i *L'Anti-Oedipe* en utfordring av de organiske og mekaniske enheter og helheter, et forsøk på å beskrive maskinelle og vitale prosesser som ikke kan kodes eller gis et *telos* i henhold til en strukturs overordnede form.¹²³ Det er det kontinuerlige brudd med tenkningens form og orientering, den vedvarende produksjon av tenkning i tenkningen selv.

I *Mille Plateaux* dannes et bilde av tanken som en multiplisitet av linjer og relasjoner, uavhengig av et samlende og strukturerende subjekt, hierarki eller organisasjon. Dette kommer særlig til uttrykk i begrepet om *rhizomet*, som er en beskrivelse av et nettverk av linjer, som skal erstatte et tre eller en rot – som Deleuze & Guattari mener er det privilegerte bilde av tenkning i vestens filosofi – og være uten en hierarkisk strukturering eller genealogi.¹²⁴ ”L’arbre ou la racine inspirent une triste image de la pensée qui ne cesse d’imiter le multiple à partir d’une unité supérieure, de centre ou de segment.”¹²⁵ Treets struktur kan minne om det ortodokse tankebildets strukturering av tanken i *concordia facultatum*. Tenkningen hierarkiseres og struktureres i henhold til en bestemt fordeling. Der treet bestemmer hvilke punkter som kan kobles til hvilke, er *rhizomet* åpent og heterogent, og åpner for uendelige og ubegrensede tilkoblinger.¹²⁶ Et singulært punkt knyttes til et annet et, som igjen knyttes til et annet, i en topografi, et steppelandskap, i et nettverk som verken kan

¹²³ For en annen innfallsvinkel til vårt gjennomgående genitale tema, stiller Deleuze & Guattari spørsmålsteget ved begrensningen av forplantningen til det organiske, gjennom forfatteren Samuel Butlers betoning av at reproduksjon også er maskinelt (og at det dermed er reproduksjon som prosess som er interessant): ”Det hevdes at maskiner ikke forplanter seg, eller bare kan reproduseres ved menneskets hjelp, men ”er det noen som hevder at rødkløveren ikke har noe forplantningssystem fordi humlen (og bare humlen) må medvirke og hjelpe den for den kan forplante seg? Ingen.”” Gilles Deleuze and Félix Guattari, *Anti-Ødipus: Kapitalisme Og Schizofreni* (Oslo: Spartacus, 2002), 303.

¹²⁴ Deleuze and Guattari, *Capitalisme Et Schizophrénie Ii: Mille Plateaux*, 28.

¹²⁵ Ibid., 25.

¹²⁶ Ibid., 13.

redueres til det Ene eller det Multiple, men kun til multiplisiteten.¹²⁷ ”Beaucoup de gens ont un arbre planté dans la tête, mais le cerveau lui-même est une herbe beaucoup plus qu’un arbre.”¹²⁸ Tenkningen må alltid åpne for nye tilkoblinger, nye forbindelser uten allerede gitt organisering eller struktur. Deleuzes filosofi er en tenkning i henhold til konjunksjonen ”og”, en tenkning som aldri vil reduseres til en ”er” eller ”eller”, men stadig spre seg ut i multipliserende addisjoner.¹²⁹ Dette er filosofien som ikke har som mål å kommunisere eller gå i dialog, men søke ut i stadig nye sprikende, heterogene linjer.

Selv om filosofi må skapes uten kommunikasjon og dialog hos Deleuze & Guattari, vil de bort fra forestillingen om filosofen som det ensomme geni. I *Qu’est-ce que la philosophie?* lar de begrepene springe ut av ”personnages conceptuels”, som er et forsøk på å la tenkningen få sitt opphav i karakterer som skal uttrykke og sette begrepene i bevegelse, som Nietzsches Zarathustra.¹³⁰ Malene Busk kaller det en jeg-spredning: ”Filosoffen depersonaliserer sig, giver sig væk til andre stemmer, personer, grupper – hun eller han uddelegerer insisteringen på begreberne og deres billede af tanken til et galleri af heteronymer.”¹³¹ Disse konseptuelle personaene er ikke abstrakte representanter for filosofen, men et forsøk på å ta fokus vekk fra filosofiens opphav i form av et autoritativt navn eller en institusjon, en som er i stand til å dømme eller orientere tenkningen mot et mål, for å erstatte det med et fokus på begrepens styrke og deres ulike måter å operere på i verden, til forutsetningene for deres skapelse. Det er det Deleuze selv gjør i sitt arbeide med andre filosofer: han lager monstrøse barn som ikke var forutsett av forfatterne bak begrepene Deleuze tar for seg. Slik åpnes tenkningen for at begrepene kan ha sin egen styrke og eget virke i verden, uavhengig av deres skapers intensjoner.

Colebrook mener begrepet *devenir-femme* fra *Mille Plateaux* kan forstås som en slik form for konseptuell persona, som kan utfordre forestillingen om et enhetlig, mannlig tenkesubjekt, både for kvinner og menn.¹³² Begrepet er et av Deleuzes egne som har fått et eget liv utenfor hans korpus og vært gjenstand for mye diskusjon. I *Mille Plateaux* fremtrer *devenir-femme* som et av flere begreper, deriblant *devenir-animal* og *devenir-imperceptible*, som skal

¹²⁷ Ibid., 31.

¹²⁸ Ibid., 24.

¹²⁹ Deleuze and Parnet, *Dialogues II*, 57.

¹³⁰ Deleuze and Guattari, *Qu’est-Ce Que La Philosophie?*, 63.

¹³¹ Malene Busk, "Filosofi Og Immanens: Deleuze Og Guattari Om Filosofiens Nytte Og Mulighed Som Konstruktionisme," *Slagmark* 26, no. Ernst Tugendhat ; Søren Kierkegaard ; Gilles Deleuze (1997): 143.

¹³² Claire Colebrook, "Introduction Part I," *Deleuze Studies* 2 (Supplement), no. Deleuze and Gender (2008).

utfordre en enhetlig subjektstenkning og oppfordre til en gradvis prosess bort fra stabile antroposentriske identitetsformer. Som John Marks påpeker er ikke begrepet ment som en *metafor* for noe man skal prøve å likne, men snarere som en *metamorfose* man skal prøve å gå inn i.¹³³ Deleuze og Guattari vil skildre livet som en tilblivelse for å bryte med filosofiens sentrering rundt væren. Tilblivelsen må foregå som en *minoritær* prosess som utfordrer de stabile og enhetlige *majoritære* tilstander, som mann i forhold til kvinne og menneske i forhold til dyr. Majoriteten er stabile og overlegne posisjoner som forutsettes å ha makt og rettigheter, uavhengig om det er snakk om en faktisk kvantitativ majoritet eller ikke.¹³⁴ Deleuze & Guattari hevder mannen er den majoritære posisjon *par excellence*, og skriver: ”C’est peut-être même la situation particulière de la femme par rapport à l’étalon-homme qui fait que tous les devenirs, étant minoritaires, passent par un devenir-femme.”¹³⁵ *Devenir-femme* er altså det første trinn mot et brudd med det enhetlige subjektet, både for kvinner og menn. Deleuze & Guattari gjør et poeng ut av at tilblivelsen ikke er et slikt brudd med mindre minoriteten selv går inn i en slik prosess, fordi det er nødvendig å ikke la seg definere og bestemme som en kollektiv enhet, det Deleuze & Guattari kaller *molare* størrelser, i motsetning til det *molekylære* som betegner det tilblivende, fragmenterte og heterogene. Derfor er det særlig nødvendig at kvinner lar seg *devenir-femme*, fordi ” [...] seule une minorité peut servir de médium actif au devenir [...]”.¹³⁶

Innenfor feministisk teori har begrepet blitt gjenstand for mye diskusjon om hvorvidt det er et fruktbart begrep eller ikke. Det har blant annet blitt hevdet at Deleuze & Guattari med dette begrepet underkjenner nødvendigheten av at kvinner går gjennom en kollektiv kamp for rettigheter og subjektivering på lik linje med menn, hvis de skal begynne med å gi slipp på identiteten som kvinne.¹³⁷ Colebrook gjør bruk av begrepet på en noe annerledes og særlig interessant måte, ved at hun bruker det til å understreke hvordan tenkning hos Deleuze kan utfordre måter å tenke og bruke begreper på. Snarere enn å diskutere begrepet på en teoretisk slagmark orientert mot dets nytte eller konstruktivitet, knytter hun det til andre aspekter ved Deleuzes filosofi som angår hans syn på hva tenkning kan være. Colebrook mener *devenir-*

¹³³ John Marks, *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity* (London: Pluto Press, 1998), 34.

¹³⁴ Deleuze and Guattari, *Capitalisme Et Schizophrénie II: Mille Plateaux*, 356.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ Ibid., 357.

¹³⁷ For en god gjennomgang av diskusjonen rundt begrepet, se Elizabeth Grosz, "A Thousand Tiny Sexes," in *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, ed. Constantin V. Boundas and Dorothea Olkowski (New York: Routledge, 1994). Andre betydelige stemmer i diskusjonen er Alice Jardine, "Woman in Limbo: Deleuze and His Br(Others)," *SubStance* 13, no. 3/4 (1984). Og Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory* (New York: Columbia University Press, 1994).

femme er særlig egnet til å utfordre oss om hva tenkning er, fordi det er noe vanskelig ved det, noe *pinlig*, som har ført til at det har blitt diskutert utelukkende innenfor en feministisk diskurs, og ellers ignorert som et "[...] minor moment in an otherwise serious corpus."¹³⁸ Ved å utfordre denne pinligheten mener Colebrook at man kan synliggjøre faktorer som omgir tenkningen, som et uttrykk for den dissonans og de problemer som omgir teoretiske diskurser: "[...] that the matter of thinking always comes from elsewhere: from figures, clichés, and war zones that have organised prior battles of forces."¹³⁹ Det er en åpning mot å forstå at tenkning oppstår fra et felt av liv med problemer, og at disse problemene ikke trenger å tas opp i tenkningen til et transcendent nivå der en endelig kamp mellom problemene skal finne sted, men at tenkningen kan gå problemer i møte og kontinuerlig utfordre det vanskelige.

Colebrook gjør *devenir-femme* til et godt eksempel på et begrep hos Deleuze & Guattari som utfordrer filosofiens forestilling om hva det tenkende subjekt er. Tenkning trenger ikke å være orientert mot en dialog, en form for enighet i en teoretisk diskurs. Hun skriver at tenkning hos Deleuze & Guattari på en og samme tid er tenkning og ikke-tenkning, en oppløsning av sin egen moralitet og rettethet, en tenkning som utfordrer sitt eget sammenbrudd.¹⁴⁰ Den feministiske personaen, som Colebrook knytter til *devenir-femme*, er en måte å gjøre det på, ved å angripe det nøytrale, moralske tenkesubjekt med en mulig utside som ikke på forhånd har blitt definert av en norm orientert mot rasjonalitet.¹⁴¹ Den situerte kroppen med dets spesifikke betydning i verden utfordrer muligheten til å tenke.

To think of a different mode of conceptual persona – the feminist conceptual persona – along the line suggested by becoming-woman and secrecy would enable a new mode of combat, a new voice or style that is no longer that of *the* philosopher who attaches to a concept, but something like a dissonance that distributes a field of phrases, response, questions and styles – never sure of who is speaking, and often – perhaps – rendering the secret master of the text indiscernible, imperceptible.¹⁴²

Vi kan her ane bevegelsen til en tenkning som søker bort fra struktureringen under det ortodokse tankebilde Deleuze kritiserer, en bevegelse bort fra en bestemt form og et bestemt tenkesubjekt. Det er en tenkning som søker å bli hjemløs, nomadisk, spre seg utover i heterogene og splittede uttrykk, som ikke trenger å kommunisere eller gå i dialog. Colebrook

¹³⁸ Colebrook, "Introduction Part I," 5.

¹³⁹ Ibid.: 7.

¹⁴⁰ Ibid.

¹⁴¹ Ibid.: 11.

