

Deleuze en het Zijn

De aanwezigheid van Heidegger in Verschil en Herhaling

David van Putten

Gilles Deleuze (1925-1995) heeft in zijn filosofische carrière over veel filosofen geschreven, maar nooit uitgebreid over Martin Heidegger (1889-1976). Dat is om twee redenen verrassend. Ten eerste noemt Deleuze zichzelf een metafysicus (Villani, 1991, p. 130) en lijkt het voor de hand liggend dat hij zich expliciet tot Heideggers kritiek op de metafysica zou willen verhouden. Ten tweede gebruikt Deleuze opvallend vaak begrippen die Heideggers signatuur dragen. Dit is vooral zichtbaar in Deleuzes *doctorat d'état: Verschil en Herhaling* (1968, hierna *V&H*), het boek waarin Deleuze zijn metafysica in haar meest uitgebreide vorm formuleert. Voor het ontplooiën van zijn systeem gebruikt Deleuze een aantal concepten waarvan het gebruik zeer nauw verwant is aan dat van Heidegger. Begrippen als 'verschil', 'herhaling', 'grond', en 'gebeuren' krijgen daar doorgaans een soortgelijke invulling als ze bij Heidegger krijgen. Daarnaast besteedt Deleuze zelfs een lange passage aan Heideggers meest centrale concept – het Zijn. Niettemin blijven de expliciete verwijzingen naar Heidegger opvallend beperkt. Deze overeenkomst in thematiek tussen Deleuze en Heidegger heeft sommige commentatoren ertoe verleid om over een zekere overeenstemming tussen de twee filosofen te spreken. Zo stelt Alain Badiou dat Deleuze altijd veel dichter bij Heideggers positie was dan hij zelf dacht (1999, p. 20) en spreekt Giorgio Agamben in dit verband van een 'onbewust heideggerianisme' (*heideggerianisme inconscient*) in Deleuzes werk (1998, p. 188/noot 13). Badiou en Agamben werken dit verband echter niet uit.

Het blijft de vraag of deze bondige duidingen van het verband een juiste weergave bieden van de relatie tussen Deleuze en Heidegger. Is het zo dat Deleuze zich, al dan niet bewust, heeft gelieerd aan het heideggeriaanse project? Zelf zag hij dit in ieder geval niet zo. In een discussie over een

voordracht over Nietzsche zegt Deleuze terloops: "Als ik je goed begrijp, zeg je dat er redenen zijn om mijn trouw aan het heideggeriaanse gezichtspunt te betwijfelen. Daar ben ik blij om." (vert. van Deleuze, 2004a, p. 260). Als Deleuze zichzelf in ieder geval begrijpt als 'ontrouw' aan het gezichtspunt van Heidegger, vanwaar dan het gebruik van Heideggers concepten? We kunnen hier moeilijk denken aan een soort onbewuste intellectuele diffusie, zoals Agamben suggereert. Deleuze was geschoold in het Frankrijk van halverwege de 20ste eeuw, een tijd waarin Husserl, Hegel en Heidegger – de roemruchte 3 H's – sterk aanwezig waren in het Franse universitaire onderwijs. Deleuze was onder meer via zijn docent Jean Wahl vertrouwd genoeg geraakt met Heideggers denken om Heideggers invloed te herkennen. Ook het commentaar bij de bibliografie van *Verschil en Herhaling* maakt duidelijk dat Deleuze zich terdege bewust was van Heideggers invloed. Hij schrijft daar Heidegger op een alluderende manier te hebben beschreven (*V&H*, p. 445). Maar hoe moeten we in dat geval Deleuzes opmerkingen over het heideggeriaanse standpunt begrijpen? De inleiding van *Verschil en Herhaling* geeft een aanwijzing. Daar schrijft Deleuze:

Een filosofisch boek moet deels een zeer specifiek soort politieroman zijn [...]. Met politieroman bedoelen wij dat de concepten, binnen de zones waarin zij zelf aanwezig zijn, zouden moeten ingrijpen om een lokale situatie op te lossen. (*V&H*, p. 13)

Mijn voorstel is: laten we dit serieus nemen en *Verschil en Herhaling* deels als een politieroman lezen. Als concepten binnen het oeuvre van Deleuze verschijnen om een lokaal probleem op te lossen, dan gebruikt Deleuze Heideggers concepten niet onbewust of toevallig. Als het inderdaad Heideggers concepten zijn die in *Verschil en Herhaling* worden

gebruikt, dan wijst dit op een confrontatie met een heideggeriaans probleem: dat van het Zijn. Dit artikel is een poging om te laten zien hoe deze probleemstelling van Heidegger doorwerkt in *Vershil en Herhaling*. Het nut van een dergelijk onderzoek is tweeledig.

Ten eerste wordt op deze manier een aantal aspecten van Deleuzes filosofie duidelijker. Waarom acht Deleuze het mogelijk en nodig een metafysisch traktaat te schrijven in de twintigste eeuw? Waarom werkt hij zijn filosofie uit in talloze discussies met kunst, wetenschap en de geschiedenis van de filosofie? Deleuze legt dit nooit uit, maar een blik op een verhouding tot Heideggers probleemstelling maakt dit duidelijker. Ten tweede maakt dit onderzoek het mogelijk om het historische verband tussen Heidegger en Deleuze te zien. Door deze twee filosofen expliciet te laten communiceren, wordt het tevens makkelijker om een oordeel te vellen over het ‘gelijk’ van de ene of de andere filosoof. Evaluatie blijft onmogelijk zolang het onduidelijk is hoe Deleuze en Heidegger vertrekken vanuit een gedeelde probleemstelling. Niettemin zal dit stuk zich niet wagen aan het vellen van een dergelijk oordeel.

Om te demonstreren hoe Heideggers probleemstelling doorwerkt bij Deleuze, is het allereerst nodig de algemene inzet van de metafysica van *Vershil en Herhaling* te schetsen. Ten tweede wijs ik op de manier waarop Deleuzes filosofie, zoals die van Heidegger, vertrekt vanuit een probleem met de aristotelische metafysica. Ten derde leg ik uit hoe Heidegger reageert op deze probleemstelling. Daarna laat ik zien hoe Deleuze Heideggers filosofie met zijn oplossing van het probleem probeert te overtreffen

1. De inzet van *Vershil en Herhaling*

Deleuze omschrijft *Vershil en Herhaling* als zijn eerste poging om “zelf filosofie te doen” (vert., 2012, p. xiii). Het boek presenteert een ontologie en een daaruit voortvloeiende methode: een ontologie van verschillen en een methode die het denken moet bevrijden van de abstracties die deze verschillen afvlakken. Deleuze geeft zijn systeem de naam ‘transcendentiaal empirisme’, wat Levi Bryant bondig omschrijft als een onderzoek naar de “reële in plaats van louter mogelijke voorwaarden” van de ervaring (Bryant, 2008, p. 3). Een transcendentiaal empirisme is nodig omdat

Deleuze de tot dusver dominante ‘filosofie van de representatie’¹ (de bron van eerder genoemde abstracties) niet kritisch genoeg acht. Een filosofie die vertrekt vanuit concepten is namelijk niet in staat om rekenschap te geven van de grond van representaties. *In concreto* betekent dit dat een denken in termen van representaties geen antwoord kan geven op de vraag die het grootste gedeelte van *Vershil en Herhaling* doorwaart: hoe worden dingen bepaald? Oftewel: wat maakt dat we geconfronteerd worden met een gestructureerde wereld van objecten en predicaten waar we over kunnen denken en spreken? In Deleuzes termen: waar komen verschillen en herhalingen vandaan? Deleuze wil de filosofie van de representatie in een ‘genetisch’ perspectief zetten – hij wil laten zien hoe deze structuur wordt *gegenereerd* door processen die zelf niet kunnen worden gerepresenteerd.

Binnen traditionele, representatieve systemen werd bepaling gedacht vanuit wat Deleuze het viervoudig juk van de representatie noemt: identiteiten, opposities, analogieën en gelijkenissen (*V&H*, p. 337). Representatieve filosofen denken in termen van een scherp onderscheid tussen een ordelijke wereld van concepten enerzijds en een chaotische wereld van verschijnselen anderzijds. De wereld van concepten medieert de verschijnselen en maakt ze zo behapbaar voor het menselijk denken en bewerkbaar voor het menselijk handelen. Een dergelijke manier van denken vinden we bij Kant, waar de vormloze wereld van zintuiglijke indrukken gestalte krijgt door de vormende werking van concepten, die eerst in de schemata en later in het oordeel al het actieve en structurerende werk doen. Kant gaat dus uit van een tweedeling tussen passieve zintuiglijkheid en actief begrip.

Deleuze vraagt bij dit soort denkers voortdurend: waar berust de relatie tussen deze twee werelden precies op? Dit is de vraag die Kant zelf ook stelt in de *Kritik der reinen Vernunft*: “quid juris?” (Kant, 1956, A84)², ‘met welk recht?’ De te beantwoorden vraag voor dit soort denkers is waarom concepten verbanden kunnen leggen tussen verschijnselen als deze verschijnselen niet al *uit zichzelf* met elkaar samenhangen.

In *Vershil en Herhaling* laat Deleuze zien dat dit probleem niet kan worden opgelost vanuit een representatieve filosofie. Bepaling moet ontstaan vanuit de werkelijkheid zelf. Niet vanuit *bepaalde* objecten (want dan komen we terecht in een regressie), maar vanuit processen van indivi-

duatie die noch vanuit een subject, noch vanuit een object vertrekken, maar zowel subject als object constitueren. Transcendentiaal empirisme is de naam voor dit onderzoek. Het gaat om een *empirische* filosofie, omdat Deleuze de ervaring als uitgangspunt neemt. Niet de ervaring van geïndividueerde objecten, maar onze ontmoeting met intensieve verschillen, met “datgene [...] wat alleen maar gevoeld kan worden, het wezen van het zintuiglijke: het verschil in potentieel, het verschil in intensiteit als grond van de kwalitatieve diversiteit” (*Ve&H*, p. 97). Deleuze noemt dit het *sentiendum*. Aan de andere kant gaat het om een transcendentiaal filosofie – een filosofie die vraagt naar (mogelijkheids)voorwaarden – omdat Deleuze niet bij het empirische blijft. Het is niet alleen een *voelende*, maar ook een *vragende* filosofie die probeert te verklaren waar de ervaring van intensieve verschillen precies vandaan komt. Met andere woorden, Deleuze vraagt wat voor processen we moeten veronderstellen om te verklaren dat we hier en nu dit soort ervaring hebben.

De uitwerking van het transcendentiaal empirisme vertrekt vanuit een herdefiniëring van het concept ‘verschil’. Deleuze levert kritiek op de filosofieën vanaf Aristoteles die verschil neerzetten als ‘extern’. Binnen de traditionele manier van denken over verschil zijn objecten X en Y alleen verschillend *voor zover* ze een andere identiteit hebben. Een object wordt dan onderscheiden van een ander object door het daartegen af te zetten middels negaties en limieten. Deleuze draait deze relatie om. Zijn voorstel is om het verschil *vóór* de identiteit te plaatsen. Er is namelijk, zo stelt hij, eerst een proces van differentiëring en pas daarna kunnen we spreken van object X en object Y. De waarneembare verschillen tussen X en Y zijn volgens Deleuze slechts een vertekende afspiegeling van dit proces. Deleuze zal bijvoorbeeld beweren dat er in werkelijkheid minder verschillen tussen een ploegpaard en een os bestaan dan tussen een ploegpaard en een renpaard, terwijl we in eerste instantie geneigd zullen zijn de paarden in een aparte categorie te plaatsen. Om dit te kunnen beweren, moet echter een methode worden ontwikkeld om dit soort ontologische verschillende bloot te leggen: een onderzoek naar de voorwaarden van reële ervaring. Door verschil ontologisch voorop te stellen, worden tegelijkertijd identiteiten – die niet direct ontologische verschillen vertonen – verdacht.³

2. Aristotelische metafysica

De onderwerping van het verschil aan identiteit begint bij de *Metafysica* van Aristoteles, een “onderzoek dat naar zijnden vraagt voor zover ze aan Zijn deelnemen”⁴ (vert. van Thomson, 2000, p. 301). Het is, anders gezegd, een onderzoek naar ‘Zijn *qua* Zijn’, een ontologie in engere zin. De *Metafysica* van Aristoteles geeft eveneens antwoord op het eerder genoemde probleem van bepaling: hoe komt het dat iets X is en niet Y? Aristoteles wil dit probleem oplossen door middel van concepten. Dit is het aristotelische systeem van *species* en *genera*,⁵ dat zijn oorsprong vindt in Plato’s *Sofist*.

Het *species-genera*-systeem dat Aristoteles in de *Metafysica* introduceert kan worden gezien als een taxonomie van alle zijnden. Bepalen wat iets *is*, wordt een kwestie van weten in welke van de kleinste onderverdelingen van de taxonomie het geplaatst moet worden. Deze onderverdelingen zijn de *species*, waarvan het klassieke voorbeeld ‘mens’ is. *Species* zijn deelverzamelingen binnen *genera*, zoals vakken binnen grotere vakken. En elk *genus* staat weer onder een ander *genus*. Zo staat ‘mens’ onder ‘dier’ en dit weer onder ‘levend wezen’, enzovoorts. Een zijnde krijgt bepalingen door het binnen deze taxonomie te plaatsen in één van de *species*. Dit gebeurt door *differentiae*, ‘specifieke verschillen’ die een tegenstelling creëren binnen *genera*. Zo creëert het specifieke verschil ‘rationaliteit’ binnen het *genus* ‘dier’ een onderscheid tussen mensen en niet-mensen. Elk *genus* heeft op zijn beurt weer een specifiek verschil dat het onderverdeelt. Bepaling van een specifiek zijnde is een kwestie van het plaatsen van dit zijnde binnen de taxonomie. Door te herkennen tot welke *species* een zijnde behoort, wordt dit zijnde gerelateerd aan alle *genera* waar deze *species* onder valt. Zo kunnen we Socrates bepalen als ‘mens’ door zijn rationaliteit te herkennen, om hem vervolgens als ‘dier’ te bepalen door zijn menselijkheid, enzovoort, enzovoort. Dit is een eindig proces. Helemaal bovenaan de taxonomie vinden we de categorieën. Dit zijn de hoogste vakken waarin verschillende zijnden kunnen worden ingedeeld en de meest algemene predicaten die op zijnden van toepassing kunnen zijn. Aristoteles onderscheidt er tien: substantie, kwantiteit, kwaliteit, relatie, actie, passie, tijd, hebben, plaats en toestand.

Mits het *species-genera*-systeem slaagt, creëert Aristoteles bepaling door een bemiddeling tussen het meest universele en het meest particuliere, tussen de categorieën en een individu. Een systeem van concepten vertelt ons wat

voor soort zijnde Socrates is. Deleuze laat echter zien dat Aristoteles tegen twee aan elkaar gerelateerde problemen aanloopt, aan elk uiteinde van de keten één. Deze problemen noemt Deleuze de problemen van het Kleine en het Grote (*V&H*, p. 58).

Het Probleem van het Kleine heeft betrekking op de onderkant van het systeem. We hebben gezegd dat Socrates wordt verbonden met de *species* ‘mens’. Maar wat heeft Socrates te maken met mens-zijn? Wat hebben deze twee entiteiten met elkaar te maken, opdat het mogelijk is ze te koppelen? Socrates is een mens, maar Socrates is niet hetzelfde als mens-zijn. Er is een kloof tussen de *thatness* van Socrates en de *whatness* van het concept ‘mens’, of tussen wat in het gelatiniseerd aristotelisme ‘existentie’ en ‘essentie’ is gaan heten.

Het Probleem van het Grote heeft betrekking op de bovenkant van het systeem. Als Aristoteles een representatieve theorie van bepaling wil geven, dan is het nodig dat de taxonomie een zijnde verbindt met alle bepalingen die op dit zijnde van toepassing zijn. Met andere woorden, elk predicat dat aan een individu kan worden toegeschreven, moet boven dat individu staan in de taxonomie. Dit maakt het noodzakelijk dat Aristoteles uitlegt welke plaats universele predicaten als ‘Zijn’ in dit systeem innemen. We kunnen immers van alles zeggen dat het *is*. Daarom zou het voor de hand liggen om de taxonomie aan de bovenkant met één categorie af te sluiten, een categorie die op alle entiteiten van toepassing is (zoals ‘Zijn’ of ‘Eenheid’), en niet met meerdere. Aristoteles merkt echter op dat dit voor problemen zorgt. Een enkele categorie kan geen *genus* vormen, want “de verschillen [*differentiae*] van elk *genus* moeten zowel zijn, als eenheid hebben” (vert. van Aristoteles, 2009, boek III, deel 3).