¹⁴² Ibid.: 16-17.

snakker om en dissonans i livet som gjør at filosofien ikke bør etterstrebe å søke en transcendent slagmark på hvilken alle kamper skal utkjemper. Den må hele tiden utfordre seg selv, sitt område og sitt opphav, kontinuerlig veksle mellom tenkning og ikke-tenkning, for å provosere frem både sitt eget sammenbrudd og sin genese.

Tenkning uten mening

Deleuze etterlyser en tenkning som er i stand til å fremvise de problematiske og heterogene tendensene i livet. Det ortodokse tankebildet gjør tenkningen ute av stand til å være i et genuint møte med noe nytt, noe forskjellig, til å nærme seg noe uforståelig, kaotisk eller obskurt. Det vanskelige søkes innordnet under gjenkjennelsens kjente kategorier. Det som ikke forstås ekskluderes fra det gode selskap, og unnskyldes med en forvirring eller svekkelse, en mangelfull utøvelse av erkjennelsesevnene. Tankebildets ensformige orientering mot det riktige bekreftes ifølge Deleuze av tenkningens manglende muligheter til å tenke det kaotiske eller uforståelige, dens manglende evne til å være vanskelig og vond: "Qu'est-ce qu'une pensée qui ne fait de mal à personne, ni à celui qui pense, ni aux autres?"¹⁴³ Innenfor tankebildet kan tenkningen bare ta feil, hevder Deleuze, den er ikke i stand til å bli noe genuint opprivende. Det som sanses reduseres alltid til gjenkjennelsen som produkt av samarbeidet mellom erkjennelsesevnene, framfor å være noe rent og umediert sanselig. Tenkningens antatte orientering mot det riktige, gjennom den harmoniske utøvelse av erkjennelsesevnene, og måten disse gjøres til modell for all tenkning i det transcendent, bekreftes ifølge Deleuze av forestillingen om feiltakelsen i tenkningen. Et eksempel han trekker fram er når det sanselige ikke blir gjenkjent, som når Platon i Theateitetos- dialogen skriver om Theodoros som blir hilset med "God dag Theateitetos".¹⁴⁴ I henhold til tankebildet kan en slik feiltakelse bare forklares som en forvirret sansning i erkjennelsesevnene, en sammenblanding av for eksempel persepsjon med minne, hvor *le bon sens* svikter, men like fullt bekrefter erkjennelsesevnenes felles orientering mot *le sens commun*.¹⁴⁵ Feiltakelsen bekrefter sitt motstykke: Den naturlige orientering mot det riktige i henhold til den rasjonelle ortodoksi.

¹⁴³ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 177.

¹⁴⁴ Ibid., 193.

¹⁴⁵ Ibid.

Også Kant får unngjelde for å universalisere den rasjonelle og velvillige orientering av erkjennelsesevnene mot det riktige, og for å gjøre denne til modell for den transcendentale syntesen.¹⁴⁶ Deleuze fremhever at Kant langt på vei kunne ha klart å bryte med tankebildet, idet han erstatter feiltakelsen – som en utelukkende ekstern mulighet for tenkningen til å tenke galt, avhengig av en rent kroppslig svekkelse eller forvirring – med *illusjonen*, som en mulighet til å ta feil internt i tenkningen selv.¹⁴⁷ Fornuften anvendes på fornuften selv og avslører illusjonen som rasjonalitetens feilgrep. Deleuze berømmer dessuten Kant for å erstatte det substansielle jeg med et som er ”[...] fêlé par la ligne du temps” i tenkningen.¹⁴⁸ Den kopernikanske vending holder seg imidlertid innenfor tankebildet, idet den ikke bryter med overensstemmelsen mellom tenkning og virkelighet. Illusjonen som feilgrep utspiller seg når de ulike erkjennelsesevnene blander sine interesser og trenger inn på hverandres områder, og bevarer dermed rasjonalitetens orientering mot det rette, mot en klar og harmonisk orientering og orkestrering av rasjonalitetens ulike instrumenter.¹⁴⁹ Slik hevder Deleuze at Kant blir ute av stand til å bryte ut av det ortodokse tankebildet.

Feiltakelsen som figur er viktig for å vise hvilket begrenset potensial tenkningen får når den defineres av tankebildet. Tenkningen gjøres ute av stand til å faktisk tenke, ta innover seg, noe negativt, obskurt, uforståelig.¹⁵⁰ Tenkning kan aldri bli sykelig eller amoralsk i sin egen rett, uten å henwise til en dømmende instans som avgjør dens gyldighet. Hvilke muligheter, spør Deleuze, har en tenkning som er orientert mot det riktige, annet enn å ta feil?¹⁵¹ Den eneste muligheten tenkningen har til å være uten orientering mot det som er riktig og klart, er å havne i klassifiseringen av det absurde eller meningsløse, negasjonen av det klare og begripelige. ”[...] Le mécanisme du non-sens est la plus haute finalité du sens, de même que le mécanisme de la bêtise est la plus haute finalité de la pensée.”¹⁵² Denne *non-sens* rokker likevel ikke med de grunnleggende referansene for mening Deleuze finner innenfor tankebildet, det som er riktig eller galt. Deleuze hevder at mening slik det forstås innenfor

¹⁴⁶ Ibid., 177.

¹⁴⁷ Ibid., 178.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Ibid.

¹⁵⁰ Nå kan det diskuteres om Deleuzes tenkning selv er i stand til å tenke det negative med sin positivt affirmerende og skapende tenkning. Men hvis vi her skal holde oss til Deleuzes poeng, er det at det voldsomme og ubegripelige ikke evnes å bringes inn og tenkes i tenkningen som ren tenkning, som noe nytt og forskjellig.

¹⁵¹ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 193.

¹⁵² Ibid., 201.

tankebildet er en tom kategori, som utelukkende en betegnelse på det riktige, uten evne til å avgjøre om noe faktisk er meningsfullt, betydelig, fruktbart. Deleuze skriver:

On définit le sens comme la condition du vrai; mais comme on suppose que la condition garde une extension plus large que le conditionné, le sens ne fonde pas la vérité sans rendre aussi l'erreur possible. Une proposition fausse n'en reste donc pas moins une proposition pourvue de sens.¹⁵³

Meningen til det som uttrykkes i et utsagn forstås ikke som det som uttrykkes i utsagnet (*l'expression*), men som utelukkende dét det benevner (*la désignation*). Slik mener Deleuze at mening reduseres til en likegyldig og tom benevner for utsagnets riktighet eller feilaktighet, i henhold til benevnelsen, uten å ivareta noen virkelig relasjon mellom utsagnet og det som benevnes.¹⁵⁴ ”On est alors dans une étrange situation: on découvre le domaine du sens, mais on le renvoie seulement à un flair psychologique ou à un formalisme logique.”¹⁵⁵ Benevnelsen, eller forbindelsen mellom utsagnet og det som benevnes, avgjør alene utsagnets sannhet, mens meningen finner sin eneste funksjon som en tom henviser til andre utsagn, det Deleuze kaller ”le redoublement indéfini de la proposition”.¹⁵⁶ Og dermed var man tilbake til start: Tenkningen havner i en endeløs regress av påstander i bevisstheten som henviser til hverandre: ”Toute proposition de la conscience implique un inconscient de la pensée pure, qui constitue la sphère du sens où l'on régresse à l'infini.”¹⁵⁷ Dette ubevisste er de uproblematiserte forutsetningene for tenkningen, den første proposisjonen som er tatt for gitt. Hos Descartes er cogitoet denne første påstand, og i siste instans leder tenkningens videre proposisjoner tilbake til denne, som blir den første tomme, meningsløse påstand, fordi den ikke henviser til noe annet enn seg selv: ”Je pense que je pense que je pense que je pense...”¹⁵⁸ Deleuzes analyse av tankebildet bringer tenkningens forutsetninger ut til tenkningens ende, og viser hvordan tenkningen er bundet til en evig sirkel av det samme og identiske, og dermed aldri blir i stand til å møte det nye og forskjellige, i et genuint møte med verden. I henhold til Deleuzes gjennomgående kritikk i *Différence et Répétition*, der det er filosofiens mare at den ikke evner å bringe tenkningen forbi strukturer som opererer i henhold til kategoriene identitet, analogi, opposisjon og likhet, er det forskjellen som får lide, det forskjellige og nye som tenkningen ikke klarer å gjøre seg adekvat til å gripe, eller for den saks skyld, generere.

¹⁵³ Ibid., 199.

¹⁵⁴ Ibid., 200.

¹⁵⁵ Ibid., 199.

¹⁵⁶ Ibid., 202.

¹⁵⁷ Ibid.

¹⁵⁸ Ibid.

Tenkningens oppsplintring

Som vi kan se innebærer tankebildets strukturering av tenkningen en fordeling mellom det empiriske og det transcendentale der sistnevnte felles ned over og gjøres til modell for det empiriske, og hindrer tenkningen i å være på nivå med det empiriske. Det transcendentale blir et abstrakt plan som adskiller erkjennelsesevnene fra det som avføder deres virke. Den transcendentale empirisme Deleuze forfekter skal bringe tenkningen i møte med det empiriske, men samtidig være mer enn en passiv erkjennelse av det empiriske: Tenkningen må skape seg selv som tenkning i møte med det empiriske, må la noe oppstå i dette møtet. Constantin V. Boundas påpeker at den transcendentale empirismen er modellert etter Bergsons intuisjon.¹⁵⁹ Den har sin opprinnelse i det samme problemet som intuisjonen og finner sitt utgangspunkt nettopp her, men jeg vil være enig med Bryant som er opptatt av intuisjonens begrensning til en spesifikk metode og til en forutsetning av hvilken ontologi den søker å gripe.¹⁶⁰ Intuisjonen forutsetter at den kan vite, at den har en tilgang til det den søker å forstå, og baserer seg i så måte på den tenkerens godvilje Deleuze er kritisk til. Den transcendentale empirisme slik den utvikles i *Différence et Répétition* søker mot det problematiske fordi den ikke enda vet hva det vil si å tenke, fordi det problematiske er ukjent og opprivende, og presser tenkningen til å genereres i dette møtet.

Den transcendentale empirisme søker mot en oppsplintring av erkjennelsesevnene. Framfor å la det transcendentale være kategorier for erkjennelsen av det empiriske, slik som hos Kant, som det rasjonelle felt mellom de transcendentale illusjoner og den rene sansning, vil Deleuze gå forbi de grensene Kant setter opp, forbi det gjenkjennelige, klare og rasjonelle, til yttergrensene for det tenkbare og sanselige. De ulike erkjennelsesevnene skal ikke finne sammen i et homogent samarbeid, men splittes og søke hver sin ytterlighet, sine ulike heterogene tendenser: De skal hver for seg søke det som bare kan sanses, som bare kan forestilles, som bare kan erindres.

La forme transcendentale d'une faculté se confond avec son exercice disjoint, supérieur ou transcendant. Transcendant ne signifie pas du tout que la faculté s'adresse à des objets hors du monde, mais au contraire qu'elle saisit dans le monde ce qui la concerne exclusivement, et qui la fait naître au monde.¹⁶¹

¹⁵⁹ Constantin V. Boundas, "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual," in *Deleuze: A Critical Reader*, ed. Paul Patton (Oxford: Blackwell Publishers, 1996), 87.

¹⁶⁰ Bryant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, 76.

¹⁶¹ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 186.