Aristoteles wijst erop dat zo’n overkoepelend concept tot een regressie zou leiden. Als de taxonomie aan de bovenkant in een enkel concept uitmond – hetzij ‘Zijn’, hetzij ‘Eenheid’⁶ – dan is het niet meer duidelijk hoe de taxonomie wordt opgesplitst. Neem het *genus* ‘dier’, dat door het specifieke verschil ‘rationaliteit’ wordt verdeeld in rationale en niet-rationale dieren. Als het predicat ‘dier-zijn’ ook van toepassing is op ‘rationaliteit’, dan is dit niet mogelijk. Het is dan alsof men een zwart vlak met een zwarte viltstift in tweeën probeert te delen. Dit is vergelijkbaar met het neoplatoonse probleem van hoe het Ene zich opdeelt in het Vele, of de paradox van Russell.

Het Probleem van het Grote betekent dus dat we bovenaan de hiërarchie meerdere categorieën moeten vinden. Niettemin is nog steeds onduidelijk welke plaats het Zijn dan inneemt in deze hiërarchie. Aristoteles schrijft hierover:

Er zijn verschillende manieren waarop je van een ding kan zeggen dat het ‘is’, maar alles dat ‘is’, is gerelateerd aan één centraal punt, één bepaald soort ding en wordt niet op een ambigue manier als zodanig benoemd. Alles dat gezond is, is gerelateerd aan gezondheid, het ene ding in de zin dat het gezondheid behoudt, het andere in dat het gezondheid bevordert, nog een andere in de zin dat het een symptoom is van gezondheid, nog iets anders omdat het tot gezondheid in staat is [...] Zo zijn er ook veel manieren waarop van een ding wordt gezegd dat het ‘is’. (vert. van *ibid.*, boek IV, deel 2)

Dit ‘centrale punt’ is de eerste categorie: substantie (*ousia*). Aristoteles maakt van Zijn een kwestie van substantie-zijn. Andere ontologische aspecten (kwaliteiten, kwantiteiten) *zijn* slechts, voor zover ze van toepassing zijn op een substantie. Zo heeft ‘roodheid’ een verminderde ontologische status: rood is altijd het rood van een object. Daarmee wordt *zijn* een kwestie van *analogia* (Grieks voor ‘proportie’). De tekortkoming van deze oplossing is dat Aristoteles een gat introduceert in zijn systeem. Als bepaling een kwestie is van het plaatsen van een zijnde binnen het systeem, dan valt er over de relatie tussen de verschillende categorieën niets te zeggen. *Wat* iets tot een substantie, een kwaliteit of een kwantiteit maakt, wordt niet door een concept verklaard en is dus onverklaarbaar en ondenkbaar. Over dit aspect van het aristotelische systeem merkt Deleuze op:

Het is alsof er twee soorten ‘logos’ zijn, die verschillen van natuur, maar onderling vervlochten zijn: er is de logos van de species, de logos van wat we denken en zeggen, die berust op de voorwaarde van identiteit of eenduidigheid van een concept in het algemeen opgevat als geslacht; en de logos van de genera, de logos van wat via ons wordt gedacht en gezegd, die zich vrij van voorwaarden voortbeweegt in zowel de meerduidigheid van het Zijn als de diversiteit van de meest algemene concepten. (*V&H*, p. 63)

Deleuze stelt dat Aristoteles de problemen van het Kleine en het Grote oplost in een korte passage in het tiende boek van de *Metafysica*. Daar geeft hij zijn definitie van het concept ‘verschil’. Aristoteles spreekt in deze passage van een soort verschil dat het grootst en het meest volmaakt is – *megiste en teleios*. Dit verschil is volgens Aristoteles de tegenstelling, omdat de tegenstelling zich op een gulden midden bevindt. Naast de tegenstelling hebben we volgens Aristoteles aan de ene kant de verschillen tussen dingen die te ver van elkaar afliggen om met elkaar vergeleken te worden, waarmee hij doelt op de verschillen tussen de hoogste *genera*. En aan de andere kant zijn er contradicties of veranderende accidenten, die het volgens Aristoteles onmogelijk maken voor een zijnde om te blijven bestaan (Aristoteles, 2009, boek X, deel VII). Als het accident ‘jong’ bepaalt wat Socrates is, is Socrates immers zichzelf niet meer als hij oud wordt.

Deze passage over verschillen is een noodgreep om de taxonomie te lijmen. Door ‘specifieke verschillen’ tot de grootste en meest volmaakte te verklaren, worden alle verschillen die *niet* representeerbaar zijn als onbelangrijk neergezet. Alles dat de constantheid van het systeem bedreigt, wordt verworpen. Dit is het aristotelische hylomorfisme, het precieze punt waarop hij de platoonse Ideeën ‘in de dingen zelf’ plaatst. Socrates wordt volledig bepaald door zijn specifieke verschillen. Zijn *thatness* wordt geheel opgeslokt door een *whatness*. Zo maakt Aristoteles het “mogelijk om van gelijke, verwante soorten over te gaan naar de identiteit van een geslacht waaronder ze worden ingedeeld, en dus om generieke identiteiten los te maken of af te zonderen van de stroom van een zintuiglijk waarneembare, continue reeks” (*V&H*, p. 66). Bovendien wordt het Probleem van het Grote opgelost door de verschillen die te groot zijn uit te bannen. Aristoteles maakt van het Zijn een substantie-zijn. Daarmee wordt de vraag of ‘substantie’ daadwerkelijk beschrijft wat Socrates *is* onder tafel geschoven.

Het maakt op deze manier niet meer uit dat er geen mediërend concept is om de categorieën te verbinden. Het verschil dat voor Aristoteles het ‘grootste en het meest perfecte’ is, is precies dat verschil dat het mogelijk maakt om bepaling binnen het *species-genera*-systeem te denken. Het aristotelisme wordt dus sluitend gemaakt, maar alleen door de begrippen ‘Zijn’ en ‘verschil’ op enigszins arbitraire wijze te herinterpreteren. Zijn is het zijn van een substantie en verschil is het specifieke verschil.

Daarmee weet Aristoteles een systeem te creëren dat weliswaar consistent en onveranderlijk is, maar dat ook tekortkomingen heeft. Want is Zijn wel voornamelijk het zijn van een substantie? Hebben accidenten niet ook iets te maken met wat het betekent om deze substantie te zijn? En wat garandeert überhaupt de juistheid van precies *deze* indeling van de wereld?

3. Heidegger en het Zijn

Heidegger pakt de vraag naar het Zijn opnieuw op in *Zijn en Tijd* (1927). Hij merkt in de inleiding op dat deze vraag sinds Aristoteles grotendeels onbehandeld is gebleven in de geschiedenis van de filosofie. De reden hiervoor hebben we zojuist gezien: Aristoteles verwijderd het Zijn uit het *species-genera*-systeem door het begrip *ousia* te introduceren en de relaties tussen de categorieën in termen van analogie te beschrijven. Om die reden schrijft Heidegger in *Zijn en Tijd* dat “zelfs Aristoteles niet in staat was de duisterheid van de verbindingen tussen categorieën op te klaren” (vert., 1927, p. 3).

Om deze duisterheid op te helderen en zo datgene wat door het aristotelisme wordt uitgesloten weer in de filosofie te kunnen integreren, moeten we volgens Heidegger terug naar de vraag naar het Zijn, een vraag die *ontologische voorrang* heeft op elke andere vraag. Heideggers hele filosofie vanaf *Zijn en Tijd* is een poging de *Seinsvergeessenheit*, het vergeten van deze vraag, tegen te gaan. Aristoteles en zijn bewuste of onbewuste navolgers (Descartes, Kant, Leibniz, ...) verkeren allemaal in de illusie dat we kunnen zeggen *wat* dingen zijn (substanties, objecten, monaden) zonder onder de loep te nemen wat het überhaupt betekent *om* te zijn. Maar zoals Heidegger in *Einführung in die Metaphysik* als voorbeeld geeft: evenals het onmogelijk is om iets als een boom te ervaren zonder reeds een begrip van het concept ‘boom’ te hebben, zo is het onmogelijk om iets als een zijnde te ervaren als men niet reeds weet wat het betekent om te zijn (1983, p. 85). Er bestaat een *ontologisch verschil* tussen Zijn en zijnden, tussen het Zijn en dat wat is. In alle metafysica en in al het dagelijks taalgebruik is een begrip van het Zijn werkzaam dat nooit expliciet ter sprake komt. Als bij het formuleren van een ontologie geen rekenschap wordt gegeven van dit impliciete begrip van het Zijn blijft deze “naïef en

ondoorzichtig” (vert. van Heidegger, 1967, p. 11). Zonder een onderzoek naar het Zijn blijft elke filosofie – en elk denken überhaupt – dus zitten met een niet-geëxpliciteerde vooronderstelling. Maar hoe voeren we een onderzoek naar het Zijn uit? De betekenis van het begrip lijkt te universeel, te ondefinieerbaar of te vanzelfsprekend om aan een onderzoek te onderwerpen.

In *Zijn en Tijd* denkt Heidegger dat de toegang tot een dergelijke vraag gevonden kan worden via een onderzoek naar de verhouding tot de wereld die aan iedere metafysica voorafgaat. Dit is een transcendentiaal, fenomenologisch onderzoek naar het zijnde voor wie het Zijn een vraag is. Heidegger noemt dit een onderzoek naar het *Dasein* (‘er-zijn’) om de filosofische ballast van begrippen als ‘mens’ of ‘subject’ te vermijden. Via een *Daseinsanalytik* (een ‘uiteenlegging’ van het *Dasein*), onderzoekt Heidegger de structuren die te allen tijde werkzaam zijn in onze verhouding tot de wereld. Heidegger tracht zo los te breken van het denken in termen van een subject dat tegenover een wereld van objecten staat – een erfenis van het aristotelisme. In deze ‘pre-metafysische’ verhouding tot de wereld is het *Dasein* geen subject dat losstaat van de dingen, maar iemand die ‘zorgend’ in de wereld is en vooral een handzame relatie heeft tot de dingen. Dat wil zeggen dat elke theoretische kenrelatie voortkomt uit betrokkenheid en affectiviteit. Vóór elke filosofie is er een ervaring waarin de mens helemaal niet bezig is met, bijvoorbeeld, de essenties van dingen vaststellen. Bovendien verschijnt het Zijn altijd binnen een horizon van tijdelijkheid: het *Dasein* begrijpt de wereld in het licht van zijn verleden en toekomst.

Het project van *Zijn en Tijd* wordt echter niet afgemaakt. Heidegger beseft dat de *Daseinsanalytik* niet adequaat is om naar het Zijn te vragen. Door de vraag via het *Dasein* te formuleren, blijft Heidegger het Zijn begrijpen op een gesitueerde manier. Heidegger kan niet uitsluiten dat de existentieelstructuren van het *Dasein* de structuren van een bepaald soort mens in een bepaalde tijd zijn. Vandaar de beroemde *Kehre* in het denken van Heidegger. Hoewel de vraag naar het Zijn na de *Kehre* centraal blijft staan, treedt Heidegger deze vraag op een andere manier tegemoet. De *Daseinsanalytik* maakt plaats voor een ‘epochale analytiek’, een historisch georiënteerd onderzoek. Het gaat niet langer over hoe het *Dasein*

het Zijn begrijpt, maar om wat Heidegger de *Ereignis* noemt, hoe *Dasein* en Zijn naar elkaar toe trekken in verschillende zijnsperken. De centrale vraag wordt: “*Wo sind wir? In welcher Constellation von Sein und Mensch?*” (Heidegger in Prins, 2013, p. 2). Het gedeelte van *Zijn en Tijd* waarin Heidegger aankondigt de metafysische beginselen van de geschiedenis van de Westerse filosofie te willen blootleggen wordt vanaf nu steeds belangrijker.

Dit komt door wat Heidegger “*die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*” noemt (Heidegger, 2006, p. 51), oftewel de ontotheologische constitutie van de metafysica. Ontotheologie is wanneer de studie van het zijn der zijnden (als “*phusis, logos, hen, idea, energeia, substantia-liteit, objectiviteit, subjectiviteit, wil, wil tot macht, wil tot willen...*”, vert. van Heidegger, 2006, p. 73) wordt vervlochten met de studie van een hoogste zijnde: een transcendentiaal subject, Hegels *Geist* of de christelijke God. Dit begint met het conceptuele schema dat Aristoteles heeft geïntroduceerd, maar neemt door de geschiedenis heen verschillende vormen aan. Heidegger stelt dan ook dat alle grote denkers ‘het zelfde’ (*das Selbe*) denken. Dat wil niet zeggen dat alle metafysische systemen in wezen op hetzelfde neerkomen (*das Selbe* is niet *das Gleiche*; dingen zijn alleen ‘het zelfde’ als ze ook van elkaar verschillen). Maar elk metafysisch systeem staat wel in een traditie die uitgaat van een *eenheid van Zijn en denken* die door Aristoteles werd geïntroduceerd, waarbij het Zijn der zijnden “bij voorbaat [wordt] gedacht als de grondende grond” (vert. van *ibid.*, p. 66). De hele Westerse metafysica is derhalve een fuga-achtige herhaling van eenzelfde opvatting van het Zijn.

Door de geschiedenis heen is het Zijn dus veeleer opgevat als een zijnde (bijvoorbeeld als *ousia*). Maar omdat het Zijn geen zijnde is, blijft elke metafysica die zich aan deze structuur houdt arbitrair en daarom ook tijdelijk. De elkaar afwisselende ontotheologieën vanaf Aristoteles gronden telkens een *epoche* – een woord dat etymologisch gezien niet alleen ‘tijdperk’, maar ook ‘oponthoud’ betekent. Het gaat om een oponthoud, omdat een hoogste zijnde (een identiteit) nooit de funderende rol kan spelen die de ontotheologie van hem vraagt. Het hoogste zijnde is noch een vaste fundering (een *Ur-grund*), noch het gebrek daaraan (een *Abgrund*), maar een *Ungrund*, een fundament dat altijd alleen maar tijdelijk kan blijken.

Het is immers het Zijn dat volgens Heidegger het zijn der zijnden bepaalt – als een *gebeuren* en niet als een *substantie*. Dit probleem wordt des te indringender met Nietzsches omkering van het platonisme. Wanneer Nietzsche zegt dat God is gestorven en de ware wereld een fabel is geworden, kan de ontotheologische structuur niet meer de funderende rol spelen die deze door de geschiedenis heen heeft gespeeld. Tegelijkertijd verdedigt Heidegger in zijn Nietzsche-lezingen de stelling dat Nietzsche zelf, ondanks zijn omkering van de metafysica, niet uit de ontotheologische structuur heeft weten te ontsnappen. Zijn duiding van de werkelijkheid als de eeuwige wederkeer van ‘wil tot macht’ blijft volgens Heidegger ontotheologisch: de koppeling van een ontologie (het zijnde als wil tot macht) en een theologie (het zijnde gefundeerd in de eeuwige wederkeer). Nietzsche luidt een tijdperk van nihilisme in. De theologische fundering is verdwenen, maar de *noodzaak* van een dergelijke fundering nog niet. Nietzsches wil tot macht heeft niets buiten zichzelf waar hij zich op kan oriënteren. De werkelijkheid verwordt in het nietzscheaanse wereldbeeld tot een oneindige roulering van krachten die geen vast punt van betekenis buiten zichzelf meer kunnen vinden. Waarden en betekenissen worden vloeiend. Nietzsche is daarmee de filosofische vertegenwoordiger van het technische denken waar de latere Heidegger zich tegen keert. Daarin wordt eveneens alles beschreven in termen van kracht en waarde. Technisch denken impliceert volgens Heidegger dat alles wordt beschreven in termen van wat het kan en waar het goed voor is. Een belangrijk begrip dat Heidegger gebruikt voor het Zijn is het eerder genoemde *das Selbe*. Waar Nietzsche denkt in termen van de eeuwige wederkeer van *das Gleiche*, stelt Heidegger dat het Zijn begrepen moet worden in termen van een eenheid die niet die van het identieke is, maar een toebehoren aan het ongelijksoortige. Met andere woorden, waar Nietzsche het Zijn als een gesloten systeem van roulerende krachten duidt, wil Heidegger naar een begrip van het Zijn als een open proces. Het is open, omdat het zich nooit volledig prijsgeeft aan het menselijk denken.

Voor zover het huidige tijdperk als nietzscheaans kan worden beschreven, bevinden we ons in een lastige positie. Aan de ene kant wordt hij steeds nihilistischer, omdat Plato en Aristoteles’ invulling van het Zijn (als ‘grondende grond’) haar funderende kracht heeft verloren. Aan de andere kant blijft een hernieuwd openstaan voor de vraag van het Zijn – het werkelijke principe van bepaling – voorlopig uit. In zijn latere geschriften onderneemt

Heidegger dan ook een *Schritt zurück*, een stap terug, tot vóór de metafysica van Plato en Aristoteles. Heidegger gaat op zoek naar de presocratische verhoudingen tot het Zijn. Zo geeft Heidegger in *Einführung in die Metaphysik* dan ook een inleiding in een ‘ander’ soort metafysica. Daarin wordt aan de hand van Parmenides en Heraclitus het Zijn gedacht als *physis* en *aletheia*, oftewel als een proces van ‘ontbergend verbergen’. In een dergelijke manier van denken speelt Zijn niet meer de rol van een hoogste zijnde, maar van een veranderlijk proces, waarin het Zijn, op elk moment dat het iets van zich laat zien, ook ons wegtrekt. Met andere woorden, het Zijn wordt een grond die voor de mens niet geheel transparant en aanwezig is.