Deleuze vil nå det som bare kan sanses, det som bare kan tenkes, han vil nå det genuint forskjellige, opprivende og heterogene, som tvinger noe frem i erkjennelsens yttergrense og ikke kan føres sammen i en kjent identitet. Det transcendentale er hver evnes ytterste immanente singularitet. Deleuze argumenterer for at det transcendentale er avhengig av en forening med det empiriske, framfor å bli tredd over den som kategorier for erkjennelsen, fordi samarbeidet av de ulike erkjennelsesevnene i *le sens commun* vil legge til mer i det empiriske enn det som egentlig er der, det tilfører noe som ikke kan sanses. Derfor vil Deleuze presse erkjennelsesevnene til hver sin ytterste, transcendentale grense, til det som *bare* kan sanses, til det som *bare* kan erindres. Evnene må bli ofre for en vold, volden fra møtet med det som tvinger til å sanses, og volden fra det som tvinger det til å utøve sin evne, oppøve sin sensibilitet for oppgaven, det være seg ren sansning eller ren erindring.¹⁶²

Chaque faculté découvre alors la passion qui lui est propre, c'est-à-dire sa différence radicale et son éternelle répétition, son élément différentiel et répétiteur, comme *l'engendrement instantané de son acte* et l'éternel ressassement de son objet, sa manière de naître en répétant déjà.¹⁶³

Igjen gjenfinner vi tenkningens spørsmål: hva er det som får sensibiliteten til å sanse? Hva er det som bare kan sanses, og hva overgår sansningen?¹⁶⁴ Det er det sanseliges materialitet Deleuze er ute etter, det er intensiteten ved det sansbare og selve sanselighetens værende: "Ce n'est pas le donné, mais ce par quoi le donné est donné".¹⁶⁵ Er det her snakk om en formidlende instans for sansning i tenkningen? Tenkningen skal ikke finne sitt utgangspunkt i sansningen alene, i fenomenologisk forstand, det Deleuze kaller "la sensibilité comme synthèse passive": Deleuze vil løsrive tenkningen fra bevisstheten.¹⁶⁶ Noe må oppstå i sansningen og i tenkningen: Hver evne må oppøves til å generere seg selv, til å gå til det ytterste av sin egenskap, og oppøve en sensibilitet til sin oppgave. I møtet mellom sansningen og det som sanses vil begge forskjell tre frem. Tenkningen må gå det vanskelige og obskure i møte for å nærme seg sin transcendentale grense. Det er i møtet med det som ikke kan gjenkjennes, som ikke kan føres tilbake til noe allerede kjent, at det som bare kan sanses, eller bare kan erindres, kan erfares: Det overgår vår evne til å harmonisere det i en klar forståelse som under tankebildets *concordia facultatum*. Tenkning oppstår når vi rystes og tvinges ut av

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid. (min utheving)

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid., 182.

¹⁶⁶ Ibid., 179.

det gjenkjennelige. Det er i dette tenkningens møte, der værendet til både det som tenkes og selve tenkningen trer fram, at vi kan gjenkjenne Deleuzes ontologiske motivasjon for tenkningen, som er noe av den samme som han utviser i sine Bergson-lesninger. Når tenkningen slik bringer oss til å erfare både dens egen og det som tenkes sin væren, gjøres tenkningen til en del av den ontologiske bevegelse, til å avdekke det den selv er en del av. Det er forskjellen tenkningen avdekker på sin yttergrense, det er de heterogene krefter og intensive strømmer som gjenkjennelsestenkningen ikke var i stand til å gripe. Tenkningen opererer i forskjellen, søker det forskjellige i sin utøvelse, og gjør seg samtidig adekvat til å avdekke de forskjeller som ligger til grunn for det tenkningen er en del av og prøver å nå.

Car le propre du nouveau, c'est-à-dire la différence, est de solliciter dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la reconnaissance, ni aujourd'hui ni demain, des puissances d'un tout autre modèle, dans une *terra incognita* jamais reconnue ni reconnaissable.¹⁶⁷

Hva er det forskjellige, det *singulære*, som oppstår og presser seg på i tenkningens yttergrense? Og hvordan skal filosofien begrepsliggjøre denne forskjellen? Vi kan forstå dette ved å undersøke både måten Deleuze selv forsøker å begrepsliggjøre og uttrykke disse forskjellene, og den fremgangsmåte han tegner opp for filosofien til å nærme seg forskjellen. Det *singulære* er et begrep Deleuze bruker for å nærme seg det som ikke kan befestes i en individualitet eller bestemt og avgrenset objekt. "Quand s'ouvre le monde fourmillant des singularités anonymes et nomades, impersonnelles, pré-individuelles, nous foulons enfin le champ du transcendantal."¹⁶⁸ Det singulære er det som viser det transcendentale inkarnert i det empiriske, forstått i forlengelsen av Bergsons begrep om det virtuelle: Det er et element i kjensgjerningenes linjer, konstituerende for en kontinuerlig multipliserende heterogenitet.¹⁶⁹ Singulariteten bevarer en vedvarende heterogenitet og forskjell i sitt begrep. Det singulære er den levende multiplisitet, det som ikke kan spikres som avgrenset identitet, men som tendens. "Et liv, en singulær essens..."¹⁷⁰ I den siste teksten han etterlot seg, "Immanensen: et liv...", skildrer Deleuze det singulære som livet med ubestemt artikkel, det uindividualiserte livet til et spedbarn og det liv som overgår individet til den døende kjeltring hos Dickens, som straks han er døende tiltrekker seg all respekt og kjærlighet, fordi han ikke lenger er det dårlige

¹⁶⁷ Ibid., 177.

¹⁶⁸ Gilles Deleuze, *Logique Du Sens* (Paris: Les Editions de Minuit, 1969), 125.

¹⁶⁹ "Le Vocabulaire De Gilles Deleuze," ed. Robert Sasso and Arnaud Villani (Paris: Les Cahiers de Noesis, 2003).

¹⁷⁰ ———, "Immanensen: Et Liv..." *Agora* 2-3(2000): 57.

menneske han var, men kun et liv, som en singular ubestemmelighet.¹⁷¹ Det singulære er ”en immanensens bestemmelse eller en transcendental bestemmelighet”, som får denne bestemmelighet straks den overgår det individuelle.¹⁷² Noe får sin transcendentale bestemmelighet når dens virtualitet blir immanent. ”Au-delà de l’individuel, au-delà du particulier comme du général, il n’y a pas un universel abstrait: ce qui est ”pré-individuel”, c’est la singularité même.”¹⁷³ Forstår vi dette i lys av Deleuzes bergsonisme, er forestillingen om liv, i dets ubestemte og singulære essens, det som inspirerer fordelingen mellom det transcendentale og det empiriske, i at det ikke kan representeres i et abstrakt transcendentale, men må søkes i sin immanente, virtuelle og heterogene tendens. Det singulære kan oppstå i det transcendentale i møtet med den heterogene og forskjellige essens. Hvordan skal så filosofien utlede et begrep fra denne singulariteten, for at det skal foregå en genese av begrep i intuisjonen, slik vi tidligere i kapittelet så Bryant understreke som Deleuzes mål?¹⁷⁴ Hva er forskjellen som oppstår i tenkningens yttergrense?

Vi har i dette kapittelet oppsporet de problemer for filosofien som Deleuze vil arbeide med og generere en ny filosofi fra. Sammen med den ontologiske forståelsen av tenkning i Bergsonlesningene, og genesen av den transcendentale empirismen i *Différence et Répétition*, kan vi begynne å ane konturene av en tenkning som går livets multiplisitet og heterogenitet i møte, og forsøker å etablere en tenkning som kontinuerlig kan generere seg selv i møte med virkeligheten. Er det mulig å konkretisere dette nærmere? Hvordan materialiserer denne tenkningen seg? Hvordan tar en slik tenkning form, og hva er dens begrep? Det singulære er altså det som erstatter begreper som forsøker å innramme identitet og generalitet. I så måte kan det sees som en forlengelse av innsettelsen av livsbegrepet som forutsetning for tenkningen, i stedet for det ortodokse tankebildets forankring i subjektet. Der tankebildet forutsetter et cogito som samler sine erkjennelsesevner i bekræftelsen av en identitet som blir bestemmende for det begrep tankebildets filosofi benevner for denne identiteten, forsøker Deleuze å gjøre det singulære til mål for begrepene, med utgangspunkt i en forutsetning av et heterogent og levende kraftfelt. Man kunne her spørre: Hva gjør bevegelsen i Deleuzes tenkning forskjellig fra den type filosofi han kritiserer? Forsøker ikke også han bare å nå en korrespondanse med virkeligheten i tenkningen gjennom å begrepsliggjøre heterogene

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Ibid.: 58.

¹⁷³ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 228.

¹⁷⁴ Bryant, *Différence and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, 8-9.

elementer? I hvilken forstand er den tenkning Deleuze beskriver mer skapende, mer kreativ, i stand til å bringe noe nytt inn i virkeligheten?

Tenkning som problem

Vi har til nå undersøkt hvordan tenkningen gjøres immanent til livet, og hvordan Deleuze mener tenkningen bør oppstå i et møte med virkeligheten. Deleuze vil ut av representasjonstenkningen som skiller begrepene fra det værende og setter opp tenkningen som et adskilt system i abstrakte identiteter eller motsetninger. Tenkningen må søke det vanskelige, forskjellige og obskure, det som ikke er klart og enkelt, gi seg i kast med det problematiske for å generere tenkning. Denne tenkningens genese, som vi viste i forrige kapittel, lar tenkningen oppstå i sine ulike erkjennelsesevners yttergrense: Vi kan forstå det som at tenkningen vekkes til live som et værende i møte med det problematiske og obskure. Det er et forsøk på å beskrive en tenkning som er på nivå med det værende selv, en tenkning som skal gjøres adekvat til å nå det sanseliges værende i tenkningen. Hva er tenkningens værende? Hva er det som oppstår i tenkningens møte med virkeligheten? Vi har i dette kapitlet satt oss fore å undersøke hvordan Deleuze bryter ned skillet mellom sansning og begrep, mellom virkelighet og representasjon, og undersøke hvilke former tenkningen tar, gjennom den problematiske idé og begrepet. Vi vil forsøke å føye sammen de ulike tråder og problemer vi har reist i de to foregående kapitlene og se om vi kan komme til en forståelse av hva tenkning er og kan være. Hva innebærer det for tenkningens forhold til livet at tenkningen tar form som et problem? Hva er tenkningens kreativitet i problemet og begrepet?

I det skillet Foucault setter opp i fransk tenkning i "Livet som erfaring og vitenskap", som vi tok for oss innledningsvis, lar Foucault en begrepsorientert filosofi springe ut av en kritikk av og kontrast til en filosofi orientert mot erfaring, mening og subjektivitet. Foucault mener en begrepsorientert filosofi kan være en kontinuerlig form for revidering av tenkningens ambisjoner om rasjonalitet gjennom en historisk-epistemologisk analyse av begrepene som tilnærminger til kunnskap om livet. Foucault redegjør for at Canguilhem undersøker det filosofiske begrep i henhold til dets situering i livet: Hvordan mennesket har brukt begreper i sin måte å leve på. Begrepet er forstått som en "[...] modalitet av den informasjon ethvert levende vesen henter fra sine omgivelser og som det omvendt bruker til å strukturere disse omgivelsene."¹⁷⁵ Det er begrepenes rolle i menneskets måte å leve på Foucault mener Canguilhem er ute etter, og forstår da menneskets skapelse og bruk av begreper som dets

¹⁷⁵ Foucault, "Livet Som Erfaring Og Vitenskap," 93.

særegne måte å bruke og flytte informasjon i det levende, framfor som en abstraksjon fra livet.¹⁷⁶ ”Å forme begreper er en måte å leve på og ikke en måte å drepe livet på. Det er en måte å leve i relativ bevegelighet på og ikke et forsøk på å gjøre livet ubevegelig.”¹⁷⁷ Begrepene avslører at mennesker lever i en virkelighet som for tenkningen er ustabil og skiftende, som stadig påkaller nye begreper.