4. Deleuze en het verschil

Heidegger tracht dus uit het stramien van de aristotelische metafysica te ontsnappen door het door Aristoteles ondergeschoven concept ‘Zijn’ te herwaarderen. Deleuze probeert hetzelfde te doen, maar richt zich in *Verschil en Herhaling* niet alleen op het Zijn, maar ook op de manier waarop het concept ‘verschil’ door Aristoteles wordt verwrongen. Zoals we hebben gezien verklaart Aristoteles het specifieke verschil tot het hoogste en het meest volmaakte. Maar tegelijkertijd wordt daarmee de invloed van het accidentele verwaarloosd en wordt substantie op arbitraire wijze tot het hoogste zijnde verheven. Het ontstaan van een ‘subject’ dat ergens in een *species* thuishoort en waar bepaalde predicaten aan kunnen worden gehangen valt buiten filosofische beschouwing: “[Het] aristotelische procedé ontbeert zelf niet alleen een ‘grond,’ maar ook een reden waarom iets tot de ene in plaats van de andere soort gerekend zou moeten worden” (*V&H*, p. 101). Zijn *species-genera*-systeem kan niet verklaren waar deze verdelingen vandaan komen en waarom ze toepasbaar zijn op de werkelijkheid. Dit is vergelijkbaar met de poging een biologische taxonomie te formuleren zonder evolutieleer.

In de fout van Aristoteles ziet Deleuze “reeds een nieuwe kans voor een differentiefilosofie” (*V&H*, p. 63). Maar de aanzet tot deze nieuwe differentiefilosofie die Deleuze geeft, bevat niet alleen een ander concept van ‘verschil’, maar ook van het Zijn. Dit noemt hij, met een begrip van de Middeleeuwse filosoof Johannes Duns Scotus, de ‘univociteit van het Zijn’.

‘Univociteit’ is een term die betrekking heeft op de betekenis van woorden. Het begrip verscheen in een Middeleeuws debat over de betekenis van predicaten met betrekking tot God. De betekenis ervan is vrij eenvoudig: een woord is univocaal, zolang het woord in elke context op dezelfde manier kan worden gebruikt. Een univocaal woord kan dus nooit tegelijkertijd van iets worden gezegd en ontkend, omdat het maar één betekenis heeft. Dit is met een equivoocaal woord wel het geval (een bankgebouw is tegelijkertijd wel een bank en niet een bank). Deleuze schrijft over Duns Scotus:

Er is altijd slechts één ontologische propositie geweest: het Zijn is [univocaal]. Er is altijd maar één ontologie geweest, die van Duns Scotus, die het zijn met één enkele stem liet spreken. We noemen Duns Scotus omdat hij het eenduidige zijn tot de hoogste graad van subtiliteit wist te brengen, al ging dit ten koste van een hoog abstractieniveau. Maar van Parmenides tot Heidegger hoort men telkens dezelfde stem weerklinken, als een echo die in zijn eentje het hele bereik van het eenduidige zijn vormt. (*V&H*, p. 66)⁷

Niet voor niets brengt Deleuze de betekenis van het begrip ‘Zijn’ ter sprake. Als hij hier zegt dat er maar één ontologische propositie bestaat – een univocale –, dan is dat omdat elke andere propositie theologisch is.⁸ *Eo ipso* betekent dit dat Deleuze gelooft dat als Zijn als univocaal wordt begrepen, er geen sprake is van ontotheologie. Er wordt dus rekening gehouden met Heideggers kritiek op de metafysica.

Deleuze treft dit univocaal denken voornamelijk aan bij Duns Scotus, Spinoza en Nietzsche. Als hij kan laten zien hoe hun filosofieën een uitzondering zijn op de ontotheologische structuur van de metafysica, dan heeft hij de materialen gevonden om een metafysica te creëren die niet in de problemen raakt waar Heidegger op wijst. Een metafysica die rekening houdt met univociteit, zou een metafysica zijn die ontsnapt aan het door Heidegger geconstateerde failliet van de metafysica. Dit zou betekenen dat Deleuze een metafysica formuleert die het Zijn niet denkt in termen van het zijnde.

De hiervoor kort aangestipte discussie tussen Duns Scotus en de school van Thomas van Aquino draaide, in verkorte vorm, om de volgende vraag:

als we zeggen dat God X is, passen we dit predicaat dan op dezelfde manier toe op God als op andere zijnden? Een bevestigend antwoord houdt in dat je, zoals Duns Scotus, uitgaat van de univociteit van predicaten; een ontkennend antwoord gaat uit van equi-vociteit. De dominante oplossing in de Middeleeuwen was die van Thomas van Aquino, die het predicatenprobleem oplost door het een kwestie van ‘analogie’ te maken. Hij zegt in de *Summa Theologiae*:

Deze manier van woorden gebruiken [analogie] ligt ergens tussen pure equivocatie en simpele univociteit, want het woord wordt noch met dezelfde betekenis gebruikt, zoals bij univocaal gebruik, noch met een volstrekt andere betekenis, zoals bij equivocatie. (vert. van Thomas van Aquino in Kenny, 2007, p. 139)

Duns Scotus wijst erop dat deze oplossing geen stand kan houden. Om over een analogie tussen deze twee soorten predicaten (predicaten-zoals-van-toepassing-op-dingen en predicaten-zoals-van-toepassing-op-God) te kunnen denken en spreken, hebben we namelijk een overkoepelend begrip nodig om de relatie tussen deze twee soorten te kunnen denken (Somers-Hall, 2013a, p. 31). Duns Scotus stelt daarom dat de betekenis van de predicaten wél als univocaal moet worden begrepen. Zo wordt ook het Zijn een univocaal begrip dat in gelijke mate van toepassing is op zowel God als zijn schepping. Dit draagt de ketterse implicatie in zich dat God eveneens een schepsel is. Om hier niet van te worden beticht, introduceert Duns Scotus een nieuwe manier van denken over verschil.⁹ Verschil wordt bij Duns Scotus een kwestie van intensiteit. God is niet God vanwege een extensief verschil, vanwege de representeerbare eigenschappen die Hij draagt (eigenschappen die anders zijn dan die van mensen); maar vanwege een intensief verschil, door zijn graad van Zijn. Zijn andere *aard* wordt verklaard door een verschil in *graad*.

Hoewel dit argument wordt geïntroduceerd in een theologische discussie, is dit filosofisch gezien een uitzonderlijke manier van denken over Zijn en verschil. Als ‘Zijn’ univocaal is, volgt de bepaling van zijnden niet uit één bepaald zijnde. Duns Scotus maakt van Zijn een transcendentaal begrip, een begrip dat zowel op God als op mensen van toepassing is (Kenny, 2007, p. 140). Zijn wordt daarmee weer het meest universele

begrip, zonder dat het hoeft te worden opgedeeld door een specifiek verschil. Toch schrijft Deleuze dat Duns Scotus' filosofie "ten koste ging van een hoog abstractieniveau" (*V&H*, p. 66). Duns Scotus probeert weliswaar "de krachten van de analogie in het oordeel te neutraliseren", maar "neutraliseert allereerst het zijn in een abstract concept. Daarmee heeft hij het eenduidige [Z]ijn alleen maar gedacht" (*V&H*, p. 72). Dit is een probleem, omdat het Zijn in Deleuzes beoogde oplossing voor de ontotheologie geen neutraal begrip moet zijn: wil een ontologie van univociteit het eerder genoemde probleem van bepaling oplossen, dan moeten de zijnden *in zichzelf* verbonden zijn met het Zijn. Anders rijst de vraag hoe dit verband tot stand gebracht wordt. Deleuze is op zoek naar een manier van denken waarin universalia en particuliera in elkaar overvloeien.¹⁰ Bij Duns Scotus blijft het dus bij een zeer schetsmatige aanzet tot een univoocaal begrip van het Zijn.

Spinoza zet hier een tweede stap in door, in tegenstelling tot Descartes,¹¹ te beweren dat er maar één substantie bestaat. Spinoza doet dit in de vijfde stelling van de *Ethica*, welke luidt: "in de wereld van de dingen kunnen niet twee of meer substanties van dezelfde aard of met eenzelfde attribuut bestaan" (Spinoza, 2005, stelling I.5). Er kan slechts één substantie bestaan, omdat substanties alleen kunnen worden onderscheiden door attributen en modi (oftewel door eigenschappen en affecties). En deze attributen en modi hebben alleen een betekenis *binnen* een substantie. Bovendien zijn de onderscheiden tussen attributen louter formeel.