En undersøkelse av de organiske vitenskaper fremviser en myriade av informasjon som de levende vesener bruker og flytter på, og et epistemologisk perspektiv på vitenskapene kan derfor tydeliggjøre måter å leve med informasjon på. Menneskets kunnskap er i den forstand ingen privilegert form for erkjennelse, den er en del av all den informasjon som de levende vesener utveksler og lever med. Begrepsdannelsen utviser i Foucaults ord en innovasjon i forhold til livet, som, ”[...] om man oppfatter den som ubetydelig eller viktig, innebærer en ganske spesiell form for informasjon.”¹⁷⁸ Foucault er her ikke ute etter hva denne informasjonen er, hva slags kunnskap den kan sortere under, men er ute etter å påvise hva denne informasjonsinnovasjonen sier om livet og dets særegenhet. Som vi har vært inne på forstår Foucault, i sin utlegning av Canguilhem, livet som det som kan ta feil, og det er særlig begrepet som utviser denne særegenheten, fordi det i det historisk-epistemologiske studiet av vitenskapene fremstår som bærer av den snubling vitenskapene har gjort i livets problemer. Begrepet er det som avslører vitenskapenes tilnærming til sannheten om den verden de undersøker. Det er en ”usikkerhet” i informasjonssystemet som utgjør livet, en kontinuerlig snubling og misforståelse, som viser seg som kontinuerlige avvik og rettelser i vitenskapenes historie.¹⁷⁹ ”Hvis man innrømmer at begrepet er livets eget svar på denne usikkerheten, må man også gå med på at feiltagelse er roten til den menneskelige tenkning og dens historie.”¹⁸⁰ For Foucault er begrepet, slik det her er forstått hos Canguilhem, uttrykk for en vedvarende serie av rettelser, en serie uten finalitet mot sannheten oppnådd i et endelig begrep. Det er en *kontinuerlig diskontinuerlig* serie, som en uendelig rekke feiltakelser. Det vesentlige for Foucault her er ikke hva begrepene utviser i sitt forhold til livet, altså om de oppnår å uttrykke en korrespondanse, men derimot den særegne levemåte de avslører, den kontinuerlige prøving og feiling, menneskets stadige forsøk på å håndtere den informasjon de lever med. Foucault

¹⁷⁶ Ibid.

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Ibid.

tar, i forlengelsen av Canguilhem, til orde for en begrepsfilosofi som slår rot i livets tendens til å ta feil.¹⁸¹

Det er en form for problematologi Canguilhem representerer, som, gjennom sin historisk-epistemologiske analyse av vitenskapens snubling i livet, vil avdekke noe om livets problematiske natur og særegenhet for tenkningen. Livet har sin egen normativitet som tenkningen aldri kan gripe. Avdekkingen av det problematiske ved livet er dermed først og fremst en avklaring av livets natur som kunnskapsobjekt og rasjonalitetens forutsetninger i forhold til dette kunnskapsobjektet. Canguilhems problematologi tillegger filosofien en sekundær rolle, fordi den kun skal rekonstruere de problemer livet utviser formidlet gjennom de organiske vitenskapers begreper. Livets problematiske natur er, som vi har sett, sentralt også for Deleuze, men den problematologi han arver og viderefører fra Bergson nøyer seg ikke med å konstatere de epistemologiske premissene og utfordringene i rasjonalitetens forhold til livet. Hos Bergson er problemene det som viser filosofiens særegne tilgang til virkeligheten, fordi det kun er filosofien som kan avgjøre hvilke problemer som er fruktbare gjennom intuisjonen. Problematologien er for Deleuze et ledd i å vise livets og tenkningens samspill: Hvordan livet må problematiseres for å forstås, og hvordan tenkningen må være denne instans som problematiserer. Med problemet gis tenkningen rom for også å være kreativ i forhold til livet. Deleuze skiller seg her fra Foucault og Canguilhem ved både å tilkjenne filosofi og tenkning et eget potensial, en egen, skapende evne, og i tillegg ved å bruke problematologien som et ledd i å avdekke en ontologi. Intuisjonen er avhengig av problemet som tilnærming til virkeligheten. Problemet er den formen tenkningen må stille seg i for å nå en ontologisk forståelse. Den normativitet som fins hos Canguilhem knytter seg til et krav om stadig å problematisere, et imperativ som sier: Ikke tro på filosofien, fortsett å problematisere hva filosofien er og kan gjøre. Hos Bergson og Deleuze er det en motsatt bevegelse: Tro på filosofien og problematiser, det er filosofien som kan problematisere og slik kan forstå og bringe noe nytt inn i livet.

Det immanente problem

¹⁸¹ Ibid.

I *Différence et Répétition* kommer det til fulle til uttrykk hvorfor Deleuze er avhengig av problemet for å fundamentere tenkning i forhold til livet, som immanent og skapende. Her kontrasteres problematiseringen med formuleringen av proposisjoner, hvor den problematiserende formen er et forsøk på å svare på manglene Deleuze finner i det ortodokse tankebildets representasjonstenkning. Der vil en proposisjon eller et begrep ha en bestemt og avgrenset betydning, som kun kan vurderes som sann eller falsk i henhold til det objektet det representerer i det virkelige. Det proposisjonelle begrep blir en tom referent, uten å være i stand til å formidle mening. Eller rettere: Mening begrenses til å være en stivnet korrespondanse mellom begrepet og det objektet det representerer, som en tom designator for sann eller falsk. Også i *Le Bergsonisme* handlet det om å avgjøre om man har å gjøre med gode eller dårlige problematiseringer av virkeligheten, framfor sanne eller falske begreper som ikke bærer med seg noen virkelig mening. Med problemet søker Deleuze å skape en meningsfull forbindelse mellom tenkningen og virkeligheten. "Faute de voir que le sens ou le problème est extrapositionnel, qu'il diffère en nature de toute proposition, on rate l'essentiel, la genèse de l'acte de penser, l'usage des facultés."¹⁸² En *mening* i tenkningen kan kun oppstå i en problematisk form. Problemet er knyttet til tenkningens genese i erkjennelsesevnene, i deres yttergrense, til åpningen av en virtualitet i tenkningen. Problemet er ment å skulle bære med seg størst grad av betydning i henhold til problemets virtuelle tendenser. Problemet er de virtuelle muligheter og heterogene tendenser i virkeligheten tenkningen må ta opp i seg, det vanskelige hver erkjennelsesevne møter i sin yttergrense. Et problem mangfoldiggjør og heterogeniserer. Hvordan skal tenkningen åpne for virtuelle tendenser og muligheter, det den enda ikke har erfart?

For at tenkningen skal være fruktbar må den finne en problematisk form som kan åpne tenkningen for kontinuerlig utvikling og kreativitet. Problemet er det som gir tenkningen et eget plan å operere på i forhold til livet, fordi det er tenkningen som må formulere betingelsene for problemet og få fram de heterogene tendensene. Samtidig kan man spørre: I hvilken grad gir Deleuze kriterier for å avgjøre om problemene er gode eller dårlige? Fins det noe medierende element eller kriterium som kan avgjøre om den nye og kreative tenkningen vi tar del i er god og konstruktiv? Hva innebærer denne kreativiteten? I *Le Bergsonisme* fremla Deleuze disse kriteriene som det å spørre om virkeligheten på en slik måte at man problematiserte den godt, for eksempel å spørre om hvordan noe har blitt dét det er, for å

¹⁸² Deleuze, *Différence Et Répétition*, 204.

forstå tendensene som har utspilt seg i varigheten. Men det å problematisere virkeligheten godt er for Deleuze her å problematisere slik at man når den riktige ontologiske forståelse, som en bekreftelse på metodens gjensidige bånd til ontologien, deres bekreftelse av hverandre. Nå er det naturligvis ikke snakk om en problematisering som en gang for alle skal avdekke den ontologiske sannheten om virkeligheten, ettersom den er i konstant bevegelse og forandring. Det er denne utvikling i varigheten problemene skal nå gjennom intuisjonen. Problemer må stilles for kontinuerlig å forsøke å la nye forskjeller tre frem: I den forstand kan vi si at det må stilles nye problemer fordi noe nytt stadig oppstår i virkeligheten. Er tenkningens rolle i den forstand bare å frembringe de forskjeller som stadig oppstår i verden? Hva er da det radikale ved Deleuzes tenkning, i hvilken forstand er tenkningen noe mer enn en korrespondanseteori i ny forkledning?

Det problematiske begrep er, slik det formuleres i bergsonismen, en ny "utskjæring" og en ny utspørring av virkeligheten.¹⁸³ Problemet er her første ledd i intuisjonen som metode, som får sin særegne tilgang til virkeligheten gjennom å spørre om virkeligheten på en slik måte at tenkningen kan gripe den på riktige premisser. Intuisjonen søker å være mer presis, mer direkte, ved å problematisere på en slik måte at virkeligheten gripes som levende og i konstant forandring. Filosofiens oppgave ligger i å avgjøre om man har å gjøre med gode eller dårlige problematiseringer av virkeligheten. I *Différence et Répétition* blir problemene gjort til en forlengelse av Kants ideer. Hos Kant er ideene begreper for objekter som overgår den mulige erfaring og erkjennelse, som for eksempel "verden" eller "sjelen".¹⁸⁴ Ideen om en helhetlig verden kan tenkes, men aldri erfares. Det vil være et falsk problem eller en illusjon å spørre om verden som om vi har erfart at den fins, som et objekt for erfaringen: Å spørre for eksempel om verden vil eksistere til evig tid.¹⁸⁵ Fremfor å forutsette ideen om verden som et objekt for erkjennelsen, må ideen oppfattes som en problematiske idé, som en serie av betingelser. Dette kan minne om Bergsons fokus på å stille ut de spørsmål som baserer seg på falske problem, som forutsetter for eksempel væren som gitt, og som dermed går glipp av betingelsene for erfaring av væren, som en tilblivelse i varighet. Kant skiller ut illusjonen som falsk premiss for tenkningen, når den tar utgangspunkt i et objekt som ikke kan erfares. Til gjengjeld viser Kant hvordan ideen kan ha en legitim bruk som påviser av problematiseringer

¹⁸³ _____, "Bergson, 1859 - 1941," 28.

¹⁸⁴ Daniel W. Smith, "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas," in *Deleuze and Philosophy*, ed. Constantin V. Boundas (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006), 45-46.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 46.

i fornuften som åpner for å se tendenser eller kjeder av mulige betingelser, gjennom en analogi mellom ideene og erkjennelsens objekter. Alt skjer *som om* det fins en verden.¹⁸⁶ Deleuze viderebringer Kants oppfatning av ideen som problematiserende: "Un objet hors de l'expérience ne peut être représenté que sous une forme problématique; ce qui ne signifie pas que l'Idée n'a pas d'objet réel, mais que le problème en tant que problème est l'objet réel de l'Idée."¹⁸⁷ Ideene viser til et problemkompleks, et sett av immanente betingelser som er aktuelle selv om de ikke kan erfares som et objekt i verden.

For Kant vil ideen bunne i en illusjon hvis den opererer i henhold til en illegitim transcendent forståelse, som vil være å knytte ideen til et objekt som skal korrespondere til problemet.¹⁸⁸ Kant gjør her et skille mellom transcendent og transcendental som også ligger til grunn for Deleuze. Kant søker en *transcendental* analyse som kan avsløre de immanente betingelsene for forståelsen. Disse kan avsløre en illegitim *transcendent* forståelse av ideen.¹⁸⁹ Daniel W. Smith forstår den legitime immanente bruken av ideene hos Kant slik:

The immanent use is regulative: ideas constitute ideal *focal points* or *horizons* outside experience that posit the unity of our conceptual knowledge as a *problem*; they can therefore help regulate the systematisation of our scientific knowledge in a purely immanent manner.¹⁹⁰

Vi ser at ideene her fungerer som en måte å problematisere virkeligheten i sine immanente betingelser, uten å gjøre tenkningen abstrakt eller knytte den an mot transcendent forutsetninger. Dette er den virkelige erfarings betingelser, som vi har sett Deleuze hente fra Bergson. Det er som rekonstrueringen av kurvens form ut over erfaringen i matematikken, der antakelsen av fortsettelsen av en kurves form nettopp vil være en "focal point", en ideell horisont som gjør oss i stand til å problematisere kurvens tendens som kurve. Det vi kan erfare kan eksempelvis problematiseres *som om* det eksisterer i varighet, selv om varigheten i seg selv ikke er et objekt vi kan påvise direkte i erfaringen. Varigheten er i så måte et eksempel på en problematisk idé, som Deleuze, i henhold til Bergson, vil mene det er fruktbart å undersøke virkeligheten gjennom.

¹⁸⁶ Ibid., 47.

¹⁸⁷ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 219.

¹⁸⁸ Smith, "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas," 47.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ Ibid.