Het lijkt voor de hand liggend om dit wederom een ontotheologie te noemen. De modi lijken immers hun grond te vinden in Spinoza's ene Substantie. Dit is binnen Deleuzes lezing echter niet het geval. De relatie van de Substantie tot haar modi is er namelijk niet een van een hoogste zijnde dat andere zijnden grondt. De bepaling van wat de modi zijn, komt niet vanuit de substantie. *Ze geven uitdrukking* aan een substantie die niet geheel van die modi onafhankelijk is. De Substantie is alleen een horizon voor een wereldbeeld waarin er geen hoogste modus is.

Daarbij geeft Spinoza ook een nieuwe invulling aan het begrip 'verschil'. Een ding is voor Spinoza een *modus*. Dat wil zeggen: wat een ding bepaalt, is de manier waarop dit ding wordt geaffecteerd. Het is een kwes-

tie van welke 'krachten' op dit ding inwerken. Dit betekent dat, evenals bij Duns Scotus, de aard van dingen wordt bepaald door een proces, niet door conceptuele eigenschappen.

Zo staat ook de filosofie van Spinoza haaks op het ontotheologisch raamwerk van Aristoteles. Maar ook Spinoza gaat voor Deleuze niet ver genoeg, de filosofie van univociteit is nog niet af:

Niettemin is er nog steeds sprake van een zekere onverschilligheid tussen de substantie en de modi: de spinozistische substantie lijkt onafhankelijk te zijn van de modi, terwijl de modi afhankelijk zijn van de substantie, zoals zij het van andere dingen zijn. Substantie zou zelf *voor de* modi en uitsluitend *voor de* modi moeten gelden. (*V&H*, p. 74)

Spinoza ontsnapt niet geheel aan het formuleren van een ontotheologie, omdat er een afhankelijkheidsrelatie blijft bestaan tussen de ene Substantie en de modi. Substantie is weliswaar geen 'grond' voor de modi, maar blijft iets weg hebben van een in zichzelf rustende identiteit die meer typerend is voor een *genus*. Het spinozistisch systeem blijft een totaliteit *waarbinnen* de modi zich aftekenen, maar de totaliteit zou – om aan de ontotheologie te ontsnappen – een totaliteit moeten zijn die modi *door* hun aftekening vormen. De modi vormen binnen het spinozisme een gesloten geheel, terwijl ze een open geheel zouden moeten vormen (een proces van differentiëring waar Deleuze naar op zoek is). Maar dit "kan alleen worden vervuld ten koste van een meer algemene *categorische* omkering, waarbij het zijn voor het worden, identiteit voor datgene wat verschilt, het ene voor het vele, enz." zou gelden (*V&H*, p. 74).

Deleuze ziet bij Nietzsche een volledige weergave van de mogelijkheid om de grond van bepaling op een andere manier te denken dan Aristoteles doet. Wat gebeurt er bij Nietzsche? Nietzsche ontkent het bestaan van een ware wereld als tegendeel van de wereld van schijn en verklaart dat God dood is. In tegenstelling tot Heideggers constatering dat Nietzsche het platonisme slechts omdraait, ziet Deleuze hier een definitieve afrekening met de ontotheologie. Deleuze interpreteert Nietzsche als een denker van het verschil. Nietzsche denkt verschil los van een tegenstelling tussen identiteiten. Een voorbeeld van dit denken vinden we in de *Genealogie van de moraal* als Nietzsche het heeft over een uitspraak als 'het

bliksemt'. Bij bliksem is er in feite alleen sprake van een gebeurtenis, een 'expressie' van verschil. Er is een potentiaalverschil tussen lucht en grond, dat door een bliksemschicht plotsklaps wordt geëgaliseerd. Maar door de grammatica vindt er een soort verdubbeling plaats tussen de bliksem en dat wat bliksemt. De taal gebiedt ons een subject te denken, een 'het' dat het bliksemen zou uitvoeren (*het* bliksemt). Maar: "In feite verdubbelen mensen de handeling. Als ze de bliksem laten bliksemen, is dat een 'doen-doen'; ze maken hetzelfde fenomeen eerst een oorzaak en dan, ten tweede, het gevolg van die oorzaak" (vert. Nietzsche, 2003, p. 26). Nietzsche zegt dat er in feite slechts bliksemen is.

Dit is de filosofie van verschil waar Deleuze naar op zoek is. Als Nietzsche zegt dat er alleen bliksemen is en dat het subject dat hierbij gedacht wordt van secundair belang is, effectueert hij een ontologie van het verschil. Het verschillen – het gebeuren – volgt niet uit de identiteit van het subject, maar die identiteit wordt naderhand pas gecreëerd, als een spookachtige verdubbeling van wat alleen maar een proces van verschillen is. Volgens Deleuze is Nietzsche sterk verwant aan Spinoza, met het verschil dat er bij Nietzsche geen totaliteit meer heerst. Hij leest Nietzsches gedachte van de eeuwige wederkeer dan ook niet als een kosmologische cirkel, maar als de gedachte dat identiteiten geen functie hebben bij bepaling. Wat eeuwig terugkeert, is niet dezelfde *toestand*, maar het *proces* van verschillen dat identiteiten doet ontstaan. De identiteiten hebben een kortstondig, spookachtig bestaan. Het is alleen het proces van verschillen – de wil tot macht, in Deleuzes lezing – dat eeuwig wederkeert. Dit is wat Deleuze verstaat onder de 'univociteit van het Zijn'.¹² Bij Nietzsche resteert alleen nog een verschil dat univocaal gedacht moet worden. Er is geen hoogste zijnde, slechts een bepalingsproces dat niet in termen van identiteit gedacht kan worden. Dat wil niet zeggen dat identiteiten niet bestaan, of dat representatie nutteloos is: in het derde hoofdstuk van *Vershil en Herhaling* karakteriseert Deleuze representatie als een onontkoombare illusie, waarmee we wel *moeten* denken. Het betekent echter wel dat we die identiteiten altijd moeten wantrouwen. Concepten zijn een noodzakelijk kwaad, maar hebben een uiterst beperkt domein van toepassing. Zoals Nietzsche stelt in *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*, is het nu zaak constructies te scheppen die zijn als een spinnenweb: licht genoeg om meegedragen te worden op de golven, zwaar genoeg om niet weggeblazen te worden door elke wind.

Volgens Deleuze presenteren Duns Scotus, Spinoza en Nietzsche dus, met verschillende graden van succes, een manier van denken die zich losrukt uit de ontotheologie en filosofie van de representatie. Bepaling wordt bij hen niet langer gedacht vanuit een identiteit, maar vanuit een univocaal proces van verschillen. We hebben gezien dat Deleuze het probleem van de ontotheologie aansnijdt door in het eerste hoofdstuk van *Vershil en Herhaling* Aristoteles en diens begrip van het Zijn in termen van analogie naar voren te brengen. Daarnaast hebben we gezien dat Deleuze naar een oplossing voor dit probleem zoekt door filosofen te vinden die het Zijn op een andere manier hebben begrepen. Dit is waar Badiou en Agamben op wijzen als ze zeggen dat Deleuze niet zo ver bij Heidegger vandaan zit als vaak wordt gedacht: Deleuze neemt de vraag naar het Zijn op. Maar waar verschilt Deleuze nu precies van Heidegger?

Het belangrijkste verschil is dat Deleuze zich niet tot de vraag naar het Zijn beperkt. De ruimere context van het tweede deel van *Vershil en Herhaling* is een herwaardering van het concept 'verschil'. En ook dit verschil is niet Deleuzes centrale concept. Hetzelfde thema dat Deleuze met deze concepten probeert uit te drukken wordt met vele begrippen in de andere hoofdstukken in talloze contexten 'verschillend herhaald': in termen van herhaling, in termen van *ideas* of ideeën (Hume/Plato), in termen van het actuele en het virtuele (Bergson), in termen van voorwaarden (Kant), in termen van de differentiaalrekening (Maimon en Leibniz), in termen van individuering (Simondon) en in termen van vragen en antwoorden (Blanchot).