Deleuze vil imidlertid distansere seg fra Kants problem på et viktig punkt: Kant definerer problemets sannhet ved dets mulighet til å løses, gjennom en transcendental mulighet som tilsvarer de ulike erkjennelsesevnenes tilkjente rolle i henhold til fordelingen under *le sens commun*.¹⁹¹ Slik mener Deleuze at problemet likevel grunnlegges i forhold til ytre betingelser. Det er det ortodokse tankebildets mangel at problemene overføres til korresponderende proposisjoner, slik at de kun kan evalueres ut i fra deres mulighet til å løses. Deleuze mener det samme problemet gjør seg gjeldende i Hegels dialektikk, som han mener setter opp en hypotetisk og abstrakt dualitet i tenkningen, hvor de ulike elementene er rene referenter til proposisjoner som settes opp i motsetninger.¹⁹² Deleuze søker en dialektikk, men det er en dialektikk inspirert av Platons ideer, hvor problemet er dialektisk i den grad dets elementer knyttes sammen i ideelle forbindelser, relative til de situasjoner de aktualiseres i.¹⁹³ En slik dialektikk vil sikre en "continuité idéelle" i problemet.¹⁹⁴ Det er når dialektikken glemmer at problemene er ideelle, at de ikke kan overføres til proposisjoner, at den: "[...] perd sa véritable puissance pour tomber sous le pouvoir du négatif."¹⁹⁵

Problemet transcenderer enhver mulig løsning det kunne være opphav til, men er samtidig immanent til løsningene fordi desto nærmere problemet kommer en bestemmelse, desto nærmere vil problemets løsning være.¹⁹⁶ "Un problème se détermine en même temps qu'il est résolu; mais sa détermination ne se confond pas avec la solution, les deux éléments différent en nature, et la détermination est comme la genèse de la solution concomitante."¹⁹⁷ Den problematiske strukturen forsvinner ikke selv om et problem blir løst, men blir kontinuerlig modifisert av de aktualiseringer som finner sted. Det er dette som menes med at betingelsen aldri kan være større enn det betingede, og at det er snakk om betingelser for den virkelige erfaring.¹⁹⁸ Boundas formulerer det som at ideene er: "[...] multiplicities, systems of multiple differential elements, singular problem-setting structures. And being structures, they are virtual, but not, because of it, any less real."¹⁹⁹ Dialektikken kan være en "combinatoire", en

¹⁹¹ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 209.

¹⁹² Ibid., 212-13.

¹⁹³ Ibid., 212.

¹⁹⁴ Ibid., 211.

¹⁹⁵ Ibid., 213.

¹⁹⁶ Boundas, "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual," 89.

¹⁹⁷ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 212.

¹⁹⁸ Daniel W. Smith, "Deleuze and the Production of the New," in *Deleuze, Guattari and the Production of the New*, ed. Simon O'Sullivan and Stephen Zepke (London: Continuum, 2008), 160.

¹⁹⁹ Boundas, "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual," 89.

”calcul des problèmes”, som sikrer en *multipliserende*, altså kvalitativ, multiplisitet.²⁰⁰ Problemet er nødvendig for å bevare en virtualitet i tenkningen, som igjen sikrer differensiering i tenkningen uten negasjon. Der en proposisjonell løsning vil være abstrakt og generell, fjernet fra livet, er det bare problemet som evner å være universelt og samtidig konkret, med en åpning mot stadig nye situasjoner og betingelser. I *Le Bergsonisme* formulerte Deleuze problemet som at dets løsning er tilstede når problemet er riktig stilt.²⁰¹ I *Différence et Répétition* kommer det tydeligere frem hva det innebærer å sette opp et problem i tenkningen. Her er problemet den stadige frembringelse av en løsning, men det er en løsning som må forstås som noe annet enn en korrespondanse eller oppløsning av enkle elementer i problemet. ”Le problème, c’est l’élément différentiel dans la pensée, l’élément génétique dans le vrai.”²⁰² Deleuze etterlyser en produksjon og genese av sannhet internt i tenkningen, i problemet selv. Betingelsene for sannhet må finnes i problemet, og ikke i dets eksterne betingelser. Problemet må ikke defineres ut fra en mulig ekstern løsning, men ut fra problemets indre evne til å løses. Deleuze skriver:

Ce qui est manqué, c’est la caractéristique interne du problème en tant que tel, l’élément impératif qui décide d’abord de sa vérité et de sa fausseté, et qui mesure son pouvoir de genèse intrinsèque: l’objet même de la dialectique ou de la combinatoire, le ”différentiel.”²⁰³

Problemet kan ikke løses opp i analytiske elementer, men innehar en multipliserende, virtuell kontinuitet i sin idé, som er universell i forhold til sine løsninger.²⁰⁴ Kriteriene for et godt problem består i å ”[...] déterminer les conditions dans lesquelles le problème acquiert le maximum de compréhension et d’extension, capable de communiquer aux cas de solution la continuité idéale qui lui est propre.”²⁰⁵ Problemet må tenkes i henhold til dets ideelle relasjoner og virtuelle muligheter. Kun slik kan problemet generere stadig nye forskjeller, i henhold til dets immanente betingelser. ”Résoudre, c’est toujours engendrer les discontinuités sur fond d’une continuité fonctionnant comme Idée.”²⁰⁶

²⁰⁰ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 204. Deleuze definerer, i forlengelsen av Bergson, multiplisiteter som kvalitative, intensive, som ikke kan deles uten også å endre natur, i motsetning til kvantitative og ekstensive multiplisiteter, som kan deles uten å endre natur.

²⁰¹ ———, *Le Bergsonisme*, 21.

²⁰² ———, *Différence Et Répétition*, 210.

²⁰³ Ibid.

²⁰⁴ Ibid., 211.

²⁰⁵ Ibid.

²⁰⁶ Ibid.

Livet er det intensive felt av singulariteter, den ubestemmelige vitalitet ("*et*" *liv*), som problemet som ideell struktur må være på nivå med. "[...] Le problème ou l'Idée n'est pas moins la singularité concrète que l'universalité vraie."²⁰⁷ Problemets struktur består av singulære punkter som utgjør dets betingelser, mens et sett av relasjoner utgjør problemets universalitet.²⁰⁸ Singulariteten innebærer en universalitet fremfor en abstrakt generalitet, som problemet evner å vedlikeholde i sin ideelle og virtuelle kontinuitet.

Vi kan her se betydningen av livsbegrepet for struktureringen av tenkningen i problemet. Livet er den åpne virtualitet som Deleuze forsøker å gripe i tenkningen. Er problemet hos Deleuze i den forstand simpelthen *analogt* med virkeligheten, et forsøk på å befeste *det levende* i sin ubestemmelighet gjennom en ideell konstruksjon, framfor representasjonen av avgrensede entiteter i bestemte proposisjoner, som under det ortodokse tankebildet? Alberto Gualandi argumenterer for at det er Deleuzes nye fordeling mellom det immanente og det transcendentale, og funderingen av tenkningen i det immanente som tillater ham å gå bort fra en analog tenkning.²⁰⁹ Der Kant begrenser erkjennelsen til den menneskelige tilgang til virkeligheten, og i den forstand gjør tenkningen immanent og begrenset til de menneskelige betingelser, gjør Deleuze tenkningen immanent til et ubegrenset liv – et liv som er definert av å være en tilblivelse, framfor en væren.²¹⁰ Alliez er inne på et lignende poeng, om at Kant, med sin "mimetiske versjon av det værende", i henhold til en deleuziansk diagnostikk har "[...] måttet gi avkall på en genese av det gitte og en konstitusjon av et reelt transcendentalt felt, siden det gitte alltid allerede er gitt som et objekt for et subjekt i henhold til den naturlige persepsjonens prinsipp."²¹¹ Det transcendentale feltet hos Kant får, i sin betegnelse av de generelle betingelsene for menneskets erfaring, tilsvarende en *finitt* karakter i henhold til grensene for den mulige erfaring. Tenkning hos Deleuze er immanent til en åpen tilblivelse, og opererer på et transcendentalt felt som problematiserer betingelsene for den virkelige, konkrete erfaring.

Selv om tenkningen er immanent til virkelighetens utvikling, kan problemet *problematisere* denne virkeligheten på stadig nye måter. Gualandi skriver: "La doctrine de la Pensée montre que la Pensée est à la fois une procédure constructive de synthèses et un devenir infini

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid.

²⁰⁹ Alberto Gualandi, *Deleuze, Figures Du Savoir* (Paris: Les Belles Lettres, 1998), 23.

²¹⁰ Ibid., 24.

²¹¹ Éric Alliez, "Om Gilles Deleuzes Filosofi: En Inngang I Materien," *Agora* 2-3(2000): 65.

immanent à l'Être".²¹² Det synes vanskelig å konkretisere en slik konstruktivitet hos Deleuze. Hvordan kan vi sette opp fruktbare problem i møte med virkeligheten? Elizabeth Grosz antyder hvordan det går an å tenke problemet hos Deleuze i relasjon til politiske og teoretiske spørsmål.²¹³ Hun diskuterer kjønnsforskjellen som et slikt problem, i forlengelsen av Luce Irigarays stillen av kjønnsforskjellen som spørsmålet og problemet for vår tid.²¹⁴ Vi vil her ikke diskutere dette spørsmålet som sådan, men det er interessant å se hvordan Grosz formulerer og konkretiserer dette som et problem i deleuzianske termer:

The question of sexual difference signals the virtual framework of the future. What today is actual is sexual opposition or binarism, the defining of the two sexes in terms of the characteristics of one. Sexual difference is that which is virtual; it is the potential of this opposition to function otherwise, to function without negation, to function as full positivity. It is the future we may be able to make, but which has not yet come into existence.²¹⁵

Grosz mener kjønnsforskjellen er et problem og en virtuell tilstedeværelse fordi det aldri har blitt artikulert til fulle i kulturen, fordi det aldri har fått utslagsgivende styrke i diskurser og praksiser.²¹⁶ I stedet for en feminisme som søker å definere en utopi eller en mal for praksis og teori, mener hun man må søke et kontinuerlig samspill mellom teori og praksis. I det deleuziske problemet mener hun det fins et potensial for å bringe teori og praksis i møte, å se hvordan teori kan generere praksis, hvordan en gjensidig relasjon av påvirkning mellom teori og praksis kan avføde nye måter å leve og problematisere på. Kjønnsforskjellen er i den forstand et godt eksempel på et deleuzisk problem, fordi det ikke er et teoretisk spørsmål som trenger spesifikke løsninger eller enigheter, men snarere kan være et fruktbart opphav til nye artikuleringer, nye livsformer, nye praksiser. Det er ikke et problem som krever en bestemt formulering, en bestemt mal for løsning. Det er et uartikulert og virtuelt spørsmål, et problem som enda ikke har blitt problematisert og levd ut. Det er et spørsmål som må åpne for eksperimentering og kontinuerlig problematisering.

²¹² Gualandi, *Deleuze*, 26.

²¹³ Elizabeth Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power* (Durham, N.C.: Duke University Press, 2005), 157-69.

²¹⁴ "La différence sexuelle représente une des questions ou la question qui est à penser à notre époque. Chaque époque – selon Heidegger – a une chose à penser. Une seulement. La différence sexuelle est probablement celle de notre temps." Luce Irigaray, *Éthique De La Différence Sexuelle* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1984), 13.

²¹⁵ Grosz, *Time Travels: Feminism, Nature, Power*, 164.

²¹⁶ Ibid.