Hier tekent zich een duidelijk verschil af tussen Heidegger en Deleuze. In Deleuzes discussie over wat het betekent om een vraag te herhalen, schrijft hij:

Grote hedendaagse schrijvers hebben dit peilloos diepe verband tussen de vraag en de herhaling in hun werk behandeld (Heidegger, Blanchot). Niet dat het volstaat om een zelfde vraag (die ten slotte ook intact blijft) te herhalen – zelfs al zou het gaan om de vraag 'Hoe staat het met zijn?' (*V&H*, p. 300)

Wellicht is dit het meest centrale strijdpunt. Zowel Deleuze als Heidegger zijn erop uit een praxis te ontwikkelen om het denken weer op

gang te brengen. Ze willen ontsnappen aan representaties en aan de metafysica voor zover deze ontotheologisch is. Hun aanpak bestaat telkens uit het nemen van een *Schritt zurück*, het opnieuw opnemen van een vraag om de niet uitgewerkte mogelijkheden die in die vraag schuil gingen naar boven te brengen. Maar bij een dergelijke praktijk is het volgens Deleuze *niet* voldoende om zich bij een anti-representationeel systeem tot één vraag te beperken, al is dat dan (een binnen het oeuvre van Heidegger veranderende) vraag naar het meest universele begrip: het Zijn.¹³ Om werkelijk te ontsnappen aan de ontotheologie probeert Deleuze in *Vershil en Herhaling* een veranderende aanpak te ontwikkelen, die het probleem van de ontotheologie niet op één front aanvecht (dat van het Zijn), maar op talloze fronten, dwars door de filosofische traditie, de wetenschap en de kunst heen. Door in het boek te beginnen met een vraag naar ‘verschil’, geeft Deleuze een antwoord op de vraag waar bepaling vandaan komt. Niet (uitsluitend) uit het Zijn, maar uit de verschillen. Bepaling is een immanent proces dat zich aftekent in allerlei verschillende concepten en domeinen. Het Zijn is slechts één concept (alhoewel uitzonderlijk in zijn relatief grote draagwijdte). De nadruk in de ‘ontologische differentie’ had bij Heidegger moeten liggen op de *differentie* – en niet op ontologie.

In een ‘noot over Heidegger’ in *Vershil en Herhaling* waardeert Deleuze Heidegger als een denker van ‘differentie’. In dit denken is Heidegger grotendeels geslaagd, het Zijn wordt immers nooit in termen van identiteit gedacht. Maar Heidegger gaat volgens Deleuze de mist in op het moment dat hij het Zijn niettemin in termen van *das Selbe* blijft formuleren: “is het tegenover elkaar stellen van het Zelfde en het Identieke bovendien genoeg om het oorspronkelijke verschil te denken en het aan elke bemiddeling te ontrukken?” (*V&H*, p. 110). *Das Selbe* is niet *das Gleiche*, maar het blijft een horizon waarbinnen de hele geschiedenis van de filosofie wordt gedacht. Daardoor kan Nietzsche alleen maar verschijnen als een ontotheologisch denker, een denker van de (weliswaar ongelijksoortige) eenheid van een opvatting van het Zijn, die ten grondslag ligt aan de hele Westerse ideeëngeschiedenis. Daarmee verliest Heidegger elke andere manier van denken over Nietzsche, elke ‘vluchtlijn’ die van Nietzsche een denker van het verschil zou maken.

Deleuze gaat verder:

Maar bewerkstelligt [Heidegger] de omwenteling waarbij het eenduidige zijn slechts geldt voor het verschil en in die zin rond het *zijnde* draait? Vat hij het zijnde op als iets wat werkelijk onttrokken is aan elke onderworpenheid ten opzichte van de identiteit van de representatie? Als we kijken naar zijn kritiek op de nietzscheaanse eeuwige wederkeer, lijkt het daar allerminst op. (ibid.)

Door de vraag in termen van verschil te stellen, wordt het probleem van het nihilisme voor Deleuze iets heel anders dan het voor Heidegger is. Dat het huidige tijdperk nihilistisch is ontkent Deleuze niet, maar hij interpreteert dit symptoom anders. In *Nietzsche et la Philosophie* beschrijft hij het nihilisme in termen van een krachtenstrijd tussen actieve en reactieve krachten. Daarin heeft het nihilisme niets meer te maken met het wegvallen van de betekenisgevende of -bepalende horizon van het Zijn, maar is het een kleinschaliger proces geworden waarin metafysisch denken ervoor zorgt dat affirmatieve impulsen (instincten, levenslusten) het onderspit delven tegen negatieve impulsen (repressieve instanties, levensbedervers). Om dit proces te lijf te gaan, is het niet nodig het Zijn opnieuw te laten spreken, het volstaat simpelweg om de onwerkelijkheid van identiteiten aan te tonen. Zonder identiteiten om de werkelijkheid tegen af te waarden, heeft het nihilisme geen kans. Nietzsches eeuwige wederkeer is volgens Deleuze daarom niet de vervolmaking van de metafysica, maar juist datgene wat haar onwerkelijk verklaart.

Deleuzes filosofie van verschil neemt dus Heideggers probleemstelling in acht, maar probeert daar tegelijkertijd aan voorbij te gaan. De taak van het denken wordt om te vertrekken vanuit het verschil. Alleen zo kan denken haar grond hervinden, door een voortdurend uitdagen van gestolde contexten in velerlei contexten, van filosofie tot wetenschap. Deleuze schrijft in een tekst over presocraten:

Omdat we denken zonder oorsprong en zonder bestemming, wordt verschil de hoogste gedachte, maar we kunnen het verschil niet tussen twee dingen denken, tussen een vertrekpunt en een aankomstpunt, zelfs niet tussen het Zijn en het zijnde. (Deleuze, 2004b, p. 159)

Dit is de manier om aan repressieve denksystemen te ontsnappen: denken zonder oorsprong en zonder bestemming. Daarvoor hoeven we niet *per se* terug naar de prescoraten, maar kunnen we net zo goed beginnen in het ‘midden’ van de geschiedenis – bij Spinoza, Leibniz en Hume – of bij willekeurig elk ander probleem, elke andere vraag, elk ander ‘Idee’. Op deze manier laat Deleuze zijn anti-representationele systeem woekeren en blijft het niet beperkt door de draagkracht van één concept.

Het verschil tussen Deleuze en Heidegger heeft uiteindelijk dus te maken met Heideggers trouw aan een enkele vraag.¹⁴ Deleuzes gebruik van Heideggers concepten in *Vershil en Herhaling* geeft rekenschap van Heideggers invloed en van het feit dat Deleuze zich tot hetzelfde aristotelische probleem probeert te verhouden. Maar tegelijkertijd vindt Deleuze bij Duns Scotus, Spinoza en Nietzsche de materialen om de vraag naar het Zijn een plaats te geven binnen een systeem dat een omvattender oogpunt heeft. En hij vindt het onnodig om bij een enkele vraag te blijven. Dit verklaart de zwervende aard van Deleuzes oeuvre.

Is Deleuze dus een heideggeriaan, zoals Agamben en Badiou suggereren? Ja en nee. Door de Zijnsvraag in *Vershil en Herhaling* te hernemen, positioneert Deleuze zich binnen het heideggeriaanse project. In zijn lezing over Kant zegt hij: “Men kan zichzelf prima als een discipel van een filosoof beschouwen. Als je zo gesitueerd bent dat je zegt dat die en die filosoof een stempel heeft gedrukt op de concepten waarvan jij voelt dat je ze nodig hebt, dan word je een kantiaan of een leibniziaan, enzovoort” (vert. van Deleuze, 2007). Aangezien Deleuze in *Vershil en Herhaling* getoond heeft behoefte te hebben aan Heideggers concepten, kan hij een heideggeriaan worden genoemd. Maar tegelijkertijd is hij niet *uitsluitend* een heideggeriaan, hij gebruikt immers wel meer concepten. Want al staat Deleuze in het ‘project’ van de latere Heidegger, zijn methode om de ontotheologie en representatie te omzeilen, wijkt danig af van die van Heidegger.

Maar als Deleuze een confrontatie aangaat met Heidegger, waarom wordt deze dan zo weinig genoemd? Waarom vindt hij het nodig om Heidegger, zoals hij het zelf zegt, slechts op ‘alluderende’ wijze te bespreken (*V&H*, p. 445)? Wellicht kunnen we de aanzet tot een antwoord vinden in Deleuzes *Dialogen*. Hier schrijft hij over Heidegger: “De ‘Heideggervraag’ lijkt me niet ‘Is hij een beetje een nazi?’ (natuurlijk, natuurlijk), maar

‘Wat voor rol speelde hij in deze nieuwe nadruk op de geschiedenis van de filosofie?’” (vert. van Deleuze & Parnet, 1987, p. 12). Zoals we hebben gezien, denkt Heidegger de geschiedenis van het Westerse denken als een voortdurend heropnemen van *das Selbe*. Daaruit volgt dat hij de geschiedenis van het denken bij Nietzsche op de klippen ziet lopen. Daarmee zijn de mogelijkheden van de Westerse filosofie volgens Heidegger uitgeput, de filosofie is ten einde gekomen. Misschien speelt bij Deleuzes zwijgen over Heidegger dezelfde overweging een rol die hem deed zeggen dat we Hegel ‘moeten vergeten’ en ervoor zorgde dat hij in het *ABC*-interview weigert te spreken over Wittgenstein. Deze filosofen hebben met elkaar gemeen dat ze pessimistisch zijn over de filosofie en over haar mogelijkheden. De filosofie is uitgeblust geraakt. Dit is juist wat Deleuze als een symptoom van nihilisme verstaat. Het is dus zaak het denken opnieuw op te gang te brengen, met een voortdurend voortbewegend vragen in verschillende contexten. Oftewel: denken zonder oorsprong en zonder bestemming.