Tenkningens materialitet

Hvordan gir møtet med virkeligheten opphav til problemet i tenkningen? Det som differensierer har en sentral betydning i modellen Deleuze skisserer opp, ikke bare for struktureringen og genereringen av problemet i seg selv, men også for møtet mellom tenkning og virkelighet. Deleuze vil vise at tenkningen, så vel som persepsjonen, ikke er satt sammen av rene, enkle elementer, men at vi møter en multiplisitet som består av ulike heterogene, differensielle elementer. Fremfor å strukturere tenkningen i klare identiteter, vil Deleuze vise den kontinuerlige multiplisitet vår persepsjon og tenkning består av, dets alltid tilstedeværende virtuelle tendenser.²¹⁷ Hvordan går tenkningen forskjellen i virkeligheten i møte, hvordan genereres en differensiell relasjon av dette møtet? Som vi så i forrige kapittel søker Deleuze en oppsplintring av erkjennelsesevnene, hvor de går i hver sin transcendentale yttergrense. Vi har også konstatert at Deleuze er ute etter betingelsene for den virkelige erfaring, som er immanente betingelser som tenkningen kan finne gjennom en transcendental empirisme. Deleuzes søken mot det obskure og problematiske er en bekreftelse på den multiplisitet vår persepsjon og tenkning består av. Det er forskjellen vi møter i tenkningens yttergrense. I den forstand er *sentientum*, det som kan sanses, viktigere enn ideer, *cogitandum*, fordi det er de som bringer tenkningen i møte med det voldsomme og obskure som vekker tenkningen fra dens ”dogmatic slumber.”²¹⁸

I Deleuzes eksempler fra sansningens møte med virkeligheten kan det også bli tydeligere for oss hva tenkning er hos Deleuze. Persepsjonens forbindelse til dens omgivelser kan tydeliggjøre hvordan han mener tenkning må søke mot en splittelse for å nå den multiplisitet av singulariteter virkeligheten består av. I sin beskrivelse av et møte med for eksempel havet betoner Deleuze muligheten for å persipere mer enn et samlet inntrykk av havet. Selv om vi oppfatter lyden av havet som enkel, er persepsjonen obskur: Lyden av hver bølge vil være der som et bakgrunnsteppe, som virtuelle tendenser, men har ikke blitt aktualisert i persepsjonen fordi vi ikke har stilt oss inn på å persipere hver enkelt av dem.²¹⁹ Smith beskriver det slik:

A conscious perception is produced when at least two of these minute and virtual perceptions – two waves, or two voices – enter into a differential relation that

²¹⁷ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 212.

²¹⁸ Boundas, "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual," 90.

²¹⁹ Smith, "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas," 57.

determines a singularity, which 'excels' over the others, and becomes conscious, on the basis of my needs, or interests, or the state of my body.²²⁰

De virtuelle tendensene er betingelsene for persepsjonen, dens nødvendige bakteppe, hvor alt er i en differensiell relasjon som skiller ut noen singulære elementer og aktualiserer dem som persepsjon. Deleuze er her inspirert av Leibniz, som var opptatt av å skille problemer fra proposisjoner, fordi problemene tok hensyn til alle betingelsene og begivenhetene som omkranser en proposisjon. Om Leibniz skriver Deleuze: "Sous les grands événements bruyants, les petits événements du silence, comme sous la lumière naturelle, les petites lueurs de l'Idée".²²¹ Det singulære stiger ut av en differensiering fra de omkringliggende elementer det utgjør et levende felt med, et multipliserende felt som består av virtuelle tendenser og aktualiserte singulariteter. Vi kan dermed forstå hvorfor det virtuelle er kilden til de immanente betingelsene for den konkrete, virkelige erfaring, og at de samtidig er *genetiske*, fordi de står i den nødvendige differensielle relasjon til hverandre, hvorfra noen elementer blir aktualisert. I *Le Bergsonisme* låner Deleuze følgende definisjon av det virtuelle fra Marcel Proust: "[...] réels sans être actuels, idéaux sans être abstraits."²²² Vi kan her forstå den virkelige betydningen av at det virtuelle er ideelt framfor abstrakt, i hvilken forstand det virtuelle er ideelle, immanente betingelser, framfor å være abstrakte.

Framfor å la tenkningen finne sitt opphav i det klare og tydelige, i enkle eller kjente identiteter, må filosofen søke mot det obskure, der tenkningens fulle spekter av muligheter befinner seg. Ikke bare kan tenkningen slik oppdage mer enn den ville ha gjort ved å begrense seg til det allerede kjente, men vil kunne åpne for en genese og frembringelse av nye forskjeller fra de virtuelle tendensene. Smith påpeker at det er snakk om en kontinuerlig skifting mellom det klare og det obskure, *chiaroscuro*, som etablerer at persepsjonen, så vel som tenkningen, konstant veksler mellom å bli skapt og avskapt.²²³ Tenkningen vil slik konstant kunne bevege seg mellom flere terskler. Smith eksemplifiserer dette ved den frie handling, som han mener ikke vil kunne falle inn under en teori om valg hos Deleuze, fordi det vil forutsette valget som kjent: Teorien ville gi svaret og frarøve individet den reelle friheten.²²⁴ Snarere vil en fri handling hos Deleuze kunne forstås som en slik veksling mellom

²²⁰ Ibid.

²²¹ Deleuze, *Différence Et Répétition*, 212.

²²² ———, *Le Bergsonisme*, 99.

²²³ Smith, "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas," 58.

²²⁴ Ibid.

terskler, der det aldri handler om et valg mellom to rene alternativer, men snarere en multiplisitet av inklinasjoner som knytter seg til hvert mulige valg. "A free act is an act that integrates the virtual perceptions and virtual inclinations into a remarkable inclination, which then becomes an inclination of the soul."²²⁵ Dette eksempelet kan tydeliggjøre hvordan Deleuze prøver å gjøre oss oppmerksomme på elementer vi neglisjerer når vi lar tenkningen være orientert mot enkle, kjente kategorier, og hvordan tenkning kan åpnes for nye forbindelser og muligheter.

Er tenkningen selv en materiell forskjell i møte med det sansbare, er det snakk om en differensiell relasjon mellom sansningen og det som sanses? I *Différence et Répétition* skriver Deleuze om tegn, *signes*, som synes å være inkarnasjonen av møtet mellom tenkningen og virkeligheten, i kraft av å være det i gjenstandene som vekker tenkningen, "[...] font problême". Det skjer en genese i tenkningen i møte med tegnet i virkeligheten. Tegnene er verken knyttet til språk, representasjon eller fakta, de vekker til live mening og tolkning i tenkningen. I *Proust et les signes*, utgitt fire år før *Différence et Répétition*, leser Deleuze Marcel Prousts *À la recherche du temps perdu* som et verk om tegn heller enn minner, som en søken etter sannhet heller enn den tapte tid.²²⁶ Tegnene er imidlertid ikke bærere av sannhet, men åpner for en læringsprosess som begynner når tenkningen møter noe ukjent i tegnet. "At lære vedrører frem for alt tegnene. Tegnene er genstand for en tidlig læreprosess, ikke for en abstrakt viden. At lære er først og fremmest at betrakte et stof, en genstand eller et væsen, som om det udsendte tegn, der skulle afkodes, fortolkes."²²⁷ Teorien om tegnene synes som et forsøk fra Deleuze sin side på å gå forbi filosofi som enten fokuserer på sannheten i objektene eller den fenomenologiske erfaringen av dem. Tegnet er ingen av delene: Det er et møte mellom tenkning og gjenstander i virkeligheten, og dette møtet får først sin betydning i tenkningen, gjennom en læringsprosess.

Det er i tegnene en filosofi om tenkningens genese kan funderes som et møte med virkeligheten. Busk beskriver tenkningen hos Deleuze som "[...] forsøget på at tænke den mentale ækvivalent til et sanselig tegn".²²⁸ For tegnene har et materielt opphav i sanselige kvaliteter og essenser, men det er i tenkningen at de får sin materielle betydning som

²²⁵ Ibid., 59.

²²⁶ Gilles Deleuze, *Proust Og Tegnene* (Frederiksberg: Det lille Forlag, 2003), 25.

²²⁷ Ibid., 26.

²²⁸ Busk, "Tankens Passion: Om Subjektivitetsproblematikker I Gilles Deleuzes Filosofi," 161.

utfoldelser av ideelle essenser: ”Det er ikke kun deres opprindelse, men det er deres utfoldelse, det er deres utvikling, som forbliver materiel.”²²⁹ I *Différence et Répétition* knytter Deleuze tegnene til symbolikk, de utvikler seg som symboler og ideelle essenser i tenkningen, i form av problemer. Tegnene vitner om en skapelse i tenkningen, heller enn en oppdagelse. Deleuze stiller det opp mot kunnskap, som han mener bare henviser til begrepers generalitet: Læringsprosessen er subjektets streben mot problemets objektivitet eller idealitet.²³⁰ Tegnene er katalysatoren for tenkningens genese i tenkningen selv.

Det er essensen, som udgør tegnets og meningens ægte enhed; det er essensen, som udgør tegnet, for så vidt som dette ikke kan reduceres til den genstand, der udsender det; det er essensen, som udgør meningen, for så vidt som denne ikke kan reduceres til det subjekt, der begriber den. Det er essensen, som er læreprocessens eller den afsluttende åbenbarings sidste ord.²³¹

Det er vanskelig å få en klar forståelse av hva disse tegnene skal være, men det er tydelig hva de *ikke* skal være, hva slags problem Deleuze forsøker å løse ved å beskrive dem. Tegnene er et forsøk på å beskrive en genese av mening i tenkningen i møte med essensielle tegn ved gjenstander i virkeligheten, som unngår å determinere både meningen og gjenstandene. Mening skal ikke forstås utelukkende som en del av et språkssystem, og essensene kan ikke bestemmes ut fra et avgrenset meningsinnhold eller konkret identitet i gjenstandene. Essensen viser ikke til en bestemt gjenstand som skal defineres i tenkningen, men peker mot en genese av mening i tenkningen. I tegnene forsøker Deleuze å åpne for en vedvarende, ubestemt og åpen genese av mening i møtet mellom tenkning og virkelighet. Kanskje er det nettopp med konseptualiseringen av tegnene Deleuze overskrider Foucaults skillelinje mellom filosofi orientert mot erfaring og filosofi orientert mot begreper: Tegnene er inkarnasjonen av møtet og den gjensidige avhengigheten mellom erfaring og begrep, mellom virkeligheten og tenkningen.

Har dette møtet, den differensielle relasjonen mellom tenkning og virkelighet, en materialitet? Eric Alliez formulerer det slik: ”[...] å differensiere, det er å problematisere, *materialisere* ved å gjøre det virtuelle gjeldende som en problematisk instans som det aktuelle foreslår løsninger til.”²³² I hvilken forstand er det snakk om en materialisering av tenkningen? Hva er

²²⁹ Deleuze, *Proust Og Tegnene*, 34-35.

²³⁰ ———, *Différence Et Répétition*, 214.

²³¹ ———, *Proust Og Tegnene*, 59.

²³² Alliez, "Om Gilles Deleuzes Filosofi: En Inngang I Materien." (min utheving)

tenkningens materielle element? Det kan synes som om vi trenger å avklare det virtuelle natur i forhold til det materielle. Både Smith og Alliez betegner det virtuelle som materielt, i den forstand at det *virker* i det materielle: "[...] every actuality is always surrounded by a halo of virtualities, which are not mere logical possibilities, but physical realities (even if they remain virtual), precisely because they are what constitute the problematic structure of my existence."²³³ Smith eksemplifiserer dette med situasjoner fra dagliglivet: Han aktualiserer en gest, snakker på en bestemt måte, som for et øyeblikk siden var virtuelle potensialer.²³⁴ Den problematiske strukturen, slik Smith eksemplifiserer den her, kan altså forstås som de virtuelle forutsetninger for hans tilværelse. Som vi husker forsvinner ikke denne strukturen hvis en virtualitet blir aktualisert eller et problem blir løst: Det neste øyeblikket vil fremdeles ha en problematisk struktur som er modifisert av den nylige aktualiseringen.²³⁵

Hvordan kan vi forstå denne virtualitetens materialitet? Jane Bennett påpeker at Deleuze & Guattari åpner for en *materiell vitalitet*, som bryter et skille mellom det organiske og det inorganiske. "The aim is to articulate the elusive idea of a materiality that is *itself* heterogeneous, itself a differential of intensities, itself *a* life. In this strange, *vital* materialism, there is no point of pure stillness, no indivisible atom that is not itself aquiver with virtual force."²³⁶ Kanskje kan materialiteten slik forstås ved at det er *virksomt*, det er det som har realitet av å være et virtuelt potensial i virkeligheten. Bennett påpeker at Bergson trengte *élan vital* som en spesifikk animasjonskraft til livet, mens Deleuze & Guattari klarer seg uten: Livet, materien, er selv det aktive prinsipp.²³⁷ Som vi var inne på i første kapittel er det den indre forskjellen som fundamenterer den grunnleggende årsak i det værende selv. Keith Ansell-Pearson formulerer det slik: "Movement can now be thought of not as the character of a thing, something or nothing, but as a substantial character that presupposes no moving object."²³⁸ Den indre forskjellen i varigheten er, som en absolutt forskjell, "[...] *selv blitt en natur*".²³⁹ Den indre drivkraft og bevegelse i virkeligheten er dens fundamentale årsak, uavhengig av ytre årsaker, og kan verken knyttes til konkrete, ytre bevegelser i det virkelige, eller bestemmes i en abstrakt og dialektisk relasjon mellom termer. Alliez knytter også

²³³ Smith, "Deleuze and the Production of the New," 160.

²³⁴ Ibid.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Jane Bennett, *Vibrant Matter* (Durham and London: Duke University Press, 2010), 57.

²³⁷ Ibid., 61.

²³⁸ Keith Ansell-Pearson, *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze* (New York: Routledge, 1999), 65.

²³⁹ Deleuze, "Forskjellsbegrepet Hos Bergson," 18.

filosofiens materialitet til vitalismen, ved å skrive at kjennetegnet ved Deleuzes forskjellsfilosofi, inspirert av Bergson, er at den er:

En kontinuerlig skapelse av forskjeller eller produksjon av divergenser, ifølge en modell som ikke lenger er matematisk, men biologisk, det vil si *ontobiologisk* og *vitalistisk* ved at den forutsetter et intensivt felt av før-individuelle singulariteter som fungerer som en veritabel *inngang i materien* for filosofien i sin *pre-immanens*.²⁴⁰

Det er altså livsbegrepet, livet som heterogent felt av singulariteter, som leder filosofien *inn i materien*: Den ontologiske differens aktualiserer seg, materialiserer seg, "[...] tvinger tenkningen til å begynne med forskjellens materialitet som det som utpeker det nye som blir til."²⁴¹

Begrep og kreativitet

Hva er så filosofiens materiale, dets problematiske begreper, og hvordan kan vi forstå disse i sammenheng med den ontologiske fundamenteringen av tenkningen? I kontrast til Foucault er det filosofiske begrep anstedet for Deleuzes ambisjoner på vegne av filosofien. I bergsonismen er begrepet uttrykk for filosofiens tilgang til virkeligheten gjennom problematisering, men er også utløpet for den filosofiske kreativitet: "Un grand philosophe est celui qui crée de nouveaux concepts [...]"²⁴². Også i *Qu'est-ce que la philosophie?* er begrepet det særegne bidrag filosofien kan bringe inn i virkeligheten. Det er i begrepet Deleuze bryter det skillet Foucault tegner opp i fransk tenkning mellom filosofi orientert mot erfaring og mening, og Foucault-Canguilhems epistemologiske linje orientert mot begreper. Deleuze er ute etter en begrepsfilosofi som går erfaringen og meningen i møte, begrepene er problematiseringer i direkte kontakt med virkeligheten. Selv om sannheten også blir trukket i tvil i Deleuzes begrepsfilosofi, er det av andre grunner enn i Foucaults essay, hvor det er snakk om å avsløre forsøk på rasjonalitet: Hos Deleuze er det for å vise at tenkning kan være noe annet enn rasjonalitet orientert mot sannhet, og for å innsette andre kriterier for tenkning som kan gi tenkningen et skapende og fruktbart potensial. I Bergson-lesningene uttrykker Deleuze en skepsis overfor et begrep som endelig skal uttrykke værens essens, begreper som skal befeste sannheten for godt, en gang for alle, fordi en slik metode undersøker

²⁴⁰ Alliez, "Om Gilles Deleuzes Filosofi: En Inngang I Materien," 65-66.

²⁴¹ Ibid.: 68.

²⁴² Deleuze, "Bergson, 1859 - 1941," 28. Vi kan for øvrig merke oss at 'concept' på fransk har flere betydninger enn det norske 'begrep': det har også betydningen konsept, idé og forestilling.

virkeligheten på feil måte og mister av syne den kontinuerlige forandring som virkeligheten tar del i. Hva er da det filosofiske begrep hos Deleuze? I hvilken forstand kan tenkningens bevegelighet i møte med virkeligheten uttrykkes i begreper?

I *Qu'est-ce que la philosophie?* forstås begrepets skapelse som uttrykk for et problem som refererer til betingelsene for dets skapelse: "Un concept à toujours la vérité qui lui revient en fonction des conditions de sa création."²⁴³ Problemene skal, som vi husker fra bergsonismen, ikke simpelthen bare oppdages og avdekkes, de skal stilles og skapes: "[...] Poser le problème n'est pas simplement découvrir, c'est inventer".²⁴⁴ Hva er tenkningens kreativitet i begrepet? Deleuze & Guattari kaller det plan av forutsetninger for et begreps skapelse for *le plan d'immanence*, inspirert av Spinoza. Immanensplanet er uavhengig av en bevissthet. I "Immanensen: et liv..." definerer Deleuze "Det transcendentale felt [...] ved et immanensplan, og immanensplanet defineres ved et liv."²⁴⁵ I *Qu'est-ce que la philosophie?* brukes immanensplanet konkret som det felt av immanente betingelser for tenkningen, betingelser forstått i dets virtuelle, problematiserende betydning. Immanensplanet er det felt av betingelser som omgir et begrep, og det fins i den forstand ulike immanensplan, ulike problemer som utgangspunkt for ulike filosofers begreper.

Skapelsen av begrepet innebærer at filosofi ikke forstås som en relasjon til en evig og transcendent sannhet. Snarere er begrepet i en relasjon til sin samtid og de særegne forutsetningene for at det kunne oppstå. Disse forutsetningene er imidlertid ikke knyttet til en subjektiv eller historisk bevissthet, men har å gjøre med en immanent konsistens av betingelser innenfor det plan som begrepet relaterer til. Immanensplanet er en absolutt horisont som begrepets hendelse stiger ut av, det plan som gir begrepet hold.²⁴⁶ Det er ikke snakk om en latent sannhet som gradvis utfolder seg, men et sett av objektive betingelser for begrepene som en filosofi har gitt seg selv, som er dens *hva* og *hvordan* for begrepets skapelse innenfor planet.²⁴⁷ Immanensplanet er videreutviklingen av begrepet om tankebildet: "Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais 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

²⁴³ Deleuze and Guattari, *Qu'est-Ce Que La Philosophie?*, 31.

²⁴⁴ Deleuze, *Le Bergsonisme*, 30.

²⁴⁵ ———, "Immanensen: Et Liv...": 57.

²⁴⁶ Gunnar Berge, "Anti-Doxa," *Agora* 2-3(2000): 198.

²⁴⁷ Busk, "Filosofi Og Immanens: Deleuze Og Guattari Om Filosofiens Nytte Og Mulighet Som Konstruktionisme," 139.

pensée...”²⁴⁸ Immanensplanet må ikke forstås som tenkningens metode, men snarere hva det hos en filosof betyr å tenke, hvilken konsistens begrepene forholder seg til. Deleuze & Guattari formulerer tenkningen om immanensplanet som ”Un dehors plus lointain que tout monde extérieur, parce qu’il est un dedans plus profond que tout monde intérieur [...]”²⁴⁹. Formuleringen minner påfallende mye om den formulering av tenkning vi så Deleuze hadde om Artaud i forhold til Foucault i vårt andre kapittel. Der var formuleringen knyttet til tenkningens ”genitalitet”, til dens begynnelse og skaperkraft i seg selv. Hvis vi skal forstå dette i relasjon til immanensplanet kan det være som tenkningens kontinuerlige ubevisste forhold til de forutsetninger den stiger ut av, dens vedvarende innsettelse av sin aktivitet i seg selv. Deleuze & Guattari kaller immanensplanet for tenkningens ”ikke-tenkning”.²⁵⁰ Immanensplanet er ikke filosofens selvbevisste forhold til forutsetningene for dennes tenkning, det er begrepet om immanensplanet som åpner for å omtale tenkning på en slik måte at det ikke er selvsagt hvilke forutsetninger den stiger ut fra, slik som ved Deleuzes analyse av det ortodokse tankebildet. Det er det som må bli tenkt, men ikke kan tenkes, kanskje fordi det da vil bli for bevisst på sine egne forutsetninger.²⁵¹

I begynnelsen av *Qu’est-ce que la philosophie?* antyder Deleuze & Guattari at spørsmålet om hva filosofi er først kan stilles i alderdommen. Tidligere i livet, skriver de, ”[...] on avait trop envie de faire de la philosophie, on ne se demandait pas ce qu’elle était, sauf par exercice de style [...]”²⁵² Det er ingen uttalt kommentar til Deleuzes egne tidlige undersøkelser av hva filosofi er her, men det kan virke som om de rører ved et poeng i forhold til Deleuzes egen posisjonering i forhold til filosofien i sine tidlige lesninger av Bergson. Det kan synes som om han her nettopp er for rask med å ”faire de la philosophie”, å posisjonere seg i forhold til den kritikken han kommer med av filosofi. Det er en kritikk som vil være utgangspunktet for måten han vil gjøre filosofi på utover i sitt forfatterskap, men som kanskje ikke får sin fullendte eller modne posisjon før senere. Han kritiserer filosofien for ikke å undersøkt hva den selv skal være, for å låse seg til forutsetninger som ikke åpner for bevegelse i tenkningen, men ender i siste instans selv opp med å sette egne før-filosofiske forutsetninger for filosofien gjennom den ontologiske forståelsen som blir liggende til grunn for den filosofiske metoden. I *Différence et Répétition* kommer det tydeligere til uttrykk hva det innebærer å gi tenkningen i

²⁴⁸ Deleuze and Guattari, *Qu’est-Ce Que La Philosophie?*, 39.

²⁴⁹ Ibid., 59.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Ibid.

²⁵² Ibid., 7.

kast med de bevegelser Deleuze åpner for i Bergson-lesningene. Kanskje er det slik vi kan forstå tenkningens ikke-tenkning, som en vedvarende utspørring om hva tenkning er, men som samtidig er forsiktig med å legge nye føringer for tenkningen, slik Deleuze kanskje selv var for rask med å gjøre i sine Bergson-lesninger. Det er det ortodokse tankebildet tenkningen vil havne under hvis den skal uttrykke for tydelig hva som skal være tenkningens forutsetninger, hva som skal være dens første begynnende prinsipp. Bryant hevder det er en slik felle Deleuze selv havner i når han bestemmer den filosofiske metoden og knytter den fast til ontologien i Bergson-lesningene.²⁵³ Når Deleuze & Guattari kaller immanensplanet for et tankebilde, er det kanskje for å endelig uttrykke at filosofien ikke skal jakte etter et endelig bilde eller oppfatning av hva tenkning skal være. Kanskje er det også derfor Deleuze gjennom hele sitt forfatterskap aldri klart uttrykker hva et tankebilde skal være. Han lefler med forespeilingen om et nytt tankebilde, men uttrykker aldri klart hva dette skal være. John Rajchman tolker betydningen av ordet ”tankebilde” dit hen at det ikke er ment som en representasjon eller fast forestilling av hva tenkning skal være, men som en helt annen type blick: ”For the problems in philosophy is such that they can be ”seen” from the angles of other new philosophies, so that [...] one can be shown a way out of them.”²⁵⁴

Gjennom analysen av immanensplanet gir Deleuze & Guattari tankebildet en annen valør enn i *Différence et Répétition*. Der det der var en kritikk av filosofiens forutsetninger i det ortodokse tankebilde, er det her snarere en interessert analyse av de ulike immanensplan filosofien går gjennom, av de ulike betingelser for et begreps skapelse, og en betoning av filosofien som en prosess mot stadig nye begreper, som stiger ut av stadig nye betingelser. Selv Descartes’ cogito får en mer vennlig innstilt analyse her, hvor Deleuze & Guattari utlegger hva begrepet innebærer, hva det forutsetter og hva slags tenkning det åpner for.²⁵⁵ Analysen som sådan gir ikke uttrykk for at Deleuze her finner noe annet i begrepet enn det han gjorde i *Différence et Répétition*, men han presiserer at de subjektive forutsetningene som er implisitt i cogitoets fundamentering i det tenkende jeget ikke kan dømmes til verken å være en bedre eller dårligere forutsetning for filosofi:

Il est vain de se demander si Descartes a tort ou raison. Des pré-supposés subjectifs et implicites valent-ils mieux que les pré-supposés objectifs explicites? Faut-il ”commencer” et, si oui, faut-il commencer du point de vue d’une certitude subjective?