Dankbetuigingen

Hartelijk dank aan mijn scriptiebegeleider S. van Tuinen en aan mijn scriptieadviseur F.A. Muller voor hun commentaar bij het schrijven van dit stuk. Ook gaat mijn dank uit naar de redactieleden van het ESJP, die veel werk hebben verzet bij het bewerken van de scriptie tot een goed lopend artikel.

David van Putten (1991) studeerde vorig jaar af aan de Faculteit der Wijsbegeerte met een bachelorscriptie waarop dit artikel is gebaseerd. Voor zijn masteropleiding is hij momenteel via de Erasmus Universiteit op uitwisseling naar de University of Warwick. Daar houdt hij zich nog steeds bezig met verschillende benaderingen van grond (van onder meer Heidegger, Deleuze en de Duitse idealisten).

Noten

1. Deze filosofie van de representatie heet bij Heidegger ‘metafysica’. Deleuze gebruikt deze term omdat, zoals we zullen zien, bij hem niet elke metafysica uit den boze is. Bij Heidegger is dit eigenlijk ook niet zo (cf. *Einführung in die Metaphysik*), maar hij gebruikt ‘metafysica’ desalniettemin doorgaans in pejoratieve zin.
2. Kant stelt deze vraag, maar lost hem zelf niet op. Hij probeert het actieve begrip met passieve sensibiteit te verbinden, maar zijn oplossing werkt alleen, zoals Deleuze opmerkt, omdat deze reeds op een wonderlijke wijze met elkaar gesynchroniseerd zijn. Zie *V&H* (p. 206).
3. Dit geeft ook een politieke dimensie aan het boek, die in dit stuk niet echt belicht kan worden. Zoals Bryant opmerkt, zijn de representaties waar Deleuze tegen ten strijde trekt alleen als repressief te begrijpen, als we eerst Deleuzes ontologie in acht nemen (Bryant, 2008, p. 4).
4. “*Episkopei katholou peri tou ontos hei on*”
5. *Species* en *genera* kunnen vertaald worden als ‘soorten’ en ‘geslachten’, maar in de secundaire literatuur zijn de latinismen het gebruikelijkst.
6. Aristoteles laat in het citaat het woord ‘eenheid’ vallen, een universeel begrip waarvoor hetzelfde probleem geldt als voor Zijn. Om de discussie niet ingewikkelder te maken dan nodig, heb ik het, net als Aristoteles in de rest van de tekst, alleen over Zijn.
7. In de Nederlandse vertaling van *Vershil en Herbaling* wordt het woord ‘eenduidigheid’ gebruikt als vertaling voor *univocité*, maar ‘eenduidigheid’ wekt de indruk dat het Zijn homogeen is en een vastgestelde identiteit heeft. Eenstemmigheid zou beter zijn. Hier gebruik ik echter ‘univocaal’, omdat dit de minst houterige tekst lijkt op te leveren.
8. Dit schrijft hij expliciet in *Logique du Sens* (Deleuze, 1969, p. 210).
9. Het begrip ‘verschil’ beweegt zich in deze discussie telkens in tandem met dat van het Zijn.
10. Dit hier nog schetsmatige voorstel wordt in *Logique du Sens* uitgewerkt op het niveau van taal, epistemologie, enzovoort.
11. Descartes is hier de vertegenwoordiger van het aristotelisme, waar hij zich helemaal niet zo duidelijk van onderscheidt. Hij heeft immers een substantie-ontologie!
12. Alain Badiou ontwikkelt in *The Clamor of Being* een kritiek op Deleuze. Volgens Badiou komt univociteit neer op een neoplatoons Ene. In zijn lezing is Deleuze een eenheidsdenker. Maar hier dient opgemerkt te worden dat univociteit verwijst naar verschillen die een bepalingproces vormen voor identiteiten, *niet* naar een identiteit (het Ene). Zoals Daniel Smith opmerkt (2012, p. 287), zou Badiou er beter aan hebben gedaan zich te richten op zijn andere begrip van de wiskunde, wat een belangrijker strijdpunt maakt tussen zijn filosofie en die van Deleuze.
13. In *Nietzsche et la Philosophie* (1962) stelde Deleuze voor om het Zijn te vervangen door Worden. In *Vershil en Herbaling* komt het Zijn echter weer ter sprake. Later verdwijnt het

weer als Deleuze in *Dialogues* suggereert het koppelwoordje ‘is’ helemaal te kunnen vervangen met ‘en’ (Deleuze & Parnet, 1987, p.10).

14. Miguel de Beistegui heeft de verschillende verhoudingen van Deleuze en Heidegger ten opzichte van de wetenschap uitgewerkt in *Truth & Genesis: Philosophy as Differential Ontology* (2004).

Literatuurlijst

- Agamben, G. (1998). *Limmanence absolue*. In E. Alliez (red.), *Une Vie Philosophique* (pp. 165-188). Parijs: Essonne.
- Aristoteles (2009). *Metaphysics*. Geraadpleegd op 6.12.2014 via <http://classics.mit.edu/Aristotle/metaphysics.html>
- Beistegui, M. de (2004). *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Bryant, L. (2008). *Difference and Givenness*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Crockett, C. (2013). *Deleuze beyond Badiou: Ontology, Multiplicity and Event*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (1969). *Logique du Sens*. Parijs: Minuit Editions.
- Deleuze, G. (2004a). *Nomadic Thought*. In D. Lapoujade (red.), *Desert Islands and other texts 1953-1974* (pp. 252-261). Parijs: Minuit Editions/Cambridge: Semiotext(e).
- Deleuze, G. (2004b). *The Fissure of Anaxagoras and the Local Fires of Heraclitus*. In D. Lapoujade (red.), *Desert Islands and other texts 1953-1974* (pp. 156-161). Parijs: Minuit Editions/Cambridge:Semiotext(e).
- Deleuze, G. (2007). *On Leibniz*. Geraadpleegd op 6.12.2014 via <http://deleuzelectures.blogspot.gr/2007/02/on-leibniz.html>
- Deleuze, G. (2011). *Vershil en Herbaling*. Amsterdam: Boom
- Deleuze, G. (2012). *Difference and Repetition*. London/New York: Continuum Press.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1987). *Dialogues*. New York: Columbia University Press.
- Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *The End of Philosophy*. New York, Evanston, San Francisco, London: Harper Row.
- Heidegger, M. (2006). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (2013). In A.W. Prins (red.), *Syllabus cursus 'Inleiding Fenomenologie en Hermeneutiek'*. Rotterdam: Erasmus Universiteit.
- Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Verlag von Felix Meiner.
- Kenny, A. (2005). *A New History of Western Philosophy Volume 2: Medieval Philosophy*. Oxford: Clarendon.
- Nietzsche, F.W. (2003). *The Genealogy of Morals*. New York: Dover Thrift Editions.
- Nietzsche, F.W. (2011). *On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense*. Geraadpleegd op 6.12.2014 via http://oregonstate.edu/instruct/phl201/modules/Philosophers/Nietzsche/Truth_and_Lie_in_an_Extra-Moral_Sense.htm
- Smith, D.W. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Somers-Hall, H. (2013a). *Deleuze's Difference and Repetition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Somers-Hall, H. (2013b). Deleuze's philosophical heritage: unity, difference and onto-theology. In D.W. Smith & H. Somers-Hall (red.), *The Cambridge Companion to Deleuze* (pp. 337-356). Cambridge: Cambridge University Press.
- Spinoza (2009). *Ethica*. Amersfoort: Uitgeverij Wilco.
- Thomson, I. (2000). *Ontotheology? Understanding Heidegger's Destruktion of Metaphysics*. International Journal of Philosophical Studies, 8(3), 297–327.
- Tuinen, S. van (2014). *Difference and Speculation: Meillassoux, Heidegger and Deleuze on Sufficient Reason*. Geraadpleegd op 6.12.2014 via http://www.academia.edu/2221892/Difference_and_Speculation_Meillassoux_Heidegger_and_Deleuze_on_Sufficient_Reason_2014_
- Villani, A. (1999). *La guepe et l'orchidee*. Parijs: Belin.