²⁵³ Bryant, *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*, 76.

²⁵⁴ John Rajchman, *The Deleuze Connections* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000), 33.

²⁵⁵ Deleuze and Guattari, *Qu'est-Ce Que La Philosophie?*, 30.

La pensée peut-elle à ce titre être le verbe d'un Je? *Il n'y a pas de réponse directe*. Les concepts cartésiens ne peuvent être évalués qu'en fonction des problèmes auxquels ils répondent et du plan sur lequel ils se passent.²⁵⁶

Der Deleuze i *Différence et Répétition* kritiserte de subjektive forutsetningene for Descartes' filosofi, argumenterer han altså her for at det ikke fins noe klart svar på om noen forutsetninger er bedre enn andre som sådan. Hvis noen begreper skal kunne erstattes, er det fordi nye problemer nødvendiggjør nye begreper, i forhold til plan hvor de gamle begrepene mister sin nødvendighet og betydning.²⁵⁷ Ingen immanensplan er bedre enn andre, alle må skapes til sin tid, ut i fra sine forutsetninger. I henhold til Rajchmans tolkning av tankebildet kan filosofien nettopp se hvilke problemer som gjør seg gjeldende. "Si un concept est "meilleur" que le précédent, c'est parce qu'il fait entendre de nouvelles variations et des résonances inconnues, opère des découpages insolites, apporte un Événement qui nous survole."²⁵⁸ Her gjenfinner vi den nye utskjæringen (*découpage*) av virkeligheten som også Bergson ville at begrepet skulle stå for. Deleuze & Guattari krever bare en ting av filosofene: At de stadig skaper nye begreper ut i fra de særegne problemer de har å forholde seg til. Filosofen skal ikke bry seg med om begrepet er bedre enn andre. Kriteriet for tenkning er at det forholder seg til sine problemer. Filosofiens oppgave er ikke å diskutere, å etterstrebe en "rationalité communicationelle" eller "conversation démocratique universelle": Slike ambisjoner for filosofien er feilslåtte, i følge Deleuze & Guattari.²⁵⁹ Filosofer forholder seg til forskjellige immanensplan og forskjellige problemer: "On n'est jamais sur le même plan".²⁶⁰ Kritik er uttrykk for ressentiment hvis man ikke samtidig evner å gi begreper som ikke lenger gir mening en ny styrke, relatert til nye problemer.²⁶¹ Gunnar Berge skriver: "Filosofihistoriens oppgave blir dermed å tenke forutsetningene inn i begrepet, frembringe en *problematisk virtualitet*. [...] Problematisering, komplisering, betyr derfor en multiplisering av mulige meninger, en aktiv, skapende prosess."²⁶²

Denne prosessen kan synes å ha betydning også utover dets konkrete resultat i begrepene. I vårt andre kapittel var vi inne på at det kan være flere nivåer å forstå tenkning hos Deleuze på. I tillegg til de rent ontologiske og epistemologiske beskrivelsene av hva tenkning er og kan

²⁵⁶ Ibid., 31. (min utheving)

²⁵⁷ Ibid.

²⁵⁸ Ibid., 32.

²⁵⁹ Ibid.

²⁶⁰ Ibid., 33.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Berge, "Anti-Doxa," 199.

være – som vi har fokusert på her – er det noen som skal bedrive den filosofi og tenkning han vil åpne for. ”Penser, c’est toujours expérimenter, non pas interpréter, mais expérimenter, et l’expérimentation, c’est toujours l’actuel, le naissant, le nouveau, ce qui est en train de se faire.”²⁶³ I hvilken grad åpner Deleuzes tenkning for eksperimentering? Det er en oppfordring der, et imperativ, mot det stadig nye, kreative og forskjellige. Men åpner Deleuze for ny tenkning når han slik binder tenkningen til det nye? I bergsonismen syntes det som om Deleuze begrenset tenkningens bevegelse til å være bevegelig – at tenkningen ble bundet til en bestemt metode i forhold til en bestemt ontologi. Selv om denne ontologien i stor grad synes å bli bevart også senere, og tenkningen fremdeles er informert av denne ontologien, kan det synes som om Deleuze bevarer en åpning i oppfordringen til et møte med det nye. Kanskje er det først og fremst i undersøkelsen av tankebilder at åpningen mot nye former for tenkning kommer mest til uttrykk. Som Berge påpeker vil Deleuze aldri definere dette tankebildet, men nøyer seg med å uttrykke nødvendigheten av å stadig artikulere, stadig problematisere hva tenkning er.²⁶⁴ I den forstand er det som kontinuerlig problem vi kan forstå hva tenkning er for Deleuze.

²⁶³ Deleuze, *Pourparlers: 1972-1990*, 144.

²⁶⁴ Berge, "Anti-Doxa," 199.

Litteraturliste

- Alliez, Éric. "Om Gilles Deleuzes Filosofi: En Inngang I Materien." *Agora* 2-3 (2000).
- Ansell-Pearson, Keith. *Germinal Life: The Difference and Repetition of Deleuze*. New York: Routledge, 1999.
- Bennett, Jane. *Vibrant Matter*. Durham and London: Duke University Press, 2010.
- Berge, Gunnar. "Anti-Doxa." *Agora* 2-3 (2000).
- Bergson, Henri. *L'evolution Créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France, 1941.
- . *Matière Et Mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1939.
- Boundas, Constantin V. "Deleuze-Bergson: An Ontology of the Virtual." In *Deleuze: A Critical Reader*, edited by Paul Patton, 81-106. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*. New York: Columbia University Press, 1994.
- Bryant, Levi R. *Difference and Givenness: Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence*. Northwestern University Press, 2008.
- Busk, Malene. "Filosofi Og Immanens: Deleuze Og Guattari Om Filosofiens Nytte Og Mulighed Som Konstruktionisme." *Slagmark* 26, no. Ernst Tugendhat ; Søren Kierkegaard ; Gilles Deleuze (1997): S. 137-56.
- . "Tankens Passion: Om Subjektivitetsproblematikker I Gilles Deleuzes Filosofi." In *Fluglinier: Om Deleuzes Filosofi*, edited by Mischa Sloth Carlsen, Karsten Gam Nielsen and Kim Su Rasmussen, 139-68. København: Museum Tusulanums Forlag, 2001.
- Colebrook, Claire. *Deleuze and the Meaning of Life*. London: Continuum, 2010.
- . "Introduction Part I." *Deleuze Studies* 2 (Supplement), no. Deleuze and Gender (2008).
- Deleuze, Gilles. "Bergson, 1859 - 1941." In *L'île Déserte Et Autres Textes: Textes Et Entretiens 1953-1974*, edited by David Lapoujade, 28-42. Paris: Les Editions de Minuit, 2002.
- . *Différence Et Répétition*. Paris: Presses Universitaire de France, 1968.
- . "Forskjellsbegrepet Hos Bergson." *Agora* 2-3 (2000).
- . *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1986.
- . "Immanensen: Et Liv..." *Agora* 2-3 (2000).
- . *Le Bergsonisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- . *Logique Du Sens*. Paris: Les Editions de Minuit, 1969.
- . *Pourparlers: 1972-1990*. Paris: Les Editions de Minuit, 1990.
- . *Proust Og Tegnene*. Frederiksberg: Det lille Forlag, 2003.
- . "Sur Nietzsche Et L'image De La Pensée." In *L'île Déserte Et Autres Textes: Textes Et Entretiens 1953-1974*, edited by David Lapoujade, 187-97. Paris: Les Editions de Minuit, 2002.
- Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *Anti-Ødipus: Kapitalisme Og Schizofreni*. Oslo: Spartacus, 2002.
- . *Capitalisme Et Schizophrénie Ii: Mille Plateaux*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1980.
- . *Qu'est-Ce Que La Philosophie?* Paris: Les Editions de Minuit, 1991.
- Deleuze, Gilles, and Claire Parnet. *Dialogues Ii*. New York: Columbia University Press, 2002.
- Foucault, Michel. "Livet Som Erfaring Og Vitenskap." *Agora* 1-2 (1992).
- Grosz, Elizabeth. "A Thousand Tiny Sexes." In *Gilles Deleuze and the Theater of Philosophy*, edited by Constantin V. Boundas and Dorothea Olkowski. New York: Routledge, 1994.

- . *Time Travels: Feminism, Nature, Power*. Durham, N.C.: Duke University Press, 2005.
- Gualandi, Alberto. *Deleuze, Figures Du Savoir*. Paris: Les Belles Lettres, 1998.
- Gutting, Gary. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Hallward, Peter. *Out of This World: Deleuze and the Philosophy of Creation*. London: Verso, 2006.
- Hardt, Michael. *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- Irigaray, Luce. *Éthique De La Différence Sexuelle*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1984.
- Jardine, Alice. "Woman in Limbo: Deleuze and His Br(Others)." *SubStance* 13, no. 3/4 (1984): 46-60.
- "Le Vocabulaire De Gilles Deleuze." edited by Robert Sasso and Arnaud Villani. Paris: Les Cahiers de Noesis, 2003.
- Marks, John. *Gilles Deleuze: Vitalism and Multiplicity*. London: Pluto Press, 1998.
- Moulard-Leonard, Valentine. *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 2008.
- Nilsen, Remi. "Tenkningens Vitalisme: En Lesning Av Gilles Deleuzes Tenknings Heterogenese I Fortolkningene Av Bergson, Nietzsche Og Spinoza." Hovedoppgave i filosofi, Universitetet i Bergen, 2004.
- Osborne, Thomas. "What Is a Problem?" *History of the Human Sciences* 16:1 (2003).
- Rajchman, John. *The Deleuze Connections*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2000.
- Smith, Daniel W. "Deleuze and the Production of the New." In *Deleuze, Guattari and the Production of the New*, edited by Simon O'Sullivan and Stephen Zepke, 151-61. London: Continuum, 2008.
- . "Deleuze, Kant, and the Theory of Immanent Ideas." In *Deleuze and Philosophy*, edited by Constantin V. Boundas, 43-62. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006.

English abstract

Title: "The living conditions of thought in the philosophy of Gilles Deleuze"

This thesis revolves around the importance of life for the genesis and possibilities of thought in Gilles Deleuze's philosophy. His philosophy is a postulate of the necessity of philosophy and thought to follow the becoming of life and to create the new. What are the creative capabilities of thought that he lays out? How does thought emerge from the meeting of thought and life? The thesis follows the development of the problem as an important figure of thought in Deleuze's philosophy, and questions the emergence of the problem from life and the articulation of the problem in thought.

The first chapter focuses on Deleuze's reading of Henri Bergson in the early phase of his writing, and looks at some of the problems that are developed and brought further from these texts. Here Deleuze finds the ontological foundations of thought, which makes thought immanent to the movement of life. In our second chapter we will see how these problems are developed further in *Difference and Repetition*, one of Deleuze's main works, and look into his critique of philosophy and his foundation of a new way of thinking. Here thought is engendered in the chaotic and obscure meeting with life. Here we will look into what this meeting means for the articulation of thought. In our third chapter we will examine this meeting further, and look at how problems are developed. We will look into the concrete materiality of thought and examine how thought is developed in a meeting with the multiplicity and singularity of life. Finally we will discuss the concept, as it appears in *What is Philosophy?*, and discuss Deleuze's philosophical position.

The thesis wishes to articulate how one can understand the possibilities of thought in the philosophy of Deleuze.

"Wake up – there's a new world to be created within our world."

- Frederick Kiesler